

Andrea Nye

Teoria Feminista
e as Filosofias
do Homem



EDITORA
ROSA DOS
TEMPOS

Teoria
Feminista
e as Filosofias
do Homem

A N D R E A N Y E

Teoria
Feminista
e as Filosofias
do Homem

Tradução de
Nathanael C. Caixeiro



CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ,

N981t Nye, Andrea, 1939-
Teoria feminista e as filosofias do homem /
Andrea Nye ; tradução de Nathanael C. Caixeiro. —
Rio de Janeiro : Record : Rosa dos Tempos, 1995.

Tradução de: Feminist theory and the
philosophies of man
Inclui bibliografia

1. Feminismo — Filosofia. 2. Ética feminista. 3.
Patriarcado. 4. Direitos das mulheres. I. Título.

95-1516

CDD — 305.4201
CDU — 396

Título original inglês
FEMINIST THEORY AND THE PHILOSOPHIES OF MAN

Copyright © 1988 by Andrea Nye
Publicado originalmente em língua inglesa em 1988 por Croom Helm Ltd.
Proibida a venda desta edição para Portugal.

Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa para o Brasil
adquiridos pela
Editora Rosa dos Tempos
Um selo da
DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A.
Rua Argentina 171 — 20921-380 Rio de Janeiro, RJ — Tel.: 585-2000
que se reserva a propriedade literária desta tradução

Impresso no Brasil

ISBN 85-01-04349-4

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

Para Deirdre, Stephen e Anna,
que quase sempre esperavam
no fundo das escadas
até eu acabar meu trabalho

Sumário

Prólogo 9

Agradecimentos 11

1. *Introdução: Os Propósitos da Teoria Feminista* 13
2. *Liberte, Égalité et Fraternité: Liberalismo e Direitos das Mulheres no Século XIX* 18
 - A herança filosófica 18
 - Uma aplicação do princípio: o feminismo liberal de Harriet Taylor e John Stuart Mill 27
 - Todos os homens são criados iguais 37
3. *Uma Comunidade de Homens: O Marxismo e as Mulheres* 48
 - Um feminismo da mulher trabalhadora 48
 - O ataque à família burguesa 55
 - Feministas marxistas: Zetkin, Kollontai, Goldman 59
 - A periferia da teoria marxista 74
4. *Um Mundo sem Mulheres: O Feminismo Existencialista de Simone de Beauvoir* 95
 - A crítica existencialista do marxismo 95
 - A natureza existencial da subjetividade 102
 - O segundo sexo*: um feminismo existencialista 105
 - O "*semblable*" 114
 - O feminismo radical e a batalha dos sexos 119
 - O "*nada*" da subjetividade 129
5. *A Análise do Patriarcado* 142
 - A crítica feminista de Freud 142

O engendramento de um eu feminino 150
O pai primevo e as origens da sociedade 161
Os limites do pensável: o simbólico de Lacan
Kristeva e uma semiótica maternal 171
Uma jouissance feminina: Luce Irigaray 178
Analisando a análise 185

6. *Uma Linguagem da Mulher* 204
 Discriminação léxica 204
 As desigualdades da estrutura semântica 212
 Derrida: o provedor da esperança 220
 O texto-mulher 230
 A história do significante 243
7. *A Teoria da Prática Feminista* 267

Epílogo 273
Bibliografia 275
Índice Remissivo 282

Prólogo

Em *Metamorfoses* (Livro VI), Ovídio conta a história da vingança de Atena contra a tecelã Lídia Aracnê.

Atena, deusa padroeira da Atenas helênica, era ciumenta da lendária perícia de Aracnê. Até as Musas vinham observar Aracnê fiar a lã, amaciar o velo, mover a roca e bordar desenhos coloridos com seus ágeis dedos. Certo dia, Atena, disfarçada de anciã, veio espionar Aracnê. Com voz de velha, instou a que Aracnê reconhecesse a superioridade de Atena. Aracnê, impaciente com essa intromissão, desdenhosa replicou que a própria Atena poderia vir, se quisesse, e elas veriam quem era a melhor tecelã. Diante dessas palavras presunçosas, Atena jogou fora o disfarce e aceitou o desafio de Aracnê. Os teares foram colocados lado a lado e ambas começaram a tecer—mas teceram motivos diferentes.

Atena bordava os símbolos monumentais da soberania ateniense: o rochedo de Marte, a cidadela de Cécropo, os doze deuses olímpicos com Zeus à frente. Em cada canto acrescentava uma lição prática a Aracnê: Ródopo e Hemos transformados em montanhas, a rainha pigméia transformada numa grua, Antígone numa cegonha e Cinreu chorando, imóvel, nos degraus de pedra que antes eram suas filhas. Todos haviam sido punidos por desafiar a autoridade dos deuses olímpicos.

Aracnê escolheu outro tema. Sua tapeçaria mostrava ação movimentada, com violência e sofrimento. Ela descrevia, quadro após quadro, os crimes dos deuses olímpicos contra as mulheres. Mostrava Zeus como um touro arrastando Europa, como águia raptando Astérea, como cisne raptando Leda. Aracnê não apenas mostrava os crimes de Zeus, mas também as vítimas chorosas dos lascivos Apoio e Poseidon. Sua tapeçaria descrevia sem piedade a brutalidade e trapaças dos homens e as súplicas lamentosas das mulheres, arrastadas para longe dos filhos, da família, da pátria.

Atena olhava com ódio o trabalho de Aracnê. Nem ela podia negar sua superioridade. Furiosa, arrancou a tapeçaria ofensiva, rasgou-a, reduziu-a a trapos, e pegando sua lançadeira bateu com ela repetidamente na cabeça de Aracnê. Esta, atormentada, horrorizada, com a vida em perigo, pôs um laço em volta do pescoço, em desespero. Logo, porém, que Aracnê sentiu o laço apertando a garganta, Atena o afrouxou e a transformou numa aranha, pendurada num frágil fio por segurança.

"Viva", disse Atena a Aracnê, "viva, menina maldita, mas fique pendurada. E para que nada espere de melhor para o futuro, que o mesmo castigo recaia sobre sua geração e descendentes."

Renascida como a aranha, Aracnê recomeçou sua tecelagem.

Agradecimentos

A pesquisa original para este livro foi possível graças a uma bolsa de estudos do Fundo Nacional dos Estados Unidos para Estudos Humanísticos em 1982-83.

Algumas partes deste livro foram anteriormente publicadas assim: Partes do capítulo III como "Preparing the Way for a Feminist Praxis", em *Hypatia*, vol. I, n° 1 (Sp. 1986) 101-16; Partes do capítulo V como "French Feminism and Philosophy of Language", em *Nous*, vol. 20, n° 1(1986) 45-51.

Também partes do capítulo 5 serão publicadas como "The Inequalities of Semantic Structure", em *Metaphilosophy*. Todas são reimpressas aqui com a amável permissão dos editores.

1

Introdução: Os Propósitos da Teoria Feminista

A teoria feminista contemporânea é uma tela intrincada e amedrontadora. Os conhecidos refrões de igualdade e liberdade foram substituídos pelos complicados bordados da economia marxista, os mistérios herméticos da psicanálise e as teorias inacessíveis do significante. Feministas militantes — lutando com casamentos violentos, salários diferenciados que desvalorizam o trabalho das mulheres, leis repressivas contra a homossexualidade, falta de verbas para serviços sociais — enfocam a proliferação da teoria feminista com agudo senso de frustração. Permanentemente diante da derrota ou neutralização dos projetos feministas, incansavelmente em busca de novos *insights* dos mecanismos que eternizam a opressão das mulheres, procurando uma nova perspectiva necessária para recomeçar, as mulheres urgentemente exigem as respostas que a teoria feminista promete. Diante, porém, dos numerosos volumes de *O Capital* de Marx, os *Écrits* de Lacan, ou *Speculum of the other woman* de Irigaray, a mulher pode concluir facilmente que a teoria é um luxo fora do seu alcance. Será preciso anos, dirá ela, anos, para entender tudo isso; e enquanto isso, há um encontro de mulheres empregadas, uma aula a dar, uma audiência no tribunal, uma criança para levar à escola ou um telefonema urgente na emergência. E Marx volta para a biblioteca sem ser lido. Talvez haja tempo na próxima semana.

Seria uma perda? Uma militante feminista precisa de teoria? Talvez não, dirá, consolando-se: suas convicções, suas energias, suas relações com outras mulheres bastam. Filosofia é um luxo para

intelectuais em torres de marfim. Em outras oportunidades, porém — quando seus esforços e os de outras mulheres falharem, quando se sentir rejeitada em relacionamentos destrutivos, quando o tribunal recusar isonomia salarial, quando sua amante for despedida do emprego de professora por se confessar lésbica, quando forem retiradas as verbas da delegacia especial de proteção à mulher —, ela vai à biblioteca consultar os livros de novo. Ela precisa entender, dirá para si mesma, como enfrentar uma burocracia governamental que desdenha as necessidades humanas, um sistema educacional que nega conhecimento, uma constituição que permite discriminação, uma ética sexual que estabelece padrões diferentes para homens e mulheres. Há também escolhas que ela deve fazer. A quem deve ouvir? À feminista marxista que lhe diz ter abandonado mulheres pobres em seu impulso por direitos democráticos iguais?; à feminista radical que lhe diz ter prejudicado seu comprometimento principal no seu envolvimento com a política esquerdista?; à feminista lésbica que lhe diz ser colaboradora porque vive com um homem?; à feminista francesa ao lhe dizer que sendo racional nega a sua feminilidade?

Ao pensar nesses ditames conflitantes — por direitos iguais, revolução socialista, revolução sexual, escritos de mulheres — não podemos evitar nosso passado sexista ou os vários modos como as mulheres têm tentado fugir do passado. Qualquer teoria que utilizemos para entender nossa situação já tem uma história, uma história na qual seu significado foi elaborado numa prática feminista e não-feminista. Não pode haver novo começo que analise sexismo peremptoriamente em unidades minúsculas com precisão científica para inferir a intervenção feminista correta. Não há lógica infalível que evite os ajustamentos constantes e dolorosos entre o que se está fazendo e o que se pensa estar fazendo que caracteriza qualquer ação progressiva. As mulheres, tornando-se cômicas de sua exclusão de uma cultura masculina na qual têm pouco poder, na qual os valores das mulheres não são expressos, na qual não podem ser consideradas pessoas ou sequer criaturas de Deus, não encontram absolutamente teoria feminista pura.

Nem a acharão na história feminista. A cultura matrifocal jaz profunda na pré-história, só acessível quando mediada pelos arqueólogos masculinos que tiveram suas razões para procurar Deusas Brancas. Para mulheres que lutam com o direito de propriedade, prostituição, maus-tratos à mulher, homofobia e racismo, a história de uma

Idade Áurea feminista permanece um mito não-substancial o bastante para ser traduzido em *insights* que possam orientar a prática corrente. Em vez disso, sentindo a injustiça em toda parte à sua volta, procurando algum modo de dar sentido à sua experiência e projetar um programa efetivo para ação futura, as mulheres têm adotado teorias, sistemas e categorias inventadas pelos homens para racionalizar e justificar as atividades dos homens. Talvez nessas teorias que os homens vislumbram para regular suas relações — raciocinam as mulheres — possa haver alguma coisa adaptável aos propósitos feministas. As mulheres poderiam tomar os argumentos do próprio adversário, voltá-los contra ele, e gerar uma sociedade humana que incluísse as mulheres.

As primeiras justificações sistemáticas dos direitos das mulheres no século XIX foram tomadas de empréstimo à teoria liberal e democrática. A panacéia democrática do voto era o foco da luta feminista. Locke, Rousseau e os utilitaristas haviam modelado um mundo no qual os homens podiam ser livres e iguais, uma sociedade civil na qual os homens determinariam os seus próprios destinos. Essas idéias, que jamais pretenderam aplicar-se às mulheres, foram assumidas por reformadoras como Mary Wollstonecraft e Harriet Taylor. Ao mesmo tempo, os socialistas atacavam o liberalismo. Acusavam o capitalismo de nada ter feito para mudar a degradação econômica e social das mulheres, e a família burguesa, que oferecia apenas servidão doméstica. A análise marxista das relações econômicas e de classe tornou-se a preocupação de um feminismo mais radical. Todavia, as feministas acharam a teoria marxista também inadequada. O fracasso das revoluções marxistas em mudar vultosamente a posição das mulheres ou ensinar, mesmo para os homens, a Utopia prometida por Marx, levou feministas como Simone de Beauvoir a um estudo mais profundo das relações existenciais entre o eu e o outro, definidas por filósofos como Hegel e Sartre. Os psicanalistas feministas, por sua vez, foram além das relações existenciais para um estudo da psique feminina gerada nas estruturas da família que sobreviveram mesmo a uma revolução marxista. Finalmente, as teorias estruturalistas da linguagem situaram o sexismo nas próprias origens da cultura. Se a linguagem que as mulheres falam, na qual devem falar, é matizada de sexismo, um sexismo mais profundo que um léxico revisável, se a gramática da linguagem em si reflete o pensamento masculino, então nada que as

mulheres possam dizer ou escrever na linguagem existente jamais poderá ser verdadeiramente feminista.

Toda vez, na luta permanente por prática coerente e teoria revolucionária, há um desenrolar, um tirar conclusões, um aumento de esperança e convicção, e depois uma decepção, uma dolorosa parada nos limites de uma orientação teórica, que por sua vez força a um novo começo. Essas idéias tomadas de empréstimo funcionarão algum dia? Poderão as feministas pegar o fio oferecido pela colaboradora Atena e os deuses masculinos com quem ela se aliou e transformá-lo numa escapatória? Ou esse fio levará sempre de volta a uma colaboração irrefletida? Será possível discernir entre os complexos padrões do pensamento feminista um propósito recorrente de supremacia masculina que torna a teoria feminista definitivamente autodestruidora?

Esse é o dilema que as feministas têm diante de si. Uma reação esporádica, reflexa e irrefletida à injustiça possui pouca força prática. Deve haver um centro do qual começar a tecer a teoria feminista, um patamar do qual a ação pode ser iniciada e assumir significado e força. Ao mesmo tempo, esse patamar ideológico só pode provir das idéias disponíveis. Se a cultura é cultura sexista, a teoria feminista deve ser gerada a partir de quaisquer cordas de salvação que a cultura conceda. Esse tomar emprestado, essa adaptação, essa contínua superação de uma instância teórica que restringe a prática feminista, que deixa demasiado do que resta estranho à experiência feminina intacta e intocável pelo pensamento e ação das mulheres, é a história da teoria feminista. É também uma história reencetada cada vez que as mulheres começam de novo a consertar a teia danificada do entendimento que deve sustentar toda ação feminista significativa.

O que se segue não é imparcial. Escrevo de uma posição particular no espaço e no tempo que compartilho com outras mulheres. Nem é desinteressado. Não finjo avaliar com justiça todas as teorias feministas anteriores a partir de uma perspectiva de autoridade isenta. Meu projeto é pessoal, a saber, cogitar até resolver um problema concreto imediato. Que nos cabe a nós/eu fazer agora? Qual é a compreensão adequada da situação da mulher que nutrirá a prática? A questão não é fazer um catálogo de erros, mas aprender a possuir o passado, lembrar como pensávamos de determinado modo pela primeira vez,

e continuamos pensando, e a dificuldade que tínhamos em agir pensando daquele modo. Essa é, parece-me, a única maneira de aprender a ser o passado e ao mesmo tempo não o ser, pois cada novo esforço em compreender o que foi pensado e feito cria um novo passado e um novo futuro.

2

Liberté, Égalité et Fraternité: Liberalismo e Direitos das Mulheres no Século XIX

A herança filosófica

Quando uma mulher, nos Estados Unidos ou Europa Ocidental, se identifica como feminista, é em geral como feminista liberal, afirmando sua reivindicação a direitos iguais e liberdades asseguradas a todo indivíduo na sociedade democrática. Ao fazê-lo, segue aquelas feministas do século XIX que acharam nos ideais democráticos de igualdade e liberdade — que assinalaram a mudança da Europa feudal em uma economia industrial — um corpo de doutrina sistemático e coerente a partir do qual argumentar em favor dos direitos das mulheres. Esses ideais, refletidos e inspirados pelas revoluções burguesas nos Estados Unidos e na França, adquiriam forma nos escritos políticos de filósofos como Locke, Rousseau e Bentham. Todos os homens deviam ser portadores dos mesmos direitos; todos os homens deviam ser iguais perante a lei que só entraria em vigor com o consentimento dos que deveriam obedecê-la. Embora teóricos do contrato como Rousseau possam diferir de utilitaristas como Bentham sobre as condições da participação política, o voto representava, pragmática mente, para todos os grupos aspirantes, o sinal mínimo de que seus membros estavam plenamente agindo e se autodeterminando na nova sociedade civil. Por conseguinte, na primeira grande onda de atividade

feminista no século XIX, a principal questão era o sufrágio. Outras questões tais como direitos de propriedade, reforma do casamento e liberdade sexual foram discutidas, mas a teoria democrática incentivava as feministas a verem o voto como o modo correto e mais prático de atingir suas metas. Quando o sufrágio fosse concedido, as mulheres estariam aptas a votar em favor da legislação que corrigiria a injustiça às mulheres. Infelizmente, havia muito na teorização dos pioneiros da teoria democrática que ficava em contradição com essa lógica feminista. Filósofos como John Locke, que argumentavam contra o poder absoluto do rei e a favor de relações contratuais livres entre homens, não incluíam mulheres como participantes da sociedade civil. Embora Locke argumentasse contra a monarquia absoluta de Adão e também contra a inevitável submissão eterna de Eva, prevalecia ainda, no caso de disputa na família, um "entendimento diferente" entre marido e mulher, "a última determinação, isto é, a Norma... naturalmente cabe à parte do homem como mais apto e mais forte".¹ Embora para o contratualista Locke haja limites para a norma do marido, os elementos constituintes da sociedade civil são lares com chefes masculinos. O lugar da mulher é no lar, onde ela é subordinada ao melhor julgamento do homem. Embora aberta a possibilidade de que pudesse haver mulheres excepcionais (Deus não deu ao homem autoridade universal), ainda em seu castigo a Eva ("e teu desejo será para o teu marido, e ele te governará"—Gênesis, 3:16) Deus predisse o quinhão da mulher. Revelava-se *de fato*, proclamava Locke com alguma satisfação, que as mulheres estão sujeitas e também há um fundamento na natureza para a sua sujeição.²

David Hume, defensor das virtudes da solidariedade e ligação com o sofrimento alheio, também assumia uma perspectiva tradicional do lugar das mulheres. Os homens são os chefes naturais no lar.³ As mulheres não participam das relações morais estabelecidas entre homens nas quais solidariedades naturais são substituídas por normas de justiça. Os homens são os porta-vozes adequados para a família. Como Aristóteles antes dele, Hume argumentava que há diferentes virtudes para as mulheres. Recato e castidade são virtudes para mulheres, mas não para homens. As mulheres são o "belo sexo" com "virtudes femininas". Como os homens devem saber quando são pais para que assumam as responsabilidades de sustentar um filho, essas

restrições às mulheres são necessárias. É portanto vergonhoso para uma mulher provocar adultério ou mesmo permitir-se ser abordada.⁴

Rousseau, o grande democrata, entrava em pormenores sobre a natureza feminina que sujeita as mulheres à autoridade masculina. As mulheres, sentenciava ele, são naturalmente mais fracas, apropriadas para a reprodução, mas não para a vida pública. Em *Émile*, no qual Rousseau expunha a educação espontânea natural ideal para um homem distante das corrupções da sociedade, a educação de sua contrapartida feminina, a infelizmente Sofia, é muito diferente. As mulheres devem ser educadas para agradar os homens e ser mães. Devem ser educadas na reclusão sexual e castidade que legitimam a paternidade. Devem aprender a estimular o desejo masculino e ao mesmo tempo impedir a lascívia dos homens. A sedução é própria de sua natureza; elas são desejosas de agradar, modestas, tolerantes da injustiça, arditas, vãs, e artísticas em grau menor. Na família, os homens devem governar essas frívolas criaturas.

Esse modo de ver o lugar das mulheres foi ratificado, embora em tom diferente, pela célebre Madame de Staël. Ao escrever em 1796, ainda aturdida e horrorizada com as "desatreladas paixões" da Revolução Francesa, ela analisava (De) *L'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*,⁵ na esperança de aclarar os modos pelos quais as emoções descontroladas destroem a felicidade tanto dos indivíduos como das sociedades. Todavia, quanto às emoções, as mulheres acham-se numa situação diferente da dos homens. Ambição e orgulho no homem *podem* causar sua ruína; numa mulher tais sentimentos *jamais* levam à felicidade. Quando uma mulher intromete-se em política, se jovem é considerada atrevida; se velha, repugnante.⁶ Se ela deseja o poder é sempre julgada severamente tanto pelos homens como pelas mulheres: pelos homens porque ela não mais pode ser um objeto de amor, e pelas mulheres ou por ciúmes ou preconceito. A única paixão admissível para as mulheres é o amor, mas, mesmo neste caso, a verdadeira felicidade é impossível. Ela é adorada quando jovem e bela, simplesmente para ser desdenhada quando perder sua beleza.⁷ O amor para os homens é tão-somente um episódio em suas vidas, ao passo que para as mulheres é tudo; de modo que para a mulher, após uns poucos anos de idílio, a vida acabou.⁸

No amor os homens não são obrigados por quaisquer princípios de honra ou constância. Para eles o amor não implica obrigações:

mesmo o melhor deles ama só no momento. Em conseqüência, é melhor para uma mulher quando sua vida ardorosa acabou, quando não mais for tentada, nas palavras de Staël, a esse: "...sentimento arrasador que como o vento flamejante ante da África resseca a planta, bate com violência, derruba afinal ao chão a haste que sonhava crescer e dominar."⁹ Embora o amor seja a província das mulheres é melhor não ser amada, porque, se você cede à necessidade de ser amada, você se entrega aos homens, "subvertendo sua existência por vários instantes deles".¹⁰ No entanto, a mulher não deve ter esperança de escapar da desgraça do amor ao competir com a ambição masculina. Ela deve, com todos os seus perigos, estar contente em ser amada. Ela é irrevogavelmente dependente, e nada a pode livrar do controle dos homens. Mesmo que ela consiga celebridade, como a própria Madame de Staël, e produza grandes obras, nada disso lhe pode trazer felicidade. Ela tem imaginação em demasia, é por demais agitada, tem ilusões e medos demais, é por demais "sensível", "volúvel" demais, de modo que qualquer realização é sempre à custa de sua felicidade.¹¹ Como observava Stael, um tanto surpreendentemente para uma mulher cujos dotes literários eram tão evidentes, a pior situação é quando as mulheres rejeitam 'o caráter distintivo do seu sexo' pela literatura.¹² O único consolo possível é a maternidade, na qual pelo menos os afetos da mulher podem ter alguma recompensa.

Madame de Stael, como Rousseau, via essas deficiências como resultado da natureza. A natureza das mulheres determina seu destino e elas não devem ir contra ele. Elas devem sua impotência "ao caminho que a natureza lhes traçou". Devem aceitar "a insuperável aptidão de sua natureza".¹³ Entretanto, na exposição que Stael faz do papel adequado da mulher, havia um novo tom. As mulheres aceitam uma "situação na ordem social",¹⁴ e, além disso, o papel que as mulheres devem desempenhar é impossível. Nele não há felicidade: dele não há escapatória. Não só as mulheres são o que são pela natureza como são também o que os homens desejam que sejam; elas são julgadas severamente quando ambiciosas porque "os homens não vêem qualquer tipo de utilidade geral em estimular o êxito das mulheres nessa carreira".¹⁵ Em Staël, a muda Sofia de Rousseau começa a falar e em sua voz as emoções inconvenientes a uma mulher verdadeiramente feminina já começam a soar: amargura, desprezo pelos valores masculinos, indignação com a sua situação. A revolução, cujos

excessos Staël tanto lamentou, nada fez imediatamente para mudar a situação das mulheres, mas instigou em mulheres como Staël uma reflexão sobre o quinhão das mulheres que por fim floresceu em feministas como Mary Wollstonecraft e Harriet Taylor. Essas mulheres iriam argumentar além de Staël que a lógica da revolução, se adequadamente utilizada, exigiria uma mudança radical nas atitudes daqueles homens que não viam "utilidade" alguma no êxito feminino.

As reformas democráticas da Revolução Francesa foram originalmente teorizadas como só beneficiando as mulheres indiretamente: as mulheres são dependentes dos homens, logo, as mulheres estarão em melhor situação porque os homens estarão em melhor situação. Inadequadas para a responsabilidade civil com sua necessária racionalidade e autonomia, elas não podem integrar o contrato social que Rousseau preconizava como base para toda autoridade legítima. Na igualdade perfeita que Rousseau enxergava para a sua república ideal, na qual ninguém seria servo de alguém ou inferior a alguém, as mulheres não contavam. Nos turbulentos anos de luta na Inglaterra e na França, a maioria dos reformadores não questionou a inaceitabilidade das mulheres para a vida pública. O positivista Auguste Comte, por exemplo, argumentava que os cérebros das mulheres eram menores que os dos homens e que, portanto, as mulheres deviam ser subordinadas. O filósofo e utilitarista James Mill, pai de John Stuart Mill, ao discutir o direito de todos os homens decidirem seus próprios interesses numa votação democrática, achava que os interesses das mulheres seriam mais bem protegidos pelos homens. Até mesmo os socialistas, como os saint-simonistas, que reivindicavam completa igualdade para as mulheres, tendiam a envolver as mulheres com uma aura de sentimentalismo que as validava como líderes espirituais mas ameaçava levá-las acima das frívolas disputas civis.¹⁶ Não era pois de surpreender que a Revolução Francesa ensejasse pouca mudança na situação das mulheres. As mulheres podiam marchar a Versalhes porque suas vozes estridentes exprimiam melhor a fome,¹⁷ emendar casacos, fazer jantares, ser inspiradoras como odaliscas imperiais desmaiando em divas em tecidos transparentes, ser celebradas como deusas gregas no Pantheon, mas não eram cogitadas em papéis políticos responsáveis.

Não que os direitos das mulheres não fossem trazidos à atenção dos novos legisladores. Na França, Olympia de Gouges apresentou à

Assembléia Nacional reformadora e corajosa a sua *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*.¹⁸ Nas 17 resoluções dela estavam admirável e sucintamente expressas as condições para a igualdade das mulheres:

- 1) Qualquer distribuição dos bens sociais deve depender da "utilidade comum" (Resolução 1) onde "comum" significa incluir as mulheres. Aqui Gouges referia-se às teorias utilitaristas que seriam tão importantes no movimento de reforma inglês.
- 2) A associação política deve conservar os direitos naturais (Res. 2), a autoridade é conferida ao povo (Res. 3), e uma lei, para ser válida, deve ser expressão da vontade geral (Res. 6). Certamente as mulheres são também povo, têm desejos, e, portanto, direitos naturais. Nesse ponto Gouges inspirou-se na teoria do contrato social de Rousseau na qual afirmava que um governo só é legítimo se preservar a liberdade natural dos homens permitindo a cada um participar nos procedimentos decisórios públicos.
- 3) A autoridade governamental só é válida quando se tratar de ações nocivas (Res. 5) e a liberdade de fala e pensamento deve ser assegurada (Res. 11). Gouges exprimia os princípios liberais elaborados mais plenamente depois por John Stuart Mill.

As mulheres deviam ter todos os direitos que os homens têm, inclusive direito de propriedade e liberdade de fala, e em acréscimo, ter todas as responsabilidades recíprocas. Se cometerem um crime, devem ser punidas com a plena severidade da lei. Evidentemente, argumentava Gouges, se a mulher pode subir ao cadafalso, pode subir à tribuna. As mulheres devem pagar impostos, e desempenhar todos os deveres públicos.¹⁹ Ela apelava para o ardor das mulheres em reivindicar as novas liberdades democráticas. "Que vantagens vocês obtiveram na revolução? Uma desconfiança mais evidente, um desdém mais atenuado?" Gouges, num otimismo que era o inverso do pessimismo de Staël, raciocinava que se as mulheres usassem "a força da razão", "os padrões da filosofia", teriam êxito; do contrário, a revolução seria uma impostura.

A julgar pelos resultados da Revolução Francesa, o pessimismo de Staël pareceria estar mais de acordo. Nenhum dos líderes da revolução, exceto Condorcet, exigiu o sufrágio feminino. O que surgiu na grande retórica do tumulto social foi uma teoria dos direitos e dignidade do *homem*. Era da natureza dos homens serem livres, serem iguais, e eram os homens que exigiam a proteção das instituições democráticas. Normas de justiça deveriam regular os negócios dos homens; as mulheres não seriam incluídas, tanto quanto os insanos mentais, os criminosos ou as crianças. A Revolução iria melhorar a sorte das mulheres, mas apenas porque os homens iriam aprender a tratá-las melhor na nova atmosfera moral.

Evidentemente, capitalismo e industrialismo não melhoraram a situação econômica das mulheres. Embora a mulher fosse subordinada na sociedade feudal, seu trabalho era uma necessidade econômica. A dependência da família quanto à sua contribuição dava-lhe certa posição e força. Com o aumento do trabalho assalariado fora de casa e feito pelos homens, o trabalho doméstico das mulheres decresceu em valor manifesto.²⁰ Além do mais, as associações de trabalhadores e os sindicatos mantinham mulheres que trabalhavam sem qualificação profissional, forçando-as aos mais baixos níveis do mercado de trabalho. As mulheres eram cada vez mais excluídas do mundo público dos negócios e assuntos onde se situava o poder e impedidas de votar ou participar dos novos Parlamentos e Assembléias Gerais onde eram representados interesses comerciais.²¹ Sem os direitos de propriedade que substituíram o título de posse feudal, sem a capacidade de integrar as relações contratuais que tomaram o lugar das responsabilidades e direitos feudais, sem acesso à educação que permitia aos homens competir, sem acesso ao mercado de trabalho que assegurava à mão-de-obra qualificada e aos trabalhadores braçais a obtenção de empregos, a situação das mulheres na sociedade capitalista dificilmente era melhor do que havia sido no feudalismo. A participação nas instituições democráticas, direitos de propriedade, direitos contratuais, educação pública, mercados competitivos e todos os mecanismos do funcionamento democrático estava agora vedada às mulheres, e quanto mais seguro o estabelecimento das novas instituições, mais completa era a exclusão das mulheres.

Entretanto, havia uma lógica na teoria democrática que as feministas acharam encorajador. Em primeiro lugar, havia o fato de que

uma revolução social verdadeiramente grande havia ocorrido. Os privilégios feudais e os ditames aristocráticos, aparentemente tão naturais e permanentes aspectos da vida social, haviam dado lugar a uma nova espécie de sociedade na qual as relações entre os homens deviam ser reguladas pela lei e não pelo berço. Já não parecia necessário o pessimismo simplesmente devido à longevidade da dominação masculina. Se os senhores feudais puderam sacrificar seus privilégios, do mesmo modo o poderiam os homens. Nos Estados Unidos o êxito dos abolicionistas e a luta para dar o voto aos negros foram inicialmente também encorajadores. Se o sufrágio fosse estendido aos negros, certamente a questão da inclusão das mulheres seria então levantada e discutida.²²

Em segundo lugar, muito embora igualdade e liberdade parecessem significar apenas fraternidade, dado que a igualdade era seriamente apresentada como um valor, como poderiam os democratas consistentemente se opor às implicações? Se se cogitasse ou não, no início, que as mulheres fossem incluídas, como, depois de refletir, poderiam elas ser negadas, e com base em que lógica? As mulheres não eram seres humanos? Nesse caso, também deviam ser iguais. Tinham interesses? Então seriam elas também os melhores juízos de como atender a esses interesses. Era essa liberdade democrática apenas a liberdade para o empresário masculino ganhar dinheiro? Era essa igualdade apenas a igualdade do homem capitalista sentar-se no Parlamento com os condes? Ou eram igualdade e liberdade realmente *princípios* de justiça? Nesse caso, deviam proteger não apenas interesses comerciais estabelecidos, mas os interesses de todos, inclusive das mulheres.

Mary Wollstonecraft no seu *Vindication of the rights of women* reabria a questão da extensão dos ideais da Revolução Francesa às mulheres. O caráter feminino exposto por Rousseau e Staël, argumentava Wollstonecraft, não é natural, mas formado no tipo de educação que Rousseau recomendava para Sofia. Uma vez que as mulheres fossem educadas, como os homens, para serem cidadãs, a lógica da Revolução devia aplicar-se também a elas. *The Declaration of the Rights of Man and Citizen [Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão]*, aprovada pela Assembléia Francesa reformadora²³ em 1789, e o *Bill of Rights [Lei dos Direitos]* norte-americano, ambos proclamavam que todos os seres humanos têm direitos. A mulher é um

ser humano? A mulher é moral do mesmo jeito que os homens? Se as mulheres não são animais, mas humanos, se têm almas imortais e são moralmente perfectíveis, então devem ter os mesmos direitos que os homens.

Wollstonecraft reconhecia a real incompetência política das mulheres. Como objetos sexuais degradados, nem mesmo podem cumprir seus deveres de esposa e dona-de-casa adequadamente. A recomendação de Wollstonecraft era simples: as mulheres devem ser educadas como os homens. Devem ler filosofia, lógica e matemática. Devem ser estimuladas à ginástica; qualquer fragilidade física que tenham deve ser superada e não agravada. Quando tiverem medo, não devem ser afagadas, mas chamadas de covardes. Desse modo, as mulheres se tornarão economicamente independentes e plenamente capazes de participação política. Se as mulheres na sua atual situação são criaturas degradadas, a razão disso não está na natureza da mulher, mas nas atitudes e práticas intimamente interligadas que, especialmente para as meninas, formam sentimentos, pensamento e caráter nas estreitas linhas traçadas por uma lascívia masculina nanica. Quando as mulheres forem tratadas de modo diferente, farão, por outro lado, esposas e cidadãs eficientes, fiéis e castas.

O eleitorado numa sociedade democrática deve ser racional, mas Wollstonecraft mostrou ser evasivo o argumento de que as mulheres não são capazes dessa racionalidade. As mulheres são por demais degradadas para votar, mas são assim degradadas porque não foram educadas para votar. Uma vez que forem afastados os pressupostos egoístas masculinos, já que as mulheres são encaradas como animais porque são tratadas e adestradas como animais, não poderá mais haver resistência à sua inclusão como membros plenamente atuantes da sociedade.

Mais de meio século depois, Harriet Taylor e John Stuart Mill ainda discutiam os mesmos argumentos.

Uma aplicação do princípio: o feminismo liberal de Harriet Taylor e John Stuart Mill

De 1790 a 1850, a excitação, confusão e entusiasmo da Revolução encaminhou-se a novas estruturas políticas e sociais, ensejando uma consciência mais sensata e específica da exclusão das mulheres. A primeira defesa sistemática e pormenorizada dos direitos das mulheres veio da parte de John Stuart Mill e Harriet Taylor. Ambos estavam ideológica e pragmaticamente situados em meio às correntes de reforma democrática da Inglaterra do século XIX. Além do mais, a colaboração de ambos²⁴ reuniu duas tendências divergentes no movimento reformista e na teoria democrática. Mill era utilitarista na tradição benthamista, membro ativo do grupo Radical Filosófico que tomava como base as idéias de Bentham para a reforma parlamentar. Depois de um doloroso período de autocrítica, e após encontrar-se com Harriet Taylor, Mill aproximou-se cada vez mais do círculo dela, os Radicais Unitaristas²⁵, mais literários, mais radicais e mais libertários que os utilitaristas, sobretudo em questões de família e sexualidade.

Na obra de Taylor e Mill, essas duas tendências às vezes conflitantes na teoria democrática juntaram-se: em primeiro lugar, exigências utilitaristas de uma sociedade na qual haja a maior felicidade para o maior número e, em segundo lugar, uma reivindicação libertaria rousseauiana de que a liberdade é o direito natural de todo ser humano. Ambas as doutrinas tinham fragilidades — o utilitarismo porque, se aplicado à risca, parecia permitir ações que eram clara e intuitivamente erradas;²⁶ e a doutrina dos direitos naturais, porque poderia muito facilmente, como demonstrado por críticos como Edmund Burke, degenerar em ficções metafísicas perigosas que levaram aos excessos e destrutividade da Revolução Francesa.²⁷ Na teoria política de Mill, uma síntese de utilitarismo e liberalismo estruturava o equilíbrio final do Estado democrático atuante. Com argumentos por uma sociedade na qual os interesses de todo homem fossem considerados e, ao mesmo tempo, na qual os direitos individuais de cada homem fossem protegidos, Mill e Taylor descobriram a justificação para uma correspondente revolução feminista. Esses argumentos forneceriam a agenda para os seguintes 200 anos de feminismo liberal. As mulheres deveriam ser dotadas de todos os privilégios políticos,

inclusive o voto e o direito de concorrer a cargos públicos. Devia também lhes ser facultada a escolha de uma profissão em vez de casar e a educação necessária para a realização dessa ambição. De acordo com os princípios da teoria democrática, tais reformas levariam finalmente à igualdade.

O argumento foi simples e racionalmente declarado pelo mentor utilitarista de Mill, Jeremy Bentham:²⁸ as coisas humanas são governadas por dois senhores soberanos, o prazer e o sofrimento. É para esses senhores que conta o que os homens fazem e o que devem fazer. Dado que a sociedade nada mais é que um punhado de indivíduos que procuram o prazer e evitam o sofrimento, uma sociedade justa é aquela na qual se produz o máximo de prazer e o mínimo de sofrimento. Por conseguinte, para saber qual o ato do indivíduo ou que lei deve ser escolhida, faz-se um cálculo dos sofrimentos e prazeres. Toma-se cada indivíduo atingido pelo ato ou lei, avalia-se o sofrimento ou prazer que resultará para o indivíduo o mais exatamente possível e então faz-se a soma total. Toda ação ou lei que cause a máxima felicidade e o mínimo sofrimento é justa.²⁹

A partir dessa teoria da natureza dos homens e da moralidade adequada a essa natureza, vieram dois importantes princípios pragmáticos de reforma política. Primeiro, visto que nenhum prazer deve ser considerado superior a qualquer outro exceto quanto à quantidade, cada pessoa na sociedade deve ser considerada o melhor juiz do seu próprio prazer. Em consequência, o único meio de garantir a maior felicidade do maior número de pessoas é permitir que cada um exprima sua preferência e vote num representante que legisle para o maior prazer do votante. Se todos votarem, os interesses de todos serão atendidos e resultará a maior felicidade. Portanto, a principal meta política dos Radicais Filosóficos utilitaristas era a ampliação do sufrágio. O voto acionaria o mecanismo do auto-interesse que garantiria uma sociedade justa.

A teoria do contrato social mais antiga, de Locke e Rousseau, acrescentava argumentos para a importância do voto. Locke foi mais específico que Bentham quanto à natureza da transição de um punhado de indivíduos em busca de prazer egoísta para uma sociedade civil. Os homens, entendendo a impossibilidade de conseguir prazer confiável na anarquia de um "estado natural", concordam em cooperar para sua vantagem mútua. Entretanto, um indivíduo apenas participa

de um contrato social para cumprir deveres e responsabilidades sob a condição de que através de instituições representativas seja ouvido ao fazerem as leis. Só se todos fizerem a lei será ela legítima e compulsória: se os membros responsáveis da comunidade não forem consultados, não há obrigação de cumpri-la.

Havia ainda outro meio pelo qual os interesses individuais deviam ser registrados e atendidos, elaborado pelo utilitarista contemporâneo de Bentham, Adam Smith. Os prazeres utilitaristas são reais, computáveis, físicos, e não incluem qualquer satisfação mística na pobreza e renúncia. Prazer significa produtividade, industrialização, mais artigos de consumo: quanto mais produtiva uma sociedade, mais prazer haverá e, de acordo com os princípios utilitaristas, maior justiça. Só com um mercado livre e aberto para a troca de bens pode ser garantida a mais eficiente produção. Cada um comprará conforme seu prazer. Cada um competirá por empregos no mercado aberto. O mercado produzirá o que as pessoas querem e por força da concorrência produzirá da maneira mais eficiente. Na teoria econômica de Adam Smith há um mecanismo para superar a distância entre os indivíduos egoístas de Bentham e a maior felicidade da sociedade; não só um contrato social mas também a lei econômica converte o egoísmo em bem social. Só *se* todos forem egoístas e tentarem obter o máximo possível para si mesmos serão atendidos os interesses da sociedade. Quando cada pessoa for livre para buscar seu próprio interesse e a integridade de cada pessoa como uma unidade consumidora for preservada, os egoísmos em luta separadamente alimentarão a expansão indispensável de uma economia produtora-de-prazer cada vez maior.

Esses princípios utilitaristas foram utilizados na argumentação em favor da liberação das mulheres em "The enfranchisement of women" de Taylor e *The subjection of women [A sujeição das mulheres]* de Mill. O voto feminino era o mecanismo pelo qual outras reformas poderiam ser conseguidas e mais bem atendidos os interesses das mulheres. Na convenção de Worcester, Massachusetts, cujo relato é a introdução do artigo de Taylor, esse direito era claramente afirmado.³⁰ O direito a uma voz no governo é a base, argumentava Taylor, para as instituições democráticas tanto nos Estados Unidos como na Inglaterra.

Em toda parte reivindicava-se que deve haver voto para todos, e todos não pode significar a metade masculina.³¹ Com base em que são

as mulheres excluídas? A Declaração de Independência afirma que "Todos os homens são criados iguais." Evidentemente os argumentos de Bentham se aplicam. As mulheres têm interesses, padecem sofrimentos, desfrutam prazer. E em que base não seriam elas o melhor juiz de como esses interesses devam ser atendidos? O único argumento possível contra a inclusão das mulheres é o mais simples: porque não são homens. Todavia, trata-se, argumentava Taylor, de um "subterfúgio desonesto ou ignorante". Que outras possíveis razões poderiam ser apresentadas para a exclusão das mulheres? Que as mulheres são fisicamente mais fracas?... Mas as instituições modernas não dependem de força física; e certamente não é preciso força para votar. A força do costume? Não é um argumento muito convincente quando tão completas mudanças sociais já ocorreram.

A defesa do direito do voto feminino em *The subjection* de Mill, mais extensa se não mais poderosa que a declaração clara e inequívoca de Taylor, também recorre a princípios utilitaristas. Só o voto garante plena e justa consideração de interesses. Por que deveriam as mulheres ser tratadas de maneira diferente? A resposta, achava Mill, é que elas pensam de um modo diferente. Mill aceitava esse julgamento, embora deixasse em aberto a questão quanto a se era devido à *nature or nurture* (natureza ou educação).³² As mulheres são menos lógicas que os homens, mais práticas, menos interessadas em princípios gerais do que em fatos. Os homens tendem a perder-se em abstrações, ignoram provas em contrário e esquecem as razões originais para teorizar. No entanto, os processos pensantes das mulheres, diferentes que sejam, poderiam trazer um salutar pragmatismo às questões políticas, moderar o dogma masculino, trazer a teorização de volta à realidade. Suspeite-se aqui que o conhecido, célebre Mill acompanhasse o desenvolvimento de sua fiel discípula Harriet e não haveria ofensa. Se faltam às mulheres habilidades especulativas, elas podem obtê-las pela educação; seja como for, seu pragmatismo seria bem-vindo às disputas políticas.

Para Taylor o voto não bastava: é também necessária a participação no mercado livre da sociedade capitalista. As mulheres devem contribuir economicamente para a família pela simples razão de que a mulher que contribui não pode ser "tratada do mesmo modo desdenhoso e tirânico" que quando o "homem é o único administrador do que é ganho".³³ A participação das mulheres contribuirá também, no

bom feito utilitarista, para a felicidade de todos. O mercado funciona melhor quando todos, em competição franca, decidem o que ele ou ela fazem melhor. A pessoa mais qualificada obtém o emprego, e assim, quanto mais competirem, mais bem desempenhadas serão as funções. As razões subjacentes, argumentava Taylor, para a exclusão das mulheres do mercado, ou inclusão apenas nos níveis mais baixos, têm a ver não com o suposto caráter não-feminino da competição, mas com a determinação de que o trabalho das mulheres seja reservado às suas funções de mães, e o medo de que as mulheres possam tomar as funções dos homens. Não há, porém, argumentos válidos: "Não há absolutamente razão ou inevitabilidade de que todas as mulheres devam voluntariamente preferir dedicar suas vidas a uma função animal e suas conseqüências."³⁴ No que se refere ao trabalho remunerado dos homens, Taylor invocava o argumento utilitarista do saldo de prazeres e sofrimentos: o pior que poderia acontecer é que os homens fariam a metade, se tanto, e contribuiriam com apenas metade da renda familiar, resultado não tão ruim, absolutamente. Talvez nem isso aconteça à medida que a pressão das mulheres no mercado de trabalho se alivie com a eliminação de abusos tais como o trabalho infantil. Seja como for, é economia elementar que a competição só funciona se for permitido a todos competir.

À parte a utilidade do voto e oportunidades profissionais para as mulheres, Taylor e Mill consideraram alguns cálculos utilitaristas que deveriam atrair tanto homens como mulheres. Quanto prazer a sujeição das mulheres de fato proporciona aos homens? Em vez dos sentimentos e preconceitos em torno da questão, Taylor e Mill invocavam "um cálculo esclarecido das tendências e conseqüências".³⁵ Os homens, argumentava Taylor, acham que gostam de ter alguém para sustentar, alguém que dependa deles para tudo. Aqui podem estar enganados.³⁶ Associações entre desiguais são nocivas mesmo para os homens, enfraquecedoras, degradantes, entediantes. Haverá realmente algum prazer na sociedade de alguma das degradantes bajuladoras femininas de Wollstonecraft? Mill era ainda mais eloqüente que Taylor quanto às conseqüências da sujeição das mulheres em favor dos homens: "Todas as propensões egoístas, a auto-adoração, a injusta autopreferência que existe na humanidade têm sua origem e deduzem seu princípio na atual constituição das relações entre homens e mulheres."³⁷ No entanto, utilitarismo de Bentham tinha uma fragilidade

perigosa, como observaram Taylor e Mill. Que aconteceria se as mulheres não *quisessem* votar, ter empregos, ser educadas? Certamente, em meados do século XIX a maioria das mulheres não apoiava o sufrágio feminino, nem ansiava pelo trabalho assalariado, a menos que absolutamente necessário. Se o voto fosse concedido às mulheres, elas poderiam facilmente votar para permanecer o que eram, alegando que ali residia a sua verdadeira felicidade. O costume e a formação poderiam impedir as mulheres de tirar vantagem das oportunidades legalmente concedidas. Como observou Mill: "O costume insensibiliza os seres humanos a toda espécie de degradação, ao enfraquecer parte de sua natureza que resistiria a ele."³⁸ Se a avaliação que a mulher faz do seu próprio prazer não é confiável, então o utilitarismo por si mesmo é uma base inadequada para a defesa dos direitos das mulheres. Não há razão para pensar que as mulheres votarão por leis liberalizantes ou em favor de candidatas feministas, nenhuma razão para pensar que correrão a matricular-se em universidades ou pleitear empregos. Na maioria dos casos, as conseqüências dificilmente podem ser avaliadas como prazerosas quando as mulheres tentam entrar nas áreas masculinas.³⁹ Se apenas prazer e sofrimento governam, as mulheres ficarão em casa, corretamente preferindo evitar a frustração, alienação, insultos de qualquer outra atividade. Em acréscimo à sua satisfação está a aparente felicidade do homem tradicional, tranqüilo no conforto doméstico do seu lar.

O perigo dessa circularidade no utilitarismo foi uma das razões apresentadas por Mill para a revisão do utilitarismo de Bentham. Não se pode deixar ao povo julgar seu próprio prazer. As pessoas devem ser educadas longe do prazer animal inferior da satisfação física em favor da satisfação intelectual e moral. Espíritos elevados, como ele e Taylor, mostrariam o caminho. As massas não merecem confiança em prever o futuro; isso é privilégio da nata intelectual, e ter realmente o sentimento do futuro era para uma nata ainda "mais rara".⁴⁰ Mill esperava oferecer essa orientação superior no retrato inspirador do seu consórcio e de Taylor no final de *The subjection of women*, onde ele apresentava a realização deles não como um estado a que todos podem chegar, mas como um ideal no sentido do qual todos podiam lutar.⁴¹

Em acréscimo, em *On liberty [Sobre a liberdade]*, Mill—e Taylor como sua reconhecida colaboradora—tentou tornar consistente com a teoria utilitarista uma doutrina dos direitos pessoais e individuais

aplicável mesmo quando o sofrimento pudesse resultar do exercício desses direitos. Segundo esse raciocínio, não só pode ser ignorado o sofrimento das mulheres na sua luta pela justiça como o fato, caso exista, do prazer masculino na sujeição delas pode também ser minimizado. Os direitos humanos, argumentava Mill, assegurados a cada pessoa, são essenciais para a saúde e felicidade duráveis da sociedade, e por isso são mais importantes que o prazer ou sofrimento imediatos do indivíduo.⁴² Cada pessoa, homem ou mulher, tem o direito de falar e viver como desejar. A justificação por Mill das liberdades civis era em última análise utilitária. Ele não se utilizava da explanação da teoria do contrato social de um direito natural reservado, preferindo apoiar-se nos efeitos duráveis da felicidade humana de preferência a direitos semimetafísicos. Harriet Taylor, coerente com suas convicções rousseauianas libertárias, sugeria em seu "Enfranchisement" que há também inerente à humanidade um direito natural; nenhum contrato social pode exigir que se renuncie à liberdade e à igualdade. As mulheres na sociedade sexista são como os escravos de Rousseau, cujo consentimento em sua escravização Rousseau afirmava não ser válido. Se as mulheres são humanas, devem também, na lógica de Rousseau, ser livres. Devem ter o direito de escolher seu estilo de vida, seja em coisas relativamente superficiais como vestuário restritivo e ocultante ou em áreas mais polêmicas como o casamento e a sexualidade. Em vez disso, as mulheres estão limitadas à casa, condenadas às atividades repetitivas de criar filhos, visitar amigas e obras de caridade. Sua liberdade sexual é limitada; não podem divorciar-se ou manter a guarda de seus filhos.

Entretanto, o direito legal da mulher de escolher um estilo de vida "não-tradicional" nada fez para atenuar o estigma social e as dificuldades práticas que devem resultar da escolha. A força cruel da opinião pública podia destruir a felicidade de mulheres rebeldes como Taylor ou Wollstonecraft; podia até mesmo esmagar outros espíritos menos ousados, mas não era claro que existisse, na teoria democrática, qualquer princípio que pudesse justificar a interferência na vida privada. O mais das vezes, os princípios democráticos eram utilizados para reforçar a moralidade tradicional.

Eram típicas as opiniões do popular reformador norte-americano Thomas Wentworth Higginson, que pessoalmente se considerava feminista, e cujo casamento de Lucy Stone e Henry Blackwell, sob o

protesto feminista contra as leis do casamento existente — grandemente injustas com as mulheres⁴³ — é frequentemente citado como um marco na luta pelos direitos das mulheres. Em seu *Common sense about women*, publicado uns vinte anos depois de *The subjection of women*, Higginson repetia a defesa da instituição do casamento num livro que ostensivamente defendia os direitos das mulheres. As mulheres, dizia Higginson, devem ter o voto não com base em que sejam iguais aos homens, mas com base em que são diferentes. Sendo diferentes, tendo a "aura da maternidade",⁴⁴ não podem ser representadas pelos homens. As mulheres são mais fracas, mais sensíveis que os homens e devem admitir suas deficiências como os homens admitem as suas. O sufrágio, argumentava Higginson, certamente *não* significará que as mulheres irão abandonar seus papéis como mãe, dona-de-casa e esposa: "Porque toda pessoa sensata vê que os cuidados da maternidade, embora não sejam todo o dever das mulheres, são uma parte essencial do dever, onde quer que eles ocorram."⁴⁵ Evidentemente as mulheres casadas não devem trabalhar, mas ficar em casa enquanto seus maridos trabalham. É *por causa* dessa diferença que elas devem votar. Cada pessoa, concordava Higginson com os utilitaristas, deve votar de acordo com o seu interesse, seja homem ou mulher, e as mulheres, desempenhando um papel tão diferente, devem especialmente ter esse direito. A tônica do livro era tranqüilizante: o sufrágio não perturbará a estrutura social; as mulheres continuarão a ser para os homens o que sempre foram; o voto delas só fortalecerá a sociedade tradicional na qual elas desempenham um papel tão importante.

Também na França, a defesa dos direitos das mulheres não questionava os papéis femininos tradicionais. Em *La femme au XIX siècle*, uma *exposé* emotiva semelhante à de Higginson da triste sorte das mulheres e da necessidade de leis protetoras, madame Romieu também expunha as diferenças entre os homens e as mulheres. A vocação da mulher era dar esperança e estímulo, ser o centro da vida familiar; a vocação do homem era a reflexão, a energia, a análise. A mulher era uma força secreta e misteriosa.⁴⁵ Embora devesse ser mais bem-educada e legalmente protegida dos maridos e da prostituição, e embora devesse ser franqueada a escolha de uma vida pública ou artística, a maioria das mulheres encontrará o seu "verdadeiro santuário" no lar.

Romieu preocupava-se tanto quanto Higginson em dissociar a

"questão feminina" de qualquer envolvimento com a vida familiar. Romieu e Higginson não partilhavam das preocupações de Mill e Taylor, primeiro, em que a opinião pública podia tornar inviável para a mulher a livre escolha de uma profissão e, em segundo lugar (no caso de Taylor), que o papel de uma esposa e mãe dependente era inconsistente com a igualdade marital e o desenvolvimento pessoal. As reformas democráticas, insistiam eles, deixariam inalterada a situação da mulher na família. As mulheres podiam ter o direito de voto e participação política, mas seria improvável que exercessem esses direitos de modo a prejudicar seus principais deveres. Dado que a sexualidade da mulher só é respeitável no casamento, dado que no casamento sua vida profissional é desestimulada ou limitada, dado que deverá ficar em casa, só mulheres excepcionais preferirão ser instruídas. Humanidade, para Rousseau, pode em essência implicar liberdade, mas independente do preceito metafísico, as mulheres estão ainda acorrentadas, aprisionadas na esfera privada que o contrato social entre os homens jamais pretendeu invadir.

Em sua opinião sobre o casamento Mill mostrou não ser diferente de Higginson. O lugar adequado para a mulher é de companhia educada a seu marido. Quando Mill dizia não ser um "costume desejável" que a mulher casada trabalhe, ouve-se claramente o clamor da opinião pública que Mill em outros contextos tanto deplorou. Também perceptível é o ponto de vista limitado de alguém cuja classe lhe permite sustentar uma esposa confortavelmente. O casamento "ideal" de Mill e Taylor, inevitavelmente associado com uma classe média próspera e educada, dificilmente poderia ter relevância para as esposas pobres, oprimidas e cansadas por quem Mill declarava simpatia em *The subjection of women*. Para mulheres que tinham que ganhar a vida nas degradantes condições de trabalho da Inglaterra do século XIX e cuja superioridade moral era desprotegida por riqueza independente, o casamento de Mill era uma simulação só mantida por privilégio. Os parceiros do casamento tinham de ser iguais, bradava Mill, mas, se as mulheres não tivessem que trabalhar tal igualdade só poderia existir se ambos fossem ricos e ociosos. Para haver real associação de iguais e nenhuma hierarquia no casamento, devia haver igualdade econômica. Que acontecia com Harriet Taylor que foi sempre sustentada por homens? Que direito tinha ela de falar sobre o direito ao trabalho se ela jamais teve que exercê-lo?

As fragilidades do utilitarismo não tinham cura com as elevadas faculdades educadas e os direitos individuais de Mill. O exemplo de casamento esclarecido de Mill, que devia incentivar as mulheres a rebelar-se, dependia de privilégios de classe e era irrelevante para mulheres da classe trabalhadora. O direito à educação, mesmo se legalmente concedido, seria exercido por quem pudesse pagar, e continuaria sujeito às idéias do que constitui um papel feminino. O direito ao trabalho nada mais era do que o direito a trabalhar naqueles empregos mal pagos que eram considerados apropriados para as mulheres. A economia de mercado competitivo que finalmente vigorou na Europa do século XIX era uma arena para as atividades dos homens, aqueles homens cuja natureza foi o ponto de partida da teoria democrática. Os homens, dizia Rousseau, tinham um direito natural a obter tudo o que quisessem; os homens, dizia Bentham, eram motivados só por aumentar seus prazeres e posses. Não cabia às mulheres competir com homens como empresários ou participar nos violentos confrontos entre trabalhadores industriais masculinos e os capitalistas, nos quais as primeiras organizações trabalhistas tentavam obter destes maior parcela dos lucros.

De fato, Taylor e Mill tinham dúvida se as mulheres poderiam facilmente integrar-se no capitalismo competitivo mesmo abandonando as obrigações conjugais. Taylor, por exemplo, hesitava ante os efeitos brutalizantes do capitalismo, admitindo finalmente que a competição pode não ser o melhor método de controle econômico.⁴⁷ Todavia o capitalismo existe, e dada a existência desse sistema econômico, as mulheres devem estar aptas a competir. Acrescentava, de modo tranquilizador, que, seja como for, a vida pública hoje não é tão selvagem; pelo menos a agressão física não é mais necessária, e as disputas são resolvidas com palavras nos tribunais. Mill também exprimia dúvidas sobre capitalismo. Liberdade de escolha significa uma sociedade saudável, mas a riqueza que se transmite por herança confere privilégios especiais. As dificuldades em juntar riqueza podem ser insuperáveis para a maioria,⁴⁸ certamente mais insuperáveis ainda para as mulheres que não possuem propriedades e não herdaram fortunas familiares. Esses obstáculos econômicos ao êxito no capitalismo, admitia Mill, talvez tenham que ser aceitos. Na sociedade democrática, pelo menos a aquisição de propriedade não devia ser negada às mulheres pela lei.

A crítica de Mill da economia militarista, exposta em pormenor em *Political Economy [Economia Política]*, prejudicava os argumentos de *The subjection of women*. O direito legal de propriedade faria realmente alguma diferença na situação das mulheres? Daria a elas de fato propriedade e poder? Na melhor das hipóteses permitiria a umas poucas mulheres excepcionais superar suas deficiências, e, se estivessem dispostas a renunciar ao relacionamento íntimo com o sexo oposto, exercer a opção de competir livremente. A seletividade dessa liberação não é acidental, mas endêmica, efetuada na própria lógica da teoria democrática, na qual o êxito dos poucos fornece os incentivos que fomentam a atividade econômica.

Todos os homens são criados iguais

Nada há no utilitarismo ou na teoria do contrato social que sustente a igualdade econômica para as mulheres. A teoria do contrato social promete igualdade perante a lei, mas deixa uma esfera privada sujeita à lei natural na qual cada um tem o direito a tudo o que possa obter e conservar. A maior felicidade de todos, do utilitarismo, é um somatório, um agregado de felicidades, utilizado não para proibir a desigualdade, mas para justificar a desigualdade como um incentivo que resultará na utilidade da produção aumentada. A mulher liberada, mesmo que escape da autoridade privada do marido, não competirá como uma igual. Sua igualdade é apenas — no caso de qualquer trabalhadora—barganhar com um empregador que controla os meios de subsistência dela. Como admitia Mill, os acasos contra o êxito da mulher são esmagadores. Se as mulheres entram no mercado de trabalho, entram no mais baixo nível e com responsabilidades que não têm os homens mais pobres.⁴⁹

Essas dúvidas de Taylor e Mill tornaram-se realidade à medida que a liberdade e igualdade da sociedade democrática são extensivas às mulheres. As mulheres, quase sempre, mais por necessidade econômica que por escolha, trabalham fora. Devido às incessantes responsabilidades conjugais, à discriminação na esfera econômica privada e insatisfação com as condições do êxito econômico permanecem

em funções mal pagas e subalternas. Mesmo quando escapam das responsabilidades conjugais, vêm-se em locais de trabalho que são uma réplica da família patriarcal, com o homem no topo e as mulheres serviços no fundo. As mulheres concorrem para cargos públicos, mas, quando superam o preconceito dos votantes — masculinos e femininos — e ganham, permanecem enclausuradas nos mais baixos escalões do poder. Uma vez no cargo, a mulher legisladora deve ser cuidadosa em cortejar os interesses conservadores que possam financiar sua próxima campanha.

Quanto à maioria, as mulheres nos países ocidentais são agora "livres": livres para votar, livres para concorrer a cargos públicos, livres segundo leis trabalhistas para trabalhar onde e como preferir. O que isso significa, porém, é que não há barreiras legais para fazer quaisquer dessas coisas. Discriminação pelo empregador, hostilidade dos companheiros de trabalho, socialização na família, estereótipos culturais que convencem as mulheres de que elas são objetos sexuais, responsabilidades de família — são barreiras fora da lei. As mulheres são livres dos cuidados infantis, da gravidez não-desejada, do preconceito dos empregadores exercendo seus direitos de propriedade, dos meios de comunicação retratando as mulheres em funções subordinadas. Embora umas poucas mulheres excepcionais possam ocupar posições de poder, a grande maioria permanece enclausurada em profissões mal pagas, subordinadas. Dada a sua situação econômica, a mulher é livre para barganhar, mas não está em condições de fazer isso tão proveitosamente; livre para viajar ou sair sozinha, é ainda pobre demais para pagar suas próprias contas. Forçadas a pagar uma espécie de tributo feudal de trabalho na família, em desvantagem no mercado de emprego, a mulher liberada emancipada pode se queixar de que a sociedade democrática apenas a fez voltar a uma subordinação mais profunda.

Além do mais, as propostas feministas para corrigir essas persistentes desigualdades em geral entram em conflito com a lógica da teoria democrática. Leis de isonomia salarial para garantir que as mulheres tenham remuneração igual para funções iguais às dos homens, leis de direito civil que proibam discriminação sexual no emprego, não devem, em teoria, ser necessárias. Na sua forma mais pura, sobretudo quando revivida pela economia neoclássica contemporânea e a Nova Direita, a economia utilitarista assegura que um

mercado livre será isento de discriminação.⁵⁰ Os empregadores, diante de uma escolha entre a mulher qualificada profissionalmente, e o homem menos qualificado, por ponderações econômicas escolherá a mulher. E terão que pagar-lhe a cotação do mercado pelos seus serviços para convencê-la a aceitar o trabalho e permanecer nele. Teoricamente, portanto, não há necessidade de estender o poder do Estado e restringir a liberdade econômica dos indivíduos com legislação que proíba discriminação no emprego ou que insista em que as mulheres tenham pagamento igual por trabalho igual. Se as mulheres continuam em empregos de baixa remuneração, deve ser ou porque preferam isso ou porque não estejam qualificadas para qualquer outro. Por esse raciocínio, a revogação de leis trabalhistas protecionistas e legislação discriminatória, juntamente com maior concorrência, bastariam para ensejar igualdade.⁵¹

Mesmo quando implementadas, as leis de direitos civis e isonomia salarial não mudaram substancialmente a posição das mulheres na força de trabalho.⁵² O princípio mais radical do valor comparável opera fundo na teoria econômica democrática. Esse princípio — que trabalho não necessariamente igual mas de valor comparável deve receber igual paga—aplica-se diretamente às mulheres em profissões femininas de baixa remuneração, tais como enfermagem, ensino, comércio, e exigiriam que os empregadores ajustassem os salários das mulheres para igualar os dos trabalhadores em profissões masculinas de igual valor. Dado que a injunção implicaria amplas determinações do valor relativo das funções, o valor comparável constituiria vultosa interferência estatal nas atividades dos empregadores no mercado livre.⁵³ A feminista, diante de tais barreiras teóricas, começa a compartilhar as dúvidas de Mill e Taylor quanto à competência da teoria econômica democrática.

A insistência democrática na liberdade e prioridade do indivíduo dá a impressão de compensar essas imperfeições, e em alguns casos um reconhecimento dos direitos individuais avançou a causa das mulheres. Entretanto, mesmo quando se estabelece um direito, como o direito de conselho legal, a mulher pode não estar em condições de exercer esse direito. A sua habilitação pode exigir de novo interferência estatal no mercado livre na forma de fundos de assistência legal, creches estatais ou assistência médica gratuita.

Além do mais, os direitos das mulheres freqüentemente conflitam

com outros interesses numa sociedade democrática. O direito da mulher ao aborto, reconhecido nos Estados Unidos em 1977,⁵⁴ repousa em parte num direito à privacidade. Foram apresentadas reivindicações do direito de exprimir a sexualidade privada para proteger mulheres lésbicas de hostilização e discriminação. Esses direitos, porém—de aborto, prevenção da gravidez, homossexualismo —, em nenhuma parte estão firmemente estabelecidos. Nos Estados Unidos, o direito constitucional ao aborto é prejudicado por legislação complementar que nega fundos para o aborto de mulheres pobres, pela hostilização e terrorismo contra clínicas particulares de aborto, e sob risco de ser revogado por um Supremo Tribunal cada vez mais conservador. O direito dos homossexuais não serem discriminados em empregos ainda não foi claramente firmado, resultando que muitas lésbicas devem manter suas vidas familiares e sexuais em destrutivo sigilo. A sociedade democrática, ao não permitir às mulheres exercer esses direitos, insinua que a doutrina dos direitos pode trazer no bojo propósitos contrários aos objetivos feministas.

No caso dos direitos ao aborto, controle da natalidade e expressão homossexual, os direitos da mulher esbarram nas preocupações manifestadas por Higginson e Mill de que o papel das mulheres na família deve ser preservado. Teóricas sociais feministas recentes argumentaram que essa preocupação é inevitável. A teoria democrática exigia que a família persistisse como instituição. Teoricamente, a construção democrática da sociedade constituída de indivíduos em concorrência só pode ser mantida se indivíduos não-concorrentes permanecerem na privacidade da família para serem representados pelo chefe masculino da família.⁵⁵ Além do mais, a família deve sobreviver para desempenhar as funções práticas de socialização dos filhos, e o cuidado dos doentes, idosos e deficientes não incluídos na esfera apropriada da ação estatal.⁵⁶ Se a família é necessária para o funcionamento da sociedade democrática, o direito da mulher de evitar a gravidez indesejada e seu direito à expressão homossexual não podem ser reconhecidos porque o exercício de tais direitos desviaria a mulher do casamento e maternidade.

Em alguns casos, a lógica dos direitos é inadequada por razões mais profundas. O direito à privacidade da mulher grávida desejosa de um aborto entra imediatamente em choque com o direito do feto à vida. Em muitas discussões do aborto estruturadas na linguagem dos

direitos, um estéril debate se segue sobre a definição de pessoa; mas o conceito de pessoa, se utilizado por ativistas pró ou contra o aborto, já carrega uma lógica atomística que obscurece a verdadeira dinâmica do problema. Em vez de um choque negociado entre dois indivíduos, um dos quais com o *status* de pessoa discutível, o aborto desde o início é um problema interpessoal. Alegar que o direito ao aborto baseia-se em que a mulher pode agir como queira é aplicar uma lógica inconsistente com o lugar que a opção a favor ou contra o aborto tem na vida da mulher. O persuasivo argumento de Carol Gilligan em favor de uma sensibilidade moral caracteristicamente feminina em *Uma voz diferente** analisa o raciocínio contextual implicado nas decisões do aborto. As mulheres que ela estudou viam o aborto não em termos de determinações abstratas dos direitos individuais, mas em termos de responsabilidades conflitantes para com os maridos ou amantes, famílias, filhos possíveis, que só podiam ser resolvidas numa ética de cuidado por si mesmas e outros.⁵⁷

Em outras áreas, os direitos individuais à liberdade de expressão sexual frustram diretamente projetos feministas. A pornografia, por exemplo, após a derrota da Emenda dos Direitos Iguais, foi talvez a questão feminista mais divulgada nos Estados Unidos. No entanto, ampliações propostas à legislação dos direitos civis que reconhecem a pornografia como discriminação são facilmente derrotadas com base em que tal legislação restringe a liberdade de fala e a liberdade de expressão sexual.⁵⁸ Nada há na lógica dos direitos que possa distinguir entre o direito de um pornógrafo exibir ou desfrutar as mulheres como degradados objetos sexuais em posições humilhantes e dolorosas e o direito de uma mulher manifestar amor por outra mulher. Ambos podem escandalizar e na lógica de *On liberty*, de Mill, não deve ser permitido ao escândalo legislar contra comportamentos e atitudes privadas. O debate sobre a pornografia deve se dar externamente à teoria democrática que nem reconhece a exploração econômica de mulheres pobres por pornógrafos nem o poder que a política desempenhou nas vidas privadas das mulheres.

A resistência ao direito da mulher de praticar o aborto e a insistência nos direitos dos pornógrafos mostra que a adjudicação de direitos pode não ser apropriada em áreas de interesse especial para

*Publicado no Brasil pela Editora Rosa dos Tempos. (*N. do T.*)

as mulheres tais como aborto e sexualidade. Esses aspectos das vidas das mulheres não podem ser analisados nas condições do mundo de indivíduos competindo economicamente que a teoria democrática projeta. Por essa razão, os direitos dos pornógrafos, que estão comercialmente ganhando dinheiro, são mais defensáveis que o direito da mulher ao aborto sem relação com o comércio. Nem podem a sexualidade e o parto ser pensados como divertimentos privados em horários privativos. Sexualidade e parto obrigatoriamente implicam outros: parceiros sexuais, família, e a sociedade em geral. Não podem, portanto, ser analisados em termos de direitos que assinalem esferas de concorrência econômica ou interesse particular.

Não é de exclusão simples e corrigível que os pioneiros do liberalismo falavam dos direitos do homem. O utilitarismo e a teoria do contrato social começam com uma teoria do homem. Os homens são egoístas, aquisitivos, competidores, anseiam pelo prazer.⁵⁹ Os dispositivos que a teoria democrática propõe são para mediar o egoísmo desses homens e impedir que matem uns aos outros. Não surpreende, pois, que só com dificuldade as mulheres sejam incluídas. As mulheres, como reconhecido por democratas como Rousseau, são diferentes e não precisam participar em instituições democráticas. O feminismo liberal exige que sejam garantidos à mulher os direitos do homem, mas não é necessário propor um altruísmo ou uma passividade femininos essencialistas para enxergar as limitações de tal realização. O "homem" da teoria democrática não é o ser humano natural, ou mesmo "homem natural"; em vez disso, é o homem na Europa industrializada do século XIX, separado dos laços feudais para estabelecer uma família ampliada, unidades econômicas independentes barganhando por uma decisiva vantagem econômica em meio à incontida e freqüentemente destrutiva expansão da produção capitalista. Tudo o que a teoria liberal recomenda à feminista à guisa de estratégia, toda reforma legislativa e constitucional que ainda predomina como prática feminista em muitos países ocidentais, jamais poderá conseguir além de que as mulheres assumam o *seu* lugar.

Notas

1. Peter Laslett (coord.), *Two Treatises on government* (Cambridge University Press, Cambridge, 1970), II, seq. 82 sobre autoridade do marido.

2. Ibid., I. cap. V, seq. 44-7, pp. 89-92.
3. David Hume, *Treatise on human nature*, ed. Selby-Bigge (Clarendon Press, Oxford, 1965), Livro III, parte II, seq. VIII. Afirma-se aqui que o estado natural da sociedade é uma 'conjunção' de famílias patriarcais.
4. Ibid., Livro III, parte II, seq. XII, "Da Castidade e Modéstia".
5. Louis Harimen, Bruxelas, 1830 (escrito em 1796).
6. Ibid., p. 17.
7. Ibid., p. 96.
8. Esse modo de ver as mulheres primeiro e acima de tudo como suscetíveis ao amor ecoa na ficção romântica do século XIX. Pode-se ver isso até no retrato pouco lisonjeiro de uma feminista de Nathaniel Hawthorne em *The Blithedale romance*. Zenobia considera-se uma feminista e reformadora mas só faz discursos sobre os direitos da mulher quando está frustrada no amor. O narrador de Hawthorne comenta: "O que me divertia e intrigava era o fato de que as mulheres, embora intelectualmente superiores, tão raramente se inquietavam sobre os acertos e erros do seu sexo, a menos que seus sentimentos individuais acaso fiquem à toa, ou adoeçam à vontade" (Ohio State University Press, Cent. Ed., vol. III, 1964), p. 20. Quando fracassa o seu caso de amor com Hollingsworth, Zenobia termina a vida com um suicídio romanticamente teatral. Verena Taggart em *The Bostonians*, de Henry James, igualmente é desviada de suas atividades feministas pelos gaíanteios sedutores de um cavalheiresco sexista.
9. Staël, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, p. 101.
10. Ibid., p. 100.
11. Os exemplos de Staël aqui são as sobrecarregadas Safo e rainha Elizabeth. Safo salta para a morte por causa de um amor inacessível; Elizabeth faz um papel de tola pelo conde Essex (ibid., p. 76).
12. Ibid., p. 76.
13. Ibid., pp. 72-3.
14. Ibid., p. 74.
15. Ibid., p. 73.
16. Harriet Taylor também objetava quanto a esse tom nas resoluções, sob outros aspectos apreciadas da primeira "Women's Rights Convention" no seu "Enfranchisement of Women", 1ª ed., 1851, na *Westminster Review*, reimpresso em *Essays on sex equality*, coord. Alice Rossi (University of Chicago Press, Chicago, 1970). Taylor deplorava a exigência irracional de "união social e espiritual", por um "meio de expressar as mais elevadas idéias de justiça moral e espiritual", corretamente suspeitosa da delegação de mulheres de uma espécie de "sacerdócio espiritual".
17. Neste ponto, a esquerda de Paris, concordando com Platão que as vozes das mulheres são mais queixosas, agudas, melhores para lamentar, trata de fazer um bom uso delas.

18. Impresso em *Le vote des femmes* de Hubertine Auclert (V. Giard e E. Brière, Paris, 1908), p. 78.
19. A declaração de Gouges pode ser considerada radical mesmo hoje quando as questões sobre a inclusão das mulheres no recrutamento militar são controversas. Nos Estados Unidos, por exemplo, a derrota da Emenda pelos Direitos Iguais foi pelo menos em parte devido ao medo de que essa Emenda tornasse inconstitucional a limitação da conscrição aos homens.
20. Ver, por exemplo, Alice Clark, *Working life of women in the seventeenth century* (Augustus Kelly, Nova York, 1968), 1ª ed. 1919, demonstrando que o capitalismo é responsável por uma diminuição no *status* das mulheres na medida em que o trabalho destas se torna trabalho doméstico não-produtivo.
21. Que as mulheres não eram especificamente excluídas do sufrágio até 1832 na Inglaterra mostra a profundidade de uma discriminação que não precisava estar escrita em lei. O fato de que as mulheres não votavam era usado como prova de que nem todos tinham esse direito. Veja-se Ellen Carol Du Bois, *Feminism and suffrage* (Cornell University Press, Ithaca, NY, 1978), p. 44.
22. Nada foi tão amargo para as feministas norte-americanas do que a inclusão "direitos masculinos" na 14ª. Emenda que assegurava direitos aos negros. As mulheres, muitas delas pioneiras no movimento abolicionista, foram mais uma vez excluídas, e explicitamente, pela liderança masculina. Na época, não havia dúvida, certamente, de que "masculino" significava exatamente o que dizia. Veja-se William O'Neill, *The women's movement: feminism in the United States and England* (George Allen and Unwin, Londres, 1969) para mais ampla discussão.
23. Não que a inglesa Wollstonecraft tivesse alguma ilusão sobre os franceses. Ela comentava seu culto de "*la femme*": "A própria essência da sensibilidade foi extraída para regalar o voluptuário, e uma espécie de lascívia sentimental prevaleceu, a qual junto com o sistema de duplicidade, que todo o teor de seu governo político e civil professava, deram um tipo sinistro de sagacidade ao caráter francês, adequadamente chamado *finesse*, que fere a substância escorregando a sinceridade da sociedade." *Vindication of the rights of women* (Walter Scott, Londres, 1792), pp. xxv-xxvi.
24. Como sempre acontece numa colaboração, nem sempre é possível dizer quem escreveu o quê. O próprio Mill dizia que de *Principles of political economy* em diante, sua obra, inclusive *On liberty*, era um projeto conjunto com Harriet Taylor. Sem dúvida, há considerável evidência, na correspondência e nas notas, que eles discutiam amplamente todos os aspectos de suas obras, sendo Harriet uma crítica a quem Mill freqüentemente contestava. O fato de Mill não reconhecer sua autoria mais publicamente talvez se explique pela natureza inconvençãoal da situação de ambos (a maior parte do tempo da amizade deles transcorreu enquanto Harriet era ainda casada com John Taylor). Além disso, o nome de Mill era mais conhecido e acrescentaria respeitabilidade à causa. Veja-se *Introduction to essays*

- on sexual equality* de Alice Rossi (University of Chicago Press, Chicago, 1970), para ampla discussão da questão da autoria, esp. p. 41. Harriet, ao que parece, foi responsável principalmente por "Enfranchisement of women", publicado na *Westminster Review* em 1851. *The subjection of women* de Mill foi escrito após a morte de Harriet, mas Mill declara, na introdução, aclarar idéias *dela*.
25. Wollstonecraft era também unitarista. Os unitaristas tinham por muitos anos publicado artigos defendendo a causa das mulheres em seu jornal *Monthly Repository* e a *Westminster Review*.
 26. O exemplo clássico, originariamente dado por E. F. Carret: um homem inocente é enforcado pelo propósito utilitarista de impedir futuro crime.
 27. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Penguin, Marmondsworth, 1969).
 28. Muito já se disse sobre Mill como criança prodígio e seus notáveis feitos em grego e matemática. Talvez o mais interessante seja o seu próprio relato das deficiências de tal educação em *Autobiography*. Sua mente se desenvolveu, disse ele, mas não suas emoções. Ele se tornou como o homem racional de Hume que não levantaria nem um dedo se por seu gesto pudesse salvar o mundo. O resultado foi um colapso nervoso aos vinte anos, quando compreendeu que mesmo que todo o ideário utilitarista fosse bem-sucedido, nada significaria para ele.
 29. Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation* (Clarendon Press, Oxford, 1876).
 30. Rossi (coord.) *Essays*, p. 94.
 31. *Ibid.*, p. 97.
 32. A discussão do "natural" por Mill é admirável: veja-se *ibid.*, pp. 190e203, onde ele salientava as dificuldades do biologismo de A. Comte na tentativa de estabelecer a diferença de macho e fêmea.
 33. *Ibid.*, p. 105. Trata-se de uma questão em que Taylor e Mill não estavam de acordo. Mill achava que a educação e as funções deviam ser franqueadas a mulheres excepcionais. Ao mesmo tempo, acreditava que uma vez casada, o lugar da mulher era no lar.
 34. *Ibid.*, p. 104.
 35. *Ibid.*, p. 147.
 36. *Ibid.*, p. 107.
 37. *Ibid.*, p. 218.
 38. *Ibid.*, pp. 117-18.
 39. Harriet Taylor e Mill certamente sofriam grande parcela de frustração e animosidade pelas discrepâncias nos seus modos de ver e devido à irregularidade do seu relacionamento (amigos íntimos 20 anos, não obstante o casamento de Harriet com John Taylor) um exemplo não animador para a maioria dos casais.
 40. "The subjection of women", em Rossi (coord.), *Essays*, p. 173.
 41. O quanto o relacionamento deles era ideal é outra questão. Os amigos sempre se queixavam do controle ditatorial de Harriet sobre Mill, que sofreu uma série de

colapsos físicos e ou mentais. Uma aparentemente severa repressão sexual enevoava a intimidade sem reservas. É difícil perceber a idealização de Mill na pessoa de Harriet como qualquer base para um verdadeiro entendimento mútuo. Talvez fosse apenas precisamente aquela noção deles mesmos como elite que tanto prejudicasse sua ânsia de perfeição.

42. *A aproximação* de Mill entre direito e utilitarismo era sutil. O direito não dependia de qualquer essência abstrata com o seu inevitável e perigoso absolutismo, portanto, em casos extremos em que o direito de fala ou de reunião claramente significava perigo público, podia-se julgar que a maior felicidade exigisse infringi-lo. Roubar se estiver morrendo de fome, por exemplo, também podia ser justificado, ao passo que no estrito cumprimento da moral, nenhuma exceção se justifica.
43. Veja O'Neill, *The woman's movement*, pp. 112-3 para o texto do protesto.
44. Thomas Wentworth Higginson, *Common sense about women* (Lee e Shepard, Boston, 1882) esp. p. 41. Vale também lembrar Higginson como o correspondente e mentor de Emily Dickinson. Sua bem-intencionada má interpretação das inovações da grande poetisa em nada contribuíram para melhorar o estilo dela ou a infelicidade cada vez maior da vida restrita que ela levava.
45. *Ibid.*, p. 135.
46. *La femme au XIX siècle* (Amyat, Paris, 1859), pp. 293-6.
47. "Enfranchisement" em Rossi (coord.), *Essays*, p. 104. Taylor dá a impressão de alinhar-se como socialista. Em "Enfranchisement" ela pode ter insinuado deliberadamente essa convicção para fins retóricos. Tomando o mundo capitalista como ele é, ela argumenta pela inclusão das mulheres. Veja-se também Zillah R. Eisenstein, *The radical future of liberal feminism* (Longman, Nova York, 1981), para quem as desigualdades hierárquicas do capitalismo serão sempre incômodas para as mulheres as quais naturalmente passarão do liberalismo para o radicalismo.
48. "Subjection" em Rossi (coord.), *Essays*, p. 146.
49. Veja-se Juliet Mitchell, *Women and equality* (University of Cape Town Press, Cape Town, 1975), para uma ampliação desses argumentos.
50. A defesa ideológica da Nova Direita pode-se achar em Milton Friedman ou Frederick Hayek que insistem num recuo do Estado previdenciário e no retorno ao mercado livre do século XIX.
51. Esse é o argumento, por exemplo, de Judy Barnes, *The case for women's rights* (Society for Libertarian Life, sem data).
52. Embora uma Lei de Isonomia Salarial tenha sido aprovada nos Estados Unidos nos anos 60, vinte anos depois os salários das mulheres permaneciam cerca de 60% inferiores aos dos homens.
53. Não obstante o princípio do valor comparável seja reconhecido no Reino Unido, nos tribunais norte-americanos tem pouco êxito e só tem sido implementado por poucos governos estaduais liberais.

54. Roe *versus* Wade (1977) firmou o direito da mulher optar pelo aborto com base no direito de privacidade e falta de um interesse estatal compelidor na regulamentação do aborto.
55. Michele Barrett e Mary Macintosh, *The anti-social family* (Verso, Londres, 1981). Cf. argumento de Locke citado anteriormente.
56. Wagner, "Women and neo-liberalism" em J. Etons *et ai.* (coord.), *Feminism and political theory* (Sage, Londres, 1986).
57. Carol Gilligan, *In a different voice: psychological theory and women's development* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982), esp. cap. 3 "Conceito do Eu e de Moralidade". Traduzido e lançado no Brasil pela Editora Rosa dos Tempos, sob título *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*.
58. O anteprojeto de lei redigido por Andrea Duworkin, Catherine Mackinon e outros foi apresentado pela primeira vez em Minneapolis, Minnesota.
59. Mais uma vez a variedade de opiniões prevalece na teoria democrática. O "homem natural" de Hobbes é um selvagem e portanto deve submeter-se à autoridade; o de Locke, abrandado por um senso inato de lei natural goza de mais liberdade; o de Rousseau é capaz de solidariedade mas é ainda bastante egoísta para acumular fortunas que devem ser protegidas pela força. Veja-se também a exposição de Nancy Hartsock de um "homem econômico racional" historicamente específico e "trancado" que é parte de determinada espécie de comunidade alienada baseada na "troca". *Money, sex and power* (Longman, Nova York, 1983), capítulo 2, pp. 38-54.

Uma Comunidade de Homens: O Marxismo e as Mulheres

Um feminismo da mulher trabalhadora

A Sofia de Rousseau, pássaro engaiolado tão minuciosamente descrito por Wollstonecraft, mulher a ser libertada por via dos direitos naturais para a emancipação e igualdade, não era uma mulher com quem uma trabalhadora do século XIX pudesse facilmente se identificar. Feministas como Harriet Taylor ou Margaret Fuller viviam em ambientes distintos de conforto e refinada educação os quais, mesmo quando temperados por uma visita semanal a estabelecimentos educacionais ou de caridade, não levavam a um sentimento de comunalidade com os pobres. Embora a triste situação das mulheres pobres fosse quase sempre descrita e deplorada quando as feministas voltavam para suas confortáveis salas de estar, as menos afortunadas deviam ficar imaginando o quanto realmente eram solidárias. No fim das contas, os interesses e privilégios de classe acabavam prevalecendo, independente do feminismo ficar na moda.¹

Sem dúvida as mulheres trabalhadoras que, já em 1900, constituíam 38% da força de trabalho, teriam dificuldade em reconhecer-se nos chavões de Romieu, Higginson e Staël. Que a "mulher" fosse rica, mimada, casada, e tudo o que se pudesse dizer sobre sua libertação, parecia não ter nada a ver com a pobre operária de uma fábrica lutando em casa com um marido desempregado que bebia para acalmar seu ego ferido e lhe batia nos sábados à noite. Seja o que for que Harriet

Taylor pudesse ter sofrido com seu marido John, pode-se supor que fosse radicalmente diferente.

A mulher trabalhadora não tinha tempo para palestras ou especulação filosófica, ou mesmo talvez para a instrução que essas palestras deviam oferecer. A mulher rousseauiana, passiva, frágil, apoiadora por natureza, era definida por seu papel numa ordem social, ordem que as feministas liberais não davam sinal algum de rejeitar completamente. A mulher trabalhadora, ocupando um lugar muito diferente na sociedade, não era de se solidarizar. Eram mais propensas a ver o feminismo liberal com suspeição, ou mesmo desprezo por sua finura, seu fingimento, sua hipocrisia. Esses sentimentos por vezes eram recíprocos, à medida que os reformadores encaravam com certa condescendência a "imundície" e a "decadência moral" da vida dos operários. Como o popular defensor da natureza frágil das mulheres, Michelet observava: "operária" é uma palavra ímpia e sórdida.

O socialismo afirmava falar em nome dessas trabalhadoras e trabalhadores cujos interesses a burguesia havia tão convenientemente fundido com os seus próprios: os socialistas argumentavam que a pretensa igualdade universal e liberdade da sociedade democrática eram parte do logro da ideologia burguesa. Como reformadores, como a própria antítese da aristocracia feudal, a burguesia se apresentava como defensora dos valores universais, mas logo ficou claro que as reformas concretas seriam para benefício de sua própria classe e não para os trabalhadores. Os radicais filosóficos, a quem Mill se aliou, ficaram desagradavelmente surpresos com o seu fracasso em atrair o apoio dos trabalhadores. Em suas reformas utilitaristas racionais, nenhuma distinção havia sido feita entre os ricos e os trabalhadores. Nem Mill fez essa distinção em *The subjection of women*, apesar da presunção de que só a riqueza herdada pudesse permitir a igualdade que ele propunha entre uma esposa não-trabalhadora e seu marido.

O socialismo, por outro lado, prometia uma teoria da mudança que envolveria as diferenças em riqueza e poder que tornaram superficial a libertação feminista liberal. Mas assim como a teoria democrática, o socialismo não encampou- de imediato ou destemidamente a causa das mulheres. Os saint-simonistas, por exemplo, advogavam completa emancipação. Ao mesmo tempo, foram cautelosos em defender-se da acusação de que defendiam alguma coisa que pudesse ser chamada de "comunidade de mulheres".² Numa comunicação ao

Presidente da Câmara dos Deputados,³ os saint-simonistas negavam que tivessem a intenção de abolir a "sagrada lei do matrimônio": só queriam fortalece-la. De fato, argumentavam eles, em seu sistema, o casal, envolvido por misticismo religioso, seria a unidade social básica, não o indivíduo. Num casamento saint-simonista haveria estrita igualdade. Poderia haver divórcio, mas, dada a felicidade do matrimônio reformado, com toda probabilidade raramente seria necessário.⁴ O casamento burguês sobrevivia, mas agora feliz pelo desaparecimento da propriedade privada que por sua vez eliminaria as diferenças de poder entre marido e mulher.

Na Inglaterra, Robert Owen argumentava contra os laços do casamento, em favor do amor livre, mas as mulheres owenistas contestaram. Necessário era o cuidado das crianças e alívio das tarefas domésticas, não uma liberdade sexual com a qual as mulheres seriam mais exploradas e estariam mais vulneráveis que no casamento. Todavia, mesmo essas reformas eram inaceitáveis para os operários masculinos recrutados pelos owenistas, a quem não agradava a previsão da entrada de trabalho feminino no mercado. A autoridade masculina em casa tinha de ser mantida. Nesse confronto entre os idealistas de Owen e a situação concreta dos trabalhadores masculinos, estes levaram a melhor, e os owenistas retrocederam a um apoio mais moderado aos direitos das mulheres e reforma do casamento que não ia muito além do programa do feminismo liberal.⁵

Fourier, isento do fracasso de atrair uma multidão de seguidores, vai além. Em sua *Théorie des quatre mouvements*⁶ ele advogava a completa ruptura da família e a criação das crianças pelo Estado. Cada sexo receberia educação equivalente e não haveria restrição em atividade sexual saudável. As mulheres trabalhariam, mas — e aqui, de novo, a gentil Sofia era lembrada — haveria diferenças. Seriam encontrados lugares "respeitáveis" e "apropriados" para as mulheres na indústria. Estava implícito que não fariam o trabalho duro dos homens. Essa cautela, embora sinistra para o futuro das mulheres no socialismo, era ao mesmo tempo muito mais preferível que a franca misoginia de muitos socialistas.

Proudhon, cujas idéias eram tão proeminentes no movimento sindicalista francês, era o mais direto em suas declarações: as mulheres eram física, mental e moralmente inferiores; eram um receptáculo passivo para o esperma; eram dadas aos homens para os servirem

como auxiliares. Proudhon acrescenta o costumeiro cortejo de elogios.⁷ Essas criaturas degradadas e inferiores eram também a "*étoile de sa vie*" (a estrela de sua vida), "*la fleur de sa vie*" (a flor de sua vida). O socialismo melhoraria, evidentemente, suas vidas, mas isso porque o casamento seria mais forte para a proteção das mulheres. E, o que é mais importante, a cada marido seriam assegurados os meios de sustentar sua esposa. Proudhon deplorava qualquer movimento no socialismo para enfraquecer a família.⁸

À parte tais excessos, muitos socialistas moderados também adotavam uma opinião sobre os direitos das mulheres que muito devia a Rousseau. Cabet, por exemplo, bom democrata e defensor da Comuna de Paris, expôs a posição liberada das mulheres quando o coletivismo fosse finalmente concretizado. Em seu *The woman, her unhappy lot in contemporary society, her happiness in the commune*,⁹ começa com honras. As mulheres são exaltadas como esposas e mães, como o que torna a vida do homem valiosa: "Hei de vê-la sob um aspecto que ninguém poderia vê-la sem emoção, sob a imagem de mãe, irmã, esposa ou filha."¹⁰ Não, porém, como trabalhadoras ou cidadãs. Cabet lamentava a triste sorte dessas mães e irmãs exploradas no trabalho, vítimas da prostituição, maus-tratos, bebedeira. "Uma mulher bêbeda", exclamava Cabet, "que espetáculo mais humilhante para a Humanidade que uma mulher bêbeda."¹¹ A causa, afirmava, é o privilégio e o dinheiro. A resposta é a "Communauté", organizada segundo os princípios da "*égalité, fraternité e unité*", uma sociedade de cidadãos, todos *irmãos*, e todos com iguais direitos.¹²

Cabet era mais claro quanto ao que essa fraternidade significaria para as mulheres. Os primeiros artigos da Constituição da Communauté são de que os homens reconheçam as mulheres, prestem-lhes respeito, devoção, afeição, proteção, cuidado e consideração:

Em todas as suas sessões, os representantes do Povo devem ocupar-se primeiro de leis e medidas que interessem às mulheres...¹³ Cada um deve agir para com seus companheiros cidadãos e *irmãos* como deseja que eles ajam para consigo; cada um deve às outras mulheres, velhas e jovens, a mesma consideração que deseja ver em outros *homens* por sua mãe e sua irmã.¹⁴ (grifos da autora)

O homem deve estar sempre trabalhando para embelezar, aperfeiçoar, tornar a mulher feliz. A educação da mulher deve cultivar sua inteligência e seu coração para torná-la "uma companheira digna do homem e capaz de fazê-lo feliz".¹⁵ As mulheres, afirmava a seus leitores, também preferem instituições que lhes dêem um marido, um amigo, um protetor.¹⁶ Esses são os benefícios que farão da França revolucionária "le paradis des femmes" (o paraíso das mulheres). Em seu romance *Voyage en Icarie*,¹⁷ Cabet pormenorizou o tipo de sociedade que tinha em mente. As mulheres terão iguais direitos legais e igual educação. Cada "*jeune fille*" escolherá depois "uma profissão que não seja cansativa", deixando as funções exigentes para os homens. Toda moça casará. Além do mais, no casamento, dado que alguém tem a palavra final, será necessário dar ao homem o maior peso da autoridade.

Uma diferença no papel das mulheres no trabalho e na família também vigorava nos experimentos utópicos concretos. Mesmo quando, influenciadas por ideais comunais, mulheres como Melusina Fay Pierce ou Charlotte Perkins Gilman lamentavam a exploração das mulheres no lar e propunham trabalhos domésticos cooperativos, eram ainda as mulheres que continuavam responsáveis pelo trabalho doméstico. A diferença é que elas organizariam o trabalho de modo mais eficiente que no trabalho doméstico privado e, talvez, recebessem uma remuneração por seus serviços. Tais modestas Sofias não tinham ainda por trás delas força alguma que pudesse superar a inevitável oposição do marido, e eram logo absorvidas na "economia doméstica" e criação de dispositivos de poupar trabalho para a dona-de-casa que pudesse pagar.¹⁸

Essa fragilidade na prática era, talvez, inevitável. Em primeiro lugar, a estratégia do socialismo utópico era enganosamente moral. Os reformadores sonhavam que se fosse possível fazer os ricos e poderosos enxergarem os seus erros e a justiça da existência comunal, renunciariam à riqueza e ao poder. Muita ênfase se deu à persuasão e ao argumento, e à força positiva de exemplos e modelos. Utópicos como os saint-simonistas ou os owenistas fundaram comunidades-modelo nas quais suas idéias pudessem ser postas em prática, esperando que a paz, a harmonia e felicidade a vigorar nessas comunidades fossem o melhor argumento para a superioridade de suas opiniões. Nessa estratégia, socialistas utópicos tinham muito em comum com

feministas como Taylor ou WoUstonecraft, que também argumentavam e tentavam persuadir que a norma da força superior devia ceder lugar à norma da moralidade. Os homens simplesmente "rebutariam nossas correntes", dizia Wollstonecraft,¹⁹ apelando para a razão e senso moral dos homens. Taylor e Mill, em sua sociedade ideal *à deux*, esperavam mostrar o que podia ser uma utopia feminista — mas não havia razão alguma para pensar que os donos de propriedades masculinos, com herdeiros masculinos para as suas fortunas e trabalho doméstico gratuito, renunciariam a seus privilégios; nenhuma razão para pensar que experimentos excepcionais isolados, comunais ou maritais, ensejassem mudança social. Os experimentos utópicos podiam até funcionar como úteis válvulas de segurança, criando canais animadores para o mal-estar moral de uma classe média suficientemente próspera para participar de um socialismo que de maneira nenhuma ameaçava suas reais relações de força.

Havia, porém, em meados do século XIX, outro tipo de feminista — não a mulher bem de vida, a esposa frustrada, mas a mulher que trabalhava. Cada vez mais as mulheres eram empregadas na indústria, em geral em funções servis de baixos salários. Novas categorias estavam sendo inventadas para o trabalho feminino, como secretárias ou datilógrafas, para quem fizesse o trabalho do auxiliar masculino por metade do salário. A feminista socialista Flora Tristan, por exemplo, podia falar por experiência própria de miséria, más condições de trabalho e do desespero da prostituição. Podia-se também comparar Emma Goldman, nascida na Rússia em 1869 em família pobre, em que os relacionamentos sofriam, todos, a brutalidade da miséria.²⁰ Aos 16 anos, Goldman seguiu sozinha para Nova York, sustentando-se numa fábrica. Essas mulheres não tinham quaisquer das vantagens da posição de classe ou riqueza das feministas liberais. Não se consideravam mulheres oprimidas, mas como parte dos pobres oprimidos. Seus aliados não eram conferencistas reformadoras em favor do voto feminino, mas as mulheres e os homens que eram seus companheiros de trabalho e companheiros de sofrimento. Sua estratégia para a mudança era, portanto, diferente. O antídoto para a opressão das mulheres não era legislação, mas uma organização de trabalhadores. As feministas não deviam tentar descobrir nas estruturas socioeconômicas existentes os meios legais de defender os interesses das mulheres, mas trabalhar para destruir aquelas estruturas. A opressão das

mulheres, argumentavam, só superficialmente é causada pelas leis ou falta delas, pelo contrário, encontra-se na base da própria essência do capitalismo — a exploração de uma classe por outra.

Todavia, mais uma vez, os ganhos iniciais para as mulheres no novo movimento de trabalhadores foi decepcionante. Embora o poder da classe trabalhadora, aumentado pelo voto masculino quase universal e atividade dos sindicatos, crescesse na segunda metade do século XIX, embora houvesse um forte Partido Social-democrata marxista na Alemanha e os franceses controlassem uma Comuna em Paris por 70 dias que Marx considerava como a revolução da classe trabalhadora, as mulheres não foram proeminentes nem nos sindicatos nem nos partidos socialistas. Na França, por exemplo, em 1900, 34,5% da força de trabalho era feminina, mas apenas 6,3% dos sindicalistas franceses eram mulheres.²¹ O movimento de trabalhadores na França, transcorrendo numa atmosfera de pequeno comércio e guildas, e não na grande indústria, era tradicionalmente antifeminista, com base nas idéias de Proudhon. Em 1866, a reunião em Genebra da Association Internationale des Travailleurs condenou o trabalho das mulheres como uma degeneração da raça, afirmando que o lugar da mulher é em casa, como mãe e zeladora do lar para os homens, e que só desse modo os homens podiam ter ordem e moralidade em suas vidas.

Em 1877 o Congresso Sindical na Inglaterra aprovou uma resolução de que o lugar da mulher era no lar e que o trabalho do homem devia sustentá-lo. Evidentemente a utilização cada vez maior de maquinaria pôs em evidência a fragilidade e delicadeza das mulheres em vez da força bruta; e, como na França, os trabalhadores masculinos ingleses foram persuadidos de que, se as mulheres fossem incentivadas a trabalhar, resultariam desemprego e baixa de salários. Os trabalhadores masculinos, assim como os homens de classe média, exigiam garantias de que os lares não se rompessem e que houvesse continuidade da vida familiar. As reivindicações femininas de prevenção da gravidez ou pelo divórcio eram também consideradas ameaçadoras. Na Conferência Anarquista Internacional, em Paris, em 1900, Emma Goldman foi impedida de ler seus discursos sobre sexualidade sob pretexto de uma possível má repercussão.

No Partido Social-Democrata marxista na Alemanha as coisas corriam um pouco melhor. Em 1875, no Congresso de Gotha, no qual o Partido Socialista Alemão aceitou uma orientação marxista, a pro-

posta de Bebel de que as mulheres deviam ter direitos iguais foi rejeitada com base na argumentação de que as mulheres não estavam prontas. Mesmo quando em 1891 o partido alemão, empurrado por Bebel, finalmente aceitou os direitos das mulheres, eles eram limitados e estritamente legais. Foi permitido às mulheres filiar-se ao partido, mas em fins de 1900 ainda não podiam comparecer a encontros "mistos" e ainda lutavam pelo direito de falar. Sobretudo quando as mulheres ainda não tinham voto, parecia inútil pertencer às fileiras do partido, sem qualquer vantagem política.²²

Além do mais, embora desencorajadores os feitos das organizações trabalhistas e partidos na prática, havia elementos na teoria marxista que pareciam promissores às feministas. A onda de esperança que veio das revoluções americana e francesa desfez-se, o voto parecia mais distante que nunca, e embora algumas reformas realizadas dessem às mulheres algum direito à propriedade e divórcio e, sobretudo nos Estados Unidos, algum direito à educação superior, a situação das mulheres não havia mudado consideravelmente. O marxismo oferecia uma alternativa aos ideais democráticos aparentemente fracassados, um novo modo de conceptualizar as causas profundas do sexismo e, o que é mais importante, novas estratégias para a mudança.

O ataque à família burguesa

Esses novos pilares teóricos foram expostos por Engels em *A origem da família, propriedade privada e o estado*.²³ Trabalhando com anotações de Marx e observações do antropólogo Lewis Morgan, Engels começou com as premissas básicas da teoria marxista. O comunismo não é utópico e idealista, mas materialista e realista. O fator determinante na história é a produção dos meios de existência (alimentação, vestuário, abrigo). A estrutura da sociedade depende de como essa produção é realizada. Além do mais, à medida que as estruturas mudam e se sucedem umas às outras, pode-se perceber uma progressão, um desenvolvimento, um progresso.²⁴ Dadas essas premissas, Engels começa a análise da família, o domínio das mulheres. A origem da família, como a origem de tudo o mais, argumentava ele, é econô-

mica. Para o liberal John Stuart Mill, o sexismo é consequência da brutalidade individual dos homens, combinado com a fraqueza física individual das mulheres; para Engels, a sociedade é sempre social, sempre uma espécie determinada de arranjo econômico, jamais redutível ao indivíduo. O sexismo, mostrava Engels, não era universal. Houve um tempo em que a terra era possuída comunalmente, quando a herança era através da mãe, quando o trabalho das mulheres tinha o mesmo valor que o dos homens. Mill situava a opressão desde os "albores" da história; Engels afirmava que no início as mulheres eram "livres e honoráveis".²⁵

A família, tal como a conhecemos, nasceu com a propriedade privada que também causa "a derrota histórica mundial do sexo feminino". Dado o poder que essa propriedade confere aos homens que a possuem, dado o fato de que os homens querem transferir essa propriedade a seus filhos varões, o direito de mãe é derrotado. Depois da "derrubada da raça feminina", "os homens assumiram também o comando da casa; a mulher foi degradada e reduzida à servidão; tornou-se a escrava da lascívia e mero instrumento para a produção de filhos".²⁶ Assim, de acordo com Engels, foi criada a família que sobrevive no capitalismo como uma espécie de escravidão ou servidão. "Ela contém em miniatura todas as contradições que depois se estendem através da sociedade e do Estado", afirma Engels interpretando anotações de Marx.²⁷

Há várias vantagens importantes para o estudo marxista de Engels do sexismo. Em primeiro lugar, nessa análise as instituições sexistas são explicadas como fenômenos sociais, como fatos no tempo e como uma resposta possível a problemas humanos, e não como um fato natural irrevogável. Não se trata aqui de natureza, nem de homens nem de mulheres. E o que não é "natural", que não existiu antes, pode não existir no futuro. Mill via claramente que admitir a atual "natureza" da mulher como natural era um erro, tendo em vista o condicionamento e papel modelador a que estavam sujeitas. Jamais se saberá, conjecturava ele, qual é a natureza das mulheres até que lhes seja permitido viver livremente. Com Engels não há conjectura; o caráter de um indivíduo é sempre determinado pela função social, pelo conjunto de relacionamentos nos quais ela ou ele é definido. Portanto, a estrutura da família jamais deve ser justificada como dependente de uma "natureza" de que espécie for, masculina ou feminina.

Em segundo lugar, o estudo de Engels da origem da família burguesa abole inteiramente o sentimentalismo protetor que havia isolado a família da reforma liberal. A família é uma unidade social em atuação, jamais um decreto eterno. Ela atende a um propósito econômico — assegurar aos homens herdeiros indiscutivelmente legítimos. Esse propósito econômico exige um duplo padrão, pois a mulher não pode ser infiel. O homem, evidentemente, está numa posição diferente. O que está em questão não é a moralidade, nem a virtude superior das mulheres como entendida por Staël, Higginson ou Romieu, mas uma função social. Como não há função social para a fidelidade do homem, só se podia esperar que o casamento burguês, como esboçado no Código Napoleônico do século XIX, tivesse padrões diferentes para a conduta sexual masculina e feminina.²⁸ O casamento baseia-se não no amor, mas na propriedade; é um modo pelo qual o homem de posses esteja seguro de ter alguém a quem deixá-la. Um trabalhador que não tenha propriedade não precisará de casamento, nem terá capacidade de sustentar o trabalho escravo de uma esposa.

Replicando a velha acusação de que os comunistas defendiam a comunidade de mulheres, Marx e Engels afirmavam que a burguesia, sim, é que realmente usava as mulheres em comum; afinal, que é a prostituição?²⁹ A burguesia fez dessa comunidade uma espécie de propriedade privada onde cada homem possuía uma mulher. Só o que podem imaginar agora é que banida essa propriedade privada restará apenas prostituição. A indignação burguesa ante a prostituição é apenas uma fachada encobrendo uma relação semelhante de homens burgueses com mulheres tanto na prostituição como no casamento.³⁰ Para o burguês, a mulher tem de ser posse, ou em comum ou em particular. Em vez disso, Engels propunha que as mulheres fossem tratadas como seres humanos, não como objetos ou "instrumentos de produção".

Em terceiro lugar, foi elaborado um programa para ação radical. O feminismo liberal concentrava-se na reforma legal: deve haver direitos iguais no casamento e um contrato feito livremente. Os marxistas observavam que essas reformas podiam amenizar, mas não mudavam essencialmente a situação das mulheres, na medida em que permanecesse a economia do casamento. O contrato livre de mulheres liberadas será tão livre quanto o contrato livre que o operário faz com

seu patrão. Dado o fato de que ele deve comer para viver, dado o fato de que o empregador possui os meios de produção, o trabalhador dificilmente estará em iguais condições de barganhar. Ele está sob coerção, o que torna qualquer liberdade ilusória. Nem tem remédio adequado se o contrato não for feito. A mulher também não tem meios de manter-se. Ela não tem propriedade e está em extrema desvantagem no mercado de trabalho. Tem que casar para viver. Nenhum contrato feito em tal situação poderia ser livre.³¹ O marxismo propunha uma estratégia alternativa; as feministas podem voltar-se das estreitas preocupações com voto e casamento para a revolução socialista. Eliminado o capitalismo, a opressão das mulheres desaparecerá.

Em *O Capital*³² Marx expunha os mecanismos econômicos dos quais a família é uma peça. No feudalismo, a família era uma unidade econômica, a instituição em torno da qual a produção era organizada. A revolução industrial substituiu a família como unidade produtiva pela fábrica e pelas diferentes relações de produção capitalistas. Os trabalhadores vendem sua força de trabalho por salários e produzem valor excedente que retorna ao capitalismo na forma de lucro. A família torna-se apenas uma unidade de consumo. Com uma revolução socialista, inevitável desde que o proletariado se torne consciente da sua opressão comum e de sua força, a família será desnecessária do ponto de vista econômico. O Estado assumirá muitas de suas funções, tais como o cuidado diurno das crianças, cuidado dos doentes e idosos, e talvez até de alguns serviços pessoais. Para as feministas, a ruptura real da família, que já ocorria, significava existir um lugar onde a mudança podia prevalecer, onde já estava prevalecendo. A família não era imortal; na verdade, era obsoleta, e, como obsoleta, começaria a desaparecer independente de qualquer ação individual. Era alinhando-se com essas mudanças materiais realmente existentes que as feministas poderiam ensejar a libertação. Infelizmente, mais uma vez a prática teve um modesto efeito sobre a teoria. Na Rússia, onde uma revolução socialista parecia ter sido realizada, a questão das mulheres não se resolveu tão facilmente como as feministas marxistas esperavam.

Feministas marxistas: Zetkin, Kollontai, Goldman

O marxismo chegou a Alexandra Kollontai, na Rússia, e Clara Zetkin, na Alemanha, através do seguidor de Engels, o social-democrata alemão August Bebel. O seu *Women under socialism*,³³ logo que escapou da censura bismarkiana, teve boa circulação. O marxismo de Bebel, aplicado às mulheres, preencheu um grande vácuo na teoria feminista. Menos técnico que o próprio Marx, que se achava na maior parte ainda inédito na Alemanha, freqüentemente utilizando argumentos semelhantes às pacíficas persuasões de Mill, também se apoiando nos estudos de Morgan e de Bachofen sobre matrilinearidade, Bebel se empenhava em convencer seus companheiros social-democratas hostis às mulheres trabalhadoras a compreenderem que devia haver plena igualdade para as mulheres e homens no Estado socialista. Ele repetia a genealogia de Engels do sexismo: a família monogâmica, chefiada pelo homem, advém da propriedade privada. Os defeitos de caráter das mulheres, ressaltados por Bebel, devem-se à sua situação degradada, são herdados geração após geração, mas poderiam ser corrigidos na nova sociedade socialista. Com o alvorecer do socialismo, as mulheres terão direitos trabalhistas iguais aos dos homens, serão educadas e terão participação exatamente como os homens. No novo casamento socialista, as mulheres escolherão os cônjuges livremente e terão direito ao divórcio. Dado que a propriedade foi banida, os casamentos serão felizes, assegurava Bebel a seus leitores, e o divórcio só será necessário em casos excepcionais.

Considerando que esses benefícios decorrerão automaticamente do socialismo, grande parte do *Women under socialism* de Bebel não precisa mencionar absolutamente as mulheres. Após uma exposição dos problemas das mulheres no momento, os capítulos centrais expõem os mecanismos pelos quais a propriedade privada seria coletivizada, sem referência alguma ao sexo feminino. Depois desse embasamento, o último capítulo, "Mulheres no Futuro", pode ser, dizia Bebel, muito curto. A mulher terá direitos iguais aos dos homens e um casamento feliz, tudo em consequência da revolução social anteriormente exposta.

De modo semelhante, em *The traffic in women*, Emma Goldman valia-se de uma análise econômica, materialista, do casamento e da

prostituição, para mostrar a superficialidade moralizante das defensoras norte-americanas do voto feminino. A suposta vantagem do sufrágio feminino devia ser a restauração da decência e moralidade na vida pública; mas que decência devia haver? — a decência que tornasse ilegal e punisse a prostituição, piorando as vidas das mulheres pobres. A prostituição não era uma questão moral, mas econômica. Havia prostitutas porque as mulheres não podiam obter emprego, eram economicamente impotentes, e, quando trabalhavam, não recebiam o suficiente para viver. Além do mais, as mulheres casadas que deploravam a imoralidade da prostituição não eram diferentes. Elas também tinham sido compradas, o preço que pagaram por sua segurança, até mais elevado que o preço pago pela prostituta para sobreviver. A mulher casada renunciava a "seu nome, sua privacidade, sua dignidade, à própria vida".³⁴ Além disso, a perspectiva de um casamento desses, mesmo para uma mulher sozinha, tornava sua vida profissional mais frouxa, porque devia ver seu trabalho como apenas temporário, e não uma questão de verdadeiro comprometimento.

As feministas liberais achavam que poderiam corrigir todos esses males através, primeiramente, do voto e, depois, com a legislação, mas Goldman mostrava em "Woman Suffrage"³⁵ que o voto se havia convertido num fetiche que deveria resolver todos os problemas. Na verdade, o voto só iria piorar as coisas. As mulheres, quer votem ou não, aceitam o que as escraviza: a religião, o lar, a guerra. Portanto, uma mulher votante será apenas uma melhor cristã, dona-de-casa e cidadã, votando para isso. O voto se transformara num novo ídolo para as mulheres adorarem do mesmo modo como adoram deuses masculinos. O voto da mulher não teria sido progressista, no máximo teria sido reacionário.³⁶ As votantes feministas tornaram-se meramente "espiãs políticas" soprando as cometas da decência e da temperança.³⁷ Não apoiariam a mudança no direito de família, liberdade sexual, separação da igreja e Estado ou partidos políticos. Pelo contrário, teriam apoiado causas humanitárias não-ameaçadoras, tais como prevenção de crueldade a crianças e animais ou ajuda aos deficientes. Poderiam refletir melhor sobre por que havia tantas crianças maltratadas e defeituosas a reabilitar. Mesmo os supostos benefícios do voto, que as mulheres teriam direito a propriedade, salários iguais, não passavam de imposturas, primeiro, porque o direito de propriedade seria de pouco uso para mulheres que jamais teriam propriedade, e,

segundo, porque os pagamentos num país capitalista não são fixados por lei.

Na Alemanha, Clara Zetkin também via o marxismo como a teoria que daria a base para o novo movimento das mulheres. Em seu "O que as mulheres devem a Marx",³⁸ mostrava que Marx oferecia um método rigoroso e seguro para estudar e compreender a luta das mulheres. Marx não só dava respostas específicas como também os meios de situar a luta das mulheres na história, à luz de relações sociais gerais. Através de Marx, as mulheres poderiam compreender sua prática e com isso desenvolver objetivos e estratégias libertadoras. O estudo de Marx da família mostrou que o papel das mulheres não é eterno ou imutável, nem produzido pela lei divina ou lei moral. Pelo contrário, as estruturas familiares, como quaisquer outras estruturas, mudam e desaparecem. Marx demonstrou que o "motor" dessa mudança é a economia. Isso é mostrado em *Origem da família* de Engels, e, depois, mais tecnicamente em *O Capital* de Marx, onde ele expõe as invencíveis forças econômicas em ação rompendo a família e desse modo desimpedindo o caminho para a igualdade das mulheres. Marx abriu os olhos das mulheres e lhes deu a certeza de que algo de novo e melhor resultaria. Em *O Capital*, ao estudar as pretensas "pequenas tarefas" das mulheres trabalhadoras, deu-lhes ânimo para exigir reformas específicas nas condições de trabalho, juntamente com uma visão do todo que levaria a mudanças em escala muito maior.

Do mesmo modo, Alexandra Kollontai, proeminente na Revolução Russa, tanto antes como depois que os bolchevistas assumiram o poder, mostrava que só no socialismo poderiam ser solucionados problemas específicos das mulheres, tais como o cuidado infantil, maternidade e tarefas domésticas. A primeira cláusula do socialismo é que toda pessoa é um trabalhador; as mulheres, portanto, trabalharão. Aparecerá imediatamente uma evidente contradição entre seus papéis como esposas e mães e suas responsabilidades profissionais. Só uma sociedade socialista pode solucionar essas contradições. O socialismo tratará dessas contradições na vida das mulheres do mesmo modo que tratará de qualquer conflito — satisfazendo as necessidades humanas. Caberá às mulheres licença-maternidade com remuneração, acesso à assistência infantil e socialização do trabalho doméstico.

Nos primeiros dias da Revolução Russa, Kollontai iniciou esforços para ativamente viabilizar esses ideais socialistas, tanto mantendo

conexões com massas de mulheres para que suas necessidades fossem expressas como, depois, redigindo anteprojetos de lei para atender a essas necessidades. Uma revolução social sem precedentes parecia estar ocorrendo na Rússia: casamento civil, facilmente dissolúvel, completa igualdade legal entre homens e mulheres, licença-maternidade e uma variedade cada vez maior de serviços de apoio: centros de assistência à infância, cozinhas comunais, e assim por diante. Essas melhorias, acreditava Kollontai, só foram possíveis no socialismo, jamais no capitalismo onde a economia do casamento e cuidados infantis impediam qualquer indistinção de obrigação conjugal.³⁹

Entretanto, à medida que a Revolução Russa prosseguia, a questão das mulheres não se resolveu tão facilmente quanto as feministas marxistas esperavam. Quando as práticas stalinistas da década de 1920 exigiram rápida industrialização, desenvolvimento militar, ordem e disciplina a todo preço, o Zhenodtel, ramo do partido das mulheres, meio para a concretização do programa de Kollontai para as mulheres, foi dissolvido; programas e reformas iniciadas pelo Zhenodtel foram cancelados. Restaurou-se a família, homossexualismo e aborto foram declarados ilegais, fechados os centros de cuidados infantis, e uma moralidade socialista foi incentivada não muito diferente da vitoriana. Estabeleceu-se que as mulheres trabalhariam, mas por volta de 1930 simplesmente todas as mulheres desapareceram das posições de mando.⁴⁰ A guerra, quente ou fria, não era ocasião para experimentos sociais.

Todavia, as dificuldades na realização do programa socialista de Kollontai para as mulheres foram mais profundas que o stalinismo. Julgar o fracasso da emancipação na Rússia como efeito de um acaso de personalidade seria não-marxista e medíocre. A própria Kollontai, a grande revolucionária do sexo, certamente disposta a arriscar-se no passado, concordou com as decisões de Stalin. Nem é suficiente citar as circunstâncias "especiais" da Rússia, subdesenvolvida industrialmente e aossada por potências capitalistas hostis. De fato, havia obstáculos teóricos à emancipação feminina desde o início. Embora Lênin jamais errasse no seu apoio verbal à igualdade das mulheres no trabalho e na família, logo que se viu à frente do novo governo bolchevista imediatamente entrou em conflito com as exigências feministas.

O Zhenodtel de Kollontai sempre enfrentou considerável oposi-

ção e crítica. Por que haveria uma Secretaria de Mulheres separada do Partido? Por que deveria haver organizações específicas de mulheres? Quando Stalin finalmente decidiu dissolver o Zhenodtel, a decisão foi aprovada pela liderança bolchevista e também por grande parte do povo. Sempre houve reservas quanto às premissas em que se baseavam quaisquer organizações femininas: que havia problemas especiais das mulheres, problemas específicos de mulheres e não de trabalhadores em geral. Essas premissas eram ofensivas não apenas a certos interesses masculinos como também teoricamente inadmissíveis. Nada deveria haver fora da economia materialista, nada inexplicado e desconexo com a economia, e parecia que admitir problemas específicos de mulheres era negar esse dogma básico da teoria marxista. Certamente, na melhor das hipóteses, o teor dessas organizações devia ser breve e temporário fenômeno de uma "fase de transição".⁴¹

O próprio Zhenodtel teve que aceitar os limites de reforma possível. A possibilidade de divórcio em zonas rurais, por exemplo, não podia impedir um marido de maltratar sua mulher. Podia dar-se igualdade à mulher no emprego, mas não impedia os homens de assumir as funções qualificadas e de *status* elevado. Se a família patriarcal parecia sobreviver teimosamente a medidas legislativas e, talvez pior, repetir-se nas estruturas hierárquicas do trabalho,⁴² isso podia ser necessário para a eficiência industrial. Era impossível legislar tão profundamente quanto às vidas privadas, e também, queixava-se Lênin, repugnante e impróprio que os socialistas estivessem sempre "remexendo coisas ruins". Infelizmente, esse era o lugar onde muito da humilhação das mulheres ocorria.

Essa disparidade entre as esperanças feministas e a prática comunista foi registrada em encontros entre feministas e os líderes masculinos do Partido. Essas discussões eram em torno de questões decisivas e de especial interesse das mulheres: as novas relações familiares e sexuais prometidas pelo socialismo. A resposta mais condizente com a teoria marxista era que nenhuma resposta definitiva podia ser dada; novas relações iriam se desenvolver a partir de novas práticas que eram reações a situações específicas e imprevisíveis. Jamais sabermos, dizia Engels eloqüentemente, o que será um relacionamento sexual socialista até que haja:

Uma geração de homens que jamais em suas vidas souberam o que é comprar a entrega de uma mulher com dinheiro ou qualquer outro instrumento do poder; uma geração de mulheres que jamais souberam o que é entregar-se a um homem isenta de qualquer consideração que não seja o amor verdadeiro.⁴³

Não se trata de inventar ou imaginar novas formas de união sexual, dizia Kollontai: "Tudo o que se tem a fazer é seguir a tendência da evolução já em curso no organismo social e acelerar o ritmo desse processo de transformação."⁴⁴

Engels, porém, não queria deixar totalmente sem configuração a nova sexualidade socialista. Ainda ecoando o romantismo inicial de Marx, sentimentalismo que vinha rejeitando em outras áreas de análise materialista, Engels em *Origem da família* é um denodado monógamo. Excluída a propriedade do panorama social, a união sexual podia basear-se na inclinação ou amor sexual apenas, o que é natural, esclarecia Engels, embora no capitalismo se perceba que só é natural para as mulheres. No socialismo, finalmente será possível a união romântica por amor.⁴⁵

Bebel, divulgador de Engels, refinava mais o quadro de Engels da família socialista feliz. Agora as mulheres farão uma opção livre, seu próprio contrato, e estarão aptas a obter divórcio. Desde que haverá mais ou menos o mesmo número de mulheres e de homens, ninguém precisa ficar celibatário. Nenhum obstáculo haverá no caminho da felicidade conjugal. Com a descrição mais completa do matrimônio socialista por Bebel, deixado sentimentalmente vago por Engels, as contradições começaram a surgir, levando depois as mulheres a entrar em desavenças com a direção do Partido. As mulheres serão mães e donas-de-casa sem perder sua independência, assegurava Bebel, porque haverá sempre prontamente guardiãs, professoras, companheiras e meninas que as ajudariam. Também serão aliviadas de muito trabalho pesado em vista de novos produtos e tecnologia.⁴⁶

Todavia — e aqui Bebel imaginava a resposta de um crítico antifeminista — o que impedirá uma mulher liberada de tornar-se como a conhecida Georges Sand, exprimindo-se sexualmente cada noite com um homem diferente? Por mais que o admiremos por levantar a objeção óbvia à sua descrição idílica do casamento socialista, a resposta de Bebel era, na melhor das hipóteses, esquiva. Em

primeiro lugar, não haveria critérios morais que distinguíssem ricos e pobres. Em segundo lugar, nenhuma mulher ia querer ser promíscua porque no socialismo teria um casamento livre e feliz. Talvez alguns *homens* — Bebel não menciona mulheres aqui — possam não querer ou não se sentir capazes de monogamia. E daí?, pergunta enigmáticamente; mais uma vez, o reconhecido e inegável poder do instinto sexual tem um equilíbrio e não temos que nos preocupar com que a sociedade venha a se destruir.⁴⁷ Só se pode imaginar o que Bebel queria dizer diante desse evidente dilema — afinal, os homens são incontroláveis?; no final de contas, os piores deles vão tomar juízo? Seja como for, não há mais menção de mulheres promíscuas que, uma vez banidos os problemas de propriedade, irão sossegar-se felizes no casamento e na maternidade.

Certamente as feministas marxistas teriam encontrado aqui um hiato teórico de dimensões preocupantes. Questões de sexualidade não poderiam ser tratadas nuns poucos parágrafos no final de um tratado econômico: exigiam uma plena discussão e precisamente essa proposta mostrou-se inaceitável à liderança soviética. Lênin criticou Zetkin por só discutir questões de sexo e casamento nos encontros com os companheiros do Partido Social-Democrata alemão.⁴⁸ Não é certo que Engels e Bebel trataram desses problemas? e que é, prosseguia Lênin, toda essa conversa de Freud?⁴⁹ E repreendia Zetkin: talvez ampliar assim a questão da análise econômica passada de Engels e Bebel fosse "culto", até científico, mas não passava de outra excentricidade da moda. A teoria sexual é apenas um meio de justificar a perversão e não há lugar para ela no partido.

A resposta razoável de Zetkin foi de que a situação não era assim tão simples. As antigas formas e instituições estavam acabando, e novas formas sociais deviam ser criadas. Tudo isso exige discussão. Lênin não se impressionou com essa "desculpa". Esses encontros eram realmente científicos? Nesse caso, deveria haver um texto para leitura e estudo, em vez de se tratar do assunto dessa maneira medíocre e não-marxista. De qualquer modo, sexo não era assunto para as mulheres tratarem; em vez disso deviam discutir era sobre salários, desemprego, impostos. Quando essas questões estivessem resolvidas, o resto entraria nos eixos. A discussão da sexualidade é não só desnecessária como é perigosa. Leva a excessos, principalmente entre

os jovens, que devem ser incentivados a aplicar suas energias no exercício, estudo e política, e não em distração romântica.

Há vários aspectos a serem notados no que deve ter sido uma entrevista frustrante para Zetkin, que, apesar disso, lealmente elogiou Lênin após a morte dele por tudo o que fez pelas mulheres.⁵⁰ Primeiro, o radical Lênin é conservador em questões sexuais, satisfeito com o que era antes. Talvez não fosse necessário que o socialismo reestruturasse os hábitos sexuais burgueses, embora devesse continuar a luta contra a economia burguesa. Ele não enxergava o problema das relações masculino-feminino que tanto interessava Zetkin e seus companheiros, nem estava interessado em criar novas formas de relacionamento que ela e seu grupo tentavam projetar.

Em segundo lugar, a reestruturação econômica que devia assegurar justiça para as mulheres surge aqui sob nova luz—não como meio para libertação, mas como um mecanismo provisório para evitar um problema inquietante e inconveniente na atuação do socialismo. A teoria opera não mais como promessa libertadora de coisas futuras, mas como um silenciador evidente da agitação e inquietação.

Em terceiro, a idéia de Lênin de prática socialista adequada diferia muitíssimo da de Zetkin. Zetkin levava a sério evitar soluções visionárias. Propor novas formas de realidade de modo idealista, dizia Marx, seria sempre conservador, sempre um reflexo da realidade existente, jamais uma realidade revolucionária. A sexualidade socialista, argumentava Zetkin, teria que se revelar com a prática socialista, à medida que o proletariado elaborasse novas formas de relacionamento. Sob essa luz é que ela e outras mulheres social-democratas viam a discussão da sexualidade. Lênin opunha-se a essa "auto-organização". Os sentimentos e experiências espontâneos das mulheres não são "científicos" para avaliar a realidade. Ao ver dele, elas precisavam de um texto para estudo, talvez Engels ou Bebel — isto é, deviam consultar uma autoridade e *depois* discutir os modos pelos quais sua prática se ajuste a um pronunciamento abalizado. Lênin deixou clara a base de sua tolerância das organizações femininas: as organizações femininas não devem gerar novos relacionamentos, mas são um método de suscitar e organizar as massas de mulheres em torno do dogma bolchevista estabelecido.

As feministas marxistas não perceberam imediatamente a profundidade do abismo aberto entre suas aspirações e a liderança marxista.

As feministas marxistas há muito reivindicavam que as mulheres socialistas deviam resolutamente se distinguir das feministas liberais e que não podia haver uma base comum entre elas. Essa negação da prioridade do vínculo entre mulheres como mulheres em favor do laço entre trabalhadores causou trágica amargura entre as mulheres liberais e as socialistas. Zetkin aconselhava não-cooperação com essas metas aparentemente comuns, tais como "reclamar o direito de reunião",⁵¹ e freqüentemente ridicularizava o "mito da grande fraternidade feminina". Agora, porém, na luta pela organização das mulheres e problemas femininos, ela parecia reafirmar linhas de solidariedade entre mulheres que apressassem a solidariedade da classe trabalhadora. Kollontai havia também claramente rejeitado o feminismo como um movimento de mulheres; só o socialismo podia criar um ambiente no qual as vidas das mulheres melhorassem. As feministas liberais, argumentava, em sua atitude reformista em relação à propriedade burguesa e o casamento, mostram-se inimigas de classe das mulheres proletárias.⁵² Ao mesmo tempo, no Zhenodtel, criou uma organização especificamente de mulheres. Na prática, quando não na teoria, havia questões que uniam as mulheres socialistas e as punham em conflito com os homens socialistas — questões como o cuidado maternal, casamento e sexualidade.

Ao participar ativamente na formação de uma realidade socialista para as mulheres, Kollontai foi eminente porta-voz daqueles interesses femininos. Lênin mostrou-se pessoalmente disposto a discutir questões práticas como o cuidado infantil e o serviço doméstico comunal, e pareceu sensível à contradição entre a mulher como trabalhadora e a mulher dona-de-casa e mãe.⁵³ No entanto, como ficou claro em suas entrevistas com Zetkin, estava menos disposto a discutir questões sexuais. Já em 1908 Kollontai observara um terrível "silêncio" nessa área. Novas práticas sexuais podiam ser postas à prova na realidade, mas ninguém queria ainda falar sobre isso. Ao mesmo tempo ocorria o que Kollontai chamava de "crise sexual", aumentando ainda mais à medida que as instituições familiares burguesas eram pressionadas pela nova situação das trabalhadoras femininas, e não havia formas novas de relacionamentos familiares. Além do mais, argumentava Kollontai, são necessárias algumas normas sexuais. O propósito dessas normas, segundo ela, era facilitar a reprodução saudável e viabilizar benéficos sentimentos de solidariedade e simpatia. O casamento

burguês nada fez nesse sentido, resultando em relacionamentos sem amor e em filhos indesejados. Entretanto — e aqui ela aceitava provisoriamente a interdição da "teoria do beber água" de Lênin quanto à sexualidade —⁵⁴ o presumido contrário, a promiscuidade ou tratar o sexo como a satisfação de simples necessidade biológica, era também nocivo. Deve haver um comprometimento, um relacionamento constituído. A necessidade de uma grande paixão monogâmica havia desaparecido. A busca de um grande amor sempre foi privilégio de uns poucos e em parte era uma reação às frustrações da vida burguesa. Agora, na vida proletária, há o que Kollontai chama de "o jogo amoroso", um relacionamento frouxo no qual cada um cuida do outro mas sabe que a união é solúvel. Tal amor levaria naturalmente a uma espécie de monogamia em série.⁵⁵

Haverá também um novo tipo de mulher, que vê as coisas de maneira diferente, reage diferentemente, tem novas necessidades e sentimentos, uma mulher trabalhadora independente cuja nova situação exige uma mudança em sua vida amorosa. Aquela que Kollontai chamava de "mulher emancipada".⁵⁶ Kollontai descobriu essa mulher na literatura e revelou seus traços:⁵⁷ não é sentimental, mas decidida, não é ciumenta mas um indivíduo, não adora homens mas espera alguma coisa deles, enfrenta a rejeição sem sofrimento e humilhação, mas com alívio de que pode retornar ao trabalho sem o desvio da paixão. Não é envergonhada, mas plena de auto-afirmação. Com a ruptura do casamento burguês, surge essa nova mulher, aquela para quem a "união livre" de que fala Kollontai é o estilo apropriado de relacionamento sexual.

Goldman, como anarquista norte-americana, livre da autoridade de Lênin, mas sujeita à censura anarquista, levava mais além essa noção de sexualidade livre. As feministas liberais gastaram muito tempo expondo sua moralidade superior; muitas delas, observava Goldman asperamente, são casadas até demais. Essas mulheres, achando-se livres, na verdade são escravas de seus tiranos íntimos, a autoridade internalizada dos pais, da sociedade, da religião que declara o sexo um mal que só deve ser expresso de maneiras estritamente definidas. Esse puritanismo jamais poderá ser consistente com a emancipação. Ocupando-se com o voto e ignorando a questão da sexualidade, as feministas norte-americanas só escondem as verdadeiras origens de sua sujeição. A liberdade das mulheres deve significar

liberdade para amar, e esse direito ao amor é mais vital para a sua emancipação que o direito do voto.⁵⁸ Não há de fato qualquer boa razão pela qual as mulheres devam esperar o casamento ou mesmo um "relacionamento significativo" para vivenciar a sexualidade:

Poderá haver alguma coisa mais ultrajante que a idéia de que uma mulher crescida, saudável, cheia de vida e paixão deva dominar sua ânsia mais intensa, prejudicar sua saúde e perturbar seu espírito, tolher sua visão, abster-se da profundidade e glória da experiência sexual até que apareça um homem "bom" para tomá-la para si como esposa?⁵⁹

A experiência sexual descrita por Goldman pode ser mais intensa que o eventual beber água, mas ao mesmo tempo falta-lhe algo da seriedade monogâmica que Lênin achava necessária. Nem há nela as novas normas socialistas de Kollontai.⁶⁰ Para Goldman, o amor deve ser completamente livre, sem normas restritivas, nem deve ser sacrificado a qualquer autoridade.

A discussão da sexualidade por feministas com desaprovação das autoridades socialistas, leninistas e anarquistas em certo sentido era imprópria: sexo era algo privado, não era coisa de se discutir. Mas a pudicícia só em parte explicava o desinteresse socialista em levar mais adiante a revolução sexual. Além disso — e isso é especialmente válido no caso de Kollontai, freqüentemente em conflito com a autoridade bolchevista — a discussão atingia algumas questões teóricas fundamentais e delicadas. Kollontai concordava em que o socialismo criava o terreno favorável no qual conseguir a liberação. Mas argumentava também que uma nova organização da produção não era em si adequada para ensejar a liberação das mulheres. Era também necessário haver novas "relações sociais", e, especificamente, os homens é que deviam aprender a comportar-se de maneiras novas. Foi criado o Estado socialista, mas havia ainda o hábito dos ciúmes masculinos, o direito de propriedade sobre a mulher, "corpo e alma", a incapacidade do homem de ceder diante de uma manifestação de individualidade por parte de outro.⁶¹ Serão os homens, individualmente, que deverão afinal viver numa sociedade socialista, capazes de viver em comunidade? "Será o *homem* moderno capaz de trabalhar com o coletivo de tal modo a sentir as influências mutuamente

interatuantes? Será a vida do coletivo realmente capaz de substituir as pequeninas alegrias pessoais dos indivíduos?"⁶² Pode-se perceber aqui a profundidade do revisionismo de Kollontai. Ela dá a entender que as mulheres, e não o proletariado, estão numa espécie de posição privilegiada para enxergar a verdade e ser progressistas.⁶³ Até o trabalhador masculino mais pobre pode ter propriedade de uma mulher e, pois, ser corrompido. As mulheres, por outro lado, não têm tido propriedade, não têm possuído nada ou ninguém. Por via dessa lógica, não expressa explicitamente, mas insinuada por Kollontai, as mulheres, por terem um caráter próprio, devem assumir a *direção* do socialismo. E isso é que a liderança masculina do Partido dificilmente estaria pronta a permitir.

Entretanto, a investigação de Kollontai da dinâmica pessoal fora do reino econômico foi além de observar diferenças no caráter masculino e feminino. É um fato da vida, dizia ela, que, capitalista ou socialista, somos até certo ponto sós. Dada a dor e ansiedade dessa realização, nossa segurança é precária. Serão os homens capazes de abandonar a idéia de acessório conjugal que atenua esse sentido de solidão? Nesse ínterim surge a "mulher emancipada"; suas novas responsabilidades de trabalho a indispõem a continuar desempenhando o papel de apoio para o inseguro ego masculino. Poder-se-ia dizer que os homens estão puxando para trás e ainda não foram capazes de travar novas relações que exigem nova orientação quanto a uma amante. Devem aprender a ser atentos e sensíveis às necessidades de outrem, considerar seus desejos, levar em conta sua personalidade, oferecer apoio mútuo.⁶⁴ As mulheres aprenderam a fazer todas essas coisas, mas os homens não: e até que aprendam, não poderá haver bom casamento socialista. A esta altura Kollontai se afastou muitíssimo da união socialista de Bebel. Não basta mudar a estrutura social, deve haver também uma mudança na personalidade. Do contrário, as novas estruturas operadas por homens ainda possessivos vão ficar cada vez mais parecidas com as antigas. O dilema foi exposto sucintamente por Goldman, e como um dilema que nenhum ser humano pode enfrentar. Mais importante que o voto, e até mesmo a economia, dizia ela, é a relação entre as pessoas. Deve-se descobrir "como sermos nós mesmos e ainda achar unidade com outrem, como sentir-se em profunda comunicação com todos os seres humanos e conservar intactas as qualidades características de cada um".⁶⁵ Essa conciliação, tão para-

doxal, aparentemente tão difícil entre o eu e o outro, encontra sua expressão paradigmática entre amantes. Aqui não há como evitar a questão com protocolo ou subterfúgio. Como conciliar a mulher com um amante ou uma amante? Como devem os dois aprender a viver juntos de modo a que ambos continuem seres humanos plenos?

Essa problemática, embora negligenciada nas análises econômicas maduras de Marx bem como na prática leninista e stalinista, pelo menos foi tangenciada pelo jovem Marx. Nas observações de Marx sobre a alienação, ele também questionava o que deve referir-se a outro ser humano, viver como ser humano entre outros seres humanos. Ele expunha, embora em termos diferentes, a questão de Goldman:

O relacionamento imediato inevitável e natural do ser humano com o ser humano é o *relacionamento do homem com a mulher*. Nesse relacionamento da espécie, *natural*, o relacionamento do homem com a natureza é imediatamente seu relacionamento com o homem, assim como seu relacionamento com o homem é imediatamente seu relacionamento com a natureza, com sua própria condição *natural*. Nesse relacionamento o grau a que a essência humana se tornou natureza para o homem enquanto natureza, tornou-se a essência humana do homem, é *sensivelmente manifesta*.⁶⁶

Nesse comentário um tanto requintado, Marx enfocava o problema do eu e do outro a partir de uma perspectiva diferente. O que está em questão não é a dinâmica do relacionamento pessoal, mas o progresso social, e Marx herdou do Fourier utópico a idéia do relacionamento macho-fêmea como indexador daquele progresso.⁶⁷ Há, todavia, uma significativa diferença, mesmo com Fourier. Na formulação de Fourier era a emancipação da mulher que vinha em primeiro lugar, ao passo que, para Marx, é o progresso do homem. A medida decisiva daquele progresso, mostrava Marx, é o grau a que a natureza para o homem tornou-se natureza humana, onde natureza significa ou mulheres⁶⁸ ou o desejo do homem por mulheres. Nessa relação com as mulheres, pode-se ver como o homem é humano, até que ponto ele se compreendeu a si mesmo, nos termos de Feuerbach, como um "ser-espécie". Mostra até que ponto ele veio de uma existência individual

para uma existência social. Nesse ponto, Marx, como Kollontai, dá ênfase às novas relações socialistas não-alienadas.

Entretanto, a formulação de Marx coloca as mulheres numa posição falsa. Elas são identificadas com o estofado natural material de que os homens devem se apropriar numa sociedade verdadeiramente socializada. A posse de propriedade, privada ou estatal,⁶⁹ deve cessar completamente e serem criadas novas atitudes produtivas cooperativas entre trabalhadores. A posse e uso de mulheres devem também cessar e as mulheres devem ser reconhecidas como seres humanos. Contudo, não é absolutamente claro, dada a identificação das mulheres com a natureza, se isso será possível. A mulher deve ser tratada como um ser humano, mas sua presença como ser humano é sempre como "o outro" ser humano. As mulheres não são ativas e produtivas; elas são os meios pelos quais os *homens* concretizam sua humanidade. É como elas—sej a como esposa, prostituta ou companheira de trabalho— são tratadas e pensadas pelos homens que é o parâmetro do progresso humano. Mais uma vez, como Cabot, as relações masculino-feminino são de interesse no socialismo, mas de interesse do ponto de vista masculino, que continua a ver as mulheres como "os outros", como um problema na experiência masculina, como dependentes cujos interesses serão atendidos por relações sociais não-alienadas entre homens.

Goldman, por outro lado, expõe sua questão fora desse "humanismo". O problema não é concretizar a "essência humana do homem", mas, mais simplesmente, estabelecer uma relação entre uma pessoa e outra. Como pode cada pessoa num relacionamento relacionar-se e ainda concretizarem-se ambas individualmente? Colocado desse modo, o dilema não pode ser solucionado apenas do prisma econômico. Mesmo que eliminadas as diferenças de classe, o que impedirá os administradores de dominarem os trabalhadores, ou os maridos de dominarem as mulheres? O que impedirá o carreirismo e o oportunismo? Esse problema da personalidade alienada, jamais discutido ou resolvido na teoria marxista, exigia na prática soviética uma ampliação teórica à mecânica materialista que se mostrava insuficiente para ensejar uma mudança nas relações pessoais. O caráter e os relacionamentos seriam formados na nova sociedade socialista, mas, enquanto isso, tal sociedade herdaria na prática muitos modos de se relacionar da antiga ordem. Como observou Engels, para relações

socialistas seria preciso uma nova geração que não tivesse experimentado o capitalismo ou fosse corrompida por ele. Mesmo uma nova geração pode ser infectada pela antiga, portanto o contágio deve ser detectado. A economia deve ser suplementada com repressão temporária; as atitudes burguesas devem ser tratadas com "reeducação", tratamento psiquiátrico, prisões e coletivismo forçado.

Kollontai, entre outros, questionava essa solução. Cada vez mais, o trabalho organizacional feito por ela, Rosa Luxemburg e Zetkin⁷⁰ era criticado como não-marxista. De fato, ele representava uma alternativa à repressão bolchevista. Velhas atitudes deviam ser corrigidas, formas sociais novas deviam ser criadas, não por repressão, mas por ação espontânea; cada vez mais, organizações locais assumiriam cooperativamente a administração da sociedade, elaborando novos modos para o povo se inter-relacionar. Para isso, o trabalho a ser feito não era numa sala de interrogatório, mas a rua, entre o povo. O Zhendotel é talvez o mais contundente exemplo de tal organização, na medida em que Kollontai e outras partiam para o interior do país a fim de organizar as mulheres e ajudá-las a enxergar modos socialistas de lidar com problemas no cuidado a crianças, organização doméstica, relações sexuais e trabalho.

Esses projetos socialistas de organização de massa tinham de ser considerados subversivos para um partido cada vez mais centralizado, cada vez mais burocratizado, cada dia mais preocupado com a industrialização a todo custo. *The workers' opposition*⁷¹ de Kollontai, proibido em 1918, exprimia a frustração socialista com a tática dos dirigentes bolchevistas.⁷² As mudanças, argumentava Kollontai, devem vir de baixo para cima, das iniciativas do povo; era preciso estabelecer vínculos entre as massas e o partido, laços que facilitassem a comunicação não só de cima para baixo como de baixo para cima. No socialismo não devia haver chefes, nenhuma burocracia hierárquica. Essas considerações, porém, teriam cada vez menos lugar na política interna soviética, que, pelo contrário, se preocupava com a disciplina, com a organização, com a certeza de que as diretrizes de cima fossem corretamente interpretadas.

Poder-se-ia argumentar que esse autoritarismo nada tinha a ver com a teoria marxista. O modo de ver de Lênin a Rússia como uma exceção, permitindo uma rota diferente para o socialismo, muitas vezes tem sido citado para aliviar a teoria marxista daquele fardo.

Serve também para explicar o encerramento do programa feminista por Stalin. Todavia, o fenômeno do stalinismo, do mesmo modo que forçou os marxistas europeus a reconsiderar as bases do seu compromisso, deve levantar a questão da propriedade da teoria marxista para as metas feministas. Uma questão é se o marxismo foi ou não praticado com êxito em certo momento histórico; se é ou não teoricamente adequado para a liberação feminista é outra questão. Isso é válido sobretudo dada a colocação entre parênteses, a relegação da "questão da mulher" antes, depois de Stalin e da Revolução Soviética.

A periferia da teoria marxista

O marxismo deixa de lado as questões da família e do sexo por se tratarem de assuntos privados e nada terem a ver com a produção. A teoria marxista explica as relações sociais com referência aos arranjos econômicos nos quais o trabalho é vendido por salários e um produto manufaturado é vendido por lucro. Não só muitas mulheres vivem e trabalham no lar, fora desses arranjos "econômicos", como também mulheres trabalhadoras são definidas, em seu detrimento no mercado de trabalho, pelas funções domésticas de mãe ou esposa. Portanto, a opressão das mulheres permanece fora da mecânica da explicação marxista e da prática revolucionária marxista, sujeita à restauração sentimental de Engels e Bebel da família socialista.⁷³ A sugestão de que novas formas sexuais e familiares podem ser criadas pelas mulheres, reunindo-se para discutir sua situação, enfrenta desaprovação; tais discussões não são consistentes com o modelo sindicalista de organização dos trabalhadores; não têm diretrizes adequadas da teoria econômica marxista; são tratadas como atividades não-produtivas como sexualidade e trabalho doméstico em vez de salários e jornada de trabalho; são atividades efetuadas por mulheres, como mulheres, e não "trabalhadores" isentos de gênero.

Nos anos seguintes ao fracasso do feminismo soviético, os feministas marxistas, não dispostos a abandonar a análise materialista da situação das mulheres, continuaram a lutar para revisar ou suplemen-

tar a teoria marxista de modo a ajustá-la à prática feminista. Havia várias alternativas:

- 1) As feministas podiam reter a determinação econômica de Marx e analisar a opressão das mulheres como uma peça funcional dos dispositivos econômicos do capitalismo.
- 2) Podiam ressuscitar a noção pouco desenvolvida de Marx da "reprodução" dos meios de produção.
- 3) Podiam situar a opressão das mulheres numa esfera ideológica semi-independente.

Típica da primeira alternativa é a tentativa de mostrar que o trabalho doméstico das mulheres na família é "produtor de valor" e, portanto, sujeito à análise marxista.⁷⁴ Na década de 1970 essa questão foi vigorosamente debatida pelos marxistas e feministas socialistas. O argumento a favor de tratar o trabalho doméstico como trabalho produtivo teve um forte atrativo emocional. A decisão em contrário, de que o trabalho das mulheres no lar não produz valor e é não-produtivo, soava como uma depreciação grosseira das realizações e importância das mulheres. No entanto, essa conclusão pode ser inevitável dados os conceitos marxistas de valor e produção. Marx não só excluía as esposas como trabalhadoras produtivas; excluía também serviçais, artífices, funcionários públicos e trabalhadores no comércio e publicidade. A sociedade capitalista, para Marx, é dirigida pela produção capitalista — isto é, pela produção de mercadorias por trabalhadores cuja força de trabalho foi comprada pelos capitalistas e cujo produto é vendido pelo capitalista por valor excedente ou lucro. O valor marxista não é "algo de importância"; não é "valor-de-uso". É o resultado especial de um modo de produção capitalista no qual o trabalho concreto é reduzido à força de trabalho abstrata e produz bens intercambiáveis para lucro de um empregador capitalista.

A troca capitalista é possível porque a força de trabalho abstrata produz bens cujo valor é função do tempo de trabalho que os produz. O valor excedente, concretizado pelo capitalista como lucro, é o tempo excedente ou o valor não pago ao trabalhador nos salários. O trabalho doméstico das mulheres não comporta absolutamente essa análise; nem a maioria do trabalho assalariado da mulher fora de casa nos ramos do serviço público, previdência, ensino, educação e comércio.

Para Marx, esse trabalho "improdutivo" pode complementar a produção capitalista e freqüentemente ajuda o capitalista a obter lucros, mas é subsidiário e parasitário na base produtiva da sociedade capitalista. Comerciantes e vendedoras podem permitir ao capitalista comerciante apropriar-se de algum valor excedente das mercadorias; não podem, porém, por si, produzir qualquer valor. O trabalho doméstico das mulheres está ainda mais distante da produção capitalista. A esposa, segundo palavras de Marx, produz valores-de-uso para consumo imediato, e não valor; ela não vende seu trabalho a um capitalista; ela não produz uma mercadoria que será trocada. Sua atividade não é de maneira alguma regulada ou alocada pelo sistema de produção capitalista.⁷⁵

Outra tentativa de ajustar o trabalho doméstico aos conceitos marxistas de valor e trabalho produtivo centrou-se no atendimento da esposa à força de trabalho tão essencial à produção capitalista. Segundo esse argumento, o trabalho vendido ao capitalista pelo trabalhador masculino é em parte produto do cuidado de sua esposa e o empregador pode pagar ao trabalhador menos que o necessário para manutenção do que se o trabalhador tivesse que comprar serviços como preparação de comida e lavanderia. Portanto, continuava o argumento, o trabalho da dona-de-casa contribui para o valor excedente do produto feito por seu marido.⁷⁶ Todavia, esse enfoque também dilui o conceito marxista de valor. A redução característica de individualidade de empregos específicos na linha de montagem capitalista e a resultante contagem uniforme de horas de trabalho permite haver valor que pode ser trocado por possuidores capitalistas. No caso da dona-de-casa não há jeito algum de determinar quais são as horas de trabalho e quais não são, que atividades devem ser consideradas como domésticas e quais delas como lazer.⁷⁷ A dona-de-casa não marca cartão de ponto e não tem jornada fixa. Portanto, mesmo que sua atividade possa produzir o que é útil e mesmo indispensável, ela não produz valor de troca. Diferente da produção industrial, ela continua a prestar serviços a seu marido mesmo quando seu trabalho não pode ser vendido — isto é, quando seu marido está desempregado. Quando ele está empregado, não há como ver em que o trabalho dele está de algum modo relacionado com a quantidade do cuidado dela. Na produção capitalista, quando um produto é desvalorizado ou invendável, o trabalho é imediatamente canalizado para outra produção. A mulher continua a

cuidar do marido mesmo quando tem de encontrar um emprego (não-produtivo) para sustentar a família. O trabalho doméstico é uma anomalia incapaz de ser assimilada pelos mecanismos da produção capitalista de mercadorias.

Isso não significa que o trabalho doméstico não seja indiretamente funcional em relação à produção capitalista, como em outros trabalhos não-produtivos como advocacia, medicina etc. O papel das mulheres na família fornece uma reserva de força de trabalho que mantém os salários baixos dos trabalhadores de tempo integral e permite aos empregadores agüentar tempos de pleno emprego sem elevar os salários. A função da mulher na família pode fornecer uma desculpa para pagar-lhe salário inferior e por isso, em geral, salários mais baixos.⁷⁸ Entretanto, essas alegações não têm as mesmas conseqüências práticas que a afirmação de que o trabalho doméstico é produtivo. Classificam o trabalho das mulheres como subsidiário à grande máquina da produção capitalista que, segundo o raciocínio marxista, continua a produzir mercadorias, quer as esposas se recusem ou não a fazer o trabalho doméstico. A afirmação de que o trabalho doméstico é produtivo parece pôr a dona-de-casa no raio da ação revolucionária marxista. Se as mulheres são parte da produção capitalista, podem assumir os meios de produção pela ação industrial, podem fazer greve, exigir salários, melhores condições de trabalho e controle gerencial. A incoerência da teoria por trás desse otimismo reflete-se na incoerência do remédio proposto. As mulheres não estão na mesma situação que os trabalhadores industriais para se organizar ou fazer exigências.

A teoria econômica marxista é uma teoria da mudança. Sua exposição do capitalismo inclui uma previsão da derrota final do capitalismo. Essa derrota acha-se diretamente relacionada com a qualidade do trabalho industrial e a situação especial dos trabalhadores industriais. Os trabalhadores aglomerados em grandes fábricas acham-se situados de modo a poderem desenvolver uma consciência de sua exploração coletiva; acham-se situados de modo a poderem implementar ação coletiva. Por estarem nessa posição de força, pelo raciocínio marxista estarão aptos a mudar os próprios fundamentos da sociedade. As mulheres no lar não se acham nessas condições. Primeiro, os homens podem fazer essas coisas sem os serviços delas se necessário, e muitos trabalhadores solteiros o fazem. Segundo, as mulheres acham-se separadas em locais distintos e não estão em

condições de se organizar, agir coletivamente ou desenvolver uma consciência comum. Embora na década de 1970 os grupos de conscientização fossem uma tentativa para superar essa falta de consenso, sem qualquer apoio institucional estável, eram tipicamente efêmeros e temporários. Aplicar o conceito de "produtivo" ao trabalho doméstico é fomentar uma perigosa ilusão. Sugere que uma ineficaz práxis marxista seria apropriada à situação da dona-de-casa; "produtivo" perde sua força prática e se torna apenas honorífico.

A questão da análise marxista dos dispositivos econômicos capitalistas é identificar as contradições que irão desestabilizar, transformar e finalmente destruir a produção capitalista. Não há análise comparável da produção sexual e procriativa. O resultado é que a feminista marxista ou socialista deve cair no utopismo e no voluntarismo criticado por Marx. A feminista socialista Alison Jaggar, por exemplo, argumentava em favor de uma extensão dos conceitos marxistas de produção e exploração ao trabalho procriativo e sexual das mulheres. No entanto, para ação corretiva ela pôde apenas sugerir que as mulheres devam "designar" as restrições às suas livres atividades sexuais e procriativas.⁷⁹ Elas devem ver como a falta do direito de aborto, de conceber ou não, e a heterossexualidade compulsória as expõem à exploração pelos homens, e devem "cuidar da possibilidade de eliminar isso".⁸⁰

Jaggar, porém, não pode dar qualquer das certezas que o materialismo marxista pretende oferecer. Não há programa positivo para efetuar uma revolução feminista, nem qualquer esperança de que ela possa ter êxito. Por que haveriam os homens, se têm todo o poder coercitivo que Jaggar afirma terem, de renunciar a esse poder? Jaggar não encontrava quaisquer condições materiais, nenhum movimento na base material da procriação que pudesse sugerir uma direção para a ação progressista. Por outro lado, caso adotados os remédios marxistas, surgem contradições na prática feminista. As mulheres entrariam em greve abandonando os filhos? As mulheres se apropriariam do produto do seu trabalho reivindicando a propriedade de um produto-filho? A única alternativa seria cavar mais fundo no conteúdo da análise marxista e alegar que produção não significa necessariamente haver um produto. A opinião marxistas mais consistente do trabalho doméstico, sustentada por Zetkin, é que o trabalho doméstico é eco-

nomínicamente anacrônico e que será cada vez mais socializado no capitalismo.

Que o trabalho doméstico persiste, e que a mulher trabalhadora volte à noite às tarefas da casa, tem que ser visto como importante falha na previsão marxista que não pode ser dissimulada por uma aplicação *ad hoc* das categorias da produção industrial ao trabalho doméstico. O fato de que as mulheres fazem o trabalho doméstico mesmo nos países socialistas é uma prova a mais de que, por mais economicamente funcional que a privatização das mulheres na família possa ter-se tornado no capitalismo, a economia não parece uma explicação suficiente.⁸¹ Num Estado previdenciário mantido pelo trabalho, a estrutura familiar de marido e mulher dependente é mantida na demanda por salários suficientemente elevados para manter a esposa, em leis previdenciárias que presumam o *status* de dependência da mulher, e em programas que facilitem a volta da mulher ao trabalho *depois* de ter criado os filhos. Ao mesmo tempo, questões como o aborto ou o cuidado infantil, potencialmente prejudiciais à família, são evitadas na política trabalhista. O Estado previdenciário é o lugar onde os interesses dos capitalistas e trabalhadores masculinos coincidem; o Estado capitalista mantém o trabalhador no retiro de sua família onde as frustrações e a alienação do trabalho podem ser esquecidas. Pode-se então argumentar com Kollontai que em questão de família os trabalhadores masculinos já não são a classe progressista. Seu ardor revolucionário acabou, e até que seu retiro familiar da alienação seja destruído, nenhum progresso poderá ser feito na eliminação do capitalismo.⁸²

O segundo enfoque é examinar o que Marx chamava de "reprodução" dos meios de produção. Para haver produção deve haver trabalhadores. Para Marx, a reprodução do trabalhador era um simples índice econômico, indicador do nível de salários correspondente à capacidade do trabalhador se manter e também aos filhos que o substituirão. Entretanto, algumas feministas marxistas argumentaram que "reprodução dos meios de produção" podia ser ampliada para incluir o papel da mulher na família, dar à luz e criar filhos. Juliet Mitchell, por exemplo, em *Women's estate*,⁸³ mostrava que há um "modo de reprodução" assim como um modo de produção, e que o Primeiro não muda necessariamente com o último. O marxismo ortodoxo tornou invisível o modo de reprodução ao tratar a família

como se ela fosse natural e biológica e, pois, inevitável.⁸⁴ Pelo contrário, argumentava Mitchell, assim como pode haver contradições no modo de produção, pode haver também contradições no modo de reprodução. A família, como a forma de reprodução, muda. No capitalismo a família diminuiu de tamanho à medida que a quantidade de trabalhadores na indústria decresceu, com o aumento da mecanização, em favor de uma demanda de uns poucos trabalhadores qualificados. Embora possa ser exigida uma socialização na família mais extensa e concentrada para produzir trabalhadores com as devidas qualificações e a disciplina para operar em organizações hierárquicas, as mulheres viram-se ainda menos ocupadas com a reprodução e cuidados infantis. Foi necessária uma mística ilusória da maternidade para manter as mulheres no lar. E mais importante ainda, no capitalismo a causa da unidade da família desapareceu. Os membros da família feudal tinham um propósito econômico comum. No capitalismo cabe a cada indivíduo, homem ou mulher, seguir seu caminho no mundo. Os membros da família acham-se separados a maior parte do dia; ocorrem inevitavelmente conflitos de interesses e valores, resultando em disfunção da família e doença mental. Essas mudanças na base material do modo de reprodução, argumentava Mitchell, apontam para a sua possível dissolução. A família, ao satisfazer apenas um desejo anacrônico de propriedade privada eliminada numa produção socializada sob controle de uns poucos capitalistas, tinha de continuar unida pelas mulheres. A impossibilidade dessa tarefa poderia levar à ação revolucionária das mulheres.

No entanto, Mitchell imediatamente desdisse o seu "materialismo". As mulheres estão numa situação impossível, mas acaso *se revoltarão?* "As dificuldades que encontramos", dizia ela, "não são apenas a oposição do sistema, mas também sua influência." As mulheres, devido à sua situação, tornam-se mínimas, possessivas, passivas, carentes de visão. Como o campesinato feudal, elas são atrasadas e, embora oprimidas, podem ser incapazes de fazer qualquer coisa quanto à sua exploração.⁸⁵ As mudanças nas técnicas de reprodução podem ser neutralizadas do mesmo modo. A prevenção de nascimentos e aborto seguro constituem mudanças materiais potencialmente radicais.⁸⁶ As atitudes sobre as mulheres e o lugar das mulheres podem impedir que elas apelem a esses recursos. O proletariado de Marx estava numa situação diferente. Seus membros, admitia

Mitchell, já estão envolvidos num trabalho "socialmente organizado" de uma "forma antagônica" e por isso estão em condições de identificar e derrubar seus opressores. O simples fato da opressão, por outro lado, não basta para garantir a revolução. Nem basta uma análise materialista para apontar o modo da ação corretiva. Mitchell teve que recorrer a outras áreas, à psicanálise, para encontrar a estrutura que mantivesse a família no lugar, mesmo não sendo ela já economicamente funcional.⁸⁷

A recuperação feminista do tão criticado Freud por Mitchell era parte de um esforço maior para curar o economismo estreito de Marx. A opressão das mulheres tem uma vida própria que sobrevive às mudanças nos arranjos econômicos. Em vez de combinar a reprodução biológica com o conceito de reprodução de Marx, muitas feministas marxistas ocuparam-se da revisão de outro conceito marxista, o de "ideologia". Em *A ideologia alemã*, Marx definia a ideologia como uma falsa representação, refletida na consciência, da realidade material. Segundo esse modo de ver, mesmo se a opressão das mulheres é ideológica—isto é, literária, filosófica, teológica e as representações que definem a natureza e papel das mulheres — essas representações, distorcidas ou não, devem ser um reflexo da realidade econômica. Para fugir ainda a outro eclipsamento da questão feminina, muitas feministas marxistas seguiram a sugestão de Louis Althusser de que a ideologia é até certo ponto autônoma da estrutura econômica e, pois, exige uma análise separada.⁸⁸ Juliet Mitchell, por exemplo, reclamava um papel ideológico para a família que não se limitava à sua função de reproduzir os trabalhadores no capitalismo. A família causava uma espécie de nostalgia, dizia ela, da propriedade privada não mais existente no socialismo.

A família não era a única estrutura ideológica de interesse para as mulheres. Rosalind Coward, em "A liberação sexual e a família",⁸⁹ achou na revista *Cosmopolitan* e na *Emmanuelle* do cinema uma imagem da nova mulher pretensamente liberada. Trata-se de uma imagem que erotiza novas áreas do corpo, que oferece uma arena para definições conflitantes de sexualidade feminina, que incentiva o consumo de produtos de beleza. Tudo isso, argumenta Coward, presume que a verdadeira realização da mulher é sexual. Essas representações ideológicas das mulheres podem ter "condições de existência" na era da pílula ou da mulher trabalhadora, mas não refletem simplesmente

as condições existentes. Têm uma vida própria e podem ser examinadas à parte de instituições de controle social. Seguiam-se análises de representações das mulheres em filmes, moda, romance popular e na televisão.⁹⁰

Embora nessas análises ideologia ou discurso,⁹¹ como logo se chamará, estejam ainda frouxamente relacionados com estruturas econômicas, mais uma vez as categorias analíticas devem pouco à teoria marxista. Além do mais, com a idéia de que as representações ideológicas das mulheres são semi-autônomas, as vantagens da teoria marxista se perderam. O marxismo já não oferece uma explanação histórica da opressão das mulheres ou um modo de situar a opressão em realidades materiais específicas; nem oferece um programa de ação. As representações da feminilidade ou masculinidade — seja na mente das pessoas, ou na cultura popular, ou na ciência ou na filosofia — devem ser examinadas independentemente de serem burguesas ou proletárias. Pode-se dizer corretamente, sugeria Coward, o que é progressista ou reacionário. Todavia, já não há critérios estáveis. O sadomasoquismo pode ser uma expressão da hostilidade masculina ao feminino ou um aspecto essencial da sexualidade feminina. Roupas podem ser um esquema masculino para escravizar e objetificar as mulheres ou uma expressão legítima do gosto feminino. Você pode indagar dos efeitos de certas representações ideológicas, mas já não há qualquer padrão para avaliar sua progressividade. No final todos os julgamentos devem basear-se na perspectiva política de cada um.⁹² A essa altura, o marxismo contribui apenas com seu nome para a análise feminista.

O papel secundário das mulheres na família, a exploração delas nos meios de comunicação da massa, sua vitimização no ataque e constrangimento sexual não podem ser ajustados no contexto da teoria marxista. Um aspecto das vidas das mulheres, tal como o trabalho doméstico, pode em parte prestar-se à análise econômica, mas a dinâmica mais abrangente da opressão das mulheres fica intocável. Não é o caso que a teoria marxista omita certa espécie de opressão por um lapso que possa ser corrigido por simples ampliação de conceitos marxistas tais como "reprodução" e "ideologia": qualquer desses conceitos permanece estreitamente econômico na aplicação e por isso não abrangem a situação das mulheres. Ou então são ampliados a ponto de ficarem vazios. A teoria marxista não pode analisar a repro-

dução da personalidade humana na família porque na teoria marxista não são as personalidades as responsáveis pela mudança social. A teoria marxista não pode explicar a dinâmica das relações familiares porque na teoria marxista as relações são uma consequência do modo de produção. A teoria marxista não pode dar uma análise textual de filmes populares, porque no marxismo os textos devem refletir realidades econômicas. Nem podem a teoria psicanalítica, como sugerido por Mitcheil, ou a teoria do discurso, como insinuado por Coward, ser enxertadas na economia marxista. Se as mudanças históricas dos meios de produção estão sujeitas a estruturas psíquicas universais ou a modos universais de conceituar a realidade, tanto a força explicatória como o programa revolucionário da teoria marxista estão perdidos.

Jaggar e outras, como Christine Delphy na França,⁹³ propuseram interpretar a teoria marxista de modo que ela pudesse apoiar a ação feminista fora da mecânica da produção e distribuição capitalistas. Outros propuseram o enfoque dos "sistemas duais", que pudesse poupar a análise marxista das relações de classe, mas suplementá-la com uma análise feminista das relações de classe sexuais.⁹⁴ A análise marxista, porém, encerra umalógica resistente. "Produção" e "valor" não são termos explanatórios neutros; eles também validam e situam como central na vida humana certo tipo de atividade. O próprio Marx explicava o que deve permanecer constante em todas as formas de produção historicamente específicas: "O sujeito — humanidade — e o objeto — natureza — continuam os mesmos."⁹⁵ "Toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo dentro e através uma forma determinada de sociedade."⁹⁶ A idéia de propriedade, que não seja propriedade privada, está portanto "tautologicamente" relacionada com a idéia de produção. O homem marxista deve domar a natureza, deve humanizá-la, deve impor sua imagem a ela: essa é a substância do materialismo marxista. Essa atividade de apropriação leva diretamente a confrontos entre proprietários em competição, e entre proprietários e aqueles que não conseguiram apropriar-se. Se a teoria democrática tenta construir um mundo no qual os homens possam competir menos destrutivamente, a teoria marxista constrói um mundo no qual uma violenta luta de classes entre capitalistas em concorrência e trabalhadores sem posse é resolvida num controle comunal dos meios de produção. Muito do que se passou e do que se passa numa sociedade, mesmo de natureza econômica, não se inclui: educação,

serviços, produção para uso, instrução, assistência médica. Em todas essas atividades não há produção e portanto não há relações de produção. O conflito que Marx expunha é um conflito entre homens — homens envolvidos em determinado tipo de projeto.

Não significa dizer que as mulheres não trabalharam e não trabalham em fábricas ou que não são exploradas por empregadores; mas, diferentemente dos homens, sua identidade como apropriadoras está sempre em questão. O próprio Marx mostrou-se consideravelmente ambíguo ao falar sobre mulheres trabalhadoras, em geral misturando-as com crianças e frequentemente deplorando o efeito "moral" do trabalho em fábricas sobre as mulheres jovens e o descuido dos filhos pelas mulheres trabalhadoras. Se as mulheres são obrigadas ao trabalho em fábricas, é em geral em último recurso ou por uma necessidade temporária. Quando é claro que a mulher deve trabalhar, ela sempre escolhe uma profissão não-produtiva numa área tipicamente feminina, como enfermagem, assistência social ou ensino. Nenhuma explicação pode ser dada na teoria marxista quanto a por que as mulheres devem escolher profissões afastadas da produção capitalista. Na medida em que as mulheres podem se envolver na luta entre os empresários masculinos e trabalhadores masculinos, podem ser agentes sociais. Mesmo nesse caso, como ilustra a experiência de Zetkin, Kollontai e Goldman nos movimentos sindicais, sua participação pode não ser bem acolhida e, quando aceita, pode ser limitada. Está além do escopo da teoria marxista se essa exclusão pode ser atribuída à hostilidade inata dos homens para com as mulheres, à estrutura das personalidades masculina e feminina, ou ao modo como pensamos e falamos sobre masculinidade e feminilidade.

O marxismo se ocupava de certa atividade especial do homem, racionalizada e teorizada num mundo no qual os conflitos entre os homens serão resolvidos. Em *The origin of the family* de Engels esse homem e esse mundo já existem; o homem primitivo já está ocupado, produzindo e humanizando o mundo natural. Também já se encontra estabelecido numa divisão do trabalho entre homens e mulheres.

A divisão do trabalho é puramente primitiva, só entre os sexos. O homem luta nas guerras, vai caçar e pescar, providencia as matérias-primas do alimento e as ferramentas necessárias para

isso. A mulher cuida da casa e da preparação de alimentos e vestuário, cozinha, tece, costura.⁹⁷

Prover as necessidades da vida sempre foi a ocupação dos homens. Ele *produziu* e *possuiu* os meios para isso. (grifos da autora)⁹⁸

Em sua exposição das sociedades primitivas antes do surgimento da propriedade privada e a "queda da estirpe feminina", Engels já havia destacado a esfera da produção masculina e a dotou de uma ilusória importância, um deslocamento teórico repetido no impulso stalinista pela produção a todo custo. O mundo humano teorizado por Marx e projetado na história humana por Engels é um mundo que exclui as mulheres. Na aurora da história marxista, as mulheres existem à parte das atividades econômicas que por fim se transformarão em meios de produção;⁹⁹ na aurora da história marxista, as mulheres estão fazendo o trabalho das mulheres, um trabalho que elas repetirão nos locais de trabalho capitalista e socialista discriminados por sexo. Esse trabalho não é de mulheres porque as mulheres são demasiado fracas para de fato trabalharem.¹⁰⁰ Nas sociedades primitivas a coleta, a agricultura e a preparação de comida pelas mulheres não só fornece o grosso da alimentação para a comunidade como também exige trabalho manual mais pesado do que caçar e domesticar animais, que é o trabalho dos homens. No entanto, é o trabalho dos homens que se torna o tema do estudo marxista.

O *homem* produtivo marxista, o homem a ser liberado no Estado socialista, depende desde o início do lar que alimenta e abriga e dos serviços não-produtivos que lhe dão o necessário antídoto mental e material para a sua exaustiva e destrutiva humanização do mundo físico e sua ânsia obsessiva por produtos que reflitam a sua imagem. O grande triunfo projetado da produção socialista nada mais é que o reflexo final desse homem marxista no Estado autoritário. Mais uma vez deve ser feita a pergunta que as mulheres marxistas fizeram à teoria democrática: acaso as mulheres querem obter o *status* de camaradas em tal sociedade?

Notas

1. Esse é o retrato das feministas liberais feito por Henry James em *The bostonians*, da confortável e bem mobiliada sala de estar aos grandes salões de Olive Schneider onde os entretenimentos da noite podem ter a encantadora e bela nova porta-voz feminista Verbena Tarrant.
2. Essa expressão amaldiçoante aparece repetitivamente na literatura anti-socialista e socialista. Na retórica do século XIX parecia não haver outra alternativa imaginável do casamento monogâmico a não ser uma situação na qual todos os homens tinham direito a todas as mulheres. A imoralidade dessa comunidade, não de mulheres mas de homens, era sem dúvida fomentada pela expectativa de luta e querela que ocorreria se a propriedade de mulheres não fosse mais cuidadosamente estabelecida.
3. Citado no discípulo de Bebei, *Le féminisme et les socialistes*, de Charles Thiebaut (Arthur Rousseau, Paris, 1906), p. 15.
4. Os saint-simonistas tradicionais eram cuidadosos em distinguir-se da "heresia" Infantin que de modo mais ou menos chocante defendia o uso da iniciação sexual dos noviços e casais sacerdotais. Infantin propunha também um casamento curto sem filhos e fácil divórcio sem causa. Thiebaut fica chocado, como tantas vezes em sua exposição do socialismo radical. Essa substituição sacerdotal "escabrosa", esse "direito à inconstância" não devem ser confundidos com o socialismo ortodoxo como o de Bebel.
5. Ver Barbara Taylor, *Eve and the new Jerusalem: socialism and feminism in the nineteenth century* (Pantheon Books, Nova York, 1983) para uma história completa dos owenistas e para uma análise de suas opiniões sobre as mulheres.
6. Bureau de la Phalange, Paris, 1841.
7. Esse exagero sobre as virtudes das mulheres é um acompanhamento freqüente da inferioridade delas. Ou uma culpa inconsciente pela opressão das mulheres oferece uma glorificação compensadora de seus poderes místicos ou, o que talvez seja o mais provável, o poder religioso das mulheres tão assinalado na sociedade primitiva, a que talvez sua degradação seja uma resposta, vem à tona após o fato para justificar a afirmação da autoridade masculina.
8. Ver, por exemplo, *La justice dans la révolution et dans l'église* (Garnier Frères, Paris, 1858).
9. Populaire, Paris, 1848.
10. Cabet, *The woman*, p. 4.
11. Ibid., p. 11.
12. Ibid., p. 16.
13. Ibid., p. 17.
14. Ibid., p. 18.
15. Ibid.
16. Ibid., p. 20.

17. Bureau du Populaire, Paris, 1843.
18. Para uma interessante exposição de algumas dessas propostas, ver Dolores Hayden, *The grand domestic revolution: a history of feminist designs for American homes, neighborhoods and cities* (MIT Press, Cambridge, 1982).
19. *Vindication of the rights of women* (Walter Scott, Londres, 1792), p. 342.
20. Uma boa exposição dos primeiros anos da vida de Goldman encontra-se em sua autobiografia, *Living my life* (A. Knopf, Nova York, 1931), e também na introdução de Alix Shulman a *The traffic in women and other essays on feminism* (Times Change Press, Washington/Nova Jersey, 1970).
21. Maruani, *Les syndicats à l'épreuve du féminisme* (Syros, Paris, 1979).
22. Mesmo a grande teórica marxista Rosa Luxemburg, quando chegou à Alemanha em 1898 para assumir o editorial de um jornal social-democrata, não foi considerada apta por seus subordinados masculinos para assumir tanta autoridade quanto seu predecessor masculino. Ver Raya Dunayevskaya, *Rosa Luxemburg, women's liberation and Marx's philosophy of revolution* (Humanities Press, Nova Jersey, 1982), p. 90. Veja-se também A. M. Sohn em sua exposição das lutas das mulheres no Partido Social-democrata naquele prefácio do autor a *La femme dans le passé, le présent, e l'avenir* de Bebel (Ressources, Paris, 1979). Também em *Féminisme et syndicalism en France* de Marie-Hélène Zylberberg-Hocquard (Edition Anthropos, Paris, 1978), e o recente *Women and American socialism* de Mari Jo Buhle (University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 1981) documentando um semelhante silenciamento de mulheres na América.
23. Lawrence e Wishart, Londres, 1972.
24. *Ibid.*, p. 71.
25. O comentário de Engels sobre opiniões como de Mill e Taylor é de que elas são remanescentes do iluminismo do século XVIII (*Origin of the family*, p. 113). Certamente se poderia ir mais longe e afirmar que as opiniões de que outras culturas eram selvagens era uma justificação necessária para a selvageria recíproca do colonialismo. Se, como Rosa Luxemburgo mostrou em *The accumulation of capital*, o capitalismo foi incapaz de operar como sistema econômico sem a invasão de economias primitivas, tal justificação/ofuscação era necessária para a sobrevivência do capitalismo.
26. *Ibid.*, p. 120.
27. *Ibid.*, pp. 121-2.
28. Esta é para Engels uma das contradições no casamento. Ele preserva a antiga liberdade sexual da sociedade matrilinear na forma de prostituição e casos extraconjugais para os homens; para os homens o antigo casamento grupai ainda vigora — p. 128.
29. *Communist Manifesto*, ed. Samuel H. Beer (Appleton-Century Crofts, Nova York, 1955), p. 29. Um exemplo, envolvendo desta vez também a atitude européia para com mulheres não-ocidentais que muitas vezes se tornam o

- repositório para a sexualidade negada às decentes mulheres européias, encontra-se na famosa *Voyage en orient* de Gerard de Nerval, um relato de 1851 de sua vida entre "as mulheres do Cairo". Informado por seus vizinhos no Cairo de que não devia viver em suas proximidades como solteiro, ele descreve por centenas de páginas as milhares de mulheres oferecidas a ele para compra. Variando em cor e por isso em preço, elas desfilam, com véus, enfeitadas, nuas; manda-se que elas cantem, falem em italiano, mostrem suas nádegas ou seios, e até os dentes. Nerval, jamais chocado, apenas um tanto atento a seu caderno de apontamentos, preocupação em conflito com seu desinteresse pelas mais baratas, de cores mais escuras, e temeroso de que alguma mulher que ele compre possa já ter sido "usada", sente apenas ansiedade de que não venha a fazer a melhor barganha possível. Essa vacilante cegueira para a situação das mulheres é que o marxismo afirmava que iria curar.
30. Engels, *The origin of the family*, p. 136.
 31. Ibid.
 32. Marx, *Capital*. Traduzido da 3ª edição alemã, ed. por Samuel Moore e Edward Aveling, vol. 1 (Londres, 1957), p. 495.
 33. Labor News Press, Nova York, 1904.
 34. *The traffic in women*, p. 38.
 35. Reimpresso em *The traffic in women*. Nem, para os feministas radicais, é o voto o único fetiche. Uma lei especial pode assumir o lugar do voto ou, quanto às feministas norte-americanas com o ERA, uma emenda constitucional.
 36. Emma Goldman não foi a única a prever o efeito conservador do sufrágio feminino. Veja-se também Rosa Luxemburgo, "Women's suffrage and class struggle", em Dick Howard (coord.), *Selected political writings* (Monthly Review Press, Nova York, 1971), pp. 219-20.
 37. *The traffic in women*, p. 57.
 38. Reimpresso em *Batailles pour les femmes*, tradução sob a direção de Gilbert Badia (Editions Sociales, Paris, 1980).
 39. Essas idéias são desenvolvidas em "As bases sociais da questão das mulheres" de Kollontai e em artigos posteriores, alguns dos quais reunidos em *Marxisme et révolution sexuelle* (François Maspero, Paris, 1975), e em *The selected works of Alexandra Kollontai*, coord. Alix Holt (W. W. Norton & Co., Nova York, 1977). Para um relato de suas lutas pelas mulheres na Revolução Russa e também da obra de Clara Zetkin com os social-democratas alemães, veja-se de Sheila Rowbothan *Women, resistance, and revolution* (Penguin Harmondsworth, 1972), cap. 6; e Richard Stites, *The women's liberation movement in Rússia* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1978); e especialmente Beatrice Farnsworth, *Aleksandra Kollontai: socialism, feminism and the Bolshevik revolution* (Stanford University Press, Stanford, 1980).
 40. Para estatísticas atuais mostrando um equilíbrio ainda depressivo, veja-se D. Atkinson, A. Dallin e G.W. Lapidus, *Women in Rússia* (Stanford University

- Press, Stanford, Cal., 1977), que concluem que embora o número de mulheres em profissões interessantes e incentivadoras seja maior que em qualquer país não-socialista, as mulheres acham-se ainda encerradas em baixos níveis de *status* onde raramente têm autoridade sobre homens, pp. 224 e 280.
41. Essa é a explicação de Lênin para o recuo dos princípios socialistas necessário para abrir o caminho ao verdadeiro comunismo. Veja-se Lênin, *Estado e Revolução*, especialmente capítulo V (Foreign Language Press, Pequim, 1976).
 42. Veja-se Batya Weinbaum, *The curious courtship of women's liberation and socialism* (South End Press, Boston, 1980), assim como o seu *Pictures of patriarchy* (South End Press, Boston, 1983), esp. parte III, "Categorias afins na economia", para uma análise das funções de parentesco tais como pai, irmão, filha, que estruturam tanto as relações de trabalho capitalistas como socialistas.
 43. Engels, *Origin of the family*, p. 145.
 44. "As bases sociais", reimpresso em *Marxisme et révolution sexuelle*, p. 89.
 45. *Origin of the family*, p. 144. Engels não apresenta qualquer argumento para essa exclusividade essencial, ou em favor do por que os homens se tornariam monógamos em vez de as mulheres não-monógamas.
 46. Bebel, *Woman in socialism*, p. 347. Certamente Zetkin, discípula de Bebel, teria tido paciência com essa complacente rejeição das pesadas responsabilidades das mulheres no lar a babás, professoras, amigos chamados a ajudar e ajudas mecânicas. Nada descreve tão bem os apuros da mulher trabalhadora na medida em que ela dependa de tais apoios incertos e desajeitados para a sua sobrevivência profissional. Pode-se observar que não há em Bebel qualquer insinuação de que o pai possa ajudar ou que os amigos convocados possam ser também homens.
 47. *Ibid.*, p. 347.
 48. Um relato dessas conversações acha-se no "Entretien avec Leline sur les femmes, l'amour, et la révolution", de Zetkin, reimpresso em *Batailles pour les femmes*, p. 185; versão inglesa "My recollection of Lenin", apêndice a *The emancipation of women* de Lênin (International Publishers, Nova York, 1966).
 49. Esse descarte de Freud é notável, dada a importância posterior de Freud na teoria feminista. Veja-se o capítulo V deste livro.
 50. Cf. "Ce que les femmes doivent à Lenine", reimpresso em *Batailles pour les femmes*.
 51. Stites, *Women's liberation movement*, p. 106.
 52. "The social bases", em *Selected writings*, p. 58.
 53. Ver as várias proclamações reunidas no seu *The emancipation of women*.
 54. Por exemplo, em sua entrevista com Zetkin (p. 191), Lênin argumentava que o sexo não é como o beber, a simples satisfação de uma necessidade — embora, acrescentando recatadamente, mesmo ao beber haja certas regras de higiene. O sexo, diferentemente do beber, é social porque envolve duas pessoas.
 55. Em seu posterior "Make way for winged Eros" (1923), reimpresso em *Selected*

- writings (p. 276), Kollontai, ou por causa da pressão puritana stalinista, ou por mudança de convicção, propôs uma ética muito diferente e mais próxima da de Lênin. Nela, ela lamenta que os jovens pensem demais em sexo e cometam excessos. O sexo caótico pode ter sido necessário nos primeiros anos da revolução; agora, porém, com a revolução instituída e todos precisando trabalhar duro, o romance deve recuar. Será um "Eros alado" e não "um Eros sem asas", que estará menos preocupado com o sexo em si do que no companheirismo e no interesse coletivo.
56. Ver "The new woman" em *Autobiography of a sexually emancipated woman* (Londres, 1972).
 57. Ver também os contos de Kollontai, alguns dos quais incluídos em *Selected writings*.
 58. Goldman, *La tragedie de Vémancipationfeminine* (Syros, Paris, sem data), pp. 54-8.
 59. *Traffic in women*, p. 40.
 60. Para Kollontai essas normas são necessárias as para estimular reprodução saudável e sentimentos benéficos, e têm lugar tanto na sociedade socialista como na capitalista. O proletariado deve dar tudo para a coletividade; e mesmo a satisfação sexual individual deve estar subordinada. Não será isso uma nova prisão, um corte de asas? Sim, responde Kollontai, mas cada época tem suas próprias regras ("Make way for winged Eros", *Selected writings*).
 61. Ver a interessante discussão de Kollontai sobre "possessividade" em "Sexual relations and the class struggle", em *Selected writings*, p. 242. A transformação das estruturas sócio-econômicas pode ser uma condição necessária para a liberação sexual, mas não pode garantir automaticamente uma nova moralidade sexual. Além do mais, o individualismo pessoal dos homens que vêm as esposas como posse deve ser corrigido.
 62. "The social basis", em *Selected writings*, p. 69. Antes de fazer qualquer pronunciamento idealista sobre o amor livre, é necessário "uma reforma fundamental de todos os relacionamentos sociais entre pessoas".
 63. Que a perspectiva feminista é privilegiada com base na natureza diferente do trabalho das mulheres é também argumentado por Nancy Hardstock, "The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism" em Sandra Harding e Merrill Hintikka (coords.), *Discovering Reality* (Reidel, Londres, 1983).
 64. Ver especialmente "Give way to winged Eros", *Selected writings*.
 65. Emma Goldman, *La tragedie de Vémancipationfeminine* (Syros, Paris), p. 41.
 66. L. D. Easton e K. H. Guddat (coord.) *Writings of the young Marx* (Anchor Books, Nova York, 1966), p. 303.
 67. "A mudança numa época histórica pode sempre ser determinada pelo progresso das mulheres no sentido da liberdade, porque na relação da mulher com o homem, do fraco com o forte, a vitória da natureza humana sobre a selvageria

- é mais evidente. O grau de emancipação das mulheres é a medida natural da emancipação geral." Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 195.
68. Ver Susan Griffin, *Woman and nature* (Harper Calaphone Books, Nova York, 1980), para uma fascinante investigação de como tem sido profunda essa identificação de mulheres e natureza na história do pensamento filosófico e político.
 69. Marx distinguiu "comunismo bruto" onde o poder estatal não resulta na mudança em relacionamentos necessários para a real coletivização e o verdadeiro comunismo. Easton e Guddat (coord.), *Writings of the young Marx*, p. 302.
 70. Goldman é uma interessante exceção no caso, precisamente porque ela morreu antes da luta pelo autoritarismo plenamente desenvolvido. Deveríamos pensar que, dada a sua intransigência geral em questões de princípio e seus compromettimentos anarquistas, há muito em conflito com os comunistas marxistas, ela teria sido uma crítica franca do stalinismo. O silêncio dela, mesmo nos primeiros dias da Revolução após ter sido deportada para a Rússia, mostra como as feministas ficaram entusiasmadas e esperançosas com a nova gloriosa Revolução.
 71. Reimpressão, *Selected writings*, p. 159. Por outro lado, Kollontai não sustentava Trotsky em sua luta com Stalin. As razões não são claras. Ver introdução a *Oposição operária* de Kollontai, trad. de Pierre Pascal (Ed. du Seuil, Paris, 1974) para possíveis explicações. Seja como for, naquela época Kollontai parece ter chegado a um entendimento com Stalin, e pacificamente desempenhou um papel menor e não conflituoso nas questões soviéticas até sua morte.
 72. *Ibidem*.
 73. Mesmo marxistas contemporâneos falham na restauração da família: veja-se, por exemplo, Reimut Reiche, *Sexuality and class relations* (New Left Books, Londres, 1974), argumentando contra a revolução sexual da década de 1960.
 74. M. Dalla Costa e S. James, em *The power of women and the subordination of the community* (Falling Wall Press, Bristol, 1975), argumentavam que o trabalho doméstico é "produtivo" no sentido marxista do termo. W. Secombe, "The housewife and her labour under capitalism", *New Left Review*, n° 83 (1974), pp. 3-24, mostravam que, embora o trabalho doméstico não seja produtivo (não produzia valor excedente), produzia valor. Tratamento menos técnico da questão, como o de Alison Jagger em sua defesa do feminismo socialista em *Feminist politics and human nature* (Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1983), afirmavam que a atividade produtiva marxista devia ser ampliada para incluir "trabalho sexual e procriativo que é feito pelas mulheres no lar" (p. 303). Veja-se também o argumento de Christine Delphy de que não há grande diferença entre produção nas fazendas para consumo próprio, que é tratado como riqueza na contabilidade estatal do produto nacional bruto, e trabalho doméstico, que não é: "The main enemy", *Close to home: a materialist analysis of womens oppression*, trad. de Diana Leonard (Hutchinson, Londres, 1984).

75. Argumentos em apoio a essa opinião: S. Himmelweit e S. Mohun, "Domestic labour and capital", *Cambridge Journal of Economics*, vol. 1 (1977); J. Gardiner, S. Himmelweit, M. Mackintosh, "Women's domestic labour", *Bulletin of the Conference of Socialist Economists*, vol. 4, n° 2 (1975).
76. J. Gardiner, "Women's domestic labour", *New Left Review*, n° 89 (1975), pp. 47-72.
77. A afirmação de que sexo constitui trabalho (p. ex., Jaggar, *Feminist politics*, p. 131) mostra quanto pode se tornar vazio o conceito de trabalho. A posição marxista foi esclarecida por Lênin: mesmo a prostituição é não-produtiva embora a prática possa enriquecer um câften capitalista. No caso da indústria do sexo a análise marxista pode redundar numa antinomia. O marxismo pode explicar o trabalho não-produtivo comercial e de vendas por sua função de passar adiante valor excedente; mas embora a pornografia, *strip-tease* e casas de massagens possam ser empreendimentos capitalizados, parece não haver ligação alguma com o valor marxista.
78. Ver Verônica Beechey, "Women and production: a critical analysis of some sociological theories of women's work" em A. Kuhn e A. Wolpe (coord.), *Feminism and materialism* (Routledge e Kegan Paul, Londres, 1978), pp. 181-95.
79. Jaggar, *Feminist politics*, p. 318.
80. *Ibid.*, p. 319.
81. Veja-se Michele Barret em *Womens oprression today: problems in Marxist feminist analysis* (Villiers Publications, Londres, 1980), que também ressalta haver muitas espécies de opressão sexual que não podem ser explicadas do ponto de vista econômico, p. ex. homossexuais. A solução dela é atraente. Embora as relações de gênero estejam agora de fato inseridas nas relações produtivas capitalistas e não possam ser mudadas sem uma derrubada do capitalismo, a opressão das mulheres (1) não era um elemento indispensável das relações capitalistas; (2) é anterior ao capitalismo e (3) não deve desaparecer automaticamente com o capitalismo.
82. Este é essencialmente o argumento de Ann Foreman em *Femininity and alienation: women and the family in Marxism and psychoanalysis* (Pluto Press, Londres, 1977). Ela conclui que nos grupos de conscientização, onde as mulheres discutem divórcio, aborto e cuidados infantis, as mulheres podem começar a abalar os relacionamentos familiares repressivos.
83. *Women 's estate* (Penguin, Baltimore, Md., 1971).
84. "A manutenção e reprodução da classe trabalhadora permanece uma condição indispensável para a reprodução do capital. Mas o capitalismo pode seguramente deixar isso a cargo dos impulsos de autoconservação e propagação dos trabalhadores", Marx, *Capital*, vol. I, p. 572.
85. Mitchell, *Womens estate*, p. 162.
86. Veja-se o esforço do Schulamith Firestone por desenvolver um feminismo

- materialista baseado nas novas possibilidades inauguradas com os preventivos e a reprodução artificial. Firestone argumentava que essas técnicas tornaram a família desnecessária para a reprodução, mas não deu explicação alguma de como as pessoas poderiam ser persuadidas a fazer as mudanças radicais em suas vidas reprodutivas por ela propostas em *The dialectic of sex* (Bantam Books, Nova York, 1971).
87. *Psychoanalysis and feminism* (Penguin, Harmondsworth, 1975).
88. O artigo original é "Ideology and ideological state apparatuses", em *Lenin and philosophy* (Monthly Review Press, Nova York, 1971). Althusser, obviamente sob a influência do pós-estrutural Lacan, rigorosamente na moda de Paris (veja-se capítulo V deste livro), argumentava que a ideologia funciona em sistemas distintos e que esses sistemas são apoiados por seus próprios "aparelhos" materiais. Não só há instituições estatais como há também família, igreja e — para Althusser as mais importantes — instituições educacionais. Uma análise das relações produtivas é, portanto, insuficiente, sem uma análise separada de como a consciência do trabalhador é reproduzida na família e sobretudo na educação.
89. *m/f*, n° 1 (1978), pp. 7-24.
90. Ver, por exemplo, Coward, *Female desires* (Grove Press, Nova York, 1985).
91. Essa mudança de ideologia e representação para discursos representa uma transição epistemológica mais plenamente discutida no capítulo V deste livro. A representação, assim como a definição de Marx de ideologia, prossegue o argumento, exige uma divisão sujeito/objeto entre uma representação e o que ela representa. "Discurso" sugere o novo enfoque tomado ao pensamento francês pós-estruturalista de que não pode haver objeto independente "representado" e que se deve examinar a cadeia significante para achar o significado.
92. Essa é a opinião geral de A. Cutler, B. Hindess, P. Hirst, A. Hussain em *Marx's Capital and capitalism today* (Routledge and Kegan Paul, Londres, vol. 1, 1977; vol. 2, 1978), um vultoso repensamento do marxismo que tenta desenvolver um marxismo não-economista para corrigir falhas do Partido Trabalhista Inglês. Os autores falam de vagas "condições de existência dos meios de produção" em lugar da fórmula unitária "modo de produção", a fim de validar uma análise pluralista de sistemas ideológicos e culturais e legitimar práticas com o objetivo de transformá-las. Ver "Repensando o marxismo" de Coward, *m/f* n° 2 (1978), p. 85, onde assinala que mesmo para Cutler e outros, a economia é ainda central e a ação política feminista é ignorada. Veja-se também Paul Hirst, "Althusser and the theory of ideology", *Economy and Society*, vol. 5, n° 4 (1976), p. 385, para uma discussão mais breve, senão mais acessível, do argumento e sua relação com Althusser.
93. Ver os artigos reunidos em Delphy, *Close to home*.
94. Ver os artigos em L. Sargent (coord.), *Women and revolution: a discussion of the unhappy marriage of Marxism and feminism* (South End Press, Boston,

- 1982) e Z. Eisenstein, *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism* (Monthly Review Press, Nova York, 1979).
95. David McLellan, *Marx' Grudrisse* (Macmillan, Londres, 1971), p. 18.
96. *Ibid.*, p.21.
97. Engels, *Origin of family*, p. 218.
98. *Ibid.*, p.220.
99. Ver para um extenso argumento, Beverly Brown, "Natural and social division of labour: Engels and the domestic labour debate", *m/f* n° 1 (1978), pp. 25-47. Veja-se também *Capital de Marx*, vol. I, "The process of capitalist production" (International Publishers, Nova York, 1967), p. 351, onde Marx argumentava que na família há uma divisão "natural" do trabalho baseada no sexo ou idade puramente numa "base fisiológica".
100. Isso é implicitamente insinuado por Marx ao afirmar que a mecanização industrial, que torna os músculos desnecessários, *permite* às mulheres integram a força de trabalho.

4

Um Mundo sem Mulheres: O Feminismo Existencialista de Simone de Beauvoir

A crítica existencialista do marxismo

Apesar de inobservada, e aparentemente insignificante, comparada com a impressionante maquinaria da explicação e previsão marxista, há uma lacuna na exposição de Engels do momento em que a estirpe feminina foi derrubada. As relações de propriedade é que tinham de ser culpadas, mas para que a propriedade não seja simples *demon ex-machina*, deve-se também explicar por que as relações de propriedade teriam de ser instituídas em primeiro lugar contra a comunidade e por que foram instituídas especificamente entre homens. Sem essas explicações, a ligação entre sexismo e relações produtivas não prevalece, e a produção assume uma precedência automática que assegura a correção do sexismo independente da real situação das mulheres. Não tendo explicado o sexismo, o marxismo é incapaz de elaborar um programa adequado para a libertação das mulheres.

À medida que corria o século XX, esse desapontamento era parte da desilusão geral com a política visionária. A visão de Marx parecia, a uma Europa exaurida e entorpecida pela batalha com o fascismo, ter sido transformada, exatamente como o Estado alemão perfeitamente integrado de Hegel, num totalitarismo opressivo, onde dominação e submissão eram o estilo de todos os relacionamentos sociais. Depois

da guerra, as feministas partilharam com os homens um mundo irrevogavelmente mudado. O nazismo havia alterado as condições de existência ao mostrar que não havia limite ao mal que podia ser imaginado e realizado. Com a "impensabilidade" do mal absoluto veio a "impensabilidade" da destruição infinita através da bomba atômica. Especialmente em países como a França, ocupados pelos alemães, a ética, ou o senso de qualquer convicção firme do que se devia fazer, foi estendida ao ponto de ruptura. Na intolerável situação que a ocupação alemã gerou, já não parecia haver qualquer diretriz possível para o certo e errado.¹

Após a derrota alemã veio o desapontamento com o comunismo. O comunismo havia sido o antídoto para o fascismo, mas com Stalin a opressão e brutalidade soviéticas transformaram a experiência marxista num logro. Já não era possível abraçar o socialismo como o fizeram Kollontai e Zetkin, sem um aflitivo autoquestionamento e infundáveis reservas. O socialismo, em vez de uma grande incursão no futuro, começou a ter o sentimento de um insalubre espaço fechado no qual se permanecia sem lealdade e compromisso ou, afinal, talvez só porque não havia mais aonde ir.² A crença de que a justiça social podia prevalecer tornou-se, na melhor das hipóteses, uma insignificante fidelidade automática, e, na pior, um desespero absoluto. Nesse meio tempo, a guerra fria prosseguiu entre as duas novas potências mundiais, os Estados Unidos e a União Soviética, resultando em maior sentimento de impotência para os europeus. A única alternativa política era uma escolha entre duas opções igualmente insatisfatórias, e, por fim, a aceitação de um mal ligeiramente menor.³

Dessa perspectiva é que Simone de Beauvoir tentou repensar as condições da existência feminina num contexto revisto de meados do século XX. Não sobraram absolutos; nenhuma certeza. Deus foi destronado pela razão científica; agora a religião já não tinha nem mesmo uma validade subjetiva num mundo em que havia câmaras da morte e mutilações da bomba atômica. Toda esperança e toda certeza estavam em questão. Mais ainda, como vida e ação exigem esperança, a convicção teria que ser recuperada, quando nada, do próprio vazio onde antes havia verdade absoluta. Nessa atmosfera de dissolução, espanto, vazio e desilusão, Beauvoir, estimulada por Sartre a explicar o que era ser uma mulher, começou a trabalhar em *O segundo sexo*, um abrangente exame da situação das mulheres.

Houve certo fortalecimento da posição das mulheres depois da guerra. A batalha pela igualdade jurídica foi amplamente vencida; as mulheres votavam, podiam ter propriedade, eram juridicamente iguais no casamento e a sociedade civil parecia tê-las aceito como membros atuantes. Mais importante ainda, aos milhares foram elas recrutadas para o esforço de guerra, mostraram-se capazes de enfrentar as fábricas e fazer o serviço dos homens. Na Alemanha, onde tantos homens morreram, elas prosseguiram no trabalho e continuaram a ser necessárias. Do mesmo modo que a industrialização, com sua exigência de mão-de-obra barata e exploração dos trabalhadores, forçava as mulheres a integrar a força de trabalho e dava origem às novas mulheres de Kollontai, também o esforço de guerra e a sensação de se cuidarem sozinhas, juntamente com o desprazer ante o mundo masculino da guerra, tornaram as mulheres menos inclinadas a retornar a seus papéis tradicionais. Infelizmente, os homens que voltavam para casa tinham expectativas diferentes, criando conflitos que se refletem nas longas discussões sobre o papel feminino que prosseguiram nas décadas seguintes, à medida que os indivíduos e os governos tentavam reconstruir as famílias cujos laços afetivos e econômicos haviam sido prejudicados pela guerra.⁴

Mas onde, na ruína do socialismo, encontrariam as feministas uma ideologia para formular suas exigências? Um retorno à teoria democrática não parecia o melhor, visto que as democracias mostravam-se cada vez mais comprometidas e banais, dispostas a apoiar o autoritarismo onde ele fosse anticomunista e economicamente comprometido com os regimes coloniais que apregoavam princípios de autodeterminação e dignidade humana. O existencialismo de Beauvoir era uma tentativa de situar a dinâmica de uma opressão que não era específica do socialismo nem do capitalismo. Nesse empenho, ela voltou aos temas proeminentes nas disputas dos feministas marxistas com a ortodoxia comunista. Em primeiro lugar, houve o estudo de Kollontai da resistência masculina à mudança em questões sexuais. Estamos todas sozinhas, dizia Kollontai, capitalistas ou socialistas. Os homens resolveram esse problema de certo modo, apropriando-se de uma mulher como objeto de sua segurança, uma apropriação que podem não ser motivados a abandonar. Em segundo lugar, havia a preocupação não-socialista de Goldman sobre a questão dos relacionamentos Pessoais. A grande questão, dizia ela, não era, afinal, quem possui os

meios de produção, mas como se pode viver com outros e ainda continuar sendo nós mesmos. As feministas cometeram o erro de concentrar-se no voto, em conquistar inimigos externos quando os verdadeiros inimigos estavam em suas próprias mentes: os bloqueios preconceituosos, os temores, que as impedem de viver plenamente. A feminista devia cuidar de si mesma e não tanto da imoralidade dos outros. É com essas questões que começa o existencialismo de Beauvoir, questões informuláveis e portanto irrespondíveis na teoria marxista.

Primeiramente, Beauvoir expôs as ilusões nas quais o marxismo se baseava. Não há absolutos: não há uma sociedade sem classes última que terminará com os conflitos humanos e não há uma classe universal absolutamente infalível. Tais absolutos só podem levar à ditadura e ao totalitarismo. Os exemplos vêm prontamente de Beauvoir: os judeus sacrificados à raça pura ariana absoluta; os camponeses siberianos esmagados pela sobrevivência do comunismo; crianças japonesas sacrificadas em favor de um apoteótico fim de guerra. A cada vez, a absoluta justiça de uma meta justificou uma ação que, na melhor das hipóteses, era moralmente ambígua, e na pior, um mal horripilante. O absolutismo marxista, mostrava Beauvoir, era um remanescente do predecessor de Marx, Hegel.⁵ Hegel começou bastante admiravelmente com sua exposição da interação dinâmica entre o eu e o outro, mas em seguida permitiu que o absolutismo intercedesse à guisa de um Espírito do Mundo atuando o seu progresso absolutamente certo no sentido de completa auto-realização. Isso pode, em teoria, assegurar uma conciliação problemática entre interesses conflitantes, mas, como resolução imposta "de cima",⁶ converte-se facilmente em justificação para o poder opressivo absoluto do Estado. O marxismo substitui a dialética objetiva ideal do Espírito do Mundo pela dialética materialista e objetiva das relações de produção, mas mantém o absolutismo de uma meta final, não agora metafísica e preexistente como no socialismo utópico, mas gerada como que automaticamente na atividade de classe. Esse absoluto pode ser confortador, assim como a grandiosa visão de Hegel era confortadora para Beauvoir, lendo na enganadora calma da *Bibliothèque Nationale* em 1940.⁷ Mesmo naquela época, porém, bastava sair à rua para convencê-la de que aquela certeza era ilusória. O absoluto de Marx, como o de Hegel, devia tornar-se o absoluto do poder mascarando uma neces-

sidade objetiva. Então, como ficou claro na prática stalinista, a mascarada devia ser mantida de modo que nenhuma reflexão ou consciência pareçam mediar a justiça absoluta da ação estatal. A repressão do pensamento e da fala nos países comunistas torna-se um corolário inevitável do absolutismo marxista.

O que foi omitido, argumentava Beauvoir, o que é sempre esmagado por qualquer absolutismo, é o indivíduo. Os indivíduos são subordinados à unidade do Estado ou da coletividade. Certamente Beauvoir poderia valer-se da frustração das feministas soviéticas como exemplo. Os interesses das mulheres e sua necessidade de serviços de apoio só seriam atendidos quando o bem de toda a sociedade não estivesse em questão. Quando o Estado era ameaçado, os indivíduos, mulheres ou homens, deviam ser sacrificados. A ação individual não era responsável, argumentava o marxismo, pela revolução que tinha a ver com dinâmica estrutural mais ampla; nem a ação individual era responsável pela instituição da sociedade socialista. Não podia ser assim, porque a ação individual era função de forças ou movimentos maiores, além da vontade e intenção individuais. Isso leva não só à opressão dos indivíduos, mostrava Beauvoir, mas é também incoerente do ponto de vista metafísico.

Em primeiro lugar, nenhum marxista é consistente. O marxismo, como filosofia revolucionária, prega ações, ações drásticas. Além do mais, independente de sua posição teórica de que moralidade é simplesmente reflexo da consciência de classe, não perde oportunidade alguma de censurar o inimigo em termos morais, até cruelmente.⁸ É sempre necessário despertar o indolente proletariado que pode, como notou Beauvoir, "deixar tudo para amanhã num apático conforto".⁹ Além do mais, uma vez ocorrida a revolução, os dirigentes devem continuar aliciando indivíduos para a causa, estimulando-os a mais sacrifício.¹⁰ Isso porque, independente do que a teoria marxista possa afirmar, somos consciências separadas e, como disse Kollontai, solitárias. Esse foi, de fato, o problema com que Hegel, predecessor de Marx, começou. Se somos todos particulares, de que modo viremos a ser uma comunidade?¹¹ Não se pode resolver esse problema descartando-o, recusando admitir a realidade de nossa separação essencial uns dos outros. Começamos como consciências, isto é, pensando coisas distintos de outros pensando coisas e em conflito uns com os

outros. Portanto, é com uma análise da consciência que deve começar o estudo da condição humana e da condição da mulher.

Um indivíduo consciente, primeiro e acima de tudo, não é uma coisa; não é um objeto cujos movimentos podem ser iguados a movimentos de bolas de bilhar. Pelo contrário, é uma subjetividade. O marxismo não trata da subjetividade. A "objetividade" marxista significa que ele trata as pessoas como objetos, mas de fato as pessoas não se sentem nem podem ser compreendidas desse modo. Ser completamente objetivo é carecer da condição de ser humano. Assim, um Estado comunista torna-se desumanizado. As massas populares comportam-se como "subomens" e os dirigentes, não muito melhores, agem irrefletidamente além de toda responsabilidade moral. No entanto, mesmo num Estado totalitário, o humano não pode ser completamente suprimido: há cada vez mais um mal-estar, um entorpecimento, uma desgraça estúpida. Os humanos não aceitam a condição de "coisa" facilmente e de bom grado. De certo modo devem afirmar sua subjetividade, nem que seja por uma dolorosa submissão; por trás, há sempre a possibilidade de revolta e a reação violenta do Estado repressivo.

O desdém do indivíduo e da subjetividade, continuava Beauvoir, tem ainda algumas importantes implicações. Se os indivíduos não são teoricamente importantes, então as relações entre indivíduos também não o são. A relação de homem com mulher torna-se significativa só como um símbolo da progressividade de uma sociedade. O que acontece entre certo homem e certa mulher é irrelevante porque o controle acha-se em forças maiores dentro das quais toda interação é estruturada. A verdadeira dinâmica da força interpessoal não pode, pois, ser discutida na teoria marxista. Por conseguinte, numa economia socialista, as relações de força permanecem ou são restabelecidas — entre patrão e trabalhador, administrador e cidadão privado, membro do partido e não-filiado, marido e mulher. Dado que essas relações deviam perder automaticamente sua opressividade no socialismo, qualquer opressividade que reste pode ser ignorada ou reinterpretada, e assim floresce de um modo como não poderia numa democracia que presuma a desigualdade. Na teoria democrática, onde a luta entre os homens por ascendência é pacificamente admitida como elementar e inevitável, o poder é conciliado e controlado em instituições criadas para limitá-lo e equilibrá-lo.¹² Hierarquia e desigualdade existem,

evidentemente, mas sendo reconhecidas elas são normatizadas. Não existindo, por definição, numa sociedade socialista, o poder não é controlado.

Conseqüentemente, não há, no marxismo, discussão proveitosa de dois conceitos de fundamental importância para as mulheres: opressão e libertação. As mulheres têm sido oprimidas, mas isso, para ter peso pragmático além de simples sofrimento passivo, deve ter algum conteúdo. O termo complementar para opressão é libertação, mas quando a opressão não é definida, a libertação fica, por conseguinte, vazia. Para existencialistas como Beauvoir, a definição de Marx de opressão como opressão econômica era simplística e, assim, a libertação oferecida era ilusória. Nenhuma definição adequada de opressão ou libertação pode ser dada até que as pessoas sejam vistas não como objetos, mas como sujeitos, porque é quanto à sua subjetividade que a opressão atua. Do mesmo modo, só em relação com a sua subjetividade é que emancipação ou libertação podem ter significado.

Por volta de 1972 estava claro para Beauvoir que as situações das mulheres não haviam mudado consideravelmente no capitalismo nem no socialismo.¹³ O reformismo legal das feministas nos países democráticos havia falhado, mas o mesmo aconteceu com o feminismo socialista de Kollontai e Zetkin. Relatando suas visitas à URSS ela anotava que a expectativa de que as mulheres irão trabalhar não impedia as mulheres de ficarem encerradas em trabalhos subalternos e continuarem com a responsabilidade da casa e dos filhos. A exceção da medicina só confirmava a regra. Na Rússia, onde a medicina tinha se tornado uma profissão de mulheres, a situação das médicas era conseqüentemente inferior à das médicas nos países ocidentais. As médicas russas, diferentemente das colegas ocidentais, eram sobrecarregadas e mal pagas. Era claro então que tanto a teoria socialista como a democrática eram inadequadas. Restava a questão quanto a uma possível base teórica para uma renovada luta da mulher.

Esse enfoque foi apresentado por Beauvoir em *O segundo sexo*, escrito 23 anos antes de sua entrada concreta na política feminista. Desta vez, a base ideológica não era a economia ou a política, mas — o que era mais profundo — a filosofia. O existencialismo, expunha Beauvoir em sua introdução, será a perspectiva pela qual estaria em condições de compreender a situação das mulheres. O existencialismo

preencherá as lacunas da teoria socialista, porque trata de indivíduos humanos, e não de coletividades mudas, e trata deles como subjetivos. Um feminismo existencialista pode, portanto, oferecer um estudo tanto da opressão das mulheres como de sua emancipação.

A natureza existencial da subjetividade

Beauvoir começava a partir da descrição existencial da consciência dada por Sartre, seu amante e companheiro de toda a vida, no seu monumental *O ser e o nada*. Nessa obra, Sartre afirmava começar do início filosófico, e o início não era, como Marx pensava, o econômico. A simples sobrevivência não eleva o homem acima do nível animal. A questão humana importante não é o que comer, mas o que ser. Um ser humano, dizia Sartre, caracteriza-se não por seus constituintes inertes, não por ser alguma coisa no sentido de que uma pedra é uma coisa, mas pela qualidade de ser. A diferença é entre um "em si" (por exemplo, uma pedra) e um "para si" (uma pessoa). O homem se toma o que ele escolhe ser, e o que ele escolhe não decorre automaticamente da hereditariedade, do meio, de traços da personalidade preestabelecidos nem da estrutura social. O que ele vem a ser depende de suas decisões livremente tomadas no sentido de agir e pensar de certa maneira. Essas decisões constituem sua substância, uma substância jamais absolutamente fixa mas sempre transformável numa nova decisão. Nesse ponto estava a rejeição do absolutismo que paralisava a práxis marxista. Não há de modo algum absolutos onde se trata de seres humanos, nenhum absoluto bom futuro, nenhuma absoluta inevitabilidade de qualquer espécie, seja física ou metafísica. Quando se trata de subjetividade, o que surge é um eu em transformação no qual não está contida qualquer meta ou essência final. O homem é necessariamente livre, livre para escolher suas próprias ações, seu próprio projeto no mundo, opções que ele deve fazer sem guias. Nenhum deus, nenhuma lei moral, nenhum partido político¹⁴, nenhuma autoridade externa podem fazer essas opções por ele.

Esse reconhecimento de nossa absoluta responsabilidade por nossos atos é quase intoleravelmente doloroso. A lei moral, Deus, a luta

de classes, acabaram; nada pode ser culpado em vista de imperativo moral, mandamentos de Deus ou mesmo pelas emoções humanas de cada um.¹⁵ Tudo o que fazemos é nossa opção e, portanto, de nossa própria responsabilidade. Grande parte da vida humana, de acordo com Sartre, ocupa-se de uma infinita variedade de artifícios para evitar essa responsabilidade, artifícios que ele designa pelo termo geral de má fé (*mauvaise foi*). Má fé é sempre a tentativa de isentar-se da responsabilidade ao ponto de reduzir-se à pura coisidade, tornar-se inerte e passivo, afirmar que se *deve fazer* o que se faz, ou adotando uma religião e aceitando seus dogmas, tornando-se comunista e obedecendo a linha do partido, alegando ter certa nacionalidade ou personalidade ou sexo ou raça, ou afirmando uma absoluta fidelidade a princípios morais. Como diz Beauvoir, mesmo que você se eleve acima dos subomens — as massas que meramente agem de maneira reativa e passiva — e atinja um senso de si mesmo como um agente livre, ainda assim você se torna uma pessoa "séria", a pessoa comprometida com a causa de um ideal.¹⁶

Essas bases filosóficas tinham, para Simone de Beauvoir, importantes implicações para aquelas relações humanas aparentemente tão resistentes à reforma feminista. A questão de Goldman quanto às relações entre o eu e os outros é imediatamente suscitada. Eu sou, como um sujeito autônomo, distinto das coisas físicas, e também das outras consciências. Além do mais, minhas relações com outras subjetividades devem ser muitíssimo diferentes de minhas relações com coisas. Sartre, em seus muitos exemplos, mostrou-se ser um arguto analista das relações humanas. Devemos ter êxito em ser para-nós-mesmos ao criar o nosso próprio ser em nossos projetos no mundo, mas devemos também ter ser-para-outros, isto é, devemos ser reconhecidos por aquelas outras consciências que estão no nosso mundo tentando realizar projetos freqüentemente contrários aos nossos. Na exposição de Sartre desse confronto entre consciências conflitantes, Beauvoir encontrou uma explicação para a persistente desigualdade nas relações entre os homens e as mulheres.

A situação original de uma consciência sartriana é de estar só e diante apenas de um mundo físico que a consciência vivência, conhece e tentapossuir. Embora a existência desse mundo físico seja necessária de modo a haver alguma coisa da qual a consciência seja cônica, a existência de outras consciências é um aspecto contingente da exis-

tência humana. Podemos imaginar, dizia Sartre, uma consciência que jamais encontrou outra consciência. É com surpresa e espanto que o sujeito sartriano de repente descobre que não está só no mundo. Quando outro ser humano surge diante de mim, ou "avulta", como o diz Sartre, subitamente fico vulnerável, temeroso, ameaçado. O perigo que o outro representa para mim é expresso no "Olhar". Quando outra consciência olha para mim, perturba radicalmente a ordem dos objetos no mundo em torno do centro de minha consciência; representa, como uma consciência, outra perspectiva que posso perceber, mas jamais captar. Mais ameaçador de tudo, ela me transforma em objeto de sua contemplação, pondo em risco meu próprio ser como um sujeito. Meu único recurso é tentar afirmar minha subjetividade, dominar a contemplação da outra consciência e em seguida reduzi-la a um objeto. Em *O ser e o nada*, o reiterado paradigma dos encontros humanos é o encontro casual de dois soldados inimigos, cada qual ameaçando a vida do outro, cada qual tentando subjugar o outro.¹⁷

O paradigma continua sendo o modelo para a descrição de Sartre das relações íntimas entre amantes e amigos e finalmente para todos os relacionamentos humanos. O amor entre consciências é claramente impossível. Como consciências estamos condenados à separação, isto é, ao nosso próprio ver das coisas que deve sempre se interpor entre nós, por mais que tentemos conciliar com os desejos e anseios dos outros. Outro ser humano, pelo simples fato de ter uma opinião sobre mim, deve ser uma ameaça à minha existência como um sujeito livre. Sartre mostrava em pormenor as várias atitudes possíveis entre consciências. O sádico afirma-se como sujeito e torna-se seu objeto. O masoquista submete-se ao outro sujeito e se torna objeto dele. A indiferença pode ser fingida, mas, dada a ameaça que o outro representa, só posso fingir não ligar. No desejo sexual, posso tentar um momento efêmero de posse física que ludibria a subjetividade livre da pessoa amada na carne.¹⁸ Quando o desejo sexual se esgota, como deve ser no orgasmo, imediatamente voltamos à solidão e hostilidade. A única atitude que resta é o ódio, o desejo de que não haja absolutamente ninguém na Terra. Entretanto, mesmo afastar todas as demais consciências não pode satisfazer o sujeito sartriano. Os outros, de fato, são necessários. Só pelo modo como eles me encaram posso saber quem sou, só por eles posso ter uma perspectiva externa de mim mesmo.

Essa dependência da visão de outros a meu respeito é mais uma

fonte de conflito. Minha dependência põe meu "ser" aparentemente fora de meu controle. De certo modo devo controlar o outro e, ao mesmo tempo, preservar sua independência. Se o controle em demasia, o outro torna-se uma coisa, e de nada me adianta; se o controle pouco demais, sofro uma insegurança dolorosa. Essa ambigüidade dolorosa jamais pode ser resolvida. Só posso representar uma farsa fútil enquanto adoto o papel de senhor sádico ou objeto masoquista, na medida em que fingimos indiferença ou ódio. Sartre dá uma explicação para a dolorosa compreensão de Kollontai de que as relações entre homens e mulheres no socialismo logo voltaram a ser dominação e submissão. Submissão e dominação não são aspectos contingentes de determinadas espécies de relações econômicas; são as únicas atitudes possíveis que os seres humanos podem ter uns para com os outros.

O *segundo sexo*: um feminismo existencialista

Em *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir há sempre, palpavelmente presente em cada capítulo — seja sobre a vida sexual da mulher, vida profissional, sua religiosidade, seus deveres domésticos —, a metafísica estruturante da condição humana lançada por Sartre. Na introdução, Beauvoir se coloca explicitamente não como mulher, nem como feminista, mas como existencialista. Ela escapou, diz, por um feliz acaso, das limitações de ser mulher. Nunca se sentiu discriminada, sempre se considerou igual aos homens. Isso lhe permite ser imparcial, olhar objetivamente a condição das mulheres, sobretudo visto ser claro a partir da sua perspectiva liberada que tantos outros problemas são mais urgentes e importantes.

Por tudo isso, ela não é completamente objetiva. Qualquer exame envolve uma postura, e a dela é o existencialismo. Cada ser humano é um sujeito em busca de transcendência e não há outra justificação para a existência a não ser esse movimento em direção a um futuro vazio. O pior mal é cair na condição de objeto ou infligir esse destino a outrem. Nesses termos é que Beauvoir se propôs entender a situação da mulher. Os homens têm negado a transcendência dela, transforma-

ram-na numa coisa. A análise econômica de Engels deixou de lado esse confronto mais profundo entre indivíduos.

Para Beauvoir, a luta de classes não é por si explicativa; pelo contrário, a apropriação masculina da propriedade privada só é inteligível como um projeto do indivíduo de auto-afirmação e transcendência. A "alteridade" das mulheres é anterior às relações de propriedade e é necessária para entender por que as relações de propriedade assumem as formas que têm. Assim, intervir no nível apenas da propriedade ou da economia não é mudar a dialética eu/outro da qual essas relações são geradas, mas meramente introduzi-la em outras expressões institucionais.¹⁹

De sua perspectiva existencialista Beauvoir pode agora dar uma exposição alternativa das origens do sexismo que responde à questão de por que não foram as mulheres a firmar direitos de propriedade. Isso não se deve, diz ela, a qualquer tipo de essência feminina, mas à situação da mulher. Ela é radicalmente diferente da situação dos homens. A mulher deve dar à luz, suportar o cansaço físico, a deformação e a dor que acompanham a reprodução. Pior ainda que a dor e os incômodos, porém, é o fato de que ela é passiva na reprodução, presa de forças naturais, e não um criador ou fabricante que impõe seu desígnio ao mundo. Esse envolvimento com a reprodução manteve a mulher primitiva atrás de duas maneiras: primeiro, ela era fisicamente incapaz de ir à caça ou trabalhar ininterruptamente; e, segundo, ela naturalmente se via passiva e não ativa. Essa é a razão pela qual ela não se afirma como o fizeram os homens quando descobriram ferramentas e compreenderam que era possível dominar e submeter a natureza, razão pela qual não foi incluída quando os homens se impuseram na comunidade primitiva. Eram os homens que competiam, matavam, arriscavam suas vidas, ousavam, e embora a mulher "encontre no fundo do seu ser a confirmação das pretensões masculinas", sua situação proíbe participação ativa. "A superioridade é dada não ao sexo que dá à luz, mas ao sexo que mata."²⁰ É esse risco do assassinato, concordava Beauvoir com Hegel, que permite crescer, tornar-se um sujeito, tornar-se um ser humano livre.

As mulheres de fato jamais se afirmaram, e portanto jamais foram "derrubadas", como especulava Engels. Os matriarcados primitivos celebrados por alguns utópicos, e até, em certo grau, pelo próprio Engels, não existiram, afirma Beauvoir. Embora a descendência possa

ter sido matrilinear, as mulheres não tiveram poder ativo.²¹ Beauvoir citava seu antigo colega de turma, o antropólogo Lévi-Strauss. As mulheres jamais foram uma força social acima dos homens; pelo contrário, os homens trocavam mulheres, e as estruturas de parentesco eram apenas modos alternativos de efetuar aquela troca.²² Numa sociedade agrícola, a mulher converte-se em deusa, mas isso não indica seu *status* superior: pelo contrário, indica, além disso, reificação de sua alteridade. Como Deusa, Natureza, Terra, ela era o "outro" de que os homens dependiam, e o temor religioso deles apenas exprimia sua impotência. Quando os homens começaram a sentir seu poder e a possibilidade de ultrapassagem e domínio, as deusas femininas foram superadas. Essa mudança para um deus masculino foi, argumentava Beauvoir, um estágio necessário no desenvolvimento humano. Deus devia mudar: da "Outra" natureza ingovernável para a verdadeira "semelhança" do homem, um deus poderoso, voluntarioso, castigador, exprimindo o princípio masculino da "luz, inteligência, ordem". Enquanto as deusas femininas foram adoradas, a humanidade permaneceu emperrada na imanência.²³

A incapacidade de transcendência explica não apenas o primeiro eclipsamento das mulheres pelos homens; explica também sua presente situação degradada. Mais uma vez, sua inferioridade não é natural, fisiológica ou psicologicamente. A mulher não tem essência, tanto quanto nenhum ser humano tem. Em sua livre escolha, ela se faz o que é. Ao mesmo tempo, o relato das diferentes situações dela ocupa a maioria das mil e tantas páginas de *O segundo sexo*. De fato, as mulheres agem e pensam muito diferente dos homens. Beauvoir, como Wollstonecraft, nada poupou à mulher; elas são enganadoras, fracas, exageradas, ilógicas, conservadoras, histéricas, simplistas e muito mais coisas não-apreciáveis, mas isso é porque a situação delas lhe nega a expressão normal de humanidade. Os homens têm que remodelar a face da Terra, criar novos instrumentos, inventar, modelar o futuro.²⁴ O homem tem que se apropriar do mundo, torná-lo seu, impor nele a sua marca. A opressão das mulheres é — como qualquer opressão — que lhes é negada essa auto-afirmação.²⁵ Um milhão de laços prendem a mulher à Terra. Os homens vedam-lhe a possibilidade de ação, recusam-lhe permissão para participar, relegam-na a marcar passo, "mantendo-se", fazendo tarefas mecânicas.

A opressão das mulheres é ainda mais poderosa naquilo em que é

mascarada por trás da natureza, por trás da crença de que o destino das mulheres é serem passivas. Não se pode rebelar contra a natureza. Por conseguinte, as mulheres não vêem o mundo como seu, não assumem responsabilidade por ele, e deixam suas energias se converterem em sucedâneos banais como o narcisismo, romantismo excessivo ou a religião. Como é recusada a transcendência, é negado o acesso das mulheres aos mais elevados valores humanos—o heroísmo, a revolta, desprendimento, invenção, criação. Quando a opressão ocorre na cozinha, no trabalho, na cama ou na universidade, Beauvoir sempre a analisou do mesmo modo como frustrando o projeto humano de auto-afirmação e autocriação. Se as mulheres são passivas, histéricas, deprimidas, é porque o mundo não lhes aparece como deve a todo ser existente, como um "*ensemble d'utensils*",⁷⁶ mas apenas como uma surda e indomável resistência.

Cabe então perguntar: por que as mulheres aceitaram essa opressão? Se elas são livres, dado que um sujeito humano deve ser livre, por que têm de viver vidas tão restritas? A resposta de Beauvoir era invocar a noção sartriana de má fé em todas as suas muitas formas. Os seres humanos são livres, mas podem impedir essa liberdade e, infelizmente, uma situação da mulher permite-lhe mais e melhores meios de enganar-se do que quaisquer outros grupos oprimidos. Primeiro, a mulher é enredada na má fé dos homens. Os homens a querem como objeto, uma inferior, um ser sem vontade. Estimulam a fraqueza dela, punem sua auto-afirmação, tornam-na dependente, atormentam-na com o "gancho farpado" da cortesia ou adoração. Esse é o pior crime, dizia Beauvoir — tentar destituir outro ser humano de sua humanidade.

Entretanto, a má fé dos outros jamais pode por si explicar a falta de liberdade das mulheres; é necessária também a cumplicidade da vítima. Nesse ponto Beauvoir muda a tônica. No marxismo e na teoria democrática, as mulheres são vistas como vítimas, vítimas ou da estrutura econômica da sociedade ou de uma discriminação ilegítima. A liberdade existencialista implica que as vítimas sejam sempre cúmplices de sua própria escravização.²⁷ Se as mulheres são tratadas como crianças é porque optaram por ser crianças, e há muitas outras estratégias que a mulher pode escolher para justificar sua condição abjeta. Uma ampla variedade de textos, desde a religião à psicologia, aí está para comprovar a passividade da mulher e confirmar seu papel

feminino. Ela pode até idolatrar o homem, o seu próprio opressor, submergindo nele todas as suas próprias ambições. Desse modo, sua má fé e a do homem podem combinar-se otimamente. Em suas lutas um com o outro, cada qual pode projetar no outro o seu eu repudiado e com isso cada um evitar a ambigüidade da condição humana. Tanto *O segundo sexo* como os romances de Beauvoir são ricos em muitas formas de má fé que o amor pode assumir, e o equilíbrio precário que os casais podem conseguir em seu malogro recíproco. Resulta um "círculo vicioso". Cada um tem o seu sonho irrealizável: a mulher de submissão, o homem de identificação; cada um olha para o outro para solucionar seu conflito interno; cada um culpa o outro, como deve, quando essa estratégia falha.²⁸

Sempre evidente nos muitos exemplos utilizados por Beauvoir da má fé recíproca é o cenário sartriano do sádico e do masoquista, só que agora com o explícito entendimento de que nesse confronto as mulheres tradicionalmente só tiveram um dos papéis. Ela aceitava a explicação de Sartre das relações entre as consciências; aceitava o choque inicial inevitável e a necessária capitulação de um dos lados, mas sempre, mostrava ela, é a mulher que se rende ao homem e concorda em efetuar o projeto dele em vez do seu próprio. É a mulher que se faz um objeto de modo a confortar e amenizar a ansiedade do sujeito masculino, que precisa do seu reflexo de si mesmo nela, mas fica aterrorizado com a independência dela.

O antídoto é óbvio. A mulher deve rebelar-se, deve inverter os papéis, deve afirmar-se contra o opressor. Quando ela faz isso, o opressor torna-se a "coisa" que bloqueia a liberdade, e ela o sujeito, recusando os limites impostos pelo homem, aventurando-se ao céu que já não é a sede das idéias transcendentais, masculinas e femininas. A mulher liberada funde-se na luz da transcendência, aprende a ser "*l'Homme*". Além do mais, só ela pode dar esse passo no sentido da libertação. Com essa linguagem inspiradora, Beauvoir conclamava as mulheres a tomar as iniciativas anteriormente reservadas aos homens.

Isso não quer dizer que a má fé possa ser facilmente evitada, e em cansativos pormenores, em *O segundo sexo*, ela relata as dificuldades que as mulheres enfrentam. Da maior importância para a mulher, afirma Beauvoir, é uma profissão na qual ela possa se afirmar como um homem. O trabalho é, como era para o escravo de Hegel, o lugar onde imprimimos nossa marca, onde nossos desígnios são projetados

no mundo. Negada essa expressão, as mulheres serão sempre "subomens". Portanto, a mulher deve evitar o casamento, jamais ter filhos, fugir da armadilha do lar e da família, e assumir seu lugar no mundo no meio dos homens. Infelizmente, porém, há muitos embaraços à ambição das mulheres, desde a formação inicial na família até a discriminação franca. Mais prejudicial ainda que essas barreiras sociais é um outro conflito mais sério que a mulher profissional enfrenta. Um homem sente desde o berço que "sua vocação como ser humano" não contradiz seu "destino como macho".²⁹ Sua sexualidade é congruente com sua transcendência. Não acontece isso com a mulher. Não é só a maternidade que prejudica sua subjetividade, mas também seu próprio ser sexual.

Para Beauvoir como para Sartre, a relação sexual é o ensejo em que se dá mais intensamente o conflito entre o eu e o outro. A exposição do ser-para-outros em *O ser e o nada*, mesmo quando não explicitamente sexual traz essa insinuação de intimidade sexual onde o encontro entre o eu e outros é inevitável. As relações não-sexuais podem frequentemente ser regradas por estratégias de proteção e distância que isolam cada combatente do confronto. No sexo, essa regra, embora presente, em geral falha, ou, no mínimo, é inadequada, dada a intensidade da experiência e a nudez física revelada ao olhar do outro. Na relação entre homem e mulher, dizia Marx, pode-se ver até que ponto essa condição natural se torna uma condição humana. Em Sartre, essa condição natural é o corpo estorvador do homem, estorvador porque ele embaraça o sujeito consciente com a fisicalidade. A experiência sexual é confrontacional não só porque há outra subjetividade envolvida, mas porque o que está em questão é a própria parte de si mesmo que é uma coisa. Diferente de Lênin, que achava a discussão de sexo uma variante desnecessária, Sartre apontava a sexualidade como questão filosófica central. Se o sexo não é um instinto primitivo a ser aplacado, também não é simples reflexo de relações econômicas. Pelo contrário, a sexualidade vem antes dos órgãos sexuais e da economia como o modo mais imediato de sobreviver ao conflito entre o eu e os outros.

Simone de Beauvoir, no seu tratamento igualmente franco da sexualidade, concordava com Sartre em que o desejo físico não é uma simples reação fisiológica. O desejo vem em primeiro lugar e a manifestação física do desejo vem depois. O sexo não pode ser visto

como simples prazer subjetivo, como coçar-se ou beber um copo d'água. Quando a "essência" física da sexualidade, pretensamente revelada por biólogos ou fisiólogos, se dissolve, o silêncio em questões sexuais, protegido primeiro pelo pudor burguês e depois pela disciplina marxista, é rompido. A sexualidade já não é uma função física externa à política, apropriadamente discutida por cientistas; é o próprio núcleo do filosófico, porque é o lugar onde os indivíduos mais estreitamente se intersectam, onde defrontam mais dolorosamente a distância e o conflito que os dividem dos outros.

Infelizmente, nesse encontro, como em tantos outros, a subjetividade das mulheres é prejudicada. O ato sexual, dizia Beauvoir, obriga a mulher a determinado papel, o de objeto passivo. Além do mais, essa incapacidade pode depois infectar todos os seus tratos não-sexuais com o mundo. A mulher tem que fazer uma escolha: ou será agressiva e bem-sucedida ou será sexualmente atrativa; as duas coisas não são compatíveis. No trabalho, não deve se trajar de maneira provocativa, deve ser tão vigorosa quanto os homens. Deve dedicar-se a seu trabalho e não a intermináveis compras de futilidades. Então poderá trabalhar com os homens, mas à custa de sua sexualidade, porque os mesmos homens não acharão sua conduta sexualmente atrativa.

Existe a possibilidade de levar uma vida dúplice: ser dura na profissão e depois transformar-se, à noitinha, em alguém doce, expansiva. Ambas as vocações sofrem: ela se esquece de ser expansiva em casa, é fraca e chora no trabalho. Por outro lado, ela pode tentar exercer a função masculina. Tornando-se rica e poderosa, ela gostaria de sustentar um homem, mas não encontrará um homem que possa tolerar sua superioridade. Ela pode desistir de manter um relacionamento permanente, mas nesse caso, diferentemente dos homens, não terá meios de relaxamentos fortuitos com prostitutas ou garotos de programa. Há poucos prostitutas masculinos e escolher uns poucos para ela será por demais perigoso. Se ela tentar o papel de sedutor e conquistador, mesmo que consiga, o êxito jamais será dela. Foi ela quem caiu e o homem registra mais uma conquista.

Essa incompatibilidade entre o ser sexual da mulher e sua vida Profissional vai mais fundo que a socialização; Beauvoir a situava no Próprio ato sexual. No ato sexual, o homem se apresenta como um conquistador, um dominador.³⁰ Há, no ato, sempre uma passividade por parte da mulher: ela é penetrada enquanto o homem desempenha

o papel ativo. Portanto, no ato sexual a mulher deve se sentir sempre uma coisa, um objeto, e em conflito com o seu eu afirmativo profissional. Ela deve escolher ou uma vida profissional sem sexo ou uma vida passional. Não admira que muitas mulheres escolham o amor como profissão e renunciem ao progresso profissional; renunciar à sexualidade parece um preço alto demais a pagar mesmo em favor de mais humanidade. Ter êxito no trabalho não basta, tanto quanto impor nossa vontade ao mundo físico não bastava para Sartre. As mulheres devem, como os homens, estar sendo-para-outros, isto é, devem estar em relacionamentos, e, sobretudo na relação sexual, ser capazes de realizar-se como sujeitos. Portanto, a incompetência na vida sexual da mulher é ainda mais incapacitante que seu papel reprodutivo, que sempre poderia ser recusado.

Para dar alguma esperança à mulher, sempre objeto sexual, Beauvoir tentou estabelecer uma frágil reciprocidade entre os amantes 1 sartrianos. Mas Sartre já havia colocado aqueles amantes numa situação especial. O desejo sexual, para Sartre, é uma reação ao impasse do eu/outro. Ocorre depois que um sujeito submeteu a outra e a transformou em objeto. Surge então a questão quanto ao que fazer com ela. Ela não é boa como objeto porque não pode devolver o reflexo que é necessário para que existamos para outros. É nesse ponto, de acordo com Sartre, "que me faço desejo".³¹ O outro objeto é puramente carne, e agora, por via do desejo, um objeto sexual. Pela carícia, pelo despertar do desejo, o amante tenta fazer o espírito emergir e devolver esse corpo morto à vida, uma vida que ela controla. A sexualidade é uma espécie de má fé, a miragem de uma solução possível a uma contradição irremediável. No ato sexual, o sujeito consciente de Sartre continua sua busca do objeto de desejo enganador, alguém sob seu controle e ao mesmo tempo independente, não ali como outro, mas assim mesmo oferecendo uma perspectiva externa livremente gerada. A sexualidade será sempre uma série de fracassos para tal sujeito, na medida em que o amante acredite, a cada vez, que a carícia possa causar a impossível fusão de duas consciências, para logo cair na alienação. Paradoxalmente, o inevitável clímax do orgasmo deve trazer o amante de volta às suas próprias sensações e é "a morte e fracasso do desejo".³²

O sujeito amoroso de Sartre é facilmente reconhecível no macho de Beauvoir que vem para o ato sexual como senhor, sendo condição

do seu desejo que a parceira se torne um objeto. Como mulher, porém, Beauvoir enfocava a sexualidade de outro ponto de vista. O homem vem como sujeito, como afeito à "transcendência", mas embaraçado por esse envolvimento corporal no qual sua transcendência é prejudicada. Ele deve conformar-se com o fato de que é um corpo, uma fisicalidade incontrolável. A mulher, pelo contrário, vem ao ato sexual como imanência, como carne, não apenas porque é assim que o homem a vê, mas também por causa de seu papel na reprodução. Dado que ela já deve sofrer a imanência da reprodução, deve lutar ainda mais bravamente por sua dignidade. O homem, por outro lado, acostumado à autonomia e controle, tomará a iniciativa. Toda mulher, afirmava Beauvoir, deve lembrar seu primeiro "defloramento", que deve ser sempre uma espécie de violação do seu corpo.³³ Tendo em vista a anatomia do ato sexual, e considerando a penetração do macho, as mulheres terão sempre que desempenhar um papel mais passivo, isso quando não sofrerem uma espécie de sujeira ou poluição. As mulheres são sempre objeto sexual. Beauvoir, em numerosos exemplos, mostrava o homem no sexo no papel de sádico e a mulher no de masoquista.

A única resposta possível era uma reciprocidade aparentemente impossível no contexto existencialista. Sartre deixou em aberto apenas a possibilidade de uma alternância de papéis; cada amante poderia ter a sua vez em ser sujeito. Beauvoir tentou expor uma espécie de igualdade mais satisfatória. O homem pode desejar a carne da mulher, dizia ela, conquanto reconhecendo a liberdade da mulher. A mulher, embora passiva, pode livremente consentir na sua submissão. "Cada um pode ter um prazer cuja fonte está no outro; as palavras adquirem e trocam seu sentido, gozo é gratidão, prazer é ternura."³⁴ O ato sexual para Beauvoir era muito diferente do brinquito levemente repulsivo e manipulativo da carne feminina, ao ver de Sartre. Ela sustentava a distância existencialista insuperável entre amantes — não se trata de que a mulher se sinta o homem ou o homem se sinta mulher — mas os dois já não mais são hostis. O homem vê seu prazer como proveeniente da mulher, e é, portanto, dependente; a mulher entrega-se como uma dádiva e é, portanto, ativa e mantém sua dignidade. Ambos aceitam sua situação, mas ultrapassam-na.

A submissão "ativa" da mulher pode, ao mesmo tempo, distinguir-se do masoquismo, a má fé de tornar-se um objeto de prazer para

os outros, porque a mulher é passiva não para o prazer de outrem, mas para o seu próprio. A mulher de Beauvoir deve ultrapassar a carícia sartriana, a mão masculina proprietária, e a penetração do macho ativo no ato sexual "no sentido do seu próprio prazer".³⁵ Ela se dá para si mesma; será também ativa. Para que isso aconteça, porém, o homem deve encarar a mulher como seu "semelhante". Uma vez que a mulher seja vista "como" um homem — isto é, como um sujeito — então é possível a reciprocidade no ato sexual. Dois sujeitos iguais agora se defrontam, dão-se um ao outro, desfrutam um ao outro.

O "*semblable*"

A noção de igualdade e semelhança de todos os seres humanos era essencial para o feminismo de Beauvoir. O *status* humano das mulheres, a "*semblance*" de humanidade delas, é que permitirá reciprocidade. Portanto — e é isso que separava Beauvoir tanto dos conservadores protetores do papel das mulheres como dos feministas radicais que sustentam o separatismo — Beauvoir era sempre explícita em duas questões: de que não há especificidade feminina, e que não se deve rejeitar os modelos masculinos. Para entender a posição dela, deve-se ter em mente a perspectiva conservadora da natureza e destino da mulher, que ela rejeitava, e que, após a publicação de *O segundo sexo*, vociferantemente se reafirmou.

São típicos dois livros de mulheres católicas, publicados em 1956, *Lafemme et sa destinée*,³⁶ de Edith Stein, no qual a autora, como freira e professora, discute em particular a questão da educação adequada das mulheres, e *Le destin de lafemme*,³⁷ de Firkel, também escrito de uma perspectiva católica. Ambas as autoras partiam da premissa de que as mulheres são diferentes dos homens, e, embora dignas de respeito, têm diferentes valores, virtudes e papéis a desempenhar no mundo. A espécie humana, mostrava Stein, é uma espécie dúplice, masculina e feminina. Tudo sobre a metade feminina é diferente da metade masculina. Tudo na economia interna da mulher é diferente: sua vida física, a relação entre alma e corpo, entre espírito e sensibilidade. Diferentes símbolos espirituais aplicam-se aos sexos: para a mulher, o círculo fechado do físico e

espiritual, simbolizando um harmonioso deslocamento de forças; para os homens, a acumulação de poder. Essas naturezas diferentes têm uma expressão teológica: a espécie humana deve dominar a Terra, dar-lhe forma como o criador. Nesse trabalho o homem cria e a mulher ajuda. Na procriação os papéis são invertidos.

De acordo com seus diferentes papéis, homens e mulheres têm diferentes virtudes. A mulher tem a capacidade de "penetrar a alma do outro, transformar os objetivos dele em seus". Ela é "sensível" a outras, pode "captar seres concretos em sua particularidade e valor próprio e assumir uma posição a respeito deles".³⁸ O amor, não o sexo, domina a sua vida. Por outro lado, a virtude do homem é ser forte, poderoso e dominador. Por causa disso, os pecados dos dois sexos diferem. O homem pode tornar-se dominante e brutal ou escravo de seu trabalho. A mulher pode tornar-se escrava do homem, atolada na sua vida sensual. Por causa dessas diferenças, homens e mulheres desempenharão papéis diferentes na vida e por isso exigem educações diferentes. Os homens devem ser preparados para dominar e assenhorar-se da Terra: "Ele aspira, pelo puro conhecimento, sujeitar o mundo e torná-lo sua propriedade espiritual, conquistá-lo como uma posse com todos os gozos que ele oferece, finalmente por um ato pessoal, fazê-lo criação sua."³⁹ As mulheres, por outro lado, aprenderão a ajudar e apoiar o homem nessa atividade.

Firkel suplementava essa diferença com uma análise da história de Adão e Eva. Adão e Eva não são apenas dois seres humanos; são dois tipos de humanidade—masculina e feminina. O castigo de Adão é o destino masculino de trabalho e criação, e o sofrimento de Eva é o parto. Firkel foi buscar essa dicotomia na teologia. Cristo é o princípio ativo masculino e a Igreja, o feminino. O sacerdote masculino deve ministrar o sacramento mediador entre Deus e a Terra. Maria é a receptiva e dadivosa intercessora. Como Maria,

a mulher recebe em seu seio o sêmen do homem, carrega um filho que ela nutriu com sua própria substância e o dá ao mundo; ela sabe como agir de igual maneira em todos os domínios onde ela dá o que recebeu, aumentado com sua própria substância.⁴⁰

Os católicos masculinos concordaram, incitados por noções heréticas, tais como a da igualdade feminina de Beauvoir. Mareei Clément em

*La femme et sa vocation*⁴¹ formulava a pergunta masculina: "Que é uma mulher?" Nem as mulheres sabem, respondia ele. A questão é feita porque as mulheres são diferentes — no corpo, na função, nas atitudes de dependência e colaboração, e na sua receptividade. Clément citava a autoridade do papa ao proclamar, em 1943, que a estrutura social baseada na igualdade apóia-se numa premissa falsa. Homens e mulheres têm igual dignidade e valor, mas não são iguais em tudo. As mulheres têm dons diferentes dos masculinos, não apenas diferenças contingentes superficialmente causadas, mas "qualidades com repercussões essenciais na vida da família e na comunidade".⁴² Essa afirmativa da especificidade irredutível das mulheres não excluía necessariamente uma espécie de feminismo. Para Firkel, a influência das mulheres era extremamente necessária. Os homens tinham uma tendência a tratar os outros seres como máquinas, sobretudo nessa época tecnológica. As mulheres podiam intervir, e para isso deviam ampliar seu papel representado na família, deviam participar de atividades públicas, sempre consistentes, evidentemente, com sua natureza feminina. As mulheres não devem tentar profissões masculinas nas quais se perderiam; em lugar disso deviam dedicar-se a causas como a dignidade humana, direitos do homem, defesa da família, intercâmbio cultural e paz. Esse tipo de feminismo, como notava Firkel, não significa "o reino das mulheres", mas apenas que as mulheres devem intervir para ajudar o homem a dominar a tecnologia que ameaça sair de seu controle.

Mais insistente ainda na necessidade da diferença feminina e intervenção feminina é a jungiana Elisabeth Huguenin. Em *La femme à la recherche de son âme [A mulher em busca de sua alma]*,⁴⁷ criticava as opiniões como as de Beauvoir, que igualariam masculino e feminino. Quando as mulheres são educadas, tratadas e consideradas como iguais, como homens, tornam-se masculinizadas e com isso perdem suas almas femininas. Tornam-se frias, competitivas e reduzem sexo e amor a pura lascívia. Ela citava em especial "socialistas" como Kollontai,⁴⁴ que transformaram a mulher em apenas companheira dos homens e incentivavam a promiscuidade, relacionamentos seriais e divórcio fácil.

É por causa de tais falhas de feminilidade, argumentava Huguenin, que há uma crise moderna. Os casamentos se desfazem, não há valores espirituais ou morais, as crianças são descuidadas. A guerra estimulou

as mulheres a esquecer sua feminilidade; foram trabalhar nas fábricas, endureceram-se, adaptaram-se aos valores masculinos. A consequência é que as mulheres, como mulheres, desaparecem, e com isso também a sua influência. A inclusão das mulheres na força de trabalho é apenas uma deformação a mais de sua natureza. Em vez do trabalho das mulheres de cozinhar, costurar, manter a casa, tarefas em que elas põem seus corações, elas se vêem operando uma máquina irracional que repete a mesma coisa incessantemente e em dado momento até lhe corta a mão. De fato, a desumanidade do trabalho na fábrica talvez só possa ser apreendida por mulheres a quem ele seja tão inatural. Não é, pois, realização para as mulheres ter que adaptar-se a tal trabalho e ser absorvida na força de trabalho.

Antes, as mulheres criavam um mundo separado que era ainda parte do mundo masculino. Agora, com a família desfeita, não há sensibilidade, calor ou comunalidade. Tudo é frio e duro porque as mulheres retiraram sua influência. O feminino torna-se o superficial "*l'air féminin*", uma questão de sedução e vestuário, e ao mesmo tempo há um exagero unilateral dos princípios masculinos de organização, hierarquia e tecnologia. O comunismo, com a sua socialização, organização e estruturação hierárquica das funções antigamente desempenhadas pela família feminina, não passa de simples extensão desse princípio masculino. Certamente a guerra mostrou como seria um mundo dominado pelos valores masculinos e sem as mulheres; agora as mulheres, como especificamente femininas, serão sua única salvação. As mulheres é que, voltando aos seus papéis naturais, tornarão o mundo de novo habitável.

Muitas das propostas de Huguenin para as mulheres são semelhantes às da católica Firkel. O trabalho das mulheres — manutenção da casa, criação de filhos, cuidados infantis — deve ser reavaliado. Essas atividades, nas quais a produção mecânica é inapropriada, trazem graça à vida e sem graça a vida seria um disparate, frio pesadelo de impessoalidade e fealdade. Além do mais, como mostrava também Firkel, as mulheres devem também sair de casa para o mundo, onde possam exprimir sua feminilidade própria em profissões tais como o ensino, o trabalho social ou obras de caridade. Huguenin também apoiava essas metas liberais na medida em que houvesse salário igual Para trabalho igual, licença-maternidade, e horários flexíveis para

possibilitar o trabalho fora de casa às mães e torná-lo mais atraente às mulheres.

Trata-se de um feminismo de espécie muito diferente do de Beauvoir. Era precisamente o papel natural e redentor das mulheres que Beauvoir rejeitava. No trabalho social, caridade e tarefas domésticas das mulheres de Firkel e Huguenin, nas tentativas em curso de trazer as mulheres de volta ao lar no pós-guerra, Beauvoir via todas as limitações que haviam vedado a esfera da realização masculina às mulheres. As mulheres devem considerar-se não como metade da raça, mas como homens.⁴⁵ Quanto à passividade, mediação e espiritualidade que Firkel, Stein e Huguenin louvam, não passam de recursos de má fé para excluir as mulheres dos seres humanos. A mulher independente de Beauvoir quer ser ativa e sabedora, recusando a passividade que os homens lhe impõem. A mulher independente aceita os valores masculinos: ela se põe a pensar, atua e cria do mesmo modo que os homens. Ela não denigre os feitos masculinos que são "muito superiores aos das mulheres".⁴⁶

Beauvoir só podia desdenhar a mulher que nega o masculino, que acusa o "cartesianismo", critica o conhecimento e a metafísica dos filósofos masculinos, e que gostaria de substituir a razão pelo neoplatonismo feminino, o materialismo pelo espiritualismo, que procura aquela harmonia viva, definida por Huguenin como feminina, na qual a mulher se coloca "tão-somente na medida em que é uma coisa viva".⁴⁷ Tal identificação com a natureza repete os laços mutilantes que atam as mulheres à terra. O projeto humano é, pelo contrário, autonomia e domínio, a afirmação do espírito humano acima e contra o mero estojo físico. Para Beauvoir, qualquer recuo na graça de um momento de união espiritual com a natureza é um sucedâneo inadequado para autenticar a atividade masculina. Momentos de graça ou união espiritual não são absolutamente consolo para não ser livre. O que Huguenin criticava como "masculinização" é realmente humanização, de acordo com Beauvoir. Só existe um empreendimento humano, o qual as mulheres perdem, e qualquer argumento que torne uma atividade não-feminina é um argumento em favor da sujeição permanente. As atividades femininas arroladas por Firkel e Huguenin eram de fato as mesmas poucas subalternas ou os serviços gratuitos tradicionalmente reservados às mulheres, longe das sedes do poder e distante das responsabilidades desafiadoras. Beauvoir não negava a

existência do "masculino" e "feminino" ou a institucionalização de ambos na família ou na organização do trabalho. A aceitação dessas categorias é que perpetuava a inferioridade das mulheres, mas a libertação só se realizaria quando as mulheres sobrepujassem os estereótipos. Beauvoir se via como uma prova da possibilidade dessa superação. Acaso ela não viveu e trabalhou com homens, sendo aceita como igual?

Permanecia a questão de como a superação seria possível a mulheres que não fossem excepcionais como Beauvoir. De acordo com suas próprias palavras, uma libertação existencialista era individual, uma questão de vontade e escolha individuais. Alguém libertado por outrem seria apenas cair vítima de nova tirania; qualquer adesão a uma meta revolucionária preestabelecida era equivalente a má fé. Que poderia ser feito então pelas mulheres que estavam firmemente estabelecidas nas vidas descritas por Firkel e Huguenin como femininas? O conselho de Beauvoir para as mulheres foi sempre o mesmo. As mulheres devem trabalhar e, para serem bem-sucedidas, recusar o casamento e, evidentemente, os filhos. Se uma mulher já fosse casada, com filhos, não restava senão reconhecer que nada podia ser feito. Para as massas de mulheres que tinham filhos e já estavam comprometidas numa vida feminina, essa falta de interesse era, para dizer o mínimo, entravamento.⁴⁸ Por suas próprias palavras, o feminismo existencialista nada mais tinha a propor.

O feminismo radical e a batalha dos sexos

O modo de Beauvoir ver as mulheres sempre como escravas e os homens sempre como senhores foi herdado por várias gerações de feministas inglesas e norte-americanas. Foi cunhado um nome para denotar a dominação universal das mulheres pelos homens—patriarcado.⁴⁹ A amplidão dos temas tratados em *O segundo sexo* preparou o caminho para alegações feministas radicais de que: o patriarcado é a constante universal em todos os sistemas políticos e econômicos; que o sexismo data dos inícios da história; que a sociedade é um repertório de manobras nas quais os sujeitos masculinos firmam o poder sobre

objetos femininos. Violações, pornografia, prostituição, casamento, heterossexualidade — tudo isso são imposições do poder masculino sobre as mulheres. A aquiescência das mulheres é uma indisposição de má fé de enfrentar sua própria falta de poder.

A experiência prática das mulheres no movimento pelos Direitos Civis norte-americanos, nos protestos contra a guerra do Vietnã, e as revoltas dos estudantes nos anos 60 confirmaram a crítica de Beauvoir ao marxismo. A esquerda masculina aceitava as mulheres em suas organizações, mas não como dirigentes ou tomando iniciativas, nem estava interessada nas questões das mulheres. Mais uma vez as mulheres se viam arrumando casa e fazendo comida. "Classe de sexo" parecia ir mais fundo que classe econômica ou social. Se os homens esquerdistas vislumbravam uma sociedade sem classes, não havia de ser uma classe sem gêneros. Como observou Beauvoir em *O segundo sexo*, as mulheres, e não o proletariado, são o "outro" original contra quem os sujeitos masculinos se afirmam, sejam eles capitalistas, feudais ou socialistas.

Após o desbravamento feito por *O segundo sexo*, as feministas continuaram a mapear muitos modos pelos quais o poder masculino é exercido. Em *Female eunuch*,⁵⁰ Germaine Greer concentrou-se na sexualidade das mulheres. As mulheres, argumentava ela, foram castradas; a expressão ativa de sua sexualidade foi reprimida. Elas são objetos para os homens, representando seu papel nas fantasias sado-masoquistas masculinas. O resultado é um aumento da agressividade masculina e uma representação passiva do ressentimento feminino. Com tais parceiros, as relações entre os sexos devem ser sempre conflituais, quando não hostis. A resposta apresentada por Greer era uma versão da reciprocidade de Beauvoir. As mulheres devem afirmar-se sexualmente, descobrir seu próprio prazer e seu próprio direito à expressão sexual. A meta é paridade, mutualidade, troca nas relações sexuais. A mulher sexualmente ativa de Greer não precisa contentar-se com um ativo dar-se passivamente; pode também assumir o papel mais ativo de pleno direito.

Kate Millett encontrou relações patriarcais na literatura. Nos retratos do ato sexual por Henry Miller, Norman Mailer e Genet, Millett descobriu a relação sarrariana entre o sujeito sádico e o objeto masoquista. O coito, dizia Millett, não é apenas um ato físico, mas deve ser situado no contexto mais amplo das relações humanas. Millett

afirmava haver descoberto uma "política" *sexual*, onde política significa "relacionamentos estruturados de poder, dispositivos pelos quais uma pessoa é controlada por outra".⁵¹ As relações entre os sexos nas obras de Miller, Mailer e Genet são uma questão de dominância de homens e subordinação de mulheres — a essência do patriarcado. Essa política de força, argumentava Millett, não é peculiar à literatura do século XX ou qualquer instituição política particular, mas acha-se profundamente integrada na vida social, imune à mudança superficial no governo ou na economia.

Millett prosseguia examinando os modos pelos quais o patriarcado se mantém. Todo poder, concordava ela com Sartre e Beauvoir, exige o consentimento por parte do oprimido. O consentimento das mulheres é obtido por meio da socialização. As mulheres nem sempre são governadas pela força. A vontade masculina de que a mulher assuma um papel subordinado é mascarada nas teorias de uma "natureza" feminina. Instituições de socialização, sobretudo a família, garantem que essa "natureza" reapareça em cada geração pela mediação entre estrutura individual e social. Por vezes, no entanto, é empregada força bruta — mediante leis que tornam o aborto ilegal, ou os maus-tratos e violência à esposa. Descrições jocosas da violência contra as mulheres nos meios de massa, pornografia, e anedotas misóginas, tudo isso são meios de utilizar a violência para afirmar o poder masculino.

A afirmação do poder patriarcal implica um extenso repertório de estratégias e atitudes. Algumas das atitudes foram examinadas por Eva Fíges em *Patriarchal attitudes*. Não se trata, mostrava ela, com referência à antropologia e à psicologia, de uma questão de fatos naturais. As mulheres não têm uma natureza nem os homens, uma resposta natural. É a estrutura social que forma o modo como os homens sentem sobre o amor, as mulheres, o casamento e a família. Os homens no poder criaram "amulher" para assegurar aquele poder: "Numa sociedade patriarcal, a dominância masculina deve ser mantida a todo custo, porque a pessoa que domina não pode conceber qualquer alternativa senão a de, por sua vez, ser dominado."⁵² Os homens afirmam o seu poder em todas as áreas. No ato sexual eles assumem a posição "natural" mais vantajosa para o prazer masculino. Na religião eles cooptam o clero e tornam os deuses masculinos, deixando as mulheres como espectadoras passivas. Na vida econômi-

ca, confinam as mulheres ao casamento burguês e cultuam a dona-de-casa. Diferentes épocas revelam diferentes instituições patriarcais de acordo com a necessidade, e por isso os símbolos e imagens do poder masculino podem mudar enquanto as relações de poder de senhor e dominado permanecem.

Ti'Grace Atkinson, em *Amazon odyssey*, argumentava que as mulheres devem apontar o inimigo patriarcal. Mais uma vez utilizando os termos sartrianos das relações de poder, observou que um "senhor" não tolerará reforma alguma que ameace seu papel como senhor, e que as mulheres têm sido "massacradas" na história humana. A resposta, afirmava Atkinson, era resistir, cessar as fúteis manobras diplomáticas e forçar o agressor a parar. A "batalha dos sexos" deve ser travada a sério, e as mulheres têm que entender que são atacadas como classe social,⁵³ isto é, um "grupamento" subjugado à "vontade" masculina. Certamente os senhores jamais aceitarão de boa vontade qualquer abolição da escravidão das mulheres, a menos que obtenham uma recompensa em "poder"; portanto, os homens devem ser obrigados a parar de escravizar as mulheres.

Nesse novo tom de confronto, Susan Brownmiller e Andrea Dworkin continuaram a utilizar as relações de força para explicar a violência contra as mulheres. Brownmiller, em seu prestigioso *Against our will*, situou o estupro no limiar da história humana como um exercício do poder masculino sobre as mulheres. Embora Brownmiller desse um minucioso relato da história do estupro e mostrasse onde as leis sobre o estupro conceituavam as mulheres como propriedade e espólios de guerra, via a origem dessa violência a-historicamente, no impulso sexual masculino e na anatomia feminina. O impulso sexual masculino não depende da receptividade feminina como em outras espécies; a anatomia genital do homem significa que ele *pode* violentar; quando os homens descobriram isso, violentaram; quando viram que as mulheres temiam seu pênis, viram-se em condições de instituir um "processo consciente de intimidação pelo qual todos os homens mantêm todas as mulheres num estado de medo".⁵⁴ O resultado é que a cultura é uma cultura da violência sexual; todos os homens estão implicados nela porque todos os homens tiram vantagem do medo que os verdadeiros violentadores causam às mulheres.

Em *Pornography: men possessing women*, Dworkin analisou a pornografia como a ideologia da dominação masculina. O poder dos

homens, declara Dworkin na primeira linha, é uma "afirmação metafísica do eu";⁵⁵ é *a priori* e só ratificada por instituições políticas e econômicas. É *a priori* tanto historicamente como na história de um indivíduo. O menino suga sua mãe, esgota-a. Depois tem uma "escolha" — permanecer leal a sua mãe degradada ou aliar-se a seu pai.⁵⁶ Inevitavelmente ele prefere o pai, rivalizando com ele e "dissociando-se da impotência".⁵⁷ Exposta dessa maneira a violência masculina, a esperança de Beauvoir de que as mulheres possam competir com os homens torna-se ingênua. Ou serão forçadas a submeter-se ou serão toleradas condescendentemente em posições simbólicas.

Como Brownmiller, Dworkin via a sexualidade masculina como inerentemente violenta. Os homens são os matadores e as mulheres os judeus nos campos de concentração nazistas, socializadas na docilidade pela ideologia masculinizante. Até os bebês masculinos de Dworkin se afirmam como senhores contra vítimas femininas. Essa rígida distinção entre uma perigosa sexualidade masculina agressiva e benigna sexualidade feminina passiva incomodava algumas feministas radicais. A observação de Beauvoir de que na sociedade as mulheres eram "o outro" parecia ter-se tornado uma verdade inevitável. Se a sexualidade, como argumentava Sartre, era inerentemente sadomasoquista, tanto mulheres como homens podiam dar asas às suas fantasias, representar e vivenciar o papel do sádico. Apresentar uma sexualidade feminina inocente e essencialmente suave era negar às mulheres a plena gama de expressão humana. Devia-se permitir às mulheres a sua vez como sujeitos.⁵⁸

Teóricas lésbicas radicais acrescentaram um elemento a mais à política do poder patriarcal. Adrienne Rich, em "Compulsory heterosexuality and lesbian existence",⁵⁹ argumentava que a heterossexualidade não é natural, mas imposta às mulheres pelos homens. Como acontece com os homens, o primeiro vínculo das mulheres é com suas mães, e a heterossexualidade "arranca-as" desse primeiro amor.⁶⁰ Casamento, ginecologia e estupro são instituições que permitem aos homens reprimir a homossexualidade feminina e obrigar as mulheres à cama. A heterossexualidade imposta é a causa profunda da opressão feminina. A teoria feminista lésbica acrescentava pormenores ao cenário do rapto primevo de Brownmiller e Dworkin. Os homens tinham que se impor às mulheres que não são naturalmente inclinadas a sentir o desejo sexual pelo sexo oposto. Os machos forçam o sexo

às mulheres porque querem filhos, ou, como parece sugerir Rita Mae Brown em seu romance *Rubyfruit jungle*,⁶¹ por serem os homens amantes tão incompetentes nenhuma mulher quer ter sexo com eles. Os homens são os agressores porque desejam as mulheres que não os desejam naturalmente, portanto é imperioso tomar uma mulher à força. Na batalha dos sexos de Atkinson, as mulheres que ajudam e amparam o "inimigo", e praticam sexo heterossexual, apoiam a sociedade sexista. O ato heterossexual deve sempre ser efetuado contra a vontade ou o prazer da mulher, é sempre uma imposição do poder masculino, sejam quais forem as muitas técnicas de sobrevivência que a mulher possa inventar para proteger sua identidade sexual.⁶²

Também a maternidade, argumentava Rich, é imposta às mulheres pelos homens. Embora a maternidade possa ser uma experiência valiosa para a mulher, como instituição está sob controle masculino. A negativa do aborto e a contracepção são modos de forçar as mulheres à gravidez. A ginecologia e os especialistas masculinos em criação de filhos mantêm a maternação das mulheres sob o controle dos homens. A família patrilínea, com a mulher economicamente dependente e o chefe masculino, garante que o filho da mulher permaneça propriedade do homem. A inexistência de cuidados infantis mantém a mulher no trabalho como zeladora da criança.⁶³

A exposição do poder masculino sobre as mulheres atingiu sua apoteose em *Gyn/Ecology* de Mary Daly.⁶⁴ O patriarcado é total, onipotente, universal, e esmaga as mulheres em toda parte e em todos os tempos da história. Os homens são assassinos, sádicos, e afirmam seu poder sobre as mulheres de modos violentos. Daly citava as práticas dos chineses de atrofiar os pés das mulheres, o costume sati hindu, a mutilação genital africana⁶⁵, a queima de feiticeiras, os tratamentos ginecológicos do século XIX, para ilustrar as torturas que os homens infligem às mulheres. Os homens são não apenas sedentos de poder, são amantes da morte: o desejo deles é reduzir as mulheres a cadáveres inermes. Daly ressaltava os símbolos da morte no cristianismo; a cruz e a crucificação tornam-se a mais alta expressão da espiritualidade na cultura patriarcal. A história, para Daly, é um campo de extermínio com homens assassinos e necrófilos de um lado e mulheres abatidas de outro.

Esses livros, e outros, expunham, para leitores norte-americanos e ingleses, em linguagem popular e não filosófica, os mecanismos do

poder patriarcal e as estratégias pelas quais sujeitos masculinos conscientes manejavam para subjugar a consciência feminina, não só em dispositivos econômicos ou em leis restritivas, mas também nos relacionamentos familiares e sexuais. Em toda parte a afirmação do poder masculino era citada, nos maus-tratos à mulher, estupro, na violência contra crianças, na homofobia, pornografia e na própria heterossexualidade. A concepção de Beauvoir de que o sujeito/senhor é caracteristicamente masculino e/ou objeto/escravo é caracteristicamente feminino elevava-se a fato universal. As mulheres eram vistas em toda parte e em todos os tempos como oprimidas, não apenas por leis ou dispositivos econômicos, mas também por homens violentos, inclinados à agressão sexual, à mutilação e até ao assassinato.

Embora essa exposição do poder masculino e dos modos como as mulheres são mantidas em seu lugar acendesse a ira feminista, ao mesmo tempo não ficou claro por parte da teoria feminista radical o que se deveria fazer. A teoria do patriarcado, por sua vez, proclamava a universalidade da dominação masculina, profundamente enraizada na consciência masculina. A possibilidade mais lógica — de que as mulheres declarem guerra e se afirmem tão impiedosa e agressivamente como os homens — quase nunca foi tomada a sério.⁶⁶ Em vez disso, as feministas radicais recorreram aos antigos remédios liberais da reforma jurídica. Brownmiller—incoerente com sua interpretação biológica do estupro—propunha mudanças completas nas leis quanto ao estupro, que reconceituassem o estupro como atentado violento contra uma vítima e não como furto de uma propriedade masculina. Em vários estados que aprovaram leis de acordo com as recomendações de Brownmiller, houve tratamento melhor às vítimas de estupro, mas não houve diminuição considerável da incidência desse crime. Dworkin e outras propuseram uma revisão da legislação dos direitos civis que incluísse a pornografia como discriminatória. No entanto, quando aplicadas por decretos locais, essas leis foram declaradas inconstitucionais⁶⁷ por um tribunal de apelação dos Estados Unidos. Nesse ínterim, as mulheres lutavam por verbas públicas para proteção de mulheres e serviços de aconselhamento a vítimas de incesto e estupro, ao passo que as estatísticas mostravam um aumento dos casos de violência contra mulheres.

O feminismo radical herda de Beauvoir uma fragilidade na teoria que a torna inevitável na prática. Em primeiro lugar, o poder, seja do

ponto de vista da forma metafísica das relações entre sujeitos ou como forma universal de relações entre homens e mulheres, é um artifício teórico por demais rústico para explicar a complexidade da interação humana. Mesmo que *fosse* verdade que os homens, como acusava Atkinson, *precisam* representar o papel de opressor, as origens sociais e ideológicas dessa necessidade devem ser examinadas. Apontar uma viciosidade masculina inata apresenta um vilão contra o qual desafogar ira e frustração, mas evita a questão mais profunda. Não significa que os homens não tenham cometido atrocidades ou que não sejam responsáveis por tais atrocidades; mas o pecado original masculino é tão pouco útil quanto o pecado original feminino como princípio esclarecedor.

A teoria feminista radical não pode explicar satisfatoriamente por que desde o início da história existencialista ou da história feminista radical os homens é que se afirmaram. Beauvoir, no gesto típico do feminismo radical, inevitavelmente recorreu ao determinismo biológico: as mulheres devem dar à luz e por isso estão em desvantagem. Atkinson e outras a acompanharam, citando a capacidade reprodutiva das mulheres como a fragilidade que os homens têm o "espírito" de explorar. Outras feministas radicais concordam, como Shulamith Firestone,⁶⁸ que via na reprodução as condições materiais de uma subjugação da mulher. A anatomia masculina era também afirmada como determinante biológico. Beauvoir insinuava que no ato sexual natural o homem penetrante acha-se anatomicamente na posição superior; Brownmiller especulava sobre um complemento anatômico nos primeiros estupros de mulheres por homens. No entanto, encontre-se o determinante biológico nos órgãos reprodutivos femininos ou na genitália masculina, o resultado é o mesmo: há pouca esperança de que alguma solução não-visionária seja possível.⁶⁹ Beauvoir imaginava uma reciprocidade impossível pelos próprios termos de sua perspectiva existencialista. Firestone, enfrentando com justeza as implicações do determinismo biológico, propunha um heróico novo mundo futuro no qual toda reprodução seja artificial e as mulheres fiquem de uma vez por todas aliviadas do fardo da gravidez. Nenhum outro remédio parece possível além da também visionária castração maciça dos machos.

Dado que as feministas radicais, em sua maioria, não estão dispostas a declarar guerra franca contra os homens, e dada a superficia-

lidade da mudança política ou econômica, a única alternativa restante é o separatismo. Isso é especialmente atraente para feministas lésbicas que, por essa razão, não precisam renunciar à sua sexualidade. As separatistas tentam escapar ao onipresente agressor masculino pela formação de suas próprias comunidades separadas. Em tais comunidades, as mulheres só se associarão com outras mulheres, longe dos senhores. Em *Gyn/Ecology*, Mary Daly imaginou um visionário círculo espiritual de mulheres que "inspiraria" e "animaria" seu caminho, livre do pensamento masculinizante, deixando para trás as massas de mulheres robotizadas e "simbólicas".⁷⁰ Esse grupo, porém, sem qualquer base material, sem qualquer apoio em qualquer instituição religiosa e sem base econômica, não passaria de uma alternativa temporária para a igreja aos domingos, sempre sujeita a outros compromissos econômicos e sociais das mulheres na sociedade patriarcal. A plena concretização de uma comunidade separatista teria de ser ficcional. Nas descrições utópicas das comunidades separatistas, encontrou-se algum dispositivo mágico para proteger a comunidade de invasão. Charlotte Perkins Gilman em *Herland* imaginava uma barreira geográfica que dificilmente se manteria de pé contra a tecnologia moderna; Monique Wittig, em *Lesbian body*, tentou um retiro mais seguro, mas ainda mais visionário, como em ilhas gregas pré-históricas e imaginárias habitadas só por mulheres.

Por outro lado, qualquer verdadeira comunidade lésbica permanece economicamente dependente e sujeita às leis da comunidade "patriarcal" mais ampla. Em conseqüência, as relações nas comunidades separatistas concretas devem ser estritamente pessoais sem qualquer da especificidade real de relações fundadas em relações econômicas ou em instituições sociais. As comunidades lésbicas são efêmeras e vulneráveis, raramente indo além da decisão de serem companheiras de quarto ou de parceria num pequeno comércio. Mesmo numa comunidade estabelecida, o inevitável fato do estigma pode criar uma atmosfera opressiva onde as pressões são dificilmente suportáveis. No grupo estigmatizado pode atuar um nivelamento "fascista" de diferença.⁷¹

Mesmo que uma comunidade lésbica pudesse isolar-se da sociedade de dominação masculina, o feminismo radical pouco oferece à guisa de diretrizes para o estabelecimento de relacionamentos não-alienados. Os indivíduos podem evitar a representação da mulher-ma-

cho sartriana, mas não há base teórica para a criação de outras espécies de relacionamento. As lésbicas, assim como as heterossexuais, aprendem a relacionar-se numa família antes de serem capazes de uma escolha consciente. As lésbicas, como as heterossexuais, formam suas conceituações e cenários para o amor a partir de imagens pornográficas da cultura de massa. As feministas radicais, tendo teorizado um mundo de vontades em guerra, não podem tão facilmente escapar de sua própria teoria. Se a política do poder permeia todos os assuntos humanos — na economia, sexualidade, cultura popular — que esperança há de que os relacionamentos lésbicos escaparão da política do poder ou que novas relações de poder não venham a se estabelecer entre feministas lésbicas dominadoras e colaboradoras "passivas"?

A condenação feminista radical de mulheres "simbólicas", ou mulheres-machos, ou contracenantes, atenua a formação de identidade feminina na família e na ideologia. As primeiras feministas radicais arrolaram em pormenor a "socialização" das mulheres, mas a socialização não desculpava a capitulação das mulheres. A socialização implica um eu feminino intacto que pode ser influenciado, mas que pode também recusar a aceitação de recompensas de colaboração e corajosamente aceitar a pena da não-conformidade. A identidade de gênero e a escolha de objeto sexual pode, porém, não ser acessível a mudança consciente. Se não é claro que uma criança masculina faz uma "escolha" de abandonar sua mãe e aliar-se a seu pai, é também incerto que as mulheres cõnsčia e voluntariamente assumam seus papéis femininos.

Nem há qualquer prognóstico positivo na teoria feminista radical para a recusa da mulher a ser companheira de viagem. As mulheres podem resistir contra o estupro em cursos de autodefesa; podem afirmar-se nos negócios e na erudição, como Beauvoir esperava; podem até mesmo forçar novos direitos iguais ou leis sobre pornografia, mas só pode haver estes resultados finais: ou uma trégua precária entre os campos armados de homens ainda viciosos e mulheres agora militantes, ou uma imposição do governo opressivo de mulheres, ou uma comunidade de mulheres fechada e dependente, sobrevivendo marginalmente ao lado da cultura de dominação masculina. Seja como for, a teoria e prática feministas continuam a operar dentro do espaço da metafísica sartriana, num mundo em que sujeitos beligerantes só podem achar mutualidade na partilha do *status* de objeto. Essa metafí-

sica, que continua modelando a teoria feminista radical, é inadequada à prática feminista. Mesmo em *O ser e o nada* de Sartre ela deixou de explicar nossas relações com outros.

O "nada" da subjetividade

O sujeito consciente que foi o ponto de partida de Beauvoir em *O segundo sexo* tem sido o herói da "filosofia moderna". No século XVII, Descartes estabeleceu a existência "necessária" do sujeito com o seu famoso "*cogito*" — "Penso, logo existo". Descartes prosseguiu demonstrando que um supremo deus masculino também existe. Confiante na bondade daquele deus e nos próprios dons de pensar "dados por Deus", ele conclamava os homens à tarefa de construir uma ciência objetiva, fundamentada matematicamente. Embora os termos exatos dessa ciência viessem a ser reelaborados na subsequente história da filosofia, a identificação do sujeito como conhecedor permaneceu. O sujeito de Locke, por exemplo, era dono de um armazém mental de idéias que ele comparava, classificava e generalizava, para desenvolver um conhecimento empírico firmemente amparado por sua experiência. O sujeito de Husserl recusava tudo, exceto os dados de sua experiência, posta entre parênteses a existência do mundo físico e outras pessoas, e assumia uma postura transcendental que lhe permitia apreender as estruturas necessárias de toda experiência. O sujeito de Sartre partia da tradição e admitia seus pés de barro. Para haver percepção, e portanto conhecimento, argumentava Sartre, o sujeito deve perceber a partir de uma perspectiva corporificada. Contudo, o sujeito de Sartre só admitia sua dependência de um corpo para reafirmar sua independência. O corpo pode ter sede ou fome; pode situar o sujeito em certa família, classe ou cultura, mas isso são apenas "dados" para que o sujeito "ultrapasse".⁷²

Para um sujeito, seja o de Descartes, de Locke, de Husserl ou de Sartre, o "outro" deve ser sempre problemático. O ponto de partida da subjetividade imediatamente levanta a questão da existência de outras consciências, e o problema de outras mentes repete-se constantemente na filosofia moderna. A existência de outros é algo a ser

provado em precários argumentos da analogia ou empatia, uma inferência que vem depois e é subsidiária da existência primeira do sujeito cognoscente. Sartre, tentando evitar o solipsismo que inevitavelmente resulta quando falham essas inferências, situava o outro como um "emergente" que subitamente enfrenta o sujeito executando seus próprios projetos no mundo físico. Esse momento original sartriano é representado no feminismo radical quando o homem primitivo avulta para subjugar a mulher primitiva.

Todavia, quando a existência independente de outros é admitida, a autonomia do sujeito é imediatamente ameaçada. Tendo suprimido a substância do sujeito de Descartes com as idéias de deus impressas, do sujeito de Locke cheio de impressões, do sujeito transcendental de Husserl, Sartre ficou apenas com a consciência que só tinha identidade ante a visão de outrem. Admitir isso torna incoerente o conselho existencialista de nos afirmarmos e viver autenticamente, cõscios de nossa absoluta responsabilidade por todos os nossos atos e atitudes. Se nossa própria identidade é construída por outros, não é claro como podemos ter tal liberdade ou assumir tal responsabilidade. Se as mulheres são o outro, consideradas e objetificadas pelos homens, qualquer afirmação de sua subjetividade só pode ser contra a opinião que os homens têm delas. Portanto, o objeto feminino que elas são para os homens deve rondar toda tentativa que elas façam como sujeitos para afirmar sua liberdade. Elas podem conscientemente assumir sua feminilidade e proclamá-la como um valor, ou negá-la e adotar uma identidade não-feminina "masculinizada", mas não podem de maneira alguma escapar à feminilidade.⁷³ Nenhuma dessas alternativas, características das duas escolas de feminismo radical, escapam ao masculino e feminino, como papéis a interpretar ou categorias.

A subjetividade projeta, porém, uma ilusão de autonomia; ou a presença dos outros é miopeamente ignorada ou eles são subjugados num gesto que prejudica a liberdade do senhor tanto quanto do escravo. Essa ilustração tem um lugar especial na história filosófica. Se Descartes inventou o *cogito*, também deixou claro por que sua invenção era necessária. A ciência matemática, a nova ciência do século XVII, tinha de ser erguida sobre base sólida. O *cogito* é o ponto de partida necessariamente verdadeiro do qual isso pode ser feito. Uma vez que o sujeito consciente é distinto do mundo que

ele deve conhecer, os filósofos podem operar para mostrar como se dará a relação entre o conhecedor e o mundo. O sujeito não deve tornar-se apenas outra coisa no mundo e, pois, incapaz de conhecimento; e, alternativamente, o mundo não deve se dissolver numa projeção insubstancial dos pensamentos do sujeito. Isso é necessário para que o conhecimento seja possível. O que está em jogo são os sonhos de Descartes e outros homens, de uma ciência universal, objetiva, unificada, que resulte no domínio técnico do mundo físico.

A criação de um sujeito é o passo-chave na realização desse projeto. O "êxtase", como Sartre o chamava — ou afastamento do sujeito ante o mundo —, cria o mundo a ser conhecido por essa ciência e assegura que o ponto de vista distorcedor de uma pessoa concreta situada no mundo seja banido da perspectiva. A única substância da consciência sartriana é a "negação", o afastamento e a separação do eu ante o mundo. Sartre, no seu empenho de superar a dualidade das substâncias física e mental não-comunicantes, destitui a subjetividade de toda capa protetora, revelando-a como um ato de pura vontade ou escolha. O "êxtase" do sujeito não é uma inescapável separação humana do mundo físico e dos outros; é, pelo contrário, a voluntariosa afirmação da diferença e autonomia do "para-si-mesmo" em relação ao seu ambiente físico e os relacionamentos humanos, necessárias para certo tipo de conhecimento. O domínio do outro, que esse sujeito deve também tentar, não ocorre na aurora da história, mas é uma criação histórica concebida naquele ponto do tempo, e nas vidas de homens individuais, quando o projeto de uma ciência universal é concebida. A discussão do conhecimento em *O ser e o nada* expõe em pormenor o que essa criação enseja.

O sujeito, escrevia Sartre, afirma-se como uma totalidade contra a totalidade do Ser. A essa altura o mundo consiste apenas de "mim" e o "que não é mim". Essa construção a partir do nada permite haver um mundo físico a conhecer: "Esse nada *não é* alguma coisa exceto a realidade humana apreendendo-se como excluída do ser e perpetuamente além do ser, em comum com nada" (grifo de Sartre).⁷⁴ O sujeito é o ponto de observação do qual a realidade pode ser conhecida e manipulada. O sujeito cognoscente continua então por mais negação a distinguir "isto" do que é "não isto", para estabelecer relações quantitativas entre eles, e construir uma ciência empírica abstrata. O conhecimento, admitia Sartre, deixa a realidade precisamente como

ela é; nada acrescenta e nada subtrai. Dizer "isto não é aquilo" é pensar "nada".

Essa determinação é um nada que não pertence como uma estrutura interna nem à coisa nem à consciência, mas seu ser *deve-ser-convocado* pelo para-si através de um sistema de negações interna nas quais o para-si é revelado em sua diferença para com tudo o que não é ele mesmo, (grifo de Sartre)⁷⁵

Para Sartre, a "determinação" da realidade pelo sujeito cognoscente está relacionada com a instrumentalidade. O sujeito vê as negações que ele esvazia no mundo como "tarefas", como instrumentalidades que o para-si projeta no futuro.⁷⁶ Seu projeto não se baseia em nenhum objetivo ou valor preestabelecido, mas meramente na afirmação de sua vontade de apossar-se da natureza e assinalá-la.⁷⁷ O sujeito é a criação de um nada a partir do nada, necessário para a fundação da ciência definida masculinamente.

Não significa que o conhecimento seja província exclusiva de homens. É, porém, reconhecer que uma mulher pode achar difícil tornar-se uma 'para-si' e participar na produção e teorização de certos tipos de conhecimento. O fato de que as mulheres têm sido sub-representadas nas ciências físicas e matemáticas reflete uma profunda e freqüentemente inexprimível insatisfação com o modo pelo qual essas disciplinas são teorizadas e os pressupostos metodológicos não examinados com os quais elas são praticadas pelos sujeitos masculinos. Matemática que seja pura instrumentalidade, destacada de sua concreta aplicação na fabricação de armas e na energia nuclear, pode ter pouco interesse para a mulher com uma preocupação afetiva pela vida humana; a física ocupada na previsão quantitativa de irregularidades matemáticas que ignora a mudança qualitativa pode parecer um exercício intelectual fútil; biologia que explique mecanicamente os processos orgânicos pode não produzir resultados práticos que motivem uma cientista mulher.⁷⁸ Nas ciências sociais, as pesquisadoras femininas podem recusar-se a tratar como "objetos" as pessoas que elas estudam, e por isso não conseguem resultados "confiáveis". Outros paradigmas, que não impliquem o sujeito "extático" sartriano, têm sido criados nas teorias feministas do conhecimento — tais como

respeito pela natureza e cooperação com ela, ou entendimento empático mediante participação.⁷⁹

As dissertações tortuosas, mas reveladoras, de Sartre das acrobacias necessárias para afastar o sujeito de seu meio físico-social são um aperfeiçoamento nos truques de mão praticados por seus predecessores. Seu relato expõe a frágil identidade desse sujeito e o ilusório movimento de recuo necessário para estabelecer sua autonomia. Uma vez rejeitada a necessidade metafísica desse recuo, novos tipos de questões podem ser feitos sobre seu propósito individual e social. Os homens podem, de fato, ser "sujeitos" voluntariosos, afirmativos, e até mesmo violentos, mas essa subjetividade tem uma história nas vidas de homens individuais. O estupro em nossos dias pode ser a ação de sujeitos masculinos que vêem as mulheres como a outra-natureza sobre a qual devem estabelecer seu domínio, mas essa subjetividade precisa ser tomada como um dado biológico.⁸⁰ O estupro em outras épocas pode ter outra economia e outra ontologia.

As feministas radicais, por outro lado, aceitaram a subjetividade pelo valor nominal. Sujeitos masculinos subjugaram mulheres; as mulheres, por sua vez, devem tornar-se sujeitos. A única alternativa seria tentar, por um ato da vontade feminina, ir além da metafísica do sujeito e estabelecer uma comunidade separada dos homens. Isto, porém, nada faz quanto à existência real de sujeitos masculinos que continuam a ameaçar a existência de tal comunidade. Mais importante ainda, dado que as raízes familiar-ideológicas das relações alienadas dos sujeitos são cobertas pela ficção de uma posição original, seja humana ou masculina, essas raízes podem sempre continuar gerando na comunidade separatista, ou entre a comunidade separatista e outras, a dinâmica destrutiva de sujeito e outro.

De novo a teoria feminista radical intervém após o passo decisivo, após a consciência masculina haver já estabelecido sua frágil identidade em conflito com outras. Os teóricos então só podem explorar os movimentos pelos quais os sujeitos evitam matar-se uns aos outros. Hegel tranqüiliza-se de que o Espírito do Mundo se realizará no Estado perfeitamente ordenado; o jovem Sartre resigna-se à gangorra do sadomasoquismo quebrado apenas por momentos de ilusória união sexual; o Sartre maduro apresenta um grupo de sujeitos-em-fusão que Pode temporariamente levantar-se contra a dominação;⁸¹ Daly imagina uma comunidade separatista de "outros". Mas as radicais feminis-

tas e Beauvoir estavam enganadas ao pensai que podiam encontrar uma mulher no "outro" da teoria existencial. Sartre pode suscitar o corpo passivo que ele acaricia para viver, mas a mulher concreta com quem ele tenta ter relações sexuais é muito provavelmente outra, pensando em termos tragicamente diferentes sobre o relacionamento deles. Se Beauvoir entra na guerra de subjetividade, entra na fantasia masculina, um modo de validar e racionalizar as interações masculinas nas quais tudo que ficou de um homem vivo concreto é uma vontade em competição com outras vontades, deixando sua marca no material alienado do mundo.

O feminismo radical aceita a descrição de Sartre de si mesmo, mas aceitar a descrição dos homens de sua subjetividade pode ser igualmente perigoso, como aceitar sua exposição do contrato social ou de suas relações de produção. Em cada caso, a teorização começa de uma problemática masculina. Adotar a problemática de consciências beligerantes é estar envolvida na desilusão masculina, assim como limitar a resposta feminista à resignação ou emulação. Embora a afirmação recíproca e ou a violência seja a única resposta concebível no cenário senhor/escravo, o feminismo na prática não pode aceitar essa retaliação. Essa recusa deixa o feminismo radical sem absolutamente práxis alguma.

De novo o mesmo padrão surge. As mulheres, tentando compreender as causas e os mecanismos da opressão das mulheres e vislumbrar estratégias de mudança, recorrendo a uma teoria do Homem: homem político, homem produtivo, homem sujeito. Em cada caso a teoria começa a partir de pressuposições que no fim se mostram inconsistentes com a prática feminista. As mulheres não se dão bem na competição alienada do mercado de trabalho capitalista, saltando sobre o sofrimento de suas irmãs condenadas pela feminização da miséria. As mulheres não se dão bem no moderno Estado totalitário, dedicado à sistemática estampagem da imagem do homem na natureza. As mulheres não se dão bem numa guerra alienada de vontades. A cada vez, a prática feminista deve ou aceitar as limitações de seus compromissos ideológicos, e com elas o simbolismo ou a marginalidade, ou expandir sua teoria. A psicanálise e a teoria pós-estruturalista da linguagem davam essas oportunidades: investigar a história familiar do macho agressivo e da fêmea passiva, e elaborar as estruturas conceituais nas quais eles encontram suas identidades de gênero.

Notas

1. Alguns exemplos, todos de *Ethics of ambiguity* de Beauvoir, trad. de Bernard Frechtman (Philosophical Library, Nova York, 1948), p. 114: oficiais que devem mandar seus homens em missões onde quase certamente serão mortos; dirigentes políticos em campos de concentração a quem se pede escolherem as próximas vítimas das câmaras de gás; prefeitos de cidades ocupadas que são obrigados a entregar combatentes da resistência por vidas civis. Ver também pp. 8-9 para outros exemplos.
2. Os intelectuais franceses lutaram com o problema do stalinismo, com resultados variáveis, desde a fidelidade absoluta de Louis Aragon à dolorosa aceitação de Merleau-Ponty, à recusa de Camus, ao apoio provisório de Sartre, à reserva de Beauvoir. A história de Sartre ilustra a inconsistência e oscilação que a descoberta da opressão stalinista provocou. Após uma tentativa de neutralidade com o não-partido RDR independente fundado em 1947 [Ver Sartre, *Entretiens sur la politique* (Gallimard, Paris, 1949) para uma exposição de sua esperança pelo papel da Europa como mediadora entre os EUA e Rússia], em 1952 Sartre decidiu que os comunistas eram a única escolha real — para romper com eles de novo em 1956 por causa da invasão de Hungria.
3. *The ethics of ambiguity*, p. 139.
4. Ver Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and feminism* (Vintage Books, Nova York, 1975), pp. 227-31, para uma discussão das tentativas inglesas de restaurar a família. Também Dinnerstein, *The mermaid and the minotaur* (Harper and Row, Nova York, 1976), para uma discussão do vínculo entre o rompimento de famílias como resultado da guerra e o ressurgimento nos anos 60 do radicalismo feminista.
5. Esta discussão pode ser encontrada em *Ethics of ambiguity*, pp. 17-22.
6. O próprio Marx advertia quanto ao perigo dessa imposição em suas *Teses sobre Feuerbach* (3) onde o materialismo é exposto como "dividindo a sociedade em duas partes — uma das quais torres acima". L. D. Easton e K. H. Gudat (coord.), *Writings of the young Marx on philosophy and society* (Anchor Books, Nova York, 1966), p. 401.
7. *The ethics of ambiguity*, p. 158.
8. Talvez a natureza simplista de tanta moralização comunista possa atribuir-se à posição problemática da ética no marxismo. Se a moralidade é apenas ideologia burguesa, então não se ousa estender-se sobre ela por muito tempo ou refiná-la demais. Ver meu "Oh the alleged freedom of the moral agent", *Journal of Value Inquiry*, nº 17 (1983), pp. 17-32, para uma discussão do que poderia parecer uma moralidade marxista.
9. A referência é ao proletariado norte-americano, subornado por utensílios, TV, carros (*Ethics of ambiguity*, p. 20). Veja-se também a referência de Beauvoir à difícil tarefa de Flora Tristan despertando o proletariado europeu, *ibid.*, p. 86.

10. Ibid., p. 103. De novo, a referência ao totalitarismo de Hitler onde o espírito público devia ser constantemente suscitado em assembléias de massa e desfiles.
11. A questão aflora claramente na obra teológica inicial de Hegel, antes que o absolutismo do Espírito do Mundo estivesse firmemente estabelecido. Naquela obra, a comunidade cristã primitiva dá o modelo para uma totalidade ética "reconciliada" muito diferente.
12. Por exemplo, a teoria democrática de Bentham onde o poder dos legisladores deve ser temperado pelo artifício do alistamento eleitoral e da reflexão, ou a Constituição dos Estados Unidos que estabelece um "equilíbrio de poderes".
13. "La femme révoltée", *Nouvel Observateur*, n° 379, de 14 a 20 de fevereiro (1972), p. 47, a entrevista na qual Beauvoir explicava seu ingresso na política feminista.
14. A diferença aqui pode ser claramente vista entre Sartre e membros leais do Partido Comunista como Louis Aragon, que consistentemente apoiava as decisões do Partido. Sartre, por outro lado, só suscitava desprezo nos círculos comunistas pela facilidade com que, por uma "nova decisão", trocava casaca de liberal para comunista, para libertário, para socialista, para maoísta, para o textualismo pós-estruturalista.
15. Todas as três desculpas foram em geral dadas para as decisões moralmente ambíguas do tempo de guerra—por exemplo, o padre em *A Peste* de Camus que vê o sofrimento como vontade de Deus, ou o kantiano que não pode mentir e entrega o vizinho, ou os prefeitos colaboradores que entregaram os combatentes da resistência por amor de seu povo.
16. *The ethics of ambiguity*, p. 46.
17. Pode-se ver isso em *O ser e o nada*, parte III, cap. I,IV, "O olhar". Sartre, em escritos posteriores, comentando o tom paranóico dos exemplos dados nesse livro, culpava a atmosfera em que o havia escrito a ocupação alemã de Paris, quando os franceses viviam sob o olhar hostil dos alemães. Em sua obra posterior, diante do problema de justificar a responsabilidade social e a ação coletiva, Sartre revisou consideravelmente a questão das relações humanas em *Being and nothingness*, trad. H. Barnes (Washington Square Press, Nova York, 1966). Beauvoir não fez revisão de *The second sex*, trad. H.M. Parshley (Vintage Books, Nova York, 1974), exceto para assinalar ocasionalmente que devia ter dado uma explicação mais materialista (isto é, marxista) da subjugação das mulheres. Ela não esclareceu, porém, como essa análise materialista se enquadraria na poderosa crítica ao marxismo naquele livro e em *The ethics of ambiguity*. O existencialismo posterior de Sartre, exposto em sua *Critique of dialectical reason*, tentava uma explicação.
18. *Being and nothingness*, parte III, cap. III, "Relações concretas com outros", dissecação gráfica de Sartre do "projeto" do desejo sexual.
19. *The second sex*, parte I, cap. III. "O ponto de vista do materialismo histórico."
20. Ibid., p. 72.

21. "A condição real das mulheres não foi afetada pelo tipo de filiação (modo de historiar a descendência)... ela está sempre sob a guarda dos homens." Ibid., o. 80.
22. A interpretação de Lévi-Strauss de seus modelos estruturais para as relações de parentesco exógamias em *The elementary structures of kinship* (Beacon Press, Boston, 1969), mostrando a troca universal de mulheres, é agora controversa. Não só ele impõe aos costumes nativos conceitos significativos apenas em sociedades comerciais industrializadas, tais como "troca", "compra" e "penhor", como também os aplica às descrições dos próprios entrevistados. Assim, por exemplo, o preço da noiva, que para Lévi-Strauss ilustra a compra de mulheres, para a noiva é, em vez disso, uma dádiva propiciatória de um pretendente modesto. [Veja-se a interessante discussão de Robert Briffault desse e de outros costumes mostrando as duráveis alegações de uma tradição matrilocal matrilinear mais antiga em *The mothers*, resumida por G. R. Taylor (Atheneum, Nova York, 1977), p. 198.]

Depois de *Tristes tropiques* (Plon, Paris, 1955), Lévi-Strauss quase não fez pesquisa de campo, mas concentrou-se em mostrar como as relações de parentesco podiam ser reduzidas à estrutura semiótica. Deixando de lado o que uma psicanálise dessa retirada no formalismo pode revelar, a base empírica até para a afirmação de que os índios amazônicos, que são o objeto de estudo de *Tristes tropiques*, trocam mulheres não está ainda estabelecida. Algumas pesquisadoras contemporâneas acham que nessas tribos as mulheres exercem um papel capital em todo processo decisório, inclusive sobre casamentos.

23. *The second sex* ("Historie", parte II, cap. V, "Primeiros lavradores do solo"). A discussão de Beauvoir da adoração de deusas é claramente deficiente. Subseqüente pesquisa em suas implicações metafísicas e éticas mostraram que a adoração de deusas não pode ser descartada como confissão de impotência masculina. Ver, p. ex., Merlin Stone, *When God was woman* (Harcourt, Brace, Jovanovich, Nova York, 1976); Mary Daly, *Gyn/Ecology* (Beacon Press, Boston, 1978); Jaquetta Hawkes, *The dawn of the gods* (Random House, Nova York, 1968). Seus pressupostos existencialistas é que forçaram Beauvoir a essa irrefletida rejeição dos diferentes valores inerentes às primeiras sociedades agrícolas. Por não corresponderem esses valores à auto-afirmação existencialista, Beauvoir não teve outro recurso senão relegá-los ao não-humano passivo, iminente e animal. Quanto à questão específica se a imagem da deusa era um produto da impotência masculina, cf. Jones Millaart, *Catal Huyuk, a neolithic town in Anatolia* (McGraw-Hill, Nova York, 1967) para um relato de pinturas muito primitivas, figuras e capas aparentemente criadas por mulheres.
24. *The second sex*, p. 72.
25. Ver *The ethics of ambiguity*, p. 83, para uma análise genérica dessa espécie de opressão.
26. Expressão de Heidegger citada por Beauvoir, *The second sex*, p. 665.

27. Ver também *The ethics of ambiguity*, onde o tirano não pode transformar completamente os sujeitos em objetos, mas aliciá-los, persuadi-los, inspirá-los — p. 103.
28. *The second sex*, pp. 779-80. Em *She carne tostay*, publicado no mesmo ano que *Being and nothingness* de Sartre, Beauvoir expunha um semelhante triângulo destrutivo no qual cada pessoa tem desígnios sobre o outro e no qual não há remédio senão as estratégias sartrianas de indiferença, masoquismo e sadismo. Françoise, mulher que como Beauvoir pensava-se liberada, mantinha-se enredada em sua dependência ciumenta e acaba por matar a "outra mulher", derradeira supressão do outro.
29. *The second sex*, p. 758.
30. *Ibid.*, p. 418. A descrição de Beauvoir da fisiologia do ato sexual no qual a mulher deve até certo ponto ser passiva, bem como sua descrição do horror físico da maternidade (*The second sex*, p. 553), está em conflito com sua afirmação de que a sujeição das mulheres não é um dado biológico. Beauvoir não está só em situar a opressão no ato sexual em si mesmo. Compare-se, por exemplo, Ti'Grace Atkinson, "The institution of sexual intercourse", em seu *Amazon odyssey* (Links Books, Nova York, 1974).
31. *The second sex*, p. 511.
32. *Ibid.*, p. 515. Essa explicação reflete-se nas apresentações ficcionais de Sartre da sexualidade onde não há relações duradouras entre homens e mulheres, mas apenas encontros casuais.
33. *The second sex*, p. 428. Mais tarde Beauvoir tenta repudiar esse comentário em *Tout comptefait* (Gallimard, Paris, 1972), p. 507. Mesmo com uma virgem, diz ela, pode haver uma troca.
34. *The second sex*, p. 448. Pode-se comparar a afirmação de Sartre de que o respeito pela liberdade do outro não passa de palavras vazias.
35. *Ibid.*, p. 446.
36. Amiot-Dummont, Paris, 1956.
37. Mame, Paris, 1956.
38. Stein, *La femme*, p. 44.
39. *Ibid.*, p. 166.
40. *Le destin*, p. 24. A opinião de Santo Tomás de Aquino, que vê o papel da mulher na reprodução como um corpo-receptáculo vazio, é suplementada aqui com uma espantosa canibalização da mulher consumida pelas exigências de outrem.
41. Nouvelle Editions, Paris, 1959.
42. Papa Pio XII, Alocução de 24 de abril de 1943, citada por Clément, *La femme*, p. 16.
43. Editions de la Baconnière, Neuchatel, 1949.
44. *Ibid.*, pp. 37-39.
45. De fato, a religiosidade primitiva de Beauvoir tende em direção exatamente contrária à de Huguenin. Em *Simone de Beauvoir l'entreprise de vivre* (du Seuil.

- Paris, 1966, p. 257), diz ela a Jeanson que de fato foram suas primeiras experiências na igreja que lhe deram a convicção de que todas as almas devem ser iguais. Compare-se, porém, *The second sex*, p. 691, onde Beauvoir afirma que a religião justifica uma igualdade enganadora.
46. *The second sex*, p. 698.
 47. *Ibid.*, p. 690.
 48. *Nouvel Observateur*, n° 379, de 14 a 20 de fevereiro (1972). Algumas de suas reações podem ser vistas na entrevista dada logo depois: "Response à quelques femmes e à un homme", *Nouvel Observateur*, n° 382, de 6 a 12 de março (1972), p. 382, onde Beauvoir acusava recebimento de cartas de mulheres em resposta a seu artigo, cartas em defesa do valor da família e do casamento. A maior parte de sua entrevista, porém, ocupou-se Beauvoir de argumentar com objeções mais teóricas do intelectual Clavel.
 49. Em antropologia, "patriarca" tem um referencial rigoroso absolutamente não congruente com o uso pelas feministas radicais: um sistema de organização social historicamente específico, nômade, pastoril, tribal, e caracterizado por uma grande família chefiada por um "patriarca" masculino. No feminismo radical transformou-se num vazio conjunto universal de instituições que legitimam e perpetuam o poder e a agressão masculinos.
 50. Germaine Greer, *The female eunuch* (Boston Books, Nova York, 1971).
 51. Kate Millett, *Sexual politics* (Doubleday, Nova York, 1970), p. 22.
 52. Eva Figes, *Patriarchal attitudes* (Faber and Faber, Londres, 1970), p. 50.
 53. A apropriação de Atkinson do conceito marxista de classe econômica é típica do feminismo radical. Atkinson diz que as mulheres são uma classificação biológica que se converteu em classificação política. Com isso, "classe" perde muito do seu significado. A emaranhada fórmula de Atkinson: "indivíduos mantidos juntos por outros indivíduos como função de indivíduos agrupantes, privando esses indivíduos agrupados de seu *status* humano". *Amazon odyssey* (Link Books, Nova York, 1974), p. 172.
 54. Susan Brownmiller, *Against our will: men, women and rape* (Simon & Schuster, New York, 1975), pp. 13-17.
 55. Andrea Dworkin, *Pornography: men possessing women* (Perigee Books, Nova York, 1981), p. 13.
 56. *Ibid.*, p. 49.
 57. *Ibid.*, p. 50.
 58. Ensaios debatendo os prós e contras dessa questão, muito discutida na década de 1980, acham-se reunidos em Carol Vance (coord.), *Pleasure and danger. Exploring female sexuality* (Routledge and Kegan Paul, Boston, 1984).
 59. *Signs*, vol. 5, n° 4 (verão de 1980), pp. 631-60.
 60. *Ibid.*, pp. 637-8.
 61. Daughters Inc., Plainfield, VT, 1973.

62. Ti'Grace Atkinson, "Vaginal orgasm as a mass hysterical survival response", em seu *Amazon odissey*, p. 5.
63. Rich desenvolve esse argumento em *Of woman born: motherhood as experience and institution* (W. W. Norton, Nova York, 1976).
64. Mary Daly, *Gyn/Ecology: the metaethics of radical feminism* (Beacon Press, Boston, 1978).
65. A interpretação dessas práticas por Daly têm sido freqüentemente criticadas como etnocêntricas, sobretudo por mulheres não-ocidentais. Daly estava mais interessada, dizem, em provar sua tese de que a vontade masculina para causar mal é universal do que em entender as práticas do ponto de vista das mulheres envolvidas nelas.
66. Monique Wittig é uma exceção com seu *Les guérillères* (Viking Press, Nova York, 1971), uma evocação visionária de mulheres guerreiras que conquistam o mundo dos homens numa rebelião violenta. Por conseguinte, algumas feministas radicais passaram ao terrorismo urbano, pichando advertências ofensivas, exibindo plásticos sexistas nos carros etc.
67. Em 27 de agosto de 1985, um painel de três juizes do Tribunal de Apelação dos EUA para a Sétima Circunscrição declarou inconstitucional a Decisão de Indianápolis. A norma foi mantida pelo Supremo Tribunal em fevereiro de 1986. Decisão semelhante tinha sido apresentada antes em Mineápolis (1983) como acréscimo à existente Decisão dos Direitos Civis, aprovada pelo Conselho Municipal, e depois vetada pelo prefeito com base em inconstitucionalidade.
68. *The dialectics of sex* (Bantam Books, Nova York, 1971).
69. Veja-se pormenorizado histórico e critica de Alison Jaggar do determinismo biológico do feminismo radical em *Feminist politics and human nature* (Rowman and Allanheld, Totowa, NJ, 1983), pp. 106-13.
70. Dois epítetos que Daly freqüentemente lançava às mulheres "colaboradores". "Mulher-robôs", mulheres que se transformavam em objetos do desejo dos homens e por isso se transformavam em robôs; mulheres "simbólicas" que aceitavam posições em Women's Studies ou eram do contrário cooptadas pelo sistema masculino.
71. Veja-se a sensível discussão de Susan Krieger das pressões a que se tem de conformar numa comunidade lésbica e as dificuldades que os indivíduos têm para desenvolver um senso de identidade. *The mirror dance: identity in a woman's community* (Temple University Press, Filadélfia, 1983).
72. Sartre não está dizendo que *podemos* em algumas ocasiões superar deficiências. Como sujeitos cômicos de nossa situação nós *necessariamente* decidimos como viver nossa situação. *Being and nothingness* (parte IV, capítulos I, II, "The situation").
73. Sartre deixou para Beauvoir aplicar esse enfoque ao sexismo. Seu interesse principal era quanto ao racismo. Seu ensaio *Anti-semita and jew*, trad. G. J. Becker (Schoken Books, Nova York, 1948) relata o dilema do judeu estigmati-

zado que tinha duas alternativas: ou aceitar sua condição de judeu estigmatizado ou renunciar à sua condição de judeu, satisfazer seus defensores liberais e tornar-se um "cidadão".

74. *Being and nothingness*, p. 251.
75. *Ibid.*, pp. 25-7.
76. *Ibid.*, p. 274.
77. A essa altura a posterior aliança de Sartre com o marxismo torna-se previsível; o sujeito existencialista tem muito em comum com o homem produtivo marxista.
78. Veja-se Evelyn Fox Keller, *A feeling for the organism: the life and work of Barbara McClintock* (Freeman, Nova York, 1983) ou *Reflections on science and gender* (Yale University Press, New Haven, 1985).
79. Vejam-se os ensaios reunidos em S. Harding e M. Hintikka, *Discovering reality* (D. Reidel, Boston, 1983).
80. Susan Griffin investiga o complicado nexó entre violência contra as mulheres e o domínio científico da natureza em *Pornography and silence: culture 's revenge against nature* (Harper and Row, Nova York, 1981).
81. Ciente das imperfeições de uma metafísica que impossibilitam ao mesmo tempo causa e responsabilidade social, Sartre suplementou a ontologia fenomenológica de *Being and nothingness* com uma ontologia social em sua posterior *Critique of dialectic reason*, trad. A. Sheridan-Smith (New Left Books, Londres, 1976). O sujeito autônomo, porém, permanece capaz em sua liberdade de afirmar-se contra instituições e estruturas sociais opressivas.

A Análise do Patriarcado

A crítica feminista de Freud

O sexismo mostrou-se tão resistente à sua exposição filosófica quanto havia sido à reorganização econômica. O conjunto de estratégias, condutas e atitudes tão meticulosamente expostas em *O segundo sexo* parecia indelevelmente gravado nas psiques masculinas e femininas, passado de uma geração a outra, inacessível à mudança política ou econômica. As mulheres não podiam tão simplesmente querer-se sem filhos, não-casadas, não-donas-de-casa, não ser "femininas". O eu existencial do qual esse exercício da vontade devia provir era uma questão não só de fragilidade teóricas, mas também prática, caso a afirmação de um sujeito livre, autônomo e voluntarioso mascarasse áreas inteiras da experiência feminina e masculina. Quando relações masculino/feminino são analisadas apenas como relações de força entre consciências, a realidade psicológica concreta na qual as mulheres vivem é ignorada. As mulheres não lutam contra um anônimo outro masculino, mas contra pais, irmãos, mães, maridos. Qualquer teoria que apresente eus autônomos originais deve no fim apresentar o fracasso das mulheres em auto-afirmar-se como fraqueza de vontade e má fé, se não recorrer à real desvantagem biológica. Nenhum resultado oferece mais à guisa de esperança. Uma mulher não pode mudar sua anatomia, nem, talvez, querer ser voluntariosa.

Pelo contrário, as situações em que as mulheres lutam têm uma história, uma história familiar tanto social como individual, e suas reações são modeladas naquela história. Além do mais, essa formação

do eu feminino, da personalidade feminina, é realizada numa infância dependente na qual não tem sentido falar de vontade ou entendimento. A personalidade é formada na família, para melhor ou pior, além da escolha e frequentemente além da memória. Com um prodigioso ato de vontade, pode-se mudar o comportamento superficial, mas, se essas mudanças deslizam para as profundas fontes de emoção da infância, serão cada vez mais difíceis de sustentar. A mulher pode logo cair na dependência, na vulnerabilidade, na deferência para com homens, na insegurança para a qual sua formação como fêmea a preparou. O pressuposto de um eu original, autônomo, implica um igualitarismo primevo que não reconhece a real extensão da desvantagem feminina na dialética senhor/escravo. Não é que a mulher seja um sujeito como qualquer outro sujeito; ela é um escravo. Sua servidão não é um papel assumível, mas está inscrita em sua própria identidade feminina.

Desapontadas com os ganhos superficiais do feminismo do pós-guerra, as feministas, querendo um estudo daquela identidade feminina, recorreram a Freud. Os estudos psicanalíticos da sexualidade feminina e do caráter das mulheres já havia provocado nas feministas um interesse vivo e altamente crítico, mas o livro *Psychoanalysis and feminism*, de Juliet Mitchell, trazia uma reavaliação recente e menos perturbadora da teoria de Freud. Freud, dizia Mitchell, não estava prescrevendo, mas expondo, e se o mundo patriarcal que ele descrevia não era ideal, talvez ele apontasse alguns dos mecanismos que o mantinham no lugar. Se, como o feminismo radical havia tão bem documentado, o patriarcado com todos os seus mitos sobrevivera intacto de uma geração a outra, na psicanálise se poderia descobrir o mecanismo de sua transferência, não em má fé, ou na consciente afirmação ou manipulação masculina, mas na família onde todo eu, masculino ou feminino, é formado. Esquecer a família é, como o diz Mitchell, esquecer "o lugar no qual a psicologia inferiorizada da feminilidade é produzida e a exploração social e econômica das mulheres é... legitimada".¹

O Freud de Mitchell dava uma solução diferente ao marxismo. O existencialismo tentara mostrar que os indivíduos não agem automaticamente no interesse de suas classes, mas eram consciências que faziam opções livres. Freud havia mostrado como a personalidade masculina e feminina, aparentemente tão resistente à maquina socialista, era formada na família.² No contexto familiar

das relações reprodutivas, sobrevivendo do capitalismo ao socialismo, uma mulher obtinha sua feminilidade, e talvez também sua submissividade. O feminismo existencialista fez parecer que o poder do patriarcado era imposto ao eu feminino; o que a reinterpretação de Freud pelas feministas iria revelar era mais perturbador. O inimigo está dentro, implicado no próprio eu que procura libertação. Para ser um eu, surgir como pessoa independente, é necessário que as relações do patriarcado sejam internalizadas, sejam elas econômicas, políticas ou reprodutivas. Uma mulher só se torna mulher na medida em que trabalha seus conflitos e encontra seu lugar em uma determinada estrutura de relações sociais. Só no contexto dessas relações pode ser estabelecido qualquer tipo de ego feminino. A subjetividade feminina defeituosa exposta por Beauvoir torna-se essencial para o desenvolvimento "normal".

Não surpreende, pois, ver-se Freud ardentemente rejeitado pelas feministas radicais. Numa primeira leitura ninguém parece menos apto a ser um herói feminista. Uma mulher, afirmava Freud, traz as marcas de sua educação. Seu narcisismo, sua passividade, sua falta de criatividade, sua sociabilidade inferior, sua vaidade, sua fraqueza moral, tudo são resultados, resultados necessários, de sua formação como mulher.³ Isso não é lisonjeiro. Freud havia mostrado, ao que parece, que as mulheres *são* inferiores e que essa inferioridade leva a uma obsessão com a aparência física, mesquinhez, revanchismo e uma incapacidade para julgamento moral. Essas afirmações, tomadas fora da teoria da psicanálise, pareciam nada mais que os insultos costumeiros que os chauvinistas masculinos jogam às mulheres.⁴ De fato, não poucas vezes termos populares de Freud foram realmente usados como insultos pelos ignorantes da teoria mas a par do jargão popularizado que acusavam os "movimentos libertaristas das mulheres" de "inveja do pênis" ou citavam sua falta de um "superego" como refutação de suas reivindicações de igualdade.⁵ Todavia, o julgamento de Freud do espírito deficiente da mulher só veio depois de uma complexa exposição da triste inevitabilidade daquele resultado.

Para piorar a situação, Freud estava disponível aos leitores de língua inglesa apenas através de certa tradução dos seus conceitos e uma correspondente adaptação da terapia psicanalítica. A obra de Freud, complicada com questionamentos, revisões e reelaborações, prestava-se a interpretações variadas. A psicanálise anglo-americana

sublinhou alguns ditos do mestre sobre outros. Infelizmente, essas adaptações em geral operaram em detrimento das mulheres.

Em primeiro lugar, havia um biologismo cada vez mais acentuado na psicanálise norte-americana. O comentário ambíguo de Freud, "anatomia é destino", foi tomado a sério e tanto suas analogias anatômicas como referências ambivalentes à "constituição"⁶ da mulher foram aceitas sem a hesitação que quase sempre acompanhava tais citações de Freud. Sua suspeição da teoria dos instintos como impulsos parafísicos foi esquecida. O "id", aquela parte de nós que não confessamos, tornou-se o repositório de impulsos sexuais primitivos, a ser controlado pelo "ego", e a base químico-biológica desses processos foi acentuada na exigência de que os psicanalistas sejam doutores em medicina. O objetivo da psicanálise tornou-se, em sua versão norte-americana, um ego forte que pudesse controlar os impulsos rebeldes do id, e o descobrimento de um princípio da realidade que permitisse ao paciente lidar satisfatoriamente com o mundo exterior. O resultado para as mulheres foi uma ratificação dos valores tradicionais. Tradicionalmente vulneráveis à acusação de especificidade biológica, sua inferioridade, seja normal ou patológica, podia ser agora atribuída à anatomia. Eram histéricas por causa das mudanças hormonais, deprimidas porque tinham um útero; sua docilidade e receptividade eram correlatas à sua genitália aberta. A psicologia do ego, com seu objetivo de adaptação à realidade, forçava as mulheres a recuar ao comportamento tradicional. Eram incentivadas a superar sua infantil "inveja do pênis" e tornarem-se mulheres normais com interesses centrados no lar e nos filhos. Eram estimuladas a abandonar sua hostilidade aos homens e tornarem-se companheiras amáveis.

Entretanto, as veementes objeções de feministas como Beauvoir, Millett ou Freidan não eram exclusivamente quanto a essa prática perniciosa ou errada da psicanálise. Havia também objeções teóricas, objeções profundamente enraizadas no feminismo voluntarista existencialista. Isso pode ser visto claramente no capítulo de Beauvoir sobre Freud em *O segundo sexo*, no qual é rejeitado não apenas o Freud sobre a feminilidade, mas toda a concepção da mente humana de Freud.⁷ Beauvoir já havia postulado a autonomia consciente no próprio início de seu estudo. O ego autoconsciente vem em primeiro lugar; a sexualidade é uma formação posterior, uma variante do esforço do sujeito por realizar-se. No entanto, a descoberta mais

chocante de Freud foi a sexualidade infantil, certamente não uma sexualidade que pudesse ser vista como o "projeto" de um sujeito transcendental, mas uma confusão polimórfica de impulsos e imagens. Dessa diversidade, essa transição e deslizamento da energia sexual, com a mediação da família, surgiria afinal um ser humano sexuado cujo eu próprio estava intimamente vinculado com a identidade sexual. A isso Beauvoir contrapunha "um fato existencial": "A ansiedade que a liberdade (a do sujeito) produz no sujeito leva-o a procurar-se nas coisas, o que é uma espécie de fuga de si mesmo."⁸

Essa ansiedade, afirmava ela, leva a criança masculina de má fé a supervalorizar sua genitália, e a menina, em reação, a sentir-se inferior. Beauvoir podia tolerantemente admitir alguns dos conceitos freudianos que explicavam essas respostas. Inveja do pênis, medo de castração e complexo de Édipo podiam designar alguns pensamentos infantis reais, mas para Beauvoir só podem ser possíveis, e um tanto absurdamente, como armadilhas de decepção nas quais a mulher pode cair. Dada a consciência sempre adulta que Beauvoir presume, ela pode descartar essas decepções como bizarras, improváveis ou, pelo menos, facilmente desmascaráveis. A ênfase de Freud nelas pode, por sua vez, ser descartada como "preconceito masculino". Os homens é que temem a castração, que só podem entender a genitália feminina como privação, que só podem ver a sexualidade feminina em termos do seu projeto masculino. A fixação de Freud no pênis como o centro do valor, afirmava Beauvoir, é uma espécie de patologia masculina que envolve a alienação do eu num objeto e uma fascinação com imagens, espelhos, e com a opinião alheia sobre si. Beauvoir rejeitava o que via como a produção mecânica de Freud da personalidade. Freud dava a entender, afirmava ela, que o inconsciente, juntamente com uma misteriosa mente grupai, automaticamente produzisse a personalidade feminina. Era como se o simbolismo inconsciente que a análise revela fosse imposto ao espírito. Freud esquecia aqui, dizia Beauvoir, o fato de que a simbolização é o resultado de um projeto anterior do eu que exerce seu domínio do mundo. É esse eu, ignorado por Freud, que escolhe, sejam quais forem as restrições externas impostas a essa escolha.

Era de fato esse poder racional de escolha consciente que Freud negava. Se fosse tão fácil ser racional ele não teria tido tantos pacientes nem o comportamento deles teria sido tão interessante. O eu que

escolhe é o ego, mas esse ego é já um produto, produto da divisão entre id e ego, entre inconsciente e consciente. Nessa divisão se estabelece a própria possibilidade de querer ou escolher. O eu já está formado por sua capacidade de escolher, e tudo que tiver que ser feito sobre neurose ou histeria, ou mesmo sobre a feminilidade estropiada normal, não é decisão autônoma de um sujeito livre. Ao contrário, a análise sugeria um processo muito mais difícil e complicado no qual a história psicanalítica seria revivida, reconstruída, e formado um novo eu.

Essa espécie de cura teria de ser rejeitada por teóricas como Freidan para quem o problema não estava no eu feminino, mas naquilo contra que o eu deve se rebelar, isto é, a família patriarcal. Culpar o eu é errôneo quando é a socialização que está errada. Na família vitoriana as mulheres eram reprimidas, submetidas à privação sexual e sofriam violência. O eu, independente de ser ontologicamente livre, podia ser oprimido pela circunstância; mas tanto os tempos como a família mudaram e não havia razão pela qual, com as novas liberdades, a psicologia feminina devesse recorrer de algum modo à exposição psicanalítica. A explicação freudiana tinha data, dizia Freidan, e podia ser descartada como mera tentativa de preservar a hegemonia masculina.

Como Beauvoir, Freidan rejeitava o primado da sexualidade. Ela só parecia tão importante, afirmava ela, para um vitoriano reprimido como Freud. Em vez disso ela propunha uma necessidade de crescer mais básica e mais racional: "Quando os dentes crescem, a boca pode morder como sugar; a criança torna-se capaz de controle, domínio e compreensão."⁹ Uma vez mais, aparecendo em primeiro lugar e já formado está o eu em busca de domínio e controle. A sexualidade pode então ser vista como extensão secundária daquele domínio. Se a função da família é reprimir esse sujeito que se exprime por si, então a função da família pode mudar para deixar o sujeito mais livre para empreender seus próprios projetos.

Kate Millett prosseguiu nessa linha de argumento. Em vez do misterioso conceito de inveja do pênis, repugnante ao pensamento racional, a menina vê-se diante de dada realidade social. Os homens têm pênis e os homens têm poder. Ela jamais terá aquele poder e por isso deve contentar-se com satisfações sucedâneas. A ênfase deve ser na ordem social externa que dá aos homens todo o poder, e não na sexualidade ou nas fontes inconscientes da sexualidade. O medo da

castração é o medo racional realista de estupro numa sociedade patriarcal; inveja do pênis é o desejo do privilégio masculino. As "meninas eminentemente sensíveis" de Millett, como Mitchell as chama, já são, como evidentemente devem ser, os eus transcendentais que escolhem sua situação inferior entre as alternativas inferiores oferecidas pela sociedade. São eus sujeitos a várias realidades sócio-econômicas, e quando Freud simula dismantelar esse eu seus motivos só podem ser patriarcais. Ele era sexualmente carente, escravo da cultura, e apologista do poder masculino.

Nessa rejeição feminista de Freud há uma lógica persistente. Se rejeita o eu transcendental Freud deve então ser determinista. Deve recuar à anatomia dos impulsos instintivos, ou permitir ao indivíduo ser engolido nos mecanismos da socialização ou do inconsciente. Como determinista, Freud é visto como fechando a porta a uma práxis feminista que não pode progredir absolutamente contra a necessidade de constituição ou estrutura social. O que é mais interessante sobre Freud, porém, é o modo no qual seu argumento em favor da universalidade do patriarcado escapa a essas categorias dualistas, ao modelo filosófico de uma consciência essencialmente livre em confronto com uma realidade externa que atua segundo as leis naturais. Não há simples oposição entre eu individual e realidade social. A estrutura do eu é ao mesmo tempo a estrutura do mundo humano, o mundo em que vivemos. Essa mudança de enfoque põe o patriarcado sob luz completamente nova. Ele não consiste na vontade de poder dos homens, reivindicando sua sujeição; não é a má fé recíproca das mulheres; é a própria forma do social, as condições pelas quais a vida humana é perpetuada. A conclusão — talvez a princípio não promissora para as mulheres, mas inevitável — é que também as mulheres, para que tenham de fato uma identidade, para que sejam eus, para que não caiam na histeria ou psicose, terão de encontrar-se em algum lugar no seio do patriarcado.

Neste ponto também as conclusões de Freud foram rejeitadas por feministas como Figes, que considerava especificamente a obra sociológica de Freud. Nas extensões da teoria analítica em *Moisés e o monoteísmo* e em *Totem e tabu*, Freud investigou a ligação sutil entre o que é social e o que é individual. Como são transferidos os valores de uma geração a outra? Como é perpetuada a conduta de indivíduos sexuados? Figes não questionou a suficiência de determinada expli-

cação de Freud — o jamais esquecido e básico assassinato do pai primevo e o resultante pacto entre irmãos. Ela questionava a própria idéia de uma herança sócio-individual. Jamais poderia haver progresso, afirmava ela, pelo medo de castração; pelo contrário, "a mente original tinha de afastar-se dos valores da geração precedente".¹⁰ Esse salto mágico era de fato a única práxis que o feminismo existencial podia oferecer. Era também a possibilidade de manter aberta a crítica feminista de Freud.

Os motivos por trás das rejeições feministas de Freud iam mais fundo que uma simples defesa da honra feminina contra o insulto freudiano. Se o patriarcado é um desempenho do poder, uma estratégia consciente e acessível dos homens, dois resultados continuam possíveis: em primeiro lugar, os homens podem ser persuadidos a parar, e, em segundo, as mulheres podem ser persuadidas a resistir. Porém, se Freud estava certo, os mecanismos do sexismo não são acessíveis à escolha masculina ou feminina de algum modo direto, e talvez de maneira nenhuma. Assim, o feminismo existencial, ao rejeitar Freud, mantinha pelo menos a ilusão da esperança, a esperança de que, com suficiente pressão, homens e mulheres poderiam ser persuadidos a mudar. Foi a natureza ilusória dessa esperança que voltou os teóricos feministas contra Freud. Talvez, afinal, fosse melhor conhecer o pior. Ignorar as estruturas psíquicas que sustentavam e perpetuavam o patriarcado seria limitar-se a uma práxis sem eficácia real, um protesto meramente superficial que terminaria sempre por adaptar-se à perpetuação do privilégio masculino. Pelo contrário, feministas como Juliet Mitchell, ou Julia Kristeva e Luce Irigaray na França, tomando Freud como a chave para a continuação e funcionamento concretos do patriarcado, esperavam encontrar uma nova profundidade de compreensão e de prática feminista. O marxismo, em sua análise das estruturas econômicas, revelou a práxis da revolução de base material: talvez de um modo igualmente não-utópico as análises freudianas pudessem levar a uma práxis do espírito, uma práxis que fosse às origens da simbolização comunal de modo a rever a própria noção de diferença sexual.

O engendramento de um eu feminino

Na análise freudiana não há eu ou sujeito unitário primevo. Pelo contrário, a questão da análise é desfazer/refazer o eu, redescobrir o estruturante e desestruturar o que leva à função e disfunção psíquicas. Nem há identidade primeva, sexual ou outram. A identidade é produzida na sociedade e essa produção pode facilmente malograr, como os neuróticos e fronteiros de Freud ilustravam. A afirmação da identidade ou subjetividade não é dada; é uma realização, e realização precária. Como realização tem uma história, e é essa história que a psicanálise deve reabrir, desfazer, ou refazer. Tanto para a sexualidade masculina como feminina a tarefa é a mesma: mostrar como as sensações sexuais infantis polimórficas e fragmentárias são transformadas para ajustar-se a estreitos perímetros de expressão genital normal centrados em objetos sexuais aceitáveis.

A descoberta do complexo de Édipo por Freud, estrutura primária da psique, surgiu de sua própria auto-análise. O menino, cujo objeto de amor original era sua mãe, devia renunciar a ela em vista de reivindicação anterior e força superior do pai, simbolizada no medo de castração do menino. A resolução bem-sucedida desse complexo de Édipo é realizada na aceitação, pelo menino, da autoridade do pai e sua disposição a esperar até que tenha sua própria mulher. Todavia, embora muitos dos primeiros clientes de Freud fossem mulheres, teve ele muito mais dificuldade em explicar o desenvolvimento feminino. Após uma primeira tentativa de dar uma explicação simétrica e muito reclamar do "continente negro" da feminilidade, Freud esboçou tarde em sua vida um progresso feminino muito diferente no sentido da identidade sexual.¹¹

A menina começa com a mesma "bissexualidade"¹² como o menino; e, também, como este, sua primeira escolha é a mãe. Ela, no entanto, sofre uma significativa desvantagem. Primeiro, na medida em que ela deseja sua mãe, sua genitália é inadequada, de fato, não existe. Por conseguinte, não pode esperar outra mulher como objeto substituto, mas deve, desde o próprio começo, viver com uma privação absoluta em sua vida sexual completamente diferente da transferência mediada da afeição do menino para um objeto semelhante. Esse desapontamento, quando não desespero, é simbolizado por sua "in-

veja do pênis". Em segundo lugar, e ainda mais difícil, ela deve mudar o órgão de sua satisfação sexual do clitóris masculino para a vagina feminina até então insensível. Ela deve encontrar um prazer sucedâneo na genitália do marido e por fim ter um filho com ele. Para isso, a masculinidade da menina, isto é, sua sexualidade, deve ser reprimida, e é essa repressão, observava Freud, que é "o principal determinante da maior propensão das mulheres à neurose e sobretudo à histeria". Inevitavelmente, "uma parcela considerável de suas tendências sexuais em geral é permanentemente prejudicada".¹³ Ela talvez jamais supere completamente sua nostalgia edípica e sofrerá necessariamente certo grau de frigidez.¹⁴ Sua sexualidade masculina pode sempre perturbar sua precária feminilidade. Essas diferenças no desenvolvimento assinalam as mulheres muito mais profundamente que qualquer inferioridade socialmente imposta. A própria invulnerabilidade da mulher à ameaça de castração, dado que já é castrada, impede-a de questionar a autoridade, desenvolver um conjunto internalizado de valores e conseguir independência. Ao invés, mesmo quando casada, ela continua protegida e infantilizada na família.

Afirmar que Freud omitiu o social nessa explicação, como as feministas disseram, é fugir à questão. O estruturante da personalidade que prossegue na família é social; é também individual. Cada história familiar é diferente, mas ao mesmo tempo a mesma. Há sempre um pai, uma mãe, uma criança. O que é social, o que é geral, porém, não é o agregado de suas vontades racionais, que em qualquer caso só resultaria num atomismo que não é social absolutamente. A sociedade não é "eles" que manipulam "nós" indivíduos intactos. Pelo contrário, é o que nos define como alguém, como alguém em relação a outros. Dado que não há absolutamente um eu original a que se volte que possa pré-datar o início da vida social, não há jeito pelo qual se possa, pela vontade, neutralizar os efeitos da socialização. Não há eu algum fora da sociedade a que se possa retornar, exceto o impotente, insano ou psicótico, que constitui apenas um fracasso fragmentado, sem objetivo, de ser sequer alguma coisa. Todo eu leva a marca de sua gênese desde o início. Além do mais, o que está fora não é um conjunto manipulável, mas uma realidade que é também uma construção social inalterável sem um correspondente ajustamento no eu. Na análise não há realidade crua a ser descoberta, mas apenas as várias formas

complexas—tanto individuais como sociais — assumidas por nossos pensamentos.

O que está em jogo, portanto, não é um determinismo causai, como diziam as feministas radicais, no qual a anatomia feminina leva à inferioridade. De fato esse determinismo, a que freqüentemente recorrem as feministas radicais, jamais as deixou sem esperança. Foi sempre possível argumentar com Mill e Taylor que a força física não devia ser mais a base do direito, ou com Firestone que a tecnologia podia afastar o fardo da reprodução. Em vez de um mecanismo causai que sempre pudesse sugerir um manejo manipulativo, a análise de Freud parecia não deixar qualquer ponto de entrada para ação feminista. As mulheres podiam agir, mas a ação, para ser significativa, devia permanecer apenas dentro da matriz significativa das relações familiares. As mulheres podiam, em protesto consciente ou inconsciente, manter seu apego à mãe e tornar-se homossexuais, ou exprimir sua inveja do pênis em projetos masculinos, mas essas reações tanto eram formadas por aquelas relações e regidas por suas leis quanto a feminilidade normal. Nenhum curso de ação perturbaria consideravelmente o funcionamento da família. O feminismo, em si, era bem possível como uma reação à vergonha da castração, mas nem um pouco produto de uma sociedade de dominação masculina.

O primeiro comentário crítico dessa severa análise das desvantagens concretas psicológicas da feminilidade vieram de mulheres analistas como Karen Horney e Melanie Klein. De fato, foram as descobertas e observações desafiadoras delas que levaram Freud, tarde na vida, a reconsiderar o problema da feminilidade. Por fim a controvérsia encerrou-se em torno do motor freudiano do desenvolvimento feminino, a inveja do pênis, conceito que viria a ser tão repugnante a feministas como Beauvoir, Freidan e Millett.

Havia, de um lado da controvérsia, analistas ortodoxos, como Helene Deutsch e Marie Bonaparte, que sustentavam e desenvolviam a teoria de Freud. Deutsch, em seu clássico *The psychology of women*, mudando da exposição freudiana para a prescrição, estendeu-se sobre o desenvolvimento normal que era para a mulher a única alternativa à histeria e neurose. Muito menos hesitantemente que Freud, ela assinalou a real inferioridade dos órgãos sexuais femininos. O clitóris é pequeno e não tão sensível quanto o pênis; além do mais, a função reprodutiva deixa as mulheres numa desvantagem a mais. Para serem

normais, as mulheres devem cuidar de superar sua masculinidade, tornarem-se passivas, dependentes e resignadas a uma vida de cuidados e não de criatividade ativa. A exposição de Freud dos resultados do difícil papel das mulheres do drama edípico torna-se a descoberta do que é constitucionalmente adequado para as mulheres.

Nesse íterim, em reação a essa perspectiva ortodoxa, fez-se ouvir uma oposição centrada na obra de Karen Horney e Ernest Jones. Freud era um homem e mostrou isso, dizia Horney. De um ponto de vista masculino, os órgãos femininos são deficientes, tanto porque os homens só os vêem em comparação com os seus como porque os homens podem invejar a capacidade da mulher de dar à luz. Insistir em que as meninas têm inveja do pênis é então racionalização de pensamento, isto é, errônea identificação dos próprios desejos com a realidade. Não quer dizer que não exista inveja do pênis. Horney concordava em que existia e que atuava no desenvolvimento psíquico das meninas. Todavia, não provém do medo da castração, dizia ela. Ela tem duas origens: uma é o fato físico da verdadeira inferioridade da genitália feminina, que Horney admitia ser até certo ponto menos visível e menos disponível à masturbação. Entretanto, e ainda mais importante, é o fato social da posição e autoridade superior do homem. O complexo de castração só vem mais tarde, em conseqüência de um fato real na vida da menininha. Seu pai a deseja e seduz e depois em dado momento a rejeita. O medo de castração nas mulheres é um medo realista de um perigo real, o perigo do estupro e o perigo de rejeição. Em resposta a Deutsch, Horney explicitou sua acusação. A teoria psicanalítica é uma fantasia masculina. Os homens acham as mulheres ameaçadoras e poderosas, e por isso na teoria analítica acham-nas num seguro lugar inferior num mundo de valores masculinos.¹⁵

Ambos os lados nessa disputa acentuavam certa realidade crua inescapável. Primeiro, havia o pretense fato físico de uma inferioridade genital das mulheres. Para Deutsch a mulher deve ser resignada à sensibilidade inferior da vagina; para Horney há a desvantagem real de sua genitália invisível. Em compensação, porém, para Horney, há outro fato físico: o fato de um poder reprodutivo da mulher, ou, como sugerido por Horney e depois exposto por Melanie Klein, a vagina pretensamente insensível pode ser sensível afinal, produzindo uma atração especificamente feminina e "natural" ao sexo oposto que é oral e receptivo. Além do mais, no

argumento de Horney, como no de Deutsch, há a influência ratificadora das forças sociais. É um fato social que os homens têm poder, que as mulheres devem desempenhar um papel submisso. A diferença está na conclusão tirada: Deutsch acreditava que as mulheres deviam desempenhar o papel atribuído a elas; Horney acreditava que elas têm um "protesto" legítimo. A esta altura Horney podia, como analista, apresentar novas estratégias. Em vez de adaptação deutchiana à deficiência anatômica e à realidade social, havia espaço na análise para um orgulho na capacidade reprodutiva e um protesto legítimo contra as prerrogativas masculinas e o fracasso masculino em controlar impulsos sexuais. A "inveja do pênis", constructo teórico mantido para explicar certos fatos clínicos, é suplementada com a censura "não é justa". Ao mesmo tempo, um sujeito feminino alienado defronta ainda uma ordem social inexorável, e tem de novo que achar uma satisfação compensadora na maternidade.

Outra reação, mais promissora, era voltar à área da psicologia feminina onde Freud confessava-se particularmente inseguro: o apego pré-edípico da criança à mãe. Freud centrou-se em sua grande descoberta, o drama edípico, mas o precursor necessário daqueles eventos está no amor pela mãe que inicia o conflito e rivalidade edípicos. Para a mulher, com sua transferência do amor incompleta ao pai e sua imunidade à castração, a importância dessa fase é óbvia; ela, diferentemente do homem, jamais escapa inteiramente de seu apego primário à mãe. Além do mais, trata-se de um apego que Freud admitia não entender plenamente; parece operar, dizia ele, "uma repressão sobremodo inexorável" da relação com a mãe.¹⁶ Ainda, ao escrever sobre "feminilidade" Freud estava começando a perceber a possibilidade de descobertas surpreendentes.¹⁷ Na vida damenina, a mãe continuava tendo grande importância; muitas vezes, as relações com o marido pareciam nada mais que uma repetição, com o seu acompanhante amor-ódio, da relação com a mãe. Freud foi capaz de retrair até mesmo a pretensa fantasia dela de sedução pelo pai à primeira sedução pela mãe.

Nada na economia marxista ou na filosofia existencial havia tocado profundamente essa área sensível da experiência feminina. A maternidade nem era produção nem uma afirmação de domínio e controle; assim sendo, não podia ser explicada pelo marxismo nem pela teoria existencialista; as teóricas feministas mais radicais prefe-

rem evitar o pretensso fardo feminino da reprodução. A imperfeição do pensamento filosófico e político quanto aos relacionamentos femininos, sobretudo o relacionamento mãe-filha, levaram as filósofas feministas à psicanálise. O forte movimento de mulheres nas décadas de 1950 e 1960 começou a partir-se, a se dissipar nas hostilidades incontornáveis entre lésbicas e mulheres normais, dirigentes e trabalhadoras, negras e brancas. Parecia de fato haver uma experiência feminina inexplorada cujas misteriosas atuações poderiam irromper e subverter a política feminista. A feminista Jane Flax, em reação a esses cismas penosos, tornou-se terapeuta, determinada a explorar esse "continente", para observar o desenvolvimento da identidade de gênero através de "experiências pré-verbais e não-rationais".¹⁸ O tema chave no caso não era o neurótico, já enredado em malhas edípicas, mas o psicótico, ou fronteiroço, cujos distúrbios mais sérios acreditava-se terem origem no relacionamento pré-edípico e especificamente da criança com sua mãe.

A ênfase no pré-edípico permitiu a Flax novo enfoque na inferioridade feminina. Devido à sua diferente relação com a mãe, argumentava Flax, a menina sai desse estágio já deficiente na "identidade nuclear". O amor pela mãe é resolvido diferentemente para menina e menino: o menino, temendo o pai, reconhece a reivindicação superior do pai, ao passo que infelizmente a menina não tem esse incentivo para se separar da mãe. Apanhada, então, num relacionamento que é — Flax concordava com Freud — ambivalentemente amoroso e hostil, a menina não tem saída. O pai, de fora da simbiose mãe-filha, de nada ajuda: ele representa uma independência e um êxito masculinos que a menina não pode emular. Ela pode ficar com sua mãe passiva e mutilada ou pode tentar agir como um homem. Como esta última alternativa é impossível, há, como Freud teria concordado, "uma interminável cadeia de mulheres atadas ambivalentemente a suas mães, que repetem a relação com suas filhas."¹⁹

Diferente de Freud, porém, Flax levava essa análise um passo à frente. O que se acha subjacente ao processo que resulta na falta de identidade feminina é a estrutura da família. Só as mulheres cuidam de crianças no lar, o que significa que a mãe é o único objeto da afeição da criança. Que as mulheres o façam sob o domínio do pai significa que a racionalidade e o êxito do mundo são separados e distintos dos cuidados e afeição. Devido a essa cisão,²⁰ as meninas crescem para

serem mulheres dependentes, e os meninos para serem desdenhosos da mulher. Enquanto existir esse tipo de família, argumentava Flax, "a diferença será inevitavelmente traduzida nas relações de dominância e submissão, superioridade e inferioridade".²¹

Essa repetição da inferioridade feminina sempre ocorre à sombra do chefe masculino da família que, mesmo quando executa alguma tarefa maternal, está ao mesmo tempo sempre presente simbolicamente como um contraste à presença física da mãe. A essa altura, afirmava Flax, há uma alternativa para o conservadorismo freudiano. O próprio Freud admitia que as relações com a mãe acham-se inexploradas; nessas relações pode ser possível achar a inspiração para uma estrutura familiar diferente. Freud, sustentava ela, situou sua psicologia apenas depois que as mulheres foram dominadas, depois que as mulheres se tornaram escravas do chefe masculino da família que firmou sua autoridade separando as esferas da mulher e a sua. Freud presumia que as mulheres terão o cuidado exclusivo dos filhos sob o poder masculino e que os homens terão o acesso privilegiado ao mundo público. Se, por outro lado, houver uma partilha dos cuidados aos filhos, se a mãe assim como o pai puderem mostrar uma saída da família para uma existência independente, então o inexorável dilema da menininha estará afastado. O primeiro amor dela não precisa ser um objeto inalcançável e ela pode identificar-se com um membro de seu próprio sexo como uma figura independente bem-sucedida.

Outros analistas viram também no pré-edípico de Freud um possível remédio para a subordinação das mulheres. Em *Les enfants de Jocaste: Vem preinte de la mère*²², a francesa Christine Olivier sugeriu um novo mito que, em vez de focalizar o pai/filho edípico, tem a mãe como figura central. Diferente de Flax, argumentava ela que não se trata de serem demasiado íntimos os relacionamentos de mãe e filha, mas que a menina é tratada diferentemente pela mãe. A mãe é atraída a seu filho como membro do sexo oposto. Têm entre si uma espécie de relação amorosa da qual a menina está sempre excluída. Ao mesmo tempo, a menina não pode voltar-se a seu pai, porque ele não está ali. O resultado é que a menina se sente alienada, distante, rejeitada. Essas queixas femininas continuam vida afora, ao passo que os homens, ameaçados pela intimidade da mãe, queixam-se, pelo contrário, de claustrofobia e restrição. Essa diferença reflete-se na linguagem masculina e feminina, mostrava Olivier. Uma mulher

quando fala parece sempre tentar estabelecer uma conexão perdida com a mãe; o homem parece sempre tentar manter distância e objetividade.²³ O fator determinante é, mais uma vez, a família na qual a mulher é a guarda exclusiva da criança pequena. O cuidado materno unilateral aliena a menina e não dá saída ao menino da afeição de sua mãe. O pai ausente não pode dar à menina sua identidade sexual ou ao menino um modelo. A resposta evidente é ainda uma vez que as mulheres devem abandonar o controle exclusivo da criação dos filhos.

Outro estudo mais extenso dos efeitos do apego inicial exclusivo à mãe é *Psicanálise da maternidade: uma crítica a Freud a partir da mulher*, *²⁴ de Nancy Chodorow. A exposição de Chodorow da relação mãe-filha é mais complexa que a da incapacidade de separar de Flax ou do ressentimento alienado de Olivier. O que está em foco não é apenas a relação da criança com o pai e a mãe, mas a relação dela com qualquer pessoa. Conseqüentemente, trata-se também de uma questão da sua experiência como um eu, que é um ser separado de outros seres. O que está em jogo no estágio pré-edípico, mostra Chodorow, é mais importante que a identificação sexual ou modelação do papel que são típicos dos estágios edípicos do desenvolvimento. A capacidade da criança de pensar-se como sujeito e formar a idéia de objetos estáveis fora do eu deve ser obtida através da relação mãe-filho. Chodorow começou com o conceito freudiano de narcisismo primário. A criança a princípio não distingue entre o seu eu e tudo que lhe é externo. Não há eu nem percepção do eu. O estabelecimento das "fronteiras do ego" é, porém, essencial para a saúde posterior da personalidade, e por ser a mãe a guardiã de criança é no relacionamento com a mãe que essas fronteiras devem ser firmadas.

Chodorow argumenta que por ter Freud desprezado esse estágio decisivo no desenvolvimento, o fenômeno da inveja do pênis, admitidamente traumático, não está suficientemente explicado. Se ele tivesse examinado mais cuidadosamente o estágio pré-edípico, teria encontrado o inverso de sua hipótese de uma óbvia inferioridade feminina. Ali, devido ao apego exclusivo à mãe, alguém com quem o macho jamais pode se identificar, a identidade nuclear masculina, e não a feminina, é conflituosa. Como a menina, o menino vivência uma igualdade inicial não-verbal com a mãe, um sentido de identidade com

*Publicado no Brasil pela Editora Rosa dos Tempos. (N. do T.)

ela, e por conseguinte uma feminilidade. Sua posterior masculinidade deverá ser sempre afirmada contra o desafio daquela identificação primária. Ele deverá aprender com dificuldade a não ser feminino, e a mãe deverá, por causa da masculinidade dele, tratar o menino de maneira diferente. Se existe ou não atração sexual, ele não é, afinal, como ela, e por isso fica fora do mundo feminino que ela cria com suas filhas. Dada a situação precária e insubstancial de sua masculinidade, o macho deve trabalhar duro para criar uma identidade, firmando diferenças rígidas e estereotípicas entre o que é masculino e o que é feminino. Ele deve criar diferenças e distâncias, deve constantemente alienar-se, não como sugeria Olivier, para escapar dos desígnios sexuais da mãe, mas para estabelecer contra a identidade positiva dela uma precária masculinidade.

As meninas, por outro lado, são mais afortunadas no estágio pré-edípico. Elas têm o firme senso de ser fêmeas como sua mãe e não precisam defender-se como "não alguma coisa". Os problemas de identidade que virão mais tarde para elas e que giram em torno do complexo de Édipo são o inverso dessa segurança inicial. O gênero feminino por essa época é negativamente valorizado pelos homens que estão tentando desesperadamente estabelecer algo não-feminino, e só a essa altura, depois de uma reação masculina à insegurança, que fez rígidas divisões entre masculino e feminino e que desvalorizou tudo o que é feminino, inclusive a maternação, a genitália feminina e os símbolos femininos, é que se torna compreensível a inveja do pênis. O vazio da masculinidade torna-se o rebaixamento das mulheres, como se essa negação pudesse assumir positividade por uma dupla negação. Assim, a diferença sexual é em si uma produção, produção de uma reação masculina a uma insegurança primária. Essa é a "reprodução da maternação". Meninas e meninos revelam diferentes capacitações relacionais e são preparados para seus diferentes papéis — meninas como mães, meninos como eficientes num ambiente de trabalho capitalista alienado.²⁵

Mais uma vez, o cuidado infantil por pais e mães é o antídoto, mas a análise de Chodorow dá um passo à frente ao propor não só o cuidado conjunto dos filhos, mas também uma mudança na qualidade desses cuidados. É necessário voltar à difícil demarcação de fronteiras entre eu e outro, de "relações objetais". Já quanto ao interesse especial da psicanálise anglo-americana em crianças, essa fase decisiva do desen-

volvimento tem sido investigada, sobretudo pelo psicólogo desenvolvimentista Winnicott. No início, diz ele, a criança é completamente dependente da mãe, e por isso sujeita a um medo insuportável. Para a criança muito pequena sentir-se segura, a mãe deve se adequar à situação. Deve dar toda a sua atenção à criança, deve fundir seus interesses com os da criança de um modo que é quase patológico: de fato, ela deve dar à criança a ilusão de onipotência, a ilusão de que pode criar objetos, pode criar o mundo dela.²⁶ Depois, e só depois, à medida que a criança amadureça, ela permitirá, aos poucos, que ela se torne independente. Nesse ínterim a criança deve achar-se no outro, encontrar sua imagem no reflexo da mãe de suas necessidades e só dessa maneira pode estabelecer-se um ego seguro.²⁷ Essa mãe "bastante boa" dedica sua vida ao filho, realimenta a imagem dele e só lhe permite emancipação quando ele está pronto para ela. Mesmo no afastamento final dela há uma dedicação e incorporação dos interesses do filho. Os problemas no desenvolvimento podem ser detectados nas deficiências da mãe, que é aquela pessoa que deve ser analisada e questionada.²⁸

Essa exposição da boa maternação, tão próxima da opinião tradicional sobre o papel sacrificial das mulheres, é que Chodorow propõe revisar. É bem verdade que o ego forte da criança depende de relações objetais estabelecidas cedo em seu desenvolvimento, mas o estilo dessa diferenciação, bem como o sexo de quem cuida dela, é responsável pelas rígidas distinções alienantes entre o que é masculino e feminino. Mais uma vez a questão-chave é a relação mãe-filho. Na interpretação de Winnicott, a essência do bom cuidado materno é a não-existência da mãe. Ela ecoa e reflete o desígnio do filho; nada interfere entre os desejos dele e os dela. Mas não há perfeição jamais: a mãe nunca pode estar invariavelmente presente, e a criança deve aprender a ser independente. Todavia, o desenvolvimento da criança não cessa com a percepção da separação e uma auto-suficiência reativa. Há outro passo a ser dado: o reconhecimento da subjetividade do outro, do fato de que a mãe tem necessidades e desejos próprios. A mãe "bastante boa", ao proteger o filho dessa compreensão, pode na verdade ficar entre o filho e o crescimento emocional. Em consequência, a mãe é vista pelo filho não como sujeito, mas como objeto, e o culpar a mãe torna-se um recurso conveniente em casos de desvio.

Nesse ínterim a criança não aprendeu a lição da intersubjetividade,

mas deve estar sempre encerrada em sua subjetividade, contemplando um punhado de "instrumentos" para a sua felicidade que, na distância que se acham dela, jamais poderão ser de fato satisfatórios. Esse isolamento é intensificado para o menino pelo fato adicional de sua diferença em relação à mãe; para ele, ela deve tornar-se irrevogavelmente um objeto, e todas as mulheres que ele depois encontrar deverão ser cópia desse espelho que ele precisou e espera. Por outro lado, a menina cedo verifica que não há ninguém que será *sua* mãe, sobretudo na medida em que em geral ela deve ajudar a mãe em prever e satisfazer as necessidades dos membros masculinos da família. É permitido ao homem perpetuar sua ilusão de onipotência. Continuando a criar seu mundo, ele o fortalece em instituições alienadas, teorização excessiva, trocas regulamentadas, e sobretudo na expressão e manutenção das diferenças de gênero.²⁹

Os sujeitos masculinos afirmativos do feminismo radical são filhos de suas mães. A boa mãe produz indivíduos solitários, manipuladores, hostis, que fogem da ansiedade com comportamento obsessivo. Para Chodorow há outra possibilidade, outro estilo de cuidado maternal que mostraria à criança "que a mãe é um ser separado, com interesses e atividades separadas que nem sempre coincidem com o que só o bebê quer naquele momento".³⁰ Essa personalidade se desenvolveria não à custa de outros, mas em relação com eles. A correlação necessária de tal maternação auto-afirmativa é uma mudança na estrutura da família que permitisse à mulher a liberdade para desenvolver e manter interesses fora da família.

Diferentes que sejam os pormenores da análise da reação mãe-filho, da intimidade inescapável de Flax à rejeição de Olivier e às relações objetais de Chodorow, um antídoto é sugerido. Se a mãe não fosse a guardiã única da criança nos primeiros anos, a dinâmica do desenvolvimento masculino-feminino seria diferente. Haveria uma escolha de identificação e uma escolha de objetos amorosos. O menino poderia estabelecer uma identidade com o pai e com isso evitar a necessidade de uma masculinidade defensiva, negativamente definida, que inevitavelmente desmorona em hostilidade e violência contra as mulheres. Os homens não recusariam reconhecer a subjetividade de suas mães e prosseguiriam tratando todas as mulheres como projeção de si mesmos. Se, como Freud mostrou, a família patriarcal produz homens e mulheres cuja identidade nuclear deve ser instável ou

destrutiva, nesse caso a família deve ser transformada. Uma vez feito isso, as deficiências na personalidade tanto masculina como feminina podem ser corrigidas. Os homens não precisarão afirmar seu poder sobre as mulheres, e as mulheres não aceitarão masoquistamente a vitimização. Tal remédio, porém, exige uma revisão mais profunda da teoria freudiana. Mãe e pai, separados por sua diferença aparentemente irreduzível, não podem, de fato, ser intercambiáveis. Para Freud, o triângulo familiar pai-mãe-filho era imutável.

O pai primevo e as origens da sociedade

O cuidado igual dos filhos por ambos os pais, para não ser superficial e inconstante, partilha das tarefas domésticas, deve interromper a estrutura das relações familiares. Deve abalar a posição do pai como chefe da família e a da mulher como trabalhadora doméstica. Do contrário, o pedido feminista de "socorro" pode ser atendido, mas apenas escassamente e exigindo agradecimentos por uma ajuda oferecida como dádiva e não como dever. Certamente, em famílias liberadas desejosas de partilhar o cuidado dos filhos, tais atitudes freqüentemente prevalecem. O pai participa no cuidado dos filhos e no trabalho doméstico, mas apenas à medida que mantém, ao mesmo tempo, uma teimosa e não raro inconsciente resistência que mostra permanecer intacta a estrutura da família. A diferença de sexo, já presente nas relações da criancinha com os pais sexuais, teimosamente subverte as próprias reformas racionais propostas por Flax, Olivier e Chodorow.

Logicamente, não há razão pela qual o pai deva ditar a lei e ser a autoridade na família. Logicamente, pareceria que a autoridade pode ser partilhada ou ser materna. É ao mesmo tempo um fato, afirmava Freud, que em toda parte na história humana o pai tem sido o chefe da família. Freud dava uma explicação para isso, explicação que situava a origem do patriarcado não na biologia ou na vontade de poder, mas num complexo de pensamento e símbolo, inerente não só à mente individual, mas também à própria sociedade. Trata-se de estruturas, grandemente inconscientes, que não podem ser mudadas à vontade

por mais racional que seja o argumento. De fato, o comportamento humano não é, na maior parte, governado por argumentos razoáveis, e nenhuma consideração da fragilidade do ego feminino ou falta de reconhecimento dos outros pelo macho pode mudar isso. Em resposta a iniciativas de mudança, o patriarcado achará sempre novos modos de perpetuar-se.

Foi com a decisão de compreender essa longevidade ante o protesto feminista que Juliet Mitchell reconsiderou Freud em *Psychoanalysis and feminism*. Ela queria "localizar essa opressão que corre através da corrente sangüínea mental e emocional".³¹ Será a família uma instituição particular do capitalismo ou da sociedade ocidental?; ou coincide ela com a história, como argumentava Freud, com a própria cultura? Examinando-se Freud seriamente, vê-se que na construção de toda psique estão em jogo símbolos semelhantes que relacionam o indivíduo a certa estrutura familiar: uma família na qual a criança é cuidada exclusivamente pela mãe sob a direção do pai; uma família na qual o pai intervém para romper o relacionamento filho/mãe; uma família que encaminha o menino para o mundo e dá a filha a outro homem. Essa é a família cuja estrutura dita as relações edípicas e pré-edípicas e que garante que o primeiro apego à mãe será proibido pela autoridade do pai e desviado para outro lugar.

Freud demonstrava não apenas que o triângulo edípico era o núcleo de toda neurose, mas que explica também as origens da religião, da moral, da sociedade e da arte.³² A família patriarcal era, de fato, a fonte dos símbolos e significação compartilhados que criam a comunidade humana. Freud pensava que podia mostrar, num estudo das práticas e sistemas de parentesco primitivos, que essa "simples questão concreta" do relacionamento ambivalente do homem com seu pai era o foco em torno do qual a cultura tem sua origem e desenvolvimento. Ele considerou em pormenor vários fenômenos típicos da cultura primitiva: o horror universal ao incesto, tabus que parecem não ter justificação racional, e sistemas de exogamia que centram-se em torno da identificação de um grupo com um totem. O que é espantoso, observava Freud, é a semelhança entre esses fenômenos e o pensamento inconsciente da criança quando revelado na psicanálise. O horror do incesto "revela um espantoso acordo com a vida mental de pacientes neuróticos", pacientes que não conseguiram se livrar de fixações incestuosas. O complexo de comportamento em torno de

tabus é semelhante ao comportamento de neuróticos obsessivos; o sistema totêmico de exogamia podia ser considerado um precursor de nossa família edípica onde o nome do pai determina a identidade dos membros da família que não se podem casar entre si. A impressão é de que há uma espécie de correlação filogenética entre a infância de um indivíduo, uma infância que os neuróticos não ultrapassaram, e a infância da civilização. Cada indivíduo, em certo sentido, repete em seu próprio desenvolvimento a história do desenvolvimento humano, desenvolvimento esse que é dominado por determinado problema: o regramento dos instintos sexuais numa ordem social estável onde o acesso às mulheres é sujeito ao controle patriarcal.

Freud, porém, foi mais longe. As misteriosas práticas do totem e do tabu bem como as insanas fixações de neuróticos podem ser compreendidas situando-se um acontecimento primevo que revele suas bases míticas.³³ A certa altura na pré-história não havia sociedade humana, e em vez disso um homem idoso controlava um grupo de mulheres. Em certo momento houve uma revolta e o macho dominante foi morto por uma coalizão dos seus filhos varões. No nível animal a dominância de um macho é simplesmente reafirmada e um novo "patriarca" assume; mas para evitar essa luta de morte em que sobraria um único macho vitorioso, os filhos fazem um pacto: todos se absterão de relações sexuais com suas parentas femininas. Desse modo a própria possibilidade de uma sociedade é criada com base no horror do incesto e um sistema de exogamia. A lei do pai é instituída, tanto como reparação da culpa dos filhos assassinos como para lembrar a aliança em uma única autoridade. Nada há de essencialmente horrível no incesto; o que é horrível é a possível recaída na existência animal. A lembrança do assassinato do pai persegue os filhos. O pai primevo está morto, mas deve viver e ser respeitado; só desse modo a comunidade pode ser mantida e evitado o crime.³⁴

As implicações radicais dessa análise levaram Freud muito além das escolhas racionais de sujeitos livres. Não apenas cada indivíduo é formado de modo que ele ou ela não pode controlar ou mesmo lembrar, como essa formação não é uma coerção da "subjetividade" livre de pais e guardiães. Como eles se relacionam com a criança tem também uma história:

O sentimento de uma culpa por certo ato persistiu por milhares de anos e permaneceu atuante em gerações que não podem ter conhecimento daquele ato. Admiti que um processo emocional, tal que pudesse ter-se revelado em gerações de filhos que foram maltratados pelo pai, estendeu-se a novas gerações que foram isentas desse tratamento.³⁵

Essa "mente coletiva" deve de fato existir, afirmava Freud, de modo a explicar como os processos psíquicos são continuados de geração a geração. Para essa explicação, "comunicação direta e tradição" não são adequadas. Em vez disso, mesmo inconscientemente, "todos possuem um aparelho que lhes permite interpretar as reações dos outros, que é desfazer as distorções que outros impuseram à expressão de seus sentimentos".³⁶ É esse entendimento inconsciente da relação original com o pai que forma o núcleo da família edípica invulnerável à mudança social. Cada criança herda a culpa e com ela a necessidade de instituições que sejam mediadoras dessa culpa. Assim, Freud pode concluir que, embora a família possa assumir várias formas, é sempre patriarcal, sempre baseada na norma do pai.

As mulheres não são participantes ativas deste drama. Raramente são mencionadas na exposição de Freud. Ao mesmo tempo, são essenciais, porque é por intermédio das mulheres que se estabelece a aliança entre os homens. As mulheres é que são um valor, ou melhor, o valor, cuja troca estabelece relações sociais. Os homens só podem viver em paz quando renunciam a suas filhas e as dão a outro, firmando assim os vínculos sociais nos quais toda comunidade se baseia. A família não pode, portanto, murchar com o capitalismo, ou porque oprima os indivíduos ou porque leve à inferiorização das mulheres. Desfazer-se dela seria desfazer-se da sociedade humana inteira. Sem os tabus da lei patriarcal, sem a estrita regulamentação da propriedade das mulheres, os homens provavelmente reverteriam a uma sangrenta anarquia na qual um tirano surgiria apenas para, por fim, ser substituído por outro.

De maneira não completamente convincente, Mitchell argumentou que a situação não é desesperadora. Admitir que a família seja o começo da sociedade não significa que ela deva terminar. A família muda mesmo que continue sujeita à lei patriarcal, desde os complexos sistemas da exogamia primitiva, através de muitos estágios, até a

diferente família nuclear do capitalismo. Nesse cenário catastrófico Mitchell via novas possibilidades. Não é por acaso que a psicanálise seja contemporânea do capitalismo e da família nuclear. Nessa família, encerrada em si mesma, as tensões edípicas são intensificadas. A disfunção que resulta é a disfunção para a qual pensava Freud haver descoberto a cura. Todavia, doentes não são apenas os pacientes; doente é a família, não porque oprima — na verdade, instituições opressivas podem ser saudáveis —, mas porque a família nuclear, como sistema de organização e intercâmbio sociais, está sujeita a intolerável tensão. Com a sociedade civil, com o trabalho socializado, não mais será necessário que a identidade seja estabelecida através da filiação familiar. Por isso, a sugestão de Mitchell era não uma família reconstituída na qual homens e mulheres compartilhem a responsabilidade, mas nenhuma família absolutamente. Deve ser descoberto um outro dispositivo para a entrada na cultura que não seja a troca de mulheres.

Os limites do pensável: o simbólico de Lacan

Para avaliar a possibilidade desse rompimento com o passado, é necessário demonstrar com maior profundidade a extraordinária hipótese freudiana em que se baseava a recomendação de Mitchell. Na história de cada indivíduo, como na história da sociedade, religiões e culturas, o mesmo conjunto de eventos se repete vez por outra: o ressentimento da autoridade do pai, a culpa do filho, alianças e rivalidade entre homens, a troca de mulheres. Por que, afinal, os seres humanos, pretensamente capazes de reconsiderar uma situação com novos enfoques e vislumbrar uma resposta original, se vêem enredados no mesmo esquema, acham-se cativos desse mito que, mesmo agora, quando se orgulham da objetividade científica, orienta grande parte de seu comportamento? A essa altura, é possível outra interpretação de Freud que modifique os termos nos quais o conflito edípico é entendido e, ao mesmo tempo, explique seu *status* supra-histórico. Foi por meio dessa diferente interpretação de Freud que as feministas francesas, procedentes da tradição racionalista-fenomenológica fran-

cesa, e não da positivista, voltaram a Freud. Retornaram através de uma outra tradução, outra leitura de Freud, a de Jacques Lacan, o misterioso e extravagante "Freud francês".³⁷

Lacan contou de um modo diferente a história freudiana da realização da masculinidade e feminilidade. O que está em questão não é um desenvolvimento no tempo histórico, mas uma estruturação e desestruturação de identidade. Com Lacan acaba qualquer referência regressiva à anatomia ou ao instinto. Em seu lugar fica como pensamos sobre o fato físico e nós mesmos. A criança, quando passa pelo estágio anal ao genital, não está num processo de desenvolvimento, mas, precisamente como o analista, tentando achar sentido e estruturando sua experiência. O sujeito em análise também não se lembra do que aconteceu quando era criança; não é a sempre presente estrutura de pensamento que é investigada e é nesse pensamento, não no passado, que o seu problema deve ser resolvido. Isso imediatamente coloca o problema da feminilidade sob nova luz. Não pode haver manipulação de fatos, nem simples correções. Não se poderá projetar mudanças na família. Não há saída do pensamento e da linguagem, e, portanto, nenhum modo em torno da descoberta analítica de que o feminino tem uma função específica naquele pensamento. Quanto a mulheres e homens concretos, devem situar-se de um lado ou outro, ou no masculino ou no feminino, o que por si mostra o quanto é pouco determinante qualquer realidade física. Masculinidade e feminilidade são, para Lacan, um subproduto da cisão na subjetividade que estabelece um eu.

Simplificando a exposição intrincada e por vezes incompreensível de Lacan: no início a criança não tem absolutamente um eu. Não significa que nada aconteça ou que ele (o sujeito de Lacan é sempre masculino) não esteja ciente de alguma coisa, mas a esse estágio ele não é ainda um eu pensante. Em vez disso, está encerrado numa simbiose animal com sua mãe. O momento inaugurador do eu ocorre ante o que Lacan chamava "estágio do espelho". A criança vê sua imagem num espelho, e cria-se a ficção alienante de um ser em separado. Aprimeira divisão, antes da fala, antes mesmo que a criança saiba andar, prepara o caminho para a identidade social da criança." Lacan negava explicitamente o eu autônomo dos existencialistas. Um eu como esse só podia ser "uma liberdade encerrada numa prisão", uma "prática que não pode superar situação alguma",³⁹ Para Lacan,

desde que no próprio início o eu é "outro", a alteridade não aparece como surpresa como no caso do sujeito sartriano. A alienação fundamental que nos faz sempre construir nosso discurso para um outro, ou como de um outro e por isso sempre nos deixando prontos a ser expostos por um outro, não é função de um confronto com qualquer outra pessoa, mas com a alteridade em nós mesmos. Assim, o eu lacaniano tem uma fragilidade nunca remediável, uma auto-identidade que é sempre desafiável e por isso continuamente afirmada defensivamente como o "eu" ideal do estágio do espelho e a precursora de um ego sempre abalado por alguma coisa, um "mim" que jamais pode ser o ideal, mas fica separado.

Evidentemente, há mais no mundo da criança que ela mesma e o espelho. Há também sua mãe, ou, mais propriamente, a sua necessidade da mãe, porque a mãe não pode existir ainda para a criança como um objeto. A necessidade da criança não é um objeto, mas um estado natural. O movimento crucial aqui será da necessidade à exigência. Essa transição a partir de um sentimento irrefletido a uma exigência expressa só pode ser realizada após a divisão interna do estágio do espelho. A descoberta da imagem do espelho pela criança sugere certa estratégia no trato de sua necessidade de outros que é efetuada na demanda. Demandar é separar-se da necessidade de si, mantê-la afastada, ser um "*je*" em conflito com um "*moi*". Em consequência, na demanda muita coisa fica para trás, inexprimível e irrealizável. Jamais se pode exigir o que realmente se quer. Já afastamos o prazer de nós mesmos, situando-o num objeto imaginário, e, assim, tornando-o impossível. Satisfação sentida não mais está em jogo. O que "ficou" da exigência como impossível de satisfazer torna-se o inacessível "objeto de desejo", tão importante nas relações entre homens e mulheres.⁴⁰

Para dominar essas difíceis transições ao humano, a criança aprende um novo jogo, o jogo Fort/Da de Freud, tantas vezes citado por Lacan. A criança brinca de esconde-esconde; aprende a fazer-se desaparecer e, ao mesmo tempo, sua mãe. Ao reproduzir no seu brinquedo a ausência da mãe e sua própria ausência para sua mãe, assume controle da situação. A criança de fato transplanta o brinquedo Para outro nível onde ela não está sujeita ao doloroso desaparecimento de sua mãe. Com essa nova faculdade, com esse afastamento do Problema para o simbólico, ela supera os desorientadores enigmas do

desejo imaginário e se firma como independente, como um manejador de um universo de símbolos.

Esse universo não pode permanecer, se acaso já foi, de sua própria criação. Mesmo o esconde-esconde é aprendido, e ao dominar essas incipientes representações ela dá o passo decisivo no sentido de aprender uma linguagem comum, a linguagem que a voltará da solidão do espelho e do brinquedo de esconde-esconde para o social. Nessa linguagem comum, brinquedos infinitamente mais complexos podem ser praticados, e dado que os brinquedos são conhecidos por todos, podem ser praticados com outros. A questão, porém, da representação lingüística continua a mesma — o domínio, num meio alienado, das perturbadoras dependências da infância. Cada passo afasta a criança de seu prazer e dor, da intersubjetividade animal,⁴¹ e ao mesmo tempo cria as novas satisfações do imaginário e simbólico.

As relações sexuais serão a expressão por excelência para essa existência simbólica e imaginária alienada. Lacan afirmava que a sexualidade nada tem a ver com instinto ou necessidade sexual. Assim como a rudimentar brincadeira Fort/Da simbolizava a presença e ausência da mãe, quando a criança entra na idade adulta ou no período edípico é introduzida a outra simbolização de presença e ausência: o falo. Este é o símbolo que irá estruturar todo o campo das relações sexuais. A esta altura, em sua exposição do complexo de castração, Lacan mostrou até que ponto se afastou da biologia. O complexo de castração para meninas e meninos não se baseia em qualquer órgão físico nem em qualquer fato anatômico: ao invés, decorre de um mito, isto é, de uma construção simbólica portadora de significado. No jogo da simbolização, na maior parte inconsciente,⁴² nas metáforas e metonímias que constituem a cadeia significante, deve haver um significante dominante, aquele significante que simboliza representação ou presença propriamente e que permite ao sujeito ter um lugar. Assim, o Falo, o significante dominante, torna-se o símbolo do desejo.⁴³ O correlato desse significante dominante na linguagem é o nome do pai. Mesmo antes do nascimento da criança, sua identidade já está fixada numa linguagem que incorpora as normas do parentesco e determina seu nome paterno.

O resultado para as mulheres é como Freud diagnosticou. As mulheres estão em desvantagem.⁴⁴ Sua sujeição está sempre em questão porque terão que achar o significante do seu desejo não em si

mesmas, mas no corpo de outrem. Portanto, as mulheres, afirmava Lacan à maneira de Freud, toleram melhor a frigidez, não têm um desejo tão premente. A menina não tem falo algum e é apenas transitoriamente possuidora do nome do pai. Ela só tem um nome, como tem um pênis, através de um homem, só de segunda mão. Portanto, há muito mais para a sua situação feminina do que a imediata recusa de certos direitos e privilégios. O acesso à própria linguagem em que esses direitos são expressos lhe é negado. Sem falo, sem nome, o sujeito feminino estará sempre em questão, terá sempre que achar sua identidade em outra coisa, terá sempre que pairar no limiar da não-existência.

Mais uma vez, a sujeição das mulheres é situada num nível mais profundo, aparentemente inacessível. Não que certos fatos familiares tenham produzido traços de personalidade contingentes que possam ser removidos com cuidados adequados pelos pais. Nem é que a experiência rememorada da comunidade tenha imposto determinada forma às instituições humanas: "Esta tradição [isto é, a linguagem] bem antes do drama histórico lá está inscrita, funda as estruturas elementares da cultura e essas estruturas revelam uma 'ordenação' de trocas que, seja ela inconsciente, é inconcebível fora das permutações que a linguagem autoriza."⁴⁵ Antes da história ou experiência individual, ou da história ou experiência da sociedade, acha-se a linguagem. Sem linguagem, sem a transição do animal ao humano não pode haver história nem experiência. Além do mais, nessa fundação lingüística do humano muito já foi decidido. Para Lacan, não se trata da eliminação de estruturas elementares do parentesco como proposto por Mitchell, e nem da substituição do falo ou do nome do pai, porque sem essas simbolizações não haveria linguagem e portanto nenhuma vida humana absolutamente. A linguagem já lá está no início, autorizando e presidindo os primeiros dons, as primeiras trocas entre os homens.

Foi talvez apenas o encanto e sedução pessoais de Lacan que redimiram suas teorias para as feministas francesas. A interpretação de Freud por Lacan fixou a situação inferior das mulheres sempre mais firmemente. Ele afirmava que:

- 1) A diferença sexual está embutida na linguagem, no pensamento e, portanto, na cultura.

- 2) A diferença sexual deve ser estruturada como ausência feminina e presença masculina.
- 3) A mulher como mãe deve ser sempre o resíduo natural abandonado à medida que o ser falante integra o simbólico.
- 4) A única escapatória da ilusão imaginária é pela lei do pai.
- 5) A feminilidade jamais pode ser expressa.
- 6) Recolher o recalitrante "*moi*" no domínio do "*je*" da linguagem será sempre difícil para as mulheres porque o seu "*je*" será mais instável e seu "*moi*" mais recalitrante.

Ao mesmo tempo, assim como em Freud, os feministas viram em Lacan uma exposição realista das coisas como são, desagradáveis ou não. Ninguém exprimiu melhor a tragédia, o malogro da sexualidade, o modo como homens e mulheres falham uns com os outros em suas interações, o modo como seu comportamento é como um disco pornográfico (metáfora de Lacan) que gira, gira, um automatismo, um simbólico que não pode tocar corpos reais, emoções, experiências, tudo o que foi abandonado. Se o patriarcado é um universo simbólico, então ninguém melhor que Lacan exprimiu suas qualidades suprarreais,⁴⁶ os espelhos, os jogos intrincados, as voltas tortuosas de relações sempre malogradas, onde ninguém jamais cuida de alcançar outrem. Ninguém expôs melhor o horror dele.

A consequência é uma análise mais poderosa das relações patriarcais. O efeito da revolução freudiana, como interpretada por Lacan, foi situar a luta das mulheres numa nova dimensão que ultrapassava determinados sistemas políticos ou econômicos. O que estava em questão era a construção simbólica da sociedade, da sociedade ocidental, de toda sociedade. Essa mudança de foco é que inspirou a nova geração de mulheres apresentadas por Julia Kristeva em "Women's time".⁴⁷ Essas mulheres leram Freud e Lacan e também examinaram a filosofia ocidental, lingüística e literatura. De atividades políticas como *lobbies*, mudança de leis, reformas constitucionais, elas se voltaram para uma investigação da base simbólica das leis e práticas que definem as mulheres.⁴⁸

Kristeva e uma semiótica maternal

Com Lacan desaparecem os últimos vestígios do determinismo biológico. As diferenças de sexo são diferenças pensadas, diferenças significadas, e não há natureza feminina residual fora da análise ou fora da teoria, da qual o pensamento feminista possa ser subvertido. Todavia, a origem do sexismo acha-se ainda mais inacessivelmente situada na estrutura interna do próprio pensamento.

Se isso é certo, a teoria feminista, para que seja inteligível, deve ser expressa numa lógica inevitavelmente fálica. Não mais é possível começar a partir de uma verdade revelada (p. ex., os direitos do Homem, materialismo dialético, sujeito humano) e desse centro ir confiantemente tecendo, por dedução ou analogia, um programa feminista. Se, como Lacan parecia mostrar, a única estrutura possível de significado é em torno da presença fálica e a única fonte de certeza dedutiva é a lei do pai, qualquer articulação, a partir de qualquer centro, levará com ela o sexismo. Uma teórica feminista lacaniana precisará ter um relacionamento descentrado, menos direto e mais conflituoso com qualquer base não-feminista. As feministas francesas Julia Kristeva e Luce Irigaray, admitindo a autoridade de Lacan e reconhecendo sua irreduzível presença em seu pensamento, utilizaram os *insights* e estratégias lacanianos com uma nova consciência dos perigos de tal aliança. No solo movediço da teoria lacaniana, a própria incerteza do apoio das mulheres tornou-se a única atitude feminista.⁴⁹ Desse instável ponto de observação, Kristeva e Irigaray tentaram reabilitar o maternal banido de Lacan.

Um dos pontos principais do acordo e desacordo de Kristeva com Lacan foi a teoria dele do desejo. Lacan, dizia Kristeva, estava correto em situar a gênese do eu na negatividade e na diferença, mas ele logo abandonou essa negatividade. Quando a criança lacaniana brinca de esconde-esconde, esquece a mãe, esquece seu prazer e integra o mundo simbólico do desejo divorciado da necessidade. Essa rejeição da satisfação vivida permite reaparecer o sujeito existencial unitário do pensamento racional e da filosofia. Embora Lacan possa ter descrito certo tipo de sujeito, um sujeito que se aparta de sua vida afetiva, aprende à custa dessas suas emoções e está propenso à paranóia e ao

totalitarismo, esse não é o único modo em que pode ser negociada a relação de alguém com a linguagem e o pré-lingüístico.

Lacan via o estágio do espelho como uma barreira além da qual nada pode ser conhecido ou dito. Isso, para Kristeva, significava apenas que o pré-simbólico havia sido reprimido. O analista deve, em vez disso, examinar a fronteira entre o imaginário e o simbólico, entre o pré-lingüístico e o lingüístico. O continente escuro da feminilidade de Freud tornava-se, para Lacan, o até mais escuro ainda pré-simbólico. Uma vez que o vazio é dada substância, torna-se claro que a linguagem não é uma aparição súbita a partir de lugar nenhum, mas é preparada numa "semiótica" maternal pré-simbólica.⁵⁰ Mais uma vez a estratégia de Kristeva era investigar a relação mãe-filho que permanecia perdida para Freud por trás de uma "repressão inexorável" e para Lacan por trás da barreira absoluta da não-representabilidade. O feminino ou maternal, concordava Kristeva, é pré-simbólico. Na dualidade da relação primeva filho-mãe nada há que possa ser diretamente representado. Isso não significa, porém, que o maternal seja inacessível. Há outra expressão além da expressão lingüística. Kristeva, em "Motherhood according to Giovanni Bellini",⁵¹ considerava a arte visual. Nas pinturas de Bellini da Madona e o menino, ela via a barreira do estágio do espelho começar a revelar sombras, imagens, de mães e bebês, de distância e proximidade, de amor.

A experiência maternal expressa nas pinturas de Bellini não é redutível ao desejo freudiano de um pênis. A maternidade parece, afirmava Kristeva, ser impelida por uma "causalidade não-parental, não simbólica". Há uma união/reunião entre corpos, uma união na qual não há estrutura lógica, mas uma confusão, um fluxo de sentimento e expressão, plena de matizes, e por fim uma paz que nada tem a ver com alívio fálico.⁵² Como mãe, a mulher ultrapassa os limites da linguagem, a autonomia da subjetividade, para a inscrição de processos biológicos dos quais não é senhora. Essa é a linguagem do corpo e das emoções que o simbólico deve "vedar" e "censurar", juntamente com a "*jouissance*",⁵³ ou prazer sexual, da mulher que dá à luz. Na linguagem racional, o prazer dela só pode ser (de)formado como fálico, mas na arte o corpo jubiloso é expresso nas intensas e emocionais interações mãe e filho de Bellini. As representações artísticas da maternidade podem também ser fálicas. Leonardo reproduziu o corpo da mulher de modo diferente, como um objeto com o objeto-bebê de

sua atenção. Nas Madonas de Bellini, por outro lado, Kristeva via evocada a própria função do maternal em cor, luz, sombra. Esse nexos fusional entre mãe e filho não é isento de conflito, conflito entre as mãos restritivas da mãe e a energia da criança, entre a sedução da mãe e a liberdade do filho, entre a distância da mãe e o amor do filho, entre as exigências do filho e a independência da mãe. Sempre as faces amáveis, plácidas, ingênuas de Bellini têm a calma transcendente da maternidade, uma maternidade da qual cabe ao filho escapar.

O filho deve finalmente romper com a mãe. Para Kristeva, porém, essa ruptura não vem do nada. Mesmo antes que a criança integre o simbólico patriarcal de Lacan, sua experiência está estruturada. O edípico não é a primeira estrutura psíquica. Antes que o pai apareça para completar o triângulo edípico a mãe tem um desejo de algo além dela mesma, e esse desejo orienta o filho pré-edípico para uma identificação ideal pré-lingüística, não com o pai edípico, implacável intimidador (imagem do chefe da horda rebelde de Freud), mas com um "pai imaginário".⁵⁴ O resultado é que o filho vê a mãe sob nova óptica. Desejosa de algo mais, a mãe se revela como um "*pas-tout*", ou "nada absolutamente", como precisando de algo além dela mesma. Embora ainda não um objeto simbólico para o filho, ela se torna o que Kristeva chama de "abjeta",⁵⁵ rejeitada como inútil, até mesmo desagradável. Com essa abjetificação da mãe, o filho dá os primeiros passos no sentido do simbólico de Lacan e no sentido de uma vida sexual normal que é alienada. Por fim, o filho transformará a mãe num objeto que pode ser representado, e com isso estabelecer sua identidade, masculina ou feminina. Seguem-se as relações amor-ódio ambivalentes do desejo sexual.

Nesse processo, a mãe não desempenha um papel heróico, e aqui o modo de Kristeva ver o maternal não assinala aguda ruptura com a análise lacaniana. A mãe, para Kristeva, integra a linguagem como "abjeta", como o que pode ser reprimido ou repellido para que a criança progrida normalmente. Embora a influência materna deva sempre existir, deve ficar suprimida e denegrida. A explicação pormenorizada dessa necessidade estrutural acha-se em *Les pouvoirs de l'horreur*⁵⁶ de Kristeva, uma reelaboração da análise da sociedade de Freud em *Totem e tabu*. Se o estágio do espelho não surge do nada, muito menos sua contrapartida sociológica, a aliança entre os irmãos e a troca de mulheres. Se os homens fazem a lei e trocam mulheres

como objetos contáveis, o fato social tem uma pré-história. Na interdição do impuro, nos tabus e no pecado, no sagrado em geral, Kristeva analisou essa pré-história.

Seguindo Freud ao examinar sintomas como fobias e práticas primitivas enquanto estruturalmente semelhantes, ela observou a conexão entre essas simbolizações e o medo. Freud estava interessado em relações entre homens, relações de culpa, rivalidade e aliança, mas Kristeva via um lado inferior dessas relações, não mencionadas mas presumidas, uma espécie de hostilidade e ira especificamente contra as mulheres. Para que as mulheres sejam os penhores passados de mão em mão de modo a ser possível a troca obrigatória entre os homens, primeiro devem ser transformadas em objetos para possibilitar essa troca, e isso, Kristeva concordava, é um processo em si. O estabelecimento da sociedade não é só *entre* homens, é também *contra* as mulheres como corpos maternos que valem à guisa de identidade social. A lei social por si é insuficiente para esse propósito; o poder do materno continua a ameaçar e a permanente tentação à regressão deve ser socializada e acomodada em práticas rituais que envolvem a denegação ou abjeção das mulheres:

A abjeção é coextensiva com a ordem social e simbólica, com hierarquias tanto individuais como coletivas. Como tal, assim como a interdição do incesto, a abjeção é um fenômeno universal que se encontra tão logo o simbólico e ou social e a dimensão humana é constituída em toda civilização.⁵⁷

Há diferenças nas práticas rituais, diferentes modos pelos quais é expressa essa rejeição do impuro, do pecaminoso,⁵⁸ mas em toda parte as mulheres é que são objeto de interdições. As mulheres é que devem ser sempre o outro, mal, perigoso e fascinante, que devem ser protegidas, seja na forma do sangue das mulheres, gravidez das mulheres, ou funções corporais do corpo do filho reguladas pela mãe. Há, em outras palavras, não só um princípio social que seja patriarcal, mas dois, um dos quais, o masculino, continua a queixar-se "contra o outro, o feminino, de que é ameaçado por um poder que é assimétrico, irracional, dúplice e incontrolável".⁵⁹ Esse aspecto inferior irracional da cultura jamais pode ser completamente destruído, porque a própria existência da cultura depende dele: "Se a linguagem, ou a cultura

estabelece uma separação e, por meio de elementos separados, encaideia uma ordem, é precisamente ao reprimir essa autoridade materna e a topologia corporal que os junta."⁶⁰ Do contrário, a cultura torna-se letra morta. A mãe deve continuar a ser reprimida porque ela: "... constitui também, na história específica de cada um, esse abismo que é necessário transformar um lugar autônomo, não invasor, um objeto distinto que é significável, para que a criança aprenda a falar".⁶¹ A mãe não é uma falha lacaniana, mas um abismo, uma invasão, um perigo positivo para o sujeito falante. Se ele falar, ela deve ser abjeta. Esse é o poder do horror que é o tema do livro de Kristeva: "A mãe e a morte, abominadas, abjetas, equivalem à máquina vitimizadora e perseguidora ao preço do que me torno sujeito do Simbólico como o Outro do Abjeto."⁶²

O nada do pré-simbólico irrepresentável tornou-se a perigosa força da mãe em que repousam a maturidade e a civilização. Onde, pois, dada a necessidade do horror da abjeção feminina, deve a mulher intervir? Kristeva isolou duas estruturas pré-simbólicas fora do direito patriarcal para explicação psicanalítica. Ela revelou a explorável maternidade "sem culpa" pré-edípica escolhida não só por criança-pênis, mas envolvendo um confronto peculiar concreto entre o eu e o outro. Em "L'abject d'amour", ela expôs o pai arcaico, objeto de um amor ideal fora da rigidez do direito paterno mas acessível na união mística. Embora o reconhecimento dessas estruturas não-fállicas possa ser útil na psicanálise das mulheres, vivenciá-las como adulto seria regressivo. O vínculo entre mãe e filho deve ensejar a lei do pai para que a criança, seja ela masculina ou feminina, se torne um ser falante. O amor pelo pai imaginário pode danificar a função sexual na medida em que o sujeito deixe de encontrar um objeto real para o amor ideal dela.

Em vez disso, Kristeva ocupou-se da poesia como o lugar onde o maternal reprimido podia reemergir. Sempre houve, argumentava Kristeva em *La révolution du langage poétique*, um resíduo de emoção maternal que escapa à lei e funções patriarcais fora da rede social do significado. Nos cultos de mistério e ritos de fertilidade, morte e nascimento, é celebrada uma volta fusional ao corpo materno. Os poetas são os herdeiros modernos dessa expressão alternativa, sobretudo nas sociedades industrializadas avançadas e superpovoadas, onde a necessidade de reprodução e, conseqüentemente, a neces-

sidade de repressão sexual tem sido enfraquecida. Para Kristeva, como para Mitchell, o capitalismo avançado apresenta uma oportunidade especial para a liberdade relativa da necessidade estrutural de sistemas de parentesco reguladores da troca de mulheres.⁶³ Poetas de vanguarda, como Maliarmé e Lautreamont, foram capazes de atacar a própria sintaxe da sociedade burguesa tradicional.

As mulheres não são as portadoras privilegiadas da revolução poética de Kristeva. Há aquiescência das mulheres em sua vitimização, tanto porque obtêm prazer narcisístico no mistério compensador com o qual a sociedade masculina as dota, como porque sua restrição à esfera doméstica "poupou-lhes os esforços necessários para o aprendizado profissional e lhes garantiu o prolongamento de seu prazer auto-erótico, unidas à criança".⁶⁴ Todavia, as mulheres têm também uma conexão especial com o maternal e não são tão razoáveis quanto os homens para negá-lo. Devido a seu ingresso no simbólico ser mais problemático que o dos homens, elas são menos ameaçadas pelas qualidades gestuais, cantáveis e a-lógicas da poesia. A mulher pode ouvir na poesia seu prazer feminino maternal, fascinada em ver que um processo poético pode perturbar estruturas lógicas: mas é mais ouvinte que criadora; sua poesia é mais auto-indulgente que revolucionária.⁶⁵ Ela retorna ao seu papel tradicional⁶⁶ com a maior facilidade.

Para Kristeva, nem a poesia nem o misticismo podem constituir uma prática feminista. Ela oferece, em vez disso, uma compreensão teórica. Qual, pergunta ela na conclusão de *Les pouvoirs de Vhorreur*, é o resultado dessa compreensão?

É possível compreender, compreender-se, construir um discurso em torno desse entrançado de horror e fascínio que assinala a imperfeição do ser falante, mas que, quando compreendida como uma crise narcisística nos limites do feminino, esclarece numa luz cósmica os fingimentos religiosos e políticos que tentam dar sentido à condição humana.⁶⁷

Uma vez que a grande máquina do horror, da guerra religiosa, do racismo, do ódio, do genocídio é revelada como meio de exorcizar o prolongado e temido feminino, toda a impostura do suposto mais elevado no pensamento humano é exibida como uma piada, como

risível. Esse riso compreensivo "na crista do vulcão" é, insinuava Kristeva, talvez o único modo de fugir a ser abjeto. Uma prática feminina é sempre negativa, contrária ao que existe, permanentemente por fora das estruturas e ideologias estabelecidas e persistindo em ameaçar a estabilidade delas.⁶⁸ De acordo com Kristeva, as estruturas do pensamento e sociedade patriarcais devem necessariamente ser reconstituídas para que haja ordem social, mas teóricos das mulheres que admitem a base maternal da cultura podem impedi-las de se ossificarem em tiranias rígidas.

Em *Les pouvoirs de l'horreur*, Kristeva parecia deixar entreaberta a possibilidade de uma fonte positiva de poder matriarcal que inspirou os terríveis sistemas de defesa patriarcais do tabu e do pecado. Em outra parte ela rejeitou qualquer presença feminina e consistentemente argumentou que não há especificidade feminina, nenhuma essência feminina, nenhum matriarcado antigo. Sem esse apoio, a teórica feminista fica numa situação difícil. Em "Women's time" Kristeva discutiu o problema de separatismo contra reformismo. Como pode a mulher participar diante de uma exposição analítica do patriarcado tão profunda quanto a própria sociedade? Ela pode atuar dentro dos sistemas simbólicos existentes, tirar vantagem das contribuições do liberalismo, socialismo ou existencialismo e seus próprios ganhos reais para as mulheres, achar um lugar na hierarquia patriarcal 'como homem'. O problema será então, sobretudo se ela conseguir êxito, como não ser tão patriarcal e fálica como os homens, ou mesmo, por reação, mais ainda. Nos termos de Kristeva, o estabelecimento alternativo de uma contra-sociedade é igualmente perigoso. Uma vez que não há *mulher*, não há "*la femme*", como o diz Lacan, nenhum matriarcado antigo, qualquer contra-sociedade desse tipo só poderá ser o inverso das estruturas de poder existentes. Esse é o caminho para o fetichismo e a perversão, argumentava Kristeva.⁶⁹ Toda sociedade deve basear-se num contrato simbólico, e mesmo uma contra-sociedade deve basear-se no sacrifício. Um matriarcado que seja o oposto do patriarcado terá suas próprias vítimas e carrascos. Não pode haver *direito maternal*. Quando a contra-sociedade reincidir, como deve, na política patriarcal, o perigo, como Kristeva o enxergava, é que o separatismo possa degenerar em violência sem significado.⁷⁰ Até mesmo tentativas de maternação fora do direito patriarcal podem ser

perigosas, como em sociedades lésbicas onde não há "direito de mãe" protetor para salvaguardar filhos ou mães.⁷¹

Abandonar o simbólico patriarcal é cair no marginalismo ou na psicose. O próprio estilo assustadoramente teórico de Kristeva ilustra sua convicção de que as mulheres não devem abandonar o mundo masculino da teoria, ciência e lógica. Ao mesmo tempo, mulheres intelectuais devem trabalhar para tornar o sistema "movediço", como o diz Kristeva, permanentemente abalar a ordem patriarcal mediante reavivamento do abismo do maternal rejeitado que ameaça toda alegação de certeza lógica. A mulher de Kristeva torna-se se não menos que nada, no mínimo, agora, um nada necessário e ao mesmo tempo uma ameaça. As mulheres devem conseguir respeitabilidade ingressando no pensamento patriarcal e dominando-o, porque não há outro, mas ao mesmo tempo devem constantemente exibir esse pensamento. O resultado — um patriarcado frouxo, pluralístico e não-dogmático — é o máximo que se pode esperar. Outras "filhas"⁷² feministas de Lacan foram mais ambiciosas e mais críticas do "pai".

Uma *jouissance* feminina: Luce Irigaray

Se uma analista mulher volta à teoria, às estruturas automultiplicantes de práticas significantes, ela volta a um mundo estranho à experiência das mulheres. Talvez algumas peças velhas tenham sido montadas de novo num novo esquema, mas ela fica confinada à camisa-de-força da lógica. Em vez disso, Luce Irigaray propôs um questionamento mais radical da teoria lacaniana. Com seu livro *Speculum* ela iniciou um novo tipo de confronto entre a leitora/pensadora mulher e seus "mestres".⁷³ Esses mestres incluíam Freud e Lacan, bem como os heróis do pensamento filosófico em cuja tradição Lacan se incluiu—Descartes, Kant, Hegel e Platão.⁷⁴ Irigaray propôs um novo modo de interpretar os textos do patriarcado, menos reverente e mais sensível ao que realmente está sendo dito.

Em suas observações introdutórias à "Femininity", notava ela, Freud já situava seu discurso de certo modo; devia ser um discurso masculino entre homens. Irigaray prosseguiu lendo, da perspectiva

dessa exclusão, sobre a famosa bissexualidade freudiana. No discurso freudiano, bissexualidade soa como igualitário, como se todos fossem ao mesmo tempo macho e fêmea, mas à medida que Irigaray lhe desenredava o argumento, uma lógica diferente era revelada, não de bissexualidade, mas de rigorosa unissexualidade. Bissexualidade em Freud é um conceito utilizado para explicar a psicologia feminina, não a masculina. Só as mulheres é que são bissexuais. Mas que significa isso? Significa que as mulheres, como os homens, começam com uma sexualidade "ativa"; a menina é um "homenzinho". Não há de fato absolutamente libido para Freud, exceto a masculina, a libido "ativa". A menina centra-se em seu clitóris o qual usa como o menino usa o pênis e deseja sua mãe do mesmo modo que o menino. É dessa bissexualidade, ou essa masculinização da menininha, que todo o seu posterior desenvolvimento tumultuado flui. A questão, de agora em diante, é como fazer uma menina a partir de um menino, e nesse processo a menina ficará inevitavelmente prejudicada, sua agressividade voltada penosamente contra si mesma. A única presença substantiva nesse relato é a sexualidade masculina, ativa, unitária, agressiva, penetrativa: o feminino é uma negativa pura. Uma pessoa é masculina ou não-masculina, fálica ou não. A teoria sexual freudiana é uma permanente reiteração de o "mesmo", uma espécie de homossexualidade. As mulheres têm valor, como na maternação ativa de Freud, só se forem capazes de imitar o masculino. A explicação freudiana da sexualidade depende de uma "lógica prévia" que já isolou o masculino e o transformou na presença contra a qual tudo o mais deve ser medido. Isso é, como Irigaray sugere, "a mancha negra do velho sonho de simetria".

A partir dessa "homossexualidade", Irigaray traçou uma exclusão sistemática do feminino. O feminino será a partir de agora apenas o nada, o continente escuro, do que não é masculino. O prazer sexual será visto como apenas fálico e a experiência da mulher inevitavelmente inferior. Não há prazer feminino *per se*, e as mulheres devem renunciar a seu prazer clitoriano fálico pelo prazer sucedâneo fálico do parto. A inveja do pênis programa toda a economia emocional da menina, assim como o medo da castração programa para o homem. A mulher deve rejeitar sua mãe porque a mãe não é fálica. A mãe é inadequada e por isso anseia uma criança substituta do filho. Freud chega a ver a homossexualidade feminina como um "complexo de

virilidade" no qual a menina irrealistamente imita o macho agressivo. O falo torna-se a garantia do significado, o significante definitivo.⁷⁵

Freud reconheceu, à época em que escreveu suas últimas obras sobre feminilidade, que há algo feminino que escapa à teoria analítica, alguma coisa anterior à psique masculina e à civilização tal como a conhecemos. Não obstante esse escrúpulo, Freud ainda voltou à mesma economia conceitual inadequada para explicar o feminino. Essa falha reflete, para Irigaray, um problema mesmo para as mulheres. Não há economia significante pronta para o feminino, não há imagens, representações, que possam designar sua experiência. A feminilidade é uma espécie de "trou" ou furo, e não há palavras que o expressem. Como analista, Irigaray não negava que, dada essa falta de expressão simbólica adequada, a inferioridade das mulheres pode de fato ser inevitável. Amulher será um objeto de amor, não um sujeito amante, e ela compensará com vaidade e vergonha. Ela não terá senso de justiça porque a justiça masculina em sua própria essência denigre o feminino e qualquer esforço para achar uma "medida" feminina deve falhar. Desde o início, as necessidades das mulheres, seus desejos, são suprimidos, inibidos, convertidos em ódio a si mesmas ou canalizados ao fetichismo da religião ou misticismo. Ela é excluída das próprias atividades nas quais se acha envolvido um senso de justiça. Ela não é socializada e não pode sublimar porque não pode participar da sociedade, e por isso permanece num estado de dependência infantil à autoridade patriarcal. Ela está parada, imóvel aos trinta anos, precisamente como Freud observou, em comparação com o homem ativo e interessante. O que a estacionou não é a "constituição" ou mesmo as "normas sociais", mas a "representação" da feminilidade que lhe foi prescrita. O feminino só tem lugar dentro dos modelos e leis prescritas pelos sujeitos masculinos. Lacan piorou esse eclipse do feminino; não só as mulheres são excluídas como só o, analista masculino pode falar dessa exclusão.⁷⁶

Irigaray, valendo-se de uma complexa seqüência de metáforas, tentou mostrar que a mulher não é um mero negativo mesmo nessa exposição patriarcal. Ela tem uma função vital na economia masculina, como um branco, mas como um branco que, como um espelho, reflete o masculino. A sexualidade do macho é agressiva, como observou Freud, e esse "impulso de morte" é tratado, sobretudo no freudismo lacaniano, pela constituição do eu como uma espécie de

monumento narcisístico. E a precariedade dessa construção é óbvia. No caso, a mulher deve servir. Recusada qualquer expressão de um impulso de morte por sua "constituição" e pelas "normas sociais", ela deve ser um espelho para "reafirmá-lo quanto à sua validade": "A mulher sustentará essa intensificação especular, devolvendo ao homem, e 'sua' imagem repetindo-o como o 'mesmo', a intervenção de outra imagem de outro espelho significa sempre o risco de uma crise mortal."⁷⁷ Mesmo a famosa inveja do pênis pode ser vista como essa "sustentação". É o menino, afirmava Freud, que primeiro olha para a menina e fica espantado de que ela nada tem. A inveja feminina do "pênis" é o inverso dessa angústia masculina; é essa angústia refletida como num espelho e, assim, reafirmando o medo de castração do homem com o real "não ter" da mulher. Na menina, o menino pode ver o reflexo de seus receios e fica certo de que, se ela tem "inveja", então ele deve afinal ter "alguma coisa".

Com essa metáfora da mulher como substância-especular refletindo a imagem do homem, Irigaray foi um passo além de Kristeva. A tarefa da analista mulher é não apenas negativa, não apenas a desagregação das categorias patriarcais, é também uma revelação. Para essa revelação é preciso que haja algo a ser revelado, isto é, deve haver uma substância feminina que as palavras dos homens ocultaram. A exposição de Freud e Lacan por Irigaray é não só desagregadora; abre o caminho para um novo tipo de pensamento feminista. Uma vez que a simples presença/ausência da lógica fálica seja abandonada, o feminino pode aparecer como um valor em seu pleno direito, abrindo o caminho, segundo Irigaray, para uma diferença de sexos real, e não simulada, na qual ambos os sexos sejam valorizados.

Em consonância com a tradição analítica, a sexualidade, agora especificamente sexualidade feminina, fornecia o modelo para o novo pensamento feminino de Irigaray. A sexualidade feminina era a presença positiva, e não apenas negativa, que podia sustentar as esperanças feministas. Obscurecida pelo pensamento masculino, reprimida como imperfeita e pecaminosa, ignorada na análise, a sexualidade da mulher é muito diferente da sexualidade do homem, afirmava Irigaray. A sexualidade do homem é instrumental; ele deve fazer algo para si mesmo. A da mulher é auto-erótica; ela pode "tocar-se". Devido a esse autotocar-se, não haverá ruptura brusca no pensamento dela entre tocar e ser tocada, entre sujeito e objeto. Uma mulher está sempre em

contato consigo mesma; ela é uma e ao mesmo tempo duas, em contraste com a lógica masculina que toma as coisas uma a uma. Dessa diferença anatômica Irigaray deduzia uma especificidade feminina, um novo tipo de prazer feminino heterogêneo que mesmo os homens podem descobrir, de modo imaginativo. Inerente à feminilidade não é a identidade ou mesmidade, mas a pluralidade. A mulher pode aceitar um outro porque é ela mesma outro. Ela pensará de modos tradicionalmente rejeitados pela razão masculina; seus pensamentos fluem, em vez de "juntar-se e dissipar-se". Esse modo feminino de vivenciar o mundo é reprimido pela lógica masculina.⁷⁸

De acordo com Irigaray, tal pensamento feminino pode apontar o caminho para uma espécie diferente de relação entre pessoas.⁷⁹ Consistente com a repressão geral do que é feminino, as relações entre mulheres têm sido inexploradas. A relação entre mãe e filha é eclipsada pela rivalidade pai/filho, à qual ela é sempre assimilada por Freud. Outra sintaxe seria necessária para exprimir a relação⁸⁰ mãe/filha e a relação de mulheres *entre elles*. Tendo descoberto o feminino, as mulheres de Irigaray descobrem também um substituto para a sociedade masculina baseada na troca de mulheres. As trocas *entre* mulheres serão diferentes, sem conta, sem número — não uma questão de comércio, mas livres.⁸¹ Irigaray propunha também uma mudança correspondente na função de analista mulher. Ela deve primeiro e acima de tudo ouvir, não como o analista lacaniano para a morte do sujeito e para os inícios alienados da linguagem lógica, mas para outra sintaxe que não seja necessariamente estruturada visualmente.⁸² Ela não deve prejulgar, identificar, classificar ou discriminar todas as operações que são estruturadas pela lógica masculina. O objetivo de tal análise não é o reconhecimento de uma ruptura imaginária com certa satisfação vivida. Não é a introdução do sujeito na lei ordenadora do pai. O analista deve reconhecer o imaginário masculino, mas ao mesmo tempo permitir outro, feminino, que surja em novos mitos, imagens, metáforas e sintaxes. Os sujeitos feminino e masculino devem ser incentivados a pensar e imaginar fora do simbólico masculino. Desse modo, ou na análise ou alternativamente na autodescoberta e expressão, a mulher pode vir a descobrir-se como mulher. A exposição preliminar do pensamento masculino é necessária de modo que o feminino possa surgir.

A presença feminina positiva de Irigaray prometia mais que o

revivamento maternal de Kristeva, que só temporariamente poderia perturbar o pensamento simbólico. O contrato simbólico que sacrifica as mulheres só é inevitável se não houver outro modo concebível para pensar ou relacionar com outros. A feminilidade de Irigaray abria a possibilidade de um mito fundador diferente, um modo de ordenar a realidade diferente, relações diferentes, metáforas-chave diferentes, um modo de vida diferente que as mulheres podiam descobrir entre si mesmas, longe da influência masculina. Isso exigiria separatismo, embora o universo feminino não venha sacrificar a masculinidade do modo como a sociedade masculina tem sacrificado o feminino. Irigaray admitia o perigo do separatismo. Uma vez que o masculino está de fato no poder, as separatistas femininas devem ser marginais àquele poder. Além do mais, esse universo feminino poderia converter-se num matriarcado, isto é, apenas outro patriarcado. Todavia, a separação e, portanto, a marginalidade, é necessária para que as mulheres sejam capazes de pensar livres do simbólico masculino.⁸³ Que tal ruptura é possível, que um simbólico, por definição hierarquizado, ordenado e sacrificial, possa ser ultrapassado — com tudo o que possa significar em termos de relações como o eu e os outros — é a premissa utópica sobre a qual se baseia essa recomendação. As mulheres devem abandonar as fúteis tentativas de negociar no mundo do homem. Não devem tentar obter poder político ou econômico. Em vez disso, em análise com terapeutas feministas, devem descobrir o aspecto feminino reprimido da sexualidade. Em grupos separatistas devem explorar novos modos de pensar e de relacionamento entre mulheres.

Atraentes que possam ser essas possibilidades reabertas, para algumas feministas o preço pago por Irigaray era demasiado alto. A crítica de Monique Plaza da essência feminina é um exemplo.⁸⁴ Em primeiro lugar, Plaza argumenta que Irigaray voltou ao biológico, meio tradicional pelo qual as mulheres têm sido classificadas como diferentes e inferiores. Um discurso feminino baseado em órgãos sexuais femininos mais uma vez enreda as mulheres em sua sexualidade e fisicalidade. Embora a exposição da lógica masculina por Irigaray seja tentadora, a alternativa dos disparates femininos é perigosa. As mulheres, devido a sua anatomia, não devem usar lógica, conceitos, teorias. Estão, de fato, reduzidas a bebês, afirma Plaza, balbuciando incoerentemente, sem sentido, contraditoriamente. A diferença sexual é reafirmada, mas ao preço de reafirmar com ela os

velhos estereótipos da incapacidade feminina, a sua falta de lógica, a sua fisicalidade.

Por fim, continua Plaza, Irigaray aceitou demais de Lacan. Como analista lacaniana, os aspectos históricos da opressão das mulheres lhe fugiram.

Ela não levou em consideração a forma real que a opressão assume, mas, pelo contrário, explorou um futuro irreal, utópico, mitológico. Ela não viu o simbólico como um meio de opressão masculina, mas como a estrutura necessária do pensamento masculino. Ela não considerou o contexto histórico-social real dos escritos filosóficos que analisou e por isso sua interpretação foi simplista. Ela não viu a violência com a qual o mundo simbólico da diferença masculino/feminino é imposto às mulheres na família, mas tratava os indivíduos como autômatos a que se imprimem passivamente as estruturas simbólicas. Por isso, permitiu a continuação da desvalorização patriarcal das mulheres. As mulheres são desviadas de sua luta concreta no mundo por justiça e se entregam a uma busca marginal e essencialmente ilusória de uma essência feminina. A opressão patriarcal continua como antes, analisando seguramente, falando, fazendo trocas.

Críticas que sejam de Lacan, Kristeva e Irigaray ainda assim tomaram de empréstimo a ele as bases teóricas sobre as quais operam suas revisões. O pensamento analítico delas era uma reação, estruturada pelo discurso anterior de Lacan. Dado o simbólico como visto por Lacan, dada a necessária rejeição do maternal ou feminino como exterior, dada a troca de mulheres como fundação simbólica e, portanto, como a base da sociedade humana — *dado* tudo isso, o sujeito feminino encontra ainda um meio de afirmar-se. As estratégias de Kristeva e Irigaray diferiam: Kristeva recomendava uma nova espécie de teorização feminina que chame atenção para suas próprias bases instáveis, ao passo que Irigaray propunha a rejeição da teoria e uma exploração do feminino irracional. Em cada caso, o simbólico patriarcal de Lacan continuava, suplementado para dar um precário apoio ao feminino. Permitindo ao simbólico de Lacan permanecer como a análise correta do patriarcado reduz o feminismo, irrevogavelmente, ao que é marginal e socialmente nocivo, na medida em que as mulheres aceitem, seja com que verniz for, a posição do "*pas-tout*" lacaniano.

Analisando a análise

A análise freudiana ortodoxa oferecia para a prática feminista somente os efeitos capengas da "feminilidade normal", na melhor das hipóteses suplementados pelo protesto legítimo de Karen Horney. Os psicanalistas ensinavam às mulheres que, para escaparem à neurose, teriam que aprender a aceitar certa inibição de seu sexo juntamente com uma necessidade diminuída de sublimação. Teriam que entender que suas realizações seriam menores que as dos homens e ficar contentes com as melhores satisfações secundárias da maternidade. As revisionistas feministas ofereciam mais: Mitchell mantinha firme a esperança visionária de que a família poderia tornar-se obsoleta no futuro; Chodorow aconselhava um novo tipo de cuidados maternos/paternos que eliminassem alguns dos aspectos mais destrutivos das diferenças de gênero; Irigaray e Kristeva acrescentaram um elemento feminino que podia ser estimulado, ou, no mínimo, reconhecido. Em cada caso, encontrou-se espaço para o feminino, ou *após* a sociedade edípica freudiana, ou *antes* do estágio edípico freudiano, ou *sob* o pensamento edípico lógico, ou *em acréscimo* à sexualidade masculina. Entretanto, em nenhum lugar está claro que o feminino será apto a existir a não ser um papel subordinado. Se, em todas as sociedades humanas anteriores, o indivíduo encontrou sua identidade nas relações de família; se, no estágio edípico, os indivíduos devem ainda aprender a serem homens e mulheres; se a expressividade maternal deve ser sempre suplantada pela lei simbólica do pai; se a sexualidade feminina deve coexistir com a sexualidade masculina afirmativa, então o elemento feminino continuará sendo marginal e sob a hegemonia das formas sociais machistas. Mitchell, Chodorow, Kristeva e Irigaray contornam a autoridade paterna da teoria freudiana, mas não desafiam seus termos básicos — no funcionamento da mente inconsciente do indivíduo encontram-se as estruturas universais da psique e do desenvolvimento social onde, como Édipo, todos nós somos culpados de um amor sexual "ilegítimo" pela mãe e uma rebelião contra a autoridade "legítima" do pai.

Uma identidade feminina teorizada à sombra da autoridade paterna será inevitavelmente uma negação daquela autoridade. Se a autoridade masculina depende de um papel maternal exclusivo, então não

deve haver tal papel; se a autoridade masculina é gerada na família, então não deve haver família; se a autoridade masculina é expressa em linguagem simbólica, então a linguagem maternal é não-simbólica; se a sexualidade masculina é unitária, a feminina será plural. Em cada caso, o antagônico feminino deve ser afirmado contra a masculinidade e ser identificado mediante aquela oposição. A questão é se tanta autoridade precisa ser atribuída à teoria psicanalítica. Quem é esse Édipo cujo amor pela mãe e cujo assassinato do pai são supostos como a estrutura primária da psique? Precisar-se-á o feminino ser teorizado nos termos de um prólogo ou suplemento a essa cena primeira? Recente obra biográfica sugere que a descoberta do complexo de Édipo por Freud foi em reação a um dilema muito específico defrontado por Freud e outros homens vitorianos. Feministas radicais descartaram Freud como expondo apenas uma família vitoriana historicamente específica. A obra de Marie Balmory e Jeffrey Masson sugere que longe de *expor* as relações de família vitorianas, Freud pode tê-las fantasiado na medida em que elas ameaçavam desfazer-se devido a certas revelações desagregadoras.

O principal interesse de Freud, quando começou sua prática de examinar pacientes e pôr a prova sua nova cura verbal, era o surpreendente e espantoso fato de que todas as suas pacientes femininas por fim confessavam que quando crianças sofreram violência sexual, muitas vezes pelos próprios pais. A partir dessas revelações Freud elaborou sua primeira teoria sobre a neurose—a "teoria da sedução". A causa da neurose é o trauma sexual da infância, um trauma que pode permanecer oculto e inassimilado no inconsciente para surgir mais tarde em sintomas aterradores. Marie Balmory, em *Psychoanalyzing psychoanalysis*,⁸⁵ seguiu Freud meticulosamente através dos dolorosos meses de auto-análise durante os quais ele abandonou sua primeira teoria e descobriu o complexo de Édipo. Ele já havia sido insultado pela comunidade médica, que se recusava a crer que tantos pais bons e respeitáveis pudessem ser culpados de perversão. O próprio pai de Freud morreu com essa pecha, documentou convincentemente Balmory também sob suspeita de um casamento oculto anterior, a partir de uma certidão de nascimento falsa de Freud e da demissão de uma antiga criada da família que sabia demais. Analisando elegantemente as peculiaridades domésticas de Freud, suas fobias e manias, suas referências literárias, seu gosto em música e pintura, bem como seus

escritos e cartas, Balmory traçou o curso de uma obsessão em limpar o nome do pai e afastar dúvidas quanto a seu caráter e conduta.

Por fim, Freud anunciou que havia solucionado seu problema. A "teoria da sedução" é equivocada.⁸⁶ Os pais não são culpados de seduzir suas filhas. De fato, são as filhas que desejam seduzir seus pais. As filhas desejam seus pais; por isso fantasiavam que foram seduzidas. Do mesmo modo os meninos desejam suas mães e por ciúme acusam seus pais. Nessa "interpretação" edípica, conclui Balmory, Freud finalmente dirigia a repressão e transferência sobre si mesmo do erro do pai. Além do mais, a transferência não é apenas sobre si mesmo, mas também sobre seus pacientes. Suas pacientes femininas não mais são vítimas atacadas por pais malvados, mas são elas mesmas culpadas de sedução e fantasias vergonhosas. O verdadeiro sedutor, insinuava Freud, é a mãe ou babá que acaricia uma criança.⁸⁷

Jeffrey Masson, em *Assault on truth*,⁸⁸ suplementou o relato de Balmory da descoberta do complexo de Édipo. Freud, ao tempo em que sofria as conflitantes emoções causadas pela morte do pai, enfrentou ainda outro conflito. Ele havia apresentado uma paciente, Emma Eckstein, ao que parece também seduzida em criança, ao amigo Fliess, para uma bizarra cirurgia no nariz, presumidamente para corrigir os defeitos estruturais causados por masturbação.⁸⁹ Fliess foi infeliz na operação e Freud viu-se numa situação embaraçosa. De novo o complexo de Édipo mostrou seu valor explicativo. Nem eram culpáveis os pais, nem Freud e Fliess. Ahemorragia quase fatal de Eckstein, a dor constante e o desfiguramento permanente não eram o efeito físico da imperícia de Fliess e Freud,⁹⁰ mas os sintomas histéricos causados pelo desejo inconsciente de Eckstein pelo pai projetado em Freud. Nós certamente não somos culpáveis, podia tranquilizar Fliess com base na perspectiva recentemente descoberta do complexo de Édipo; a origem dos sintomas histéricos nem é física nem algum evento traumático real, mas um complexo de emoções que surge espontaneamente na mente do indivíduo.

Com essa transferência do fato externo para emoções espontaneamente geradas, Freud foi capaz de explicar não apenas as dolorosas conseqüências do erro médico seu e de Fliess no caso de uma paciente, como também o caráter impoluto de seu pai. As suspeitas de Freud podiam agora ser imputadas ao ciúme edípico. As perturbadoras

queixas das pacientes femininas podiam também ser explicadas; elas, como Édipo,¹ sexualmente desejaram o pai. Num imaginoso feito de intelectualização, Freud foi capaz de preservar sua aliança com Fliess, desfazer suas dúvidas sobre o pai e redimir-se aos olhos da comunidade médica ao rejeitar sua controvertida teoria da sedução.

Todavia, a fantasia em proveito próprio nem sempre se converte numa teoria que forme o modo como várias gerações pensam sobre personalidade e sociedade a menos que a fantasia aproveite aos propósitos de mais de um indivíduo. Não é necessário apresentar uma misteriosa mente grupai para entender por que o complexo de Édipo teria um atrativo geral. O problema de Freud, desde o início, envolvia outros, não só como um conflito intra-subjetivo entre partes do eu de Freud, mas também como um conflito intersubjetivo entre homens. De que modo devia um filho relacionar-se com um pai questionável ou com a lembrança daquele pai? Como devia um médico masculino relacionar-se com os parentes masculinos que violentaram pacientes femininas, ou com uma comunidade médica masculina abusiva protetora de sua própria reputação?⁹¹ A dificuldade de Freud era do tipo que ele devia ter partilhado com outros homens, de fato com algum homem disposto a reconhecer sua situação como homem numa sociedade de dominação masculina. Qualquer homem podia sentir-se filho de um agressor, aliado com agressores, aspirando a ingressar numa comunidade de agressores. Qualquer homem podia ter achado esse problema complicado, como o era para Freud, pelo fato de um primeiro apego e simpatia por mulheres, por uma mãe, irmã ou babá, ou, como no caso de Freud, por pacientes femininas que confessavam a seu médico os males feitos a elas por outros homens.

O problema que Freud enfrentava era um problema de herança—especificamente herança de geração a geração da agressão masculina. Nas histórias de famílias estudadas por Freud no período anterior à sua descoberta do complexo de Édipo, ele ficou chocado ao encontrar uma "Genealogia da loucura".⁹² Sedutores eram filhos de sedutores, a perversão era transmitida a sobrinhos e irmãos mais novos. Vítimas masculinas de perversão tornavam-se por sua vez sedutores ou psicóticos, e as filhas violentadas sofriam inevitavelmente de histeria e neurose. Tipicamente, o próprio sedutor havia sido anteriormente seduzido. Balmory reproduziu um mapa desenhado por Freud para ilustrar as relações sexuais que ocorreram entre membros da família

de uma de suas pacientes, um mapa que deixa clara a transmissão de trauma através de três gerações.⁹³

Em suas primeiras análises Freud trabalhou com vistas a relações familiares cada vez mais inconsistentes com a religiosidade tradicional, que ensinava o respeito aos pais e que os filhos deviam aspirar a seguir os passos dos pais. No testemunho de seus pacientes e em suas próprias memórias, Freud achava famílias onde as relações eram baseadas numa herança de brutalidade e perversão, apresentando assim um doloroso problema. Que deve o homem fazer? Deve tornar-se o defensor de mulheres histéricas? Será então privado do direito de assumir seu lugar adequado como chefe da família e membro da comunidade masculina? O grande efeito da teoria edípica foi possibilitar respostas a essas questões. Lançando a culpa sobre o filho e depois em suas guardiãs femininas, Freud se reconcilia com o pai e com o papel do possível pai. O filho, ao assumir a culpa num solúvel complexo infantil, pode realiar-se com os homens. A história primeva de Freud de um pacto entre irmãos abrange outro caso:

Certa vez houve uma família chefiada por um pai autoritário brutal que em segredo tinha uma tendência a violentar sua mulher, suas filhas e quaisquer mulheres que caíssem sob seu poder. Por vezes ele até violentava os filhos varões. Seus filhos sentiam-se mal com o pai e outros homens, mas eles eram por sua vez homens. Portanto, sabiam que deviam respeitar o pai e aprender a ser como ele. Um filho, porém, ouviu o que dizia sua mãe, sua babá, e a conversa de outras mulheres. Ficou muito desassossegado. As mulheres lhe falaram dos crimes que seu pai e outros homens cometeram contra as mulheres e sobre o sofrimento delas. Mas esse filho era também um homem. Sabia que também viria a ser pai. Então fez a descoberta. Só havia uma solução. As mulheres estavam mentindo, amavam seu pai e queriam ser seduzidas. Elas apenas fantasiaram os maus-tratos do pai. Agora o filho sabia que também era culpado; havia suspeitado de seu pai por ciúme. E se arrependia. Agora todos os filhos podiam juntar-se, celebrando a lembrança do pai e alegrando-se de que o pai não havia cometido falta alguma. Agora podiam seguir os passos do pai e, se houvesse acusações pelas

mulheres ou por filhos mais novos que escutassem as mulheres, os homens saberiam o que dizer.

Em particular eles saberiam o que dizer às suas pacientes femininas na psicanálise; e se a paciente sofreu abuso, como no caso das pacientes de Freud, o resultado seria mais uma mutilante destruição do eu. O psiquiatra repetia a negação da família abusiva, e o esqueleto da perversão ficava no armário para aparecer de vez em quando. As conseqüências para as pacientes mulheres foram movimentadamente relatadas por Balmory e Masson. A lembrança do trauma sexual, ainda não reconhecido, não desaparece. As mulheres continuam a ser doentes, sofrendo do não conscientizável⁹⁴ conhecimento oculto do evento traumático: "Transmitida secretamente, e por meio do próprio segredo, apesar disso a falta surge em nossas vidas. Se a perversão a reproduz, a doença, pelo contrário, tenta tanto transferi-la como evitar sua transmissão."⁹⁵

A supressão original da verdade na família perturbada é continuada pelo terapeuta, com desastrosos resultados para a paciente. A vida íntima dela é de novo violada, ela é de novo forçada a assumir a culpa. Só lhe são dadas as alternativas de permanecer louca ou aceitar a explicação freudiana de sua doença. Masson conclui que seria melhor as mulheres não se submeterem a análise:

Ao mudar a ênfase de um mundo real de loucura, miséria e crueldade para um palco informal no qual os atores representam dramas inventados para um público invisível de sua própria criação, Freud começou um afastamento do mundo real que me parece ser a origem da atual esterilidade da psicanálise e psiquiatria em todo o mundo. Se não é possível para a comunidade terapêutica atacar esse grave problema de maneira honesta e franca, então é hora dos pacientes pararem de se submeter à desnecessária repetição dos seus primeiros e mais profundos sofrimentos.⁹⁶

Não surpreende que as mulheres passem tão mal na prática psicanalítica. A teoria freudiana é uma teoria para homens, uma teoria que tenta solucionar um problema do homem. Dados os termos dessa tentativa, a feminilidade deve permanecer um fenômeno

misterioso, fracamente assimilado na teoria psicanalítica. Como símbolos de troca, privadas de qualquer direito de propriedade ou dos meios de uma existência independente, as mulheres eram na realidade transmitidas de um pai abusivo a um marido abusivo, do psiquiatra abusivo ao cirurgião abusivo. Todavia, as identidades veladas e a condição de objetos desses símbolos não é o preço da civilização; é o preço da persistente recusa em admitir as realidades concretas da situação das mulheres. Já que Freud decide que as mulheres estão mentindo, elas são condenadas em teoria ao anonimato, "*femmes*" lacanianas sem fala que jamais podem ser conhecidas e jamais podem conhecer-se a si mesmas.

Lacan, como analista da terceira geração, teve suas dificuldades com a sucessão masculina. Uma vez mais o filho escutava as mulheres.⁹⁷ Uma vez mais o filho era rejeitado pela comunidade da maioria dos analistas masculinos.⁹⁸ Lacan teve que reafirmar o pacto entre irmãos em novos termos e reinaugurar sua sociedade masculina. Lacan recuou a iniciação na sociedade masculina aos primeiros passos da criança, convertendo-a no limiar do humano. No estágio do espelho, o menino concebe uma auto-imagem estável, assume-a com alegria, e começa a afastar-se da intersubjetividade de suas relações com a mãe preparando-se para a sua introdução no universo edípico simbólico da lei paterna. Para Lacan, o pacto entre irmãos que restaura a lembrança do pai é uma aliança simbólica para falar a mesma linguagem racional, seguir a mesma lei lógica. Lacan, como Freud, designa as mulheres como as sedutoras: como mães, elas ameaçam regredir o filho varão à intersubjetividade animal, na psicose fusional podem ser culpadas de crime violento.⁹⁹ Para Lacan, as mulheres não são vítimas; elas devem ser temidas e ao mesmo tempo reverenciadas — temidas porque são um permanente lembrete da estabilidade precária do eu masculino; reverenciadas porque representam uma experiência misteriosa além das imagens espelhadas do pensamento simbólico.¹⁰⁰

O encanto de Lacan para as feministas francesas veio de sua apreciação da fragilidade das estruturas simbólicas. Ele comentou a interpretação de Freud de um sonho no qual Freud vê seu pai morto. Seu pai, informava Freud, falava com ele, mas não sabia que estava morto. Freud, elaborando sua descoberta do complexo de Édipo, interpretou o sonho: como Édipo, ele desejava seu pai morto e por isso

é culpado de assassinato, "Não", dizia Lacan: o filho não mata o pai; ele o vê morrer. Freud estava apenas dominando uma dolorosa situação, tornando-se senhor dela e um agressor; o complexo de Édipo é uma defesa contra algo mais terrificante — mas contra quê? Lacan nos diz que é o medo do filho da sua própria morte. No entanto, à luz das descobertas de Balmory e Masson é possível ser mais exato. O medo não é da morte física, mas morte como "homem" e como "pai". O complexo de Édipo protege contra revelações que tornariam impossível a vida como homem e como pai. O imaginário eu masculino é ameaçado não pela animalidade fusional materna, mas pela possibilidade sempre presente de renovadas acusações por mulheres violentadas; não pelo nada do intersubjetivo, mas por uma empatia que o tornará vulnerável a experiências de outros.

A teoria freudiana não é completamente errada. Como Mitchell esperava, ela explica a herança da dominação masculina de geração a geração. Acabada está a *escolha* do menino de identificar-se com um pai brutal e não com uma mãe impotente. Acabada está a viciosidade masculina inata, ou a tendência anatômica à opressão. O homem de Freud, aterrorizado por machos mais velhos, é apanhado numa confusa herança de agressão e violência; não raro ele mesmo violentado quando criança, constantemente tentado pela simpatia para com sua mãe e outras mulheres, ele deve penosamente conciliar com sua herança como homem. Não é questão de pura escolha. No inconsciente há apenas conflito sem um nome claro. O mito do complexo de Édipo permite resolver o conflito num esquema imaginário e coerente, ainda que ilusório.

Entretanto, não serve como uma rigorosa descrição da família universal ou da estrutura psíquica. Estudos culturais gerais e intraculturais contemporâneos mostram que o triângulo edípico do pai, mãe e filho longe está de ser universal e pode, em algumas circunstâncias, ser uma raridade.¹⁰¹ A família edípica é um fantasma, uma construção imaginativa pela qual os homens deram sentido à sua vida e conceituaram suas relações com outros homens; Lacan apenas explicita a fragilidade desse fantasma. Embora essas construções imaginárias possam ser necessárias em alguma forma de vida humana, não significa que a teoria freudiana seja a única alternativa ou que seja, em última análise, a melhor alternativa. A família edípica funda-se uma mentira; sua conceptualização é um processo de acobertar a verdade.

As vítimas cuja experiência é negada sofrem mais agudamente, e a verdade que não podem dizer continua a fazer-se ouvir em sintomas e angústia mental. Aqueles cuja identidade como homens baseia-se na mentira continuam agressivamente a manter uma alienação frágil e paranóica em relação a outros. A psicanálise complica ainda mais suas pesquisas herméticas, tecendo em desenhos cada vez mais complexos a complicada teia de ilusão, praticando artes ocultas cada vez mais distantes da experiência humana.¹⁰²

A teoria freudiana começa do fato da opressão das mulheres. É ao mesmo tempo uma defesa contra a culpa que essa opressão ocasiona e uma racionalização da constante opressão. Quando a teoria psicanalítica feminista aceita o complexo de Édipo deve aceitar também a opressão das mulheres. Daí em diante, as mulheres devem ser diferentes, e essa diferença pode ser definida em reação à cultura masculina. Os mitos em que se baseia essa cultura podem continuar, e as mulheres adaptarem seu protesto a papéis míticos do místico feminino, do histérico feminino. Inspiradas por Freud e Lacan, as feministas voltaram-se para os estudos da loucura e poesia de vanguarda; uma mulher que fale fora da cultura masculina tem de ser ou louca ou uma artista que cria ficções. As feministas celebraram uma feminilidade mística sem autoridade e sem força, ambas deixadas ao mundo edípico dos homens, consolando-se com o reconhecimento de Lacan da precária, se não igualmente precária, condição dessa autoridade e força.¹⁰³ Dado que a origem dessa precariedade situa-se em eventos na vida concreta dos homens, a necessidade se desvanece e a teoria freudiana não mais precisa fixar os perímetros para a teoria feminista, nem a feminilidade carrega o estigma de um bode expiatório ressurgido.

O próprio Freud forneceu os instrumentos para o desmantelamento da necessidade psicanalítica. A descoberta do inconsciente, das imagens irreconhecidas, sonhos e pensamentos que formam mesmo o pensamento racional, ajuda as mulheres filósofas a compreender melhor as distinções de gênero inerentes ao pensamento ocidental. A análise freudiana permite a Marie Balmory revelar as motivações inconscientes por trás da própria teorização de Freud. Entretanto, as relações edípicas consolidadas em direito universal do pai não podem ser o ponto de partida para a teoria feminista. Mesmo quando a teoria Psicanalítica é revista, ampliada e suplementada para incluir mulheres, a problemática masculina permanece. O maternal deve existir na

sombra do dilema edípico, o feminino como uma alternativa à legitimidade masculina. A explicação de si mesmos pelos homens é de novo aceita, a explicação dos seus eus psicológicos. Mesmo quando essa explicação recua à história primeva do indivíduo ou da cultura, traz a marca do problema específico de Freud e de outros homens: como conceituar e racionalizar a situação na qual o homem se encontra, a situação do pai opressivo, do marido opressivo, do médico opressivo. Aceitar a explicação que os homens dão de sua situação sem uma "análise" como a de Balmory significa que as mulheres devem de novo tentar abrir um espaço para si mesmas num mundo já patriarcal.

Notas

1. *Psychoanalysis and feminism* (Pantheon Books, Nova York, 1974), p. XVIII.
2. Veja-se a discussão de Mia Kristeva do socialismo e freudismo em "Women's time", trad. A. Jardim e H. Blake, *Signs*, vol. 7, n° 1 (outono de 1981), p. 20, onde ela define o freudismo como "essa alavanca dentro desse campo igualitário e socializante, que uma vez mais levanta a questão da diferença de sexos e da diferença entre sujeitos que em si não são redutíveis um ao outro".
3. Veja-se Sigmund Freud, "Femininity", em *The standard edition of complete psychological works of Sigmund Freud*, vol. XXI (Hogarth Press, Londres, 1953), esp. pp. 132-4. Ver também, no mesmo volume, a anterior "Female sexuality".
4. Esse desprezo da base teórica dos achados psicanalíticos sobre a feminilidade é citado por Mitchell em pormenores como a razão para uma tão precipitada rejeição do freudismo. Veja-se *Psychoanalysis and feminism*, parte II, seção II, "Feminism and Freud".
5. Analistas masculinos certamente não deixaram de fazer conexões entre feminismo e inveja do pênis: veja-se, por exemplo, de Karl Abraham, "The female castration complex", em *Selected papers of Karl Abraham* (Hogarth Press, Londres, 1927).
6. Veja-se de Freud "Femininity", onde Freud considerava, mas também questionava, uma analogia entre a "atividade" do esperma e a "passividade" do óvulo, e uma masculinidade caracteristicamente ativa e uma feminilidade caracteristicamente passiva.
7. *The second sex*, trad. de H. M. Parshley (Vintage Books, Nova York, 1974), livro I, parte I, capítulo II, "The psychoanalytic point of view".
8. *Ibid.*, p. 53.
9. *The feminine mystique* (Norton, Nova York, 1963).
10. *Patriarchal attitudes* (Virago Press, Londres, 1978), pp. 146-7.

11. Os principais textos aqui são "Female sexuality" (1931) e sua revisão como "Femininity" (1933).
12. "Bissexualidade" é termo de Freud, embora tenha havido considerável discussão quanto a se é verdadeira bissexualidade. Alguns analistas argumentam que a libido que Freud alega ser a mesma para ambos os sexos é masculina. Veja-se meu comentário sobre Irigaray, pp. 149 a 158; compare-se também "Three essays on sexuality" de Freud, pp. 219-20 e "Femininity", p. 130.
13. "Female sexuality", p. 239.
14. "Femininity", p. 132. Freud recai na anatomia de novo nesse caso, acrescentando que a frigidez pode ter também um fator anatômico atuante.
15. Essas eram, em essência, as opiniões reafirmadas por Ernest Jones, e apresentadas contra Freud na chamada controvérsia Jones-Freud.
16. "Female sexuality", p. 226. Freud especulava sobre a possibilidade da conexão desse "branco" com sua presença masculina como analista. Uma mulher analista, admitia ele por vezes, poderia ter melhor sorte, deixando obscuro se a repressão é dele ou de suas pacientes.
17. "Nosso *insight* sobre essa fase anterior pré-edípica em meninas nos veio como uma surpresa, como a descoberta de outro campo, da civilização minóico-micênica por trás da civilização da Grécia" — "Female sexuality" (*Complete works XXI*, p. 226). Para um relato arqueológico dessa pré-história da civilização ocidental e as qualidades femininas da civilização minóica, mantidas mesmo depois de seu "casamento com" ou conquista pelo continente, ver Jacquetta Hawkes, *Dawn of the Gods* (Random House, Nova York, 1968). Compare-se também Robert Graves, *The Greek myths* (Cassell, Londres, 1965), para um diferente tipo de arqueologia. Graves encontra no mito os remanescentes de uma ordem matrifocal mais antiga e historia sua violenta derrubada por invasores aqneus impondo as relações "edípicas" de pai e filho.
18. Flax, "Mother-daughter relationships: psychodynamics, politics, and philosophy" em Hester Einstein e Alice Jardin (coord.), *The future of difference* (G. K. Hall, Boston, MA, 1980), p. 22.
19. *Ibid.*, p. 37.
20. Essa cisão, para Flax, é a correlação concreta da metafísica dualista que domina a filosofia ocidental. Veja-se em particular suas análises de Descartes ao rejeitar o mundo dos sentidos da mãe, e as teorias do contrato social ao fantasiar um pré-histórico sem mulheres.
21. Flax, "Mother-daughter relationships", p. 37.
22. Denoel/Gouthier, Paris, 1980. Veja-se também argumentos em favor de cuidados conjuntos de crianças de psicólogos norte-americanos: Lilian Rubin, *Intimate strangers* (Harper and Row, Nova York, 1983); Louise Eichenbaum e Susie Orbach, *Understanding women* (Basic Books, Nova York, 1983).
23. "Podem-se ver já ali projetadas desde a infância as diferenças que irão assinalar a linguagem do homem e a da mulher: uma, 'precoce', tem por função estabe-

lecer um vínculo, negar a distância com o outro, considerada insuportável. É a linguagem feminina que 'liga' o vazio, que procura semelhanças, que restaura o consenso... A outra, 'tardia', manifesta a distância a manter com o outro; é a linguagem masculina o mais das vezes despida de afetividade e ansiedade. O homem apegar-se a banalidades de uma ordem muito geral e pouca conciliação." — C. Oliver, *Les enfants de Jocaste*, p. 87.

24. University of California Press, Berkeley, Califórnia, 1978.
25. *Reproduction of mothering*, pp. 187-8. Chodorow cita também teóricos críticos como Horkheimer e Parsons.
26. D.W. Winnicott, "Ego development in child development" em seu *The maturational process and the facilitating environment* (Inter-Universities Press Nova York, 1965), p. 62. Ver também Victoria Hamilton, *Narcissus and Oedipus: the children psychoanalysis* (Routledge and Kegan Paul, Nova York, 1982 para uma apreciação de como a teoria das relações objetais de Winnicott e outro salva a criança do "confinamento solitário" do narcisismo primário.
27. D.W. Winnicott, "Mother as mirror" em P. Lomas (coord.), *The predicament of the family* (Hogarth Press, Londres, 1968).
28. Veja-se Monique Plaza, "La même mère", *Questions Féministes*, n° 7 (fev 1980) para uma interessante crítica dessa síndrome da mãe-culpante.
29. Veja-se também a análise de Jessica Benjamin do sadomasoquismo como um impulso mal dirigido diferenciador, "The bonds of love: rational violence and erotic domination" em Eisenstein e Jardim (coord.), *The future of difference*, p. 60. A criança, quando é agressiva, não quer a outra destruída, mas "pôr o outro fora da esfera do controle mental ou onipotência. Seu objetivo, ou pelo menos seu efeito, é colidir com a resistência do outro e assim estabelecer firmemente sua sólida presença independente". Uma mãe que atenda só os desejos do filho pode provocar essa repetitiva violência "racional".
30. Chodorow, "Gender, relation and difference in psychoanalytic perspective" em Eisenstein e Jardim (coord.), *The future of difference*.
31. *Psychoanalysis and feminism*, p. 362.
32. *Totem and taboo: some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics* (W.W. Norton, Nova York, 1950). "The beginnings of religion, morais, society and art converge in the Oedipus conflict" — p. 156.
33. Esse caso é narrado por Freud em *ibid.*, pp. 141-3. Mais tarde, Claude Lévi-Strauss recontou a história de Freud como antropologia, fazendo da troca de mulheres a estrutura constitutiva da sociedade: *The elementary structures of kinship* (Eyre and Spottiswood, Londres, 1969). Algumas feministas norte-americanas viram essa explicação das origens da sociedade como suplemento necessário a Marx, argumentando que a troca de mulheres atuava através de sistemas econômicos. Veja-se, por exemplo, Gayle Rubin, "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex", em R. Reiter (coord.), *Towards an anthropology of women* (Monthly Review Press, Nova York, 1975).

34. Em *Moses and monotheism* encontrou o mesmo assassinato mítico do pai na tradição judaico-cristã. Numa brilhante demonstração de erudição, argumentava ele que Moisés era egípcio (e não judeu), seguidor de Aton, o deus monoteísta egípcio, que foi morto depois que tirou os judeus do Egito. A crucificação de Cristo então complica mais a situação ao fornecer uma tentadora resolução mítica da culpa — a morte sacrificial de um dos filhos.
35. *Totem e taboo*, pp. 157-8.
36. *Ibid.*, p. 159.
37. Expressão de Sherry Turkle. Veja-se o seu *Freud's french revolution* (Basic Books, Nova York, 1978), uma fascinante "etnografia" da cultura psicanalítica e uma explicação de sua teoria e prática muito diferentes nos Estados Unidos e na França.
38. "Le stade de miroir comme formateur de la fonction du 'Je'" \ *Écrits I* (du Seuil, Paris, 1966), p. 89. *Écrits: a selection*, trad. de Alan Sheridan (Tavistock, Londres, 1977). Há outras explicações menos míticas desse primeiro reflexo narcísico. O psicólogo inglês Winnicott, por exemplo, vê a criança como refletida na face e expressões da mãe. Lacan prefere o espelho inumano, talvez por causa de sua observação de que com alguns animais um reflexo é tudo o que é necessário para fatos supostamente interpessoais como a fertilização.
39. "Le stade du miroir", p. 96.
40. "Signification du phallus", *Écrits II*, pp. 109-10. Esse e alguns outros escritos de Lacan ("Guiding remarks for a Congress on Feminine sexuality" e alguns trechos de *Encore* seminário de Lacan sobre o amor) são reunidos e traduzidos em Juliet Mitchell e Jacqueline Rose (coords.) *Feminine sexuality*, trad. de Jacqueline Rose (Pitman Press, Beaconsfield, Inglaterra, 1982).
41. Para Lacan, a intersubjetividade caracteriza mais a vida animal que a humana. A isca, por exemplo, afasta o predador do rebanho e a mãe coxeia para desviar a atenção do caçador de seu filhote. Tudo isso acha-se ainda no nível da "satisfação de necessidade" animal. "Instance de Ia lettre dans l'inconscient", *Écrits I*, p. 285.
42. Uma vez mais pode-se ver a transição lacaniana ao discutir a diferença entre consciente e inconsciente. Freud já havia rejeitado uma concepção ingênua do inconsciente como um lugar básico dos impulsos físicos que deviam ser transferidos para outro nível. Lacan, porém, foi além do "reinvestimento de energia" de Freud. Não se trata de energias em jogo, mas significações. O pensamento inconsciente é uma linguagem tanto quanto o consciente. A diferença é que o pensamento consciente é racional, isto é, tem uma conexão com o real (não sendo tomado como implicando qualquer conexão com uma realidade independente). Nas disfunção mental, o sujeito sofre de uma distância entre o mundo racional da linguagem e o inconsciente. Não é o caso, como não o era para Freud, de eliminar um ou outro. Ao invés, o objetivo é a integração, o que para Lacan é sempre uma questão de linguagem. O fragmentário e esvoaçante

- "id" do inconsciente se converterá no "eu" da linguagem, isto é, com ajuda o sujeito aprenderá a exprimir significados numa linguagem pública. Se o "mim" deve aprender, também o "eu" deve, precisando abandonar o mito de uma essência unitária e achar sua fonte significadora em sua divisão essencial desde o inconsciente.
43. É discutível de Lacan também deve não recair na anatomia para explicar por que o Falo desempenha esse papel central. Certamente não estava ele disposto a admitir que isso seja uma escolha ou contingente ou historicamente determinada. O Falo é o significante dominante devido a seu papel na cópula "tanto sexual como lógico" e devido a algo que Lacan misteriosamente chamava de seu "fluxo vital". "Signification du Phallus", *Écrits II*, p. 110.
 44. O Falo como significante tem alguns resultados também para os homens que, devido a serem constantemente solicitados a dar às mulheres o que elas não obtiveram, sempre retêm uma parte de si mesmos e procuram outros parceiros. *Ibid.* pp. 114-5.
 45. "Instance de la lettre dans l'inconscient", *Écrits I*, p. 252. Lacan citou Stalin em apoio, como entendendo que a linguagem não é apenas outra parte da superestrutura.
 46. Cf. as primeiras conexões de Lacan com os surrealistas, C. Clément, *Viés et légendes de Jacques Lacan* (B. Grasset, Paris, 1981), p. 70. Também em inglês, *Lives and legends of Jacques Lacan* (Columbia University Press, Nova York, 1983).
 47. Veja-se nota 2 deste capítulo.
 48. Essa cisão entre gerações de feministas, como Kristeva admitiria, ou entre estilo nacional, como alguns comentaristas norte-americanos admitiriam, tem sido muito discutida. Veja-se, por exemplo, a introdução a *Newfrenchfeminisms*, de Elaine Marks e Isabelle de Courtrivon (coords.) (University of Massachusetts Press, Amherst, 1980), uma proveitosa coletânea de trechos da geração de feministas de Kristeva. Veja-se também *The future of difference* de Eisenstein e Jardin (coords.) seção sobre "Language and revolution: the Franco-American dis-connection", com artigos de Donna Stanton, Josette Feral, Christine Makward, Jane Gallop e Carolyn Burke.
 49. A influência de Lacan no pensamento francês mesmo depois de sua morte é fantástica. Veja-se Sherry Turkle, *Freuds french revolution*, onde ela observou que mesmo o ódio dos inimigos de Lacan formava um nexo em torno do qual gira o pensamento antilacanian. Na obra de Kristeva e Irigaray ele é raramente mencionado diretamente, mas sua presença é sempre sentida em notas de rodapé e, mais importante, em expressões tomadas de seus seminários. Lacan foi não apenas outro texto a ser discutido, mas um pai internalizado sempre presente, reconhecido ou não, no pensamento alheio. Essa relação dialógica/dialética entre Lacan e feministas francesas é investigada por Jane Gallop em seu *Feminism and psychoanalysis: the daughter's seduction* (Macmillan, Londres,

- 1982) (a sagaz inversão do título de Mitchell é em si uma tática lacaniana e um exemplo do espírito lacaniano, como também o subtítulo. De acordo com Freud, a histórica acredita que foi seduzida, mas a leitora de Lacan seduzirá o pai). Veja-se também Juliet Mitchell em "The bisexual idyll", *Times Literary Supplement*, 14jan., 1983, p. 39.
50. Kristeva desenvolve a idéia de uma economia pré-articulada de significado expressivo em seu principal texto, *La révolution du langage poétique* (Éditions du Seuil, Paris, 1974), trad. M. Waller, *Révolution inpoetic language* (Columbia University Press, Nova York, 1984). O significado semiótico expressivo irrompe na poesia de vanguarda e outros textos não-rationais para "remexer" as rígidas estruturas do significado simbólico racionalmente organizado.
 51. Reimpresso em *Desire in language* (Basil Blackwell, Oxford, 1980), p. 237. Veja-se também sobre o maternal, "Hérétique de l'amour", *Tel Quel*, n° 74 (inverno, 1977), onde Kristeva investigou a função psicológica da Virgem Maria para as mulheres.
 52. *Ibid.*, p.239.
 53. "*Jouissance*" tornou-se quase um termo técnico no feminismo francês. Seu significado literal é gozo em geral, mas é usado coloquialmente para o gozo do orgasmo. Foi forjado por Lacan e outros teóricos pós-estruturalistas para um prazer sexual especificamente feminino que pretende ultrapassar o alívio fálico.
 54. Nesse ponto Kristeva retorna a Freud, citando passagens desdenhadas por Lacan onde Freud se referia a essa identificação primária. "Ubject de l'amour", *Tel Quel*, n° 91 (primavera, 1982).
 55. Vejam-se as passagens iniciais de *Les pouvoirs de Vhorreur* (du Seuil, Paris, 1980), *Powers of horror*, trad. de Leon Roudiez (Columbia University Press, Nova York, 1985), para uma definição de "abjeção", e sua função no pensamento de Kristeva. O "abjeto" nem é sujeito nem objeto, mas o "resto" rejeitado que possibilita a constituição do sujeito e do objeto.
 56. Em *Les pouvoirs de Vhorreur*, Kristeva, como Mitchell, inspira-se na antropologia estrutural e sobretudo na obra de Lévi-Strauss, para confirmar a opinião de Freud que vê a sociedade como constituída por uma aliança entre homens. Para Kristeva não é tanto o mito fundador do patriarcado, mas uma necessidade estrutural, que explica o parentesco. O direito patriarcal é necessário para garantir a reprodução e ao mesmo tempo subordiná-la às relações produtivas entre homens. Veja-se também *La révolution du langage poétique*, "Le clivage entre rapport de production et rapport de reproduction", p. 455.
 57. *Les pouvoirs de Vhorreur*, p. 83.
 58. Kristeva considera, entre outros, o estudo de Mary Douglas da impureza ritual, drama grego, antigas proibições judaicas, bem como a doutrina cristã.
 59. *Les pouvoirs de Vhorreur*, p. 85.
 60. *Ibid.*, p. 87.
 61. *Ibid.*, p. 119.

62. Ibid.,p. 131.
63. Veja-se *La révolution du langage poétique*, p. 455, para argumento pormenorizado.
64. Ibid.,p.458.
65. Vejam-se as observações de Kristeva sobre escritos de mulheres em "Women's time", p. 25. "Nem estou falando da qualidade estética da produção de mulheres, a maioria da qual — com poucas exceções (mas não tem sido assim com ambos os sexos?) — são uma reiteração do romantismo mais ou menos eufórico ou depressivo e sempre uma explosão de um ego carente de gratificação narcísica."
66. *La révolution du langage poétique*, p. 614. As mulheres muito facilmente deslocam-se do seu interesse na expressão emocional para fazer um fetiche de sua feminilidade, e culminam de novo como a estabilidade que sustenta o prazer patriarcal.
67. *Les pouvoirs de l'horreur*,p.247.
68. Veja-se *Polylogue* (du Seuil, Paris, 1977), p. 519. Essa atitude é também recomendada por outras feministas "pós-estruturalistas" como Larysa Mykyta, "Lacan, literature and the look: women in the eye of psychoanalysis", *Sub-Stance*, n° 39 (1983). Para se afirmarem, dizia Mykyta, as mulheres devem cooptar o poder fálico, mas todo gesto fálico deve ser acompanhado de "um questionamento das condições do poder e das condições do discurso" (p. 56).
69. *On Chinese women*, trad. Anita Barrows (Urizen Books, Nova York, 1977). "E conhecemos o papel que o pervertido — teimosamente acreditando no falo materno, obstinadamente recusando a existência do outro sexo — tem sido capaz de representar no anti-semitismo e nos movimentos totalitários que ele adota" (p. 23).
70. A evidência citada por Kristeva para esse medo é mais elegante: apenas que agora há mulheres envolvidas em atividades terroristas.
71. "Women's time", p. 30.
72. Veja-se nota 50, acima.
73. As próprias relações de Irigaray com o mestre mostram sua ousadia quanto a isso. Como analista lacaniana na faculdade do departamento de Lacan em Vincennes, seu seminário foi subitamente cancelado como impróprio após a publicação de *Speculum de l'autre femme* (Minuit, Paris, 1974). *Speculum of the other woman*, trad. de Gillian Gill (Cornell University Press, 1985). Lacan, de sua parte, quebrou o silêncio sobre a questão, argumentando que devia voltar às suas importantes representações topológicas das estruturas psíquicas. Era claro que o questionamento de Irigaray dos mestres/mestres não podia ser tolerado nem mesmo discutido.
74. Essa ordem, a ordem em que os artigos são apresentados em *Speculum* é por si significativa. Irigaray repassou historicamente as metáforas, modelos e motivos fundadores da filosofia ocidental.

75. Irigaray acusou Lacan também de subverter a anatomia ao acentuar a significação "orgânica" do pênis em vez da significação "orgânica" de útero ou ovários.
76. "Cosi Fan Tutti", crítica de Irigaray de Lacan em *Ce sexe qui n'en est pas un* (Minuit, Paris, 1977), p. 86. *The sex which is not one*, trad. de C. Porter com C. Burke (Cornell University Press, 1985).
77. *Speculum*, p. 63.
78. *Ce sexe*, pp. 24, 122.
79. Veja-se de Irigaray "Quand nos levres se parlent" (When our lips talk to each other) em *Ce sexe* (reimpresso e traduzido em Marks e Courtivon [coords.]), *New french feminisms*, para a tentativa de Irigaray de evocar essa relação.
80. Veja-se Irigaray, "And the one doesn't stir without the other", *Signs*, vol. 7, n° 1 (1981). Em acréscimo, nos Estados Unidos houve renovado interesse na relação mãe/filha — por exemplo, Adrienne Rich em *Of woman born* (W. W. Norton, Nova York, 1976).
81. Veja-se "Les marches des femmes" (The woman markets) e "Les marchandises entre elles" (The merchandise gets together) em *Ce sexe*, no qual Irigaray contrastava os dois sistemas.
82. Irigaray ressaltou a dominância da visão com exclusão de outros sentidos no pensamento ocidental. Ela relacionou essa ênfase na vista com o sexo visível masculino.
83. *Ce sexe*, p. 126.
84. "Pouvoir phallogomorphe et psychologique de 'la femme'", *Questions féministes*, n° 1 (1978), ou em inglês, "'Phallogomorphic power' and the psychology of 'women'", *Ideology and Consciousness*, n° 4 (outono, 1978), pp. 4-36.
85. Trad. de Ned Lukaker (John Hopkins Press, Baltimore, 1982).
86. As razões de Freud podem estar diretamente relacionadas com sua auto-análise em partes: parece que sua análise não chegou a uma conclusão (não conseguiu chegar a uma conclusão); é dificilmente crível que a perversão seja tão generalizada (ele não pode admitir isso); o inconsciente não pode distinguir fato de ficção (ele não pode); lembranças inconscientes (dele?) não irrompem. *Ibid.*, p. 145.
87. Veja-se o capítulo de Balmary sobre "Nannie", pp. 134-8, para uma discussão do papel da babá na biografia de Freud.
88. *The assault on truth: Freud's suppression of the seduction theory* (Farrar Strauss and Giroux, Nova York, 1984).
89. Fliess diagnosticou os sintomas de Eckstein — incômodos estomacais, dificuldades menstruais — como devidos à masturbação que ele acreditava causasse problemas menstruais e por sua vez anormalidades estruturais no nariz. Essas anormalidades, decidiu ele, só podiam ser curadas por uma cirurgia: *The assault on truth*, pp. 58-9. O simples fato de que Freud desse crédito a essa fantasiosa teoria e permitisse a Fliess operar sua paciente pareceria suficiente para lançar dúvida sobre a lucidez de Freud nesse período de sua vida.

90. No que deve ser uma das mais terríveis histórias de horror médico, Masson relatou a penosa situação de Eckstein. Após a cirurgia, ela sofreu de permanente infecção e hemorragia, expelindo do nariz às vezes "duas golfadas de pus" (*The assault on truth*, p. 61). Finalmente, Freud apelou para outro médico. No final, junto com pus e sangue começou a ser expelido um grande pedaço de gaze, pedaço de gaze que Fliess havia deixado na ferida. Mas o dano estava feito. Eckstein continuou a sofrer e ficou, segundo uma testemunha, desfigurada para sempre.
91. Sobre tratamentos médicos como cauterização do útero, clitorectomia e cura de repouso, veja-se Ann Douglas Wood, "The fashionable disease: women's complaints and their treatment in nineteenth century America", em Mary Hartman e Lois Banner (eds.), *Clio's consciousness raised* (Harper and Row, Nova York, 1974), pp. 1-22.
92. Balmory, *Psychoanalyzing psychoanalysis*, p. 111.
93. *Ibid.*, p. 112.
94. Veja-se a fascinante combinação de Balmory de percepção e consciência no seu texto sobre trauma inconsciente, onde a separação ortodoxa entre inconsciente psicanalítico e consciência moral torna-se cada vez mais "intrincada". *Ibid.*, pp. 159-62.
95. *Ibid.*, p. 171
96. Jeffrey Masson, "The seduction theory", *The Atlantic Monthly* (fev. de 1984), p.50.
97. Para a antiga fascinação de Lacan por crimes sensacionais cometidos por mulheres, sobretudo as irmãs Papin, duas moças que picaram seus exigentes empregadores com facas de cozinha, veja-se o capítulo de Clément "Le chemin des dames" em *Vies et legendes*.
98. Veja-se de Catherine Clément *Viés et legendes* para um vivido relato da expulsão de Lacan do Instituto Psicanalítico por prática não-ortodoxa como a variável extensão da sessão.
99. A análise de Lacan de psicóticas femininas, inclusive as irmãs Papin, era de que elas não mantinham "boa distância". Elas estavam demasiado perto de algumas outras mulheres, formando uma "identidade para dois" doentia. Clément, *Vies et legendes*, p. 92.
100. Por exemplo, essa passagem do Seminário *Encore* de Lacan: "Naturalmente todos vocês ficarão convencidos de que acredito em Deus. Eu acredito na *jouissance* da mulher tanto quanto em que ela é mais que isso... *essajouissance* que se sente e da qual nada se sabe, não é o que nos põe na via para a ex-istência? E por que não interpretar a face do Outro, a face de Deus, como sustentada *pelajouissance* feminina?" *Encore, le séminar de Jacques Lacan, Livre XX* (du Seuil, Paris, 1975), p. 71.
101. Vejam-se, por exemplo, estudos citados por Elise Boulding em "Familiar

- constraints on women's work roles", em M.W. Zak e P. A. Moots (eds.), *Women and the politics of culture* (Longman, Nova York, 1983), pp. 204-5.
102. Balmary assinala que alguns terapeutas, como Laing, Bettelheim e Mannon, foram capazes de ignorar a doutrina oficial e criar instituições terapêuticas humanitárias. *Psychoanalyzing/psychoanalysis*, p. 154.
 103. Por exemplo, Jane Gallop, *Reading Lacan* (Cornell University Press, Ithaca, Nova York, 1985), p. 20. Gallop argumenta que o entendimento de que todos são castrados é a cura para o patriarcado.

Uma Linguagem da Mulher

Discriminação léxica

Com a equação lacaniana de "a natureza das coisas" e "natureza das palavras", o sexismo situa-se na própria linguagem. Isso, declarava Lacan em sua famosa referência ao feminismo, é tudo o que as mulheres vêm afirmando desde sempre:

Só há mulher na medida em que excluída pela natureza das coisas, que é a natureza das palavras, e é necessário dizer que se há alguma coisa de que elas se queixam no momento é tão-só que—simplesmente—elas não sabem o que dizem, essa é toda a diferença entre elas e mim.¹

Não é a "natureza" ou qualquer realidade física que determina a posição inferior das mulheres, mas uma diferença de "pensamento", uma "diferença significada". A única diferença real, afirmava Lacan, era que as mulheres não sabem o que estão dizendo.² Isso não surpreende de acordo com a doutrina lacaniana. Há apenas uma linguagem e nela as mulheres estão em significativa desvantagem. Elas falarão sempre com uma autoridade de empréstimo e sempre terão problema com o conhecimento analítico-racional do "que se diz". Quando indagadas de sua sexualidade, as mulheres não podem responder. Quando indagadas de suas experiências místicas, elas são inarticuladas. Além do mais, embora os estudos empíricos de Lacan sobre a fala das mulheres possa ser rejeitado como sem base nos fatos,

outros investigadores estiveram também notando diferenças na linguagem das mulheres e dando crédito científico aos pronunciamentos de Lacan. Na década de 1970, um número cada vez maior de estudos empíricos relacionava a diferença sexual ao uso da linguagem.

As mulheres falam cada vez menos freqüentemente que os homens.³ As mulheres são mais cuidadosas que os homens em usar a gramática correta,⁴ são mais conservadoras quando se trata de inovação estilística,⁵ usam adjetivos de emoção de preferência a de movimento,⁶ formam metáforas conflitantes, ambivalentes, de preferência a lugares-comuns.⁷ As mulheres mostram preferência também por estruturas modais como "poderia ter sido", indicando incerteza e indecisão.⁸ Outras diferenças, empiricamente menos estabelecidas mas observadas, são o uso, pelas mulheres, de adjetivos "vazios" tais como "encantador" ou "amável" ou de perguntas reiterativas, como "entendeu?", "certo?", para atenuar a força afirmativa, além da tendência das mulheres a serem mais polidas e mais receptivas.⁹ Em algumas culturas a "anormalidade" da fala feminina é institucionalizada,¹⁰ ou inserida na estrutura fonológica.¹¹ As mulheres podem usar dialetos diferentes dos homens ou escrever em certo vernáculo, ao passo que os homens escrevem em linguagem mais formal.¹²

Há, porém, do ponto de vista sociolinguístico, uma explicação mais óbvia para o silêncio e fala diferente das mulheres que a "falta" do falo simbólico de Lacan. Não surpreende que as mulheres estejam silentes considerando-se a sua falta de poder. É certo que o direito de falar foi conseguido em parte. Mesmo quando o direito das mulheres de falar em público não é abertamente contestado, poucas mulheres falam. Em suas conversas íntimas com membros do sexo oposto, as mulheres falam menos, menos freqüentemente, e são mais interrompidas. Os sociólogos situaram essa "incompetência" não numa identidade simbólica da mulher, mas na sua situação como impotente.¹³ Se os tópicos que as mulheres apresentam fracassam, não é porque sua capacidade simbólica esteja prejudicada, mas porque os homens não se dão ao trabalho de reciprocamente responder ao que elas dizem. Pelo contrário, quando os homens falam, as mulheres escutam, fazem comentários, desenvolvem mais as idéias dos homens. Os homens controlam as conversas não só pelo veto, mas também por falta de interesse. Esse controle não é uma peculiaridade das relações masculino/feminino, mas de qualquer relação de poder.¹⁴ Sempre que um

interlocutor é mais poderoso, semelhantes restrições resultarão ao mais fraco. Falar é assumir poder, e as mulheres, como observou Beauvoir, deixam de se afirmar nesta como em outras áreas. O conselho era óbvio. As mulheres devem afirmar-se. Devem recusar-se a ser interrompidas, insistir no seu direito de falar e suprimir artifícios lingüísticos como as perguntas intercaladas e inúteis que atenuam força afirmativa.

Entretanto, entenderam alguns pesquisadores que a restituição do privilégios da fala, uma audiência receptiva e afirmatividade lingüística podia não bastar. "A linguagem", observou Robin Lakoff, "no usa tanto quanto usamos a linguagem",¹⁵ insinuando que mesmo uma mulher decidida a falar poderia não encontrar um instrumento adequado a seus propósitos. Se a mulheres foram coagidas a usar uma linguagem neutra separadamente, foram ensinadas a ser "vistas e não ouvidas", então se poderia ensinar-lhes a serem lingüisticamente afirmativas; mas, se na própria linguagem, como afirmava Lacan, há desigualdades sistematicamente instituídas de diferença de gênero,¹⁶ isso indicaria que nenhuma agressiva ascensão ao pódio, nenhuma "fala da palavra" poderia finalmente solucionar o problema da mulher que fala. Se a linguagem disponível para seu uso é em si sexista, ela sempre ou repetirá atitudes sexista ou gaguejará inexpressiva e impotente. Alguns lingüistas, ao estudarem o vocabulário do inglês e outras línguas, pensaram ter encontrado essa codificação assistemática da inferioridade feminina. As diferenças de gênero, afirmaram eles, estavam inscritas nos léxicos, inerentes às próprias discriminações que possibilitam o significado lingüístico.

São comuns na linguagem pares de palavras, semelhantes em significado mas denotando diferença em gênero, tais com o senhor/senhora (*mastes/mistress*), homem/mulher (*man/woman*) solteiro/solteirona (*bachelor/spinster*). Logicamente seria de se esperar que o conteúdo semântico dessas palavras permanecesse o mesmo e que apenas o gênero mudasse. Mas não é isso que acontece. *Master* implica dominância e controle, mas *mistress*, em vez de dominância e controle, sugere uma mulher teúda ou objeto sexual. A relação marital tanto quanto a extramarital é assimétrica. As mulheres não podem ser substituídas elegantemente em locuções tais como marido e mulher; a peculiaridade da "mulher e marido" indica que o homem pode ter uma companheira feminina, mas a mulher não pode ter um

companheiro masculino. Não-casado e solteiro, a assimetria persiste. "Solteirona" (*spinster*) nada tem do aspecto satisfeito, requintado, de "solteirão" (*bachelor*), mas indica inatividade e fracasso. A impressão é de que não há palavras neutras com que se possa sequer tentar indicar uma relação masculino/feminina na qual a mulher seja dominante ou mesmo igual. Sendo contraditórios poder e feminilidade, o componente semântico da dominância é masculinizado e a inferioridade das mulheres é codificada na linguagem de tal modo que a igualdade seja inconsistente com feminilidade. Em apoio dessa análise estão os achados de que há muito mais palavras pejorativas nos vocabulários referentes às mulheres do que aos homens,¹⁷ e que as palavras assinaladamente femininas no vocabulário sistematicamente encerram uma conotação negativa.

Semelhante à vinculação de feminilidade e impotência é a força semântica dos sufixos femininos. Há poetas e poetisas, garçons e garçonetes, sacerdote e sacerdotisa, herói e heroína. Aqui, onde não há óbvia conotação de poder no radical da palavra, a transição sexual é ainda indicada na força diminutiva do sufixo acrescentado. Poeta, garçom, sacerdote e herói propriamente é masculino, mas há lugar no léxico para a exceção feminina assinalada como tal. Além do mais, essa exceção, como mostrada no sufixo diminutivo, será uma versão menor, mais frívola, e até fraudulenta da coisa real.¹⁹

Em *Language and woman's place*, Lakoff observou o freqüente uso de eufemismos para mulheres. Isso é típico dos grupos impotentes e oprimidos, argumentou ela. Dado que "mulher" ou "negro" encerra conotação de inferioridade e até de subumanidade, é preciso, na conversa polida, não mencionar explicitamente mulheres ou negros. Em vez de negro, "de cor"; em vez de mulher, "dama" ou "moça", esta última combinando polidez com implicações de imaturidade e *status* inferior. Dado o estigma ligado ao feminino, mesmo palavras femininas honoríficas podem logo tornar-se pejorativas. "Dama" é um exemplo, originariamente indicando elevada posição social, quando usado em "você está uma dama!" indica ironia. Em *Gyn/Ecology*, Mary Daly deu outros exemplos de palavras que originariamente designavam poder feminino, mas que hoje são pejorativas. O termo "megera" significando mulheres velhas feias originariamente significava "selvagem" como aplicado a um falcão; outros significados obsoletos de "megera" incluem "intratável", "voluntariosa", "levia-

na" e "desvairada". No caso, a sexualidade feminina combinada com poder deve ser banida, e megera torna-se o menos pensável dos objetos sexuais. Poder uma megera pode ter, mas é um poder apenas para causar repulsa ou aversão. A sexualidade feminina é reciprocamente transformada na situação da mulher como objeto sexual para homens. "*Glamour*" corresponde ao que o homem deseja; "*spinster*" ao que ele recusa, e Daly observa que originariamente essas palavras indicavam poder e habilidade femininos respectivamente: "*glamour*" era o encanto de uma feiticeira, e "*spinster*" (fiandeira) era alguém que fia.²⁰ A incompatibilidade de sexualidade feminina e poder é mostrada ainda em adjetivos qualificativos como o masculino "potente"; a sexualidade da mulher, no entanto, é expressa pelos passivos "frígida" ou "quente". Investigadores como Muriel Schultz mostraram que "virtualmente toda palavra originariamente neutra para mulheres a certa altura de sua existência adquiriu conotações pejorativas, obscenas ou ambas".²¹

Títulos são outra maneira pela qual a diferença masculino/feminina é codificada na linguagem. Cada indivíduo deve ser tratado como masculino (sr.) ou feminino (sra./srta.). Mais uma vez a diferença é assimétrica: o estado civil da mulher é codificado, mas não o do homem, refletindo a expectativa de que a identidade da mulher depende da de seu marido. Interessante quanto a isso é o resultado às vezes imprevisível da mudança lingüística conscientemente instituída. Em inglês se propôs *Ms* como título neutro para mulheres, independente do estado civil, simétrico, portanto, de *Mr*. No entanto, o próprio uso de *Ms* logo se tornou assimétrico: ou leva a mesma antiga conotação de não-casada ou, o mais das vezes, a uma imputação ainda mais desdenhosa da pretensão feminista exposta ao ridículo. Portanto, a mudança recusada apenas fabrica outro termo abusivo para mulheres que insistem em serem não-femininas.²²

Até os adjetivos são sexualmente codificados. "Bela", "perfumada", "neutra", "suave" — todos aplicam-se a mulheres e não a homens, sugerindo um esquema semântico subjacente que atribui adjetivos diferentes a sexos diferentes. Isso, mostraram Gunther Kress e Robert Hodge,²³ constitui uma ideologia, um esquema prescritivo para a feminilidade no qual as mulheres não são ativas, mas fracas, obedientes, agradáveis e desveladas. Tal esquema subjacente é mais eficiente que declarações diretas para perpetuar o sexismo na medida

em que abrange contradições (p. ex. "desvelada" e "inativa") e atua no nível consciente abaixo da percepção crítica.

O exemplo mais frequentemente criticado de sexismo linguístico é o emprego genérico de "homem". No caso, não é tanto que a linguagem codifique a inferioridade das mulheres enquanto valorize o que é masculino. "Evolução do homem", "direitos do homem" e expressões semelhantes, todas indicam que ser propriamente humano é ser masculino. A objeção de que "homem" é um termo genérico não convence. Termos como *man e mankind* (homem e humanidade) funcionam porque um é masculino e o outro é genérico. Então a identificação pode ser feita entre o que é geral e masculino, ao passo que, ao mesmo tempo, quando necessário ou político, pode-se afirmar uma quimérica solidariedade.²⁴ O uso genérico de pronomes masculinos completa essa estratégia, ao ampliar a implicação de masculinidade genérica, mesmo em casos em que o termo "homem" não é empregado explicitamente.

Esses e outros exemplos fizeram com que os lingüistas feministas concluíssem que a diferença de sexos acha-se embutida no vocabulário disponível, tornando improvável que no atual estado da linguagem possa ser um veículo para a expressão das mulheres. Esse foi o argumento, por exemplo, de Shirley e Edwin Ardener.²⁵ O grupo dominante, isto é, o masculino, também domina a comunicação. As mulheres têm diferentes percepções e experiências, mas sua experiência deve ser filtrada através da linguagem de construção masculina. A determinação de falar não basta. Mesmo designar a subjugação feminina é difícil quando "feminino=impotência" acha-se inscrito na linguagem.

Entretanto, o vocabulário é um dos aspectos mais mutáveis da linguagem na medida em que novas palavras são acrescentadas ao léxico e velhas palavras se tornam arcaicas. Parece, portanto, haver uma variedade de estratégias possíveis para instituir uma reforma linguística. Projetos como o do American Heritage School Dictionary (1972) indicavam um esforço consciente para romper os estereótipos de gênero.²⁶ Os editores distribuíram aos leitores e redatores manuais de estilo não-sexistas. Em instituições educacionais e governamentais, "*chairmari*" (presidente, dirigente) foi substituído por "*chairperson*" e mais resumidamente, "*chair*". O tratamento *Ms*, para qualquer mulher, independente de idade e estado civil, devia ser usado na

correspondência oficial. Pronomes masculinos foram substituídos por expressões como "dele ou dela", ou, quando fosse estilisticamente deselegante, usava-se um pronome neutro ou impessoal. "Homem" foi substituído por "ser humano".²⁷

Tais esforços, no entanto, quase sempre pareciam constituir apenas outro eufemismo, enganosamente encobrendo o fato da inferioridade feminina. Permaneceu a distância entre a linguagem oficial e polida e a linguagem comum. A maioria das pessoas continuou a pensar e falar como antes; só para consumo público se exigia alguma redação. Mesmo feministas viram-se utilizando o velho vocabulário e referindo-se a si mesmas com termos conotadores de masculinidade. Não era tão fácil decidir-se a falar do novo jeito. Foram, portanto, propostas estratégias mais radicais.

Mary Daly, por exemplo, argumentava que mascarar sentimento antimulheres com polidez não bastava. Tinham de ser denunciados os eufemismos e o vocabulário francamente antifeminista. As mulheres não devem aceitar uma alternativa neutra polida que deixe expressões antifeministas semanticamente poderosas circularem e resistir a qualquer revisão, mas literalmente pulverizar a linguagem sexista. Devem "revestir" velhos significados, acrescentar novos prefixos, constituir etimologias imaginosas, cindir as palavras para exibir sua verdadeira significação semântica. Palavras feitas para mulheres, como "*chairperson*", são para Daly mais perigosas que o sexismo franco, porque mascaram a realidade da opressão feminina, apenas remendando o que logo se tornará de novo maneira insidiosa de exprimir a misoginia.²⁸

Mas não ficou claro que o terrorismo lingüístico de Daly fosse mais capaz de mudar o uso geral do que a deferência oficial à sensibilidade feminista. As mulheres, em vez de aceitarem uma inclusão simbólica, deviam fundar uma sociedade secreta cuja filiação seja identificada por lemas separados do corpo da linguagem e assim incapazes de envolver as vidas de massas de mulheres. A única realidade atingida por tal linguagem é seu ponto de separação da "linguagem normal" e, por conseguinte, das massas de mulheres não-radicalizadas. Nos cantos e encantos de Daly reaparecia a santa feminina inarticulada de Lacan perdida em inexprimível experiência:

Sons de alegria ecoam pela câmara e reverberam por outras câmaras mais profundas do labirinto. Os viajantes vêem de relance nosso Paraíso que está além das fronteiras do Paraíso patriarcal... As que foram chamadas de cadelas, ladram; de gatinhas, ronronam; de vacas, mugem; velhas morcegas, guincham; esquilas, estalejam dentes; éguas, relinham; pintinhas, pipilam; gatas, rosnam; gralhas velhas, berram.²⁹

A alternativa para a linguagem patriarcal, como advertia Lacan, não é linguagem absolutamente nenhuma, não passa de um retorno à animalidade inarticulada. A escolha insatisfatória permanece entre uma raspagem superficial de palavras ofensivas a mulheres e, por outro lado, uma recusa a participar de qualquer significado publicamente constituído. É a consciência de Daly do profundo envolvimento do sexismo na linguagem que a impulsiona a este estilo feminista auto-derrotista.

As injustiças da estrutura semântica não podem ser tão facilmente remediadas. Um termo numa oposição, que devia ser simétrico, é assinalado como superior. A reforma lingüística deveria restaurar a igualdade; se o termo masculino denotava poder, o mesmo devia acontecer com o feminino. Ou as mulheres devem ser "poetas", ou "poetisa" devia ser revalorizado. Essa restituição de simetria é consistente com o foco do feminismo liberal na igualdade como o chão comum e meta do esforço feminista. Entretanto, a tendência da linguagem a desequilibrar-se depois dessa reforma parecia indicar que a desigualdade poderia estar presente não apenas nas leis, relações econômicas ou na prática social da linguagem, mas na própria constituição do significado. Poderia ser um acaso histórico mutável que alguma palavra, ou pior, a palavra masculina, para usar uma imagem sexista, devesse sempre "usar calças".

Diante desse impasse, a crítica feminista da linguagem sexista exigia uma base teórica mais adequada, que não tomasse as palavras como simples representantes dos objetos que pudessem ser rearranjadas à vontade, ou ingenuamente presume que há um significado natural em lugar da distorção patriarcal. O problema não é apenas com palavras isoladas que, como simples epítetos ofensivos, podem ser banidas, substituídas, eliminadas, mas com o relacionamento entre palavras. Se a própria estrutura do significado depende da diferença

de sexo, uma simples expulsão ou reinstauração de significados pode não ter o efeito desejado. Se a estrutura da linguagem exige gênero hierarquizado, então, independente de novas palavras serem inventadas ou redescobertas, as mesmas relações assimétricas acabarão por se reconstituir, na medida em que outras palavras mudem de significado para conciliar o acréscimo ou supressão.

As desigualdades da estrutura semântica

A linguagem não é um rol de artigos desconexos, segundo o enfoque fundador da lingüística estrutural. Palavras e orações constituídas de palavras relacionam-se umas com as outras de modo sistemático. "Mulher" é "não homem". "Pai" é "não uma esposa", "mãe" é sempre "feminina". Uma teoria da linguagem deve explicar e relatar essas relações — daí a "ciência" da semântica. Devido a essas relações serem inevitáveis, e não opcionais, a semântica assumirá a forma de exibir uma estrutura necessária ao significado. Embora o rol do vocabulário de qualquer língua possa ser de aspectos mutáveis, a estrutura profunda do léxico não o é. O fundador da lingüística estrutural, Ferdinand de Saussure, explicou a base para esse enfoque.³⁰ Os signos lingüísticos não representam coisas porque isso presumiria que as idéias já vêm prontas e que a designação é um simples processo de rotulagem. O que, de fato, acha-se combinado num signo, seja audível ou visível, é um conceito e uma "imagem sonora", que deve ser mencionada respectivamente não como objeto e palavra, mas como significado e significante. Embora possa parecer que um interlocutor escolha que palavra possa representar melhor a sua idéia, os significantes são, em vez disso, "fixados" no lugar. As "massas não têm absolutamente voz no assunto", mas são "ligadas pela linguagem existente": "A linguagem dá a melhor prova de que uma lei aceita pela comunidade é uma coisa que é tolerada e não uma norma a que todos livremente aquiesçam."³¹

Em vista disso, ficou claro que os empenhos feministas em legislar a reforma lingüística encontrariam dificuldades. Mesmo que o apoio das massas pudesse ser aliciado em favor dessa causa, a linguagem

está, dizia Saussure, arraigada há tanto tempo e a competência lingüística é de tal modo inconsciente que a mudança consciente instituída é impossível. E, o que é mais importante, não há significado natural alternativo que possa substituir as conexões estabelecidas entre palavras: qualquer significado fora desses relacionamentos não é absolutamente significado algum. O signo é arbitrário, isto é, não pode haver conexão entre um signo e qualquer fato natural. Como substituto o signo constitui os fatos que ele deve representar. Por essa razão, a linguagem "mistura-se com a vida da sociedade, e a última, inerte por natureza, é uma força conservadora vigorosa".³² Não quer dizer que a linguagem não mude, porque ela obviamente muda. Não muda, porém, do mesmo modo que a lei, a moda ou os costumes podem mudar, tudo o que em certo sentido se baseie "nas relações naturais das coisas", e portanto podem ser alteradas para conciliar a igualdade legal das mulheres ou estilos feminino mais ativos. Mesmo uma linguagem artificial, uma vez em circulação, escapa ao controle de quem a projeta.

Saussure usava o exemplo de um jogo de xadrez para ilustrar a relação dos interlocutores com a linguagem.³³ As peças do jogo de xadrez não têm valor em si mesmas; sua escolha como peças é arbitrária. Seu valor depende, ao invés, de sua posição no tabuleiro, isto é, nas suas relações com outras peças. Além do mais, esses valores relativos são determinados imutavelmente. Questionar as regras do jogo é destruir a possibilidade de jogar. É certo que quando uma peça é mexida toda a configuração é mudada, mas a essa altura — ponto em que as feministas podiam esperar que pequenas mudanças no léxico trouxessem mais ampla mudança conceptual — dois fatos devem ser observados. Primeiro, qualquer mudança que ocorra na posição feminina é ainda governada pelas regras do jogo. Segundo, é nesse ponto que a analogia com o xadrez, de acordo com Saussure, se desfaz. O jogador de xadrez, como uma parte da estratégia, pode pretender deslocar o equilíbrio de força, mas "as peças da linguagem são mudadas — ou antes, modificadas — espontânea e fortuitamente". Para o lingüista são essas mutações aleatórias e incontroláveis no tempo que devem ser estudadas, mas as normas permanentes que constituem a única "realidade" lingüística.

O pensamento, dizia Saussure, no sentido psicológico é apenas "uma massa amorfa e indistinta",³⁴ Sem linguagem não há uma coisa

distinguindo-se de outra; não há idéias ou conceitos dados que achemos palavras para representar. As divisões da linguagem operam entre as duas massas amorfas de pensamento e som.³⁵ Se não há idéia para a qual um som possa ser representado, e nenhum som distinguível para o qual uma idéia possa ser formada, o valor do signo que combine som e idéia deve depender apenas de sua relação com outros signos.³⁶ O mesmo acontece com qualquer sistema de troca. Todo valor, dizia Saussure, é constituído desse modo; um objeto dessemelhante é trocado por algo (dinheiro por um pedaço de pão) e coisas semelhantes são comparadas (quatro trimestres com um ano). O dinheiro tem valor porque pode ser trocado por quantidades fixas de mercadorias, mas só pode ser trocado porque é trocável por equivalentes unidades no sistema monetário. O "valor" da linguagem deve ser determinado do mesmo modo. Nem as palavras nem o dinheiro são intrinsecamente úteis; ambos são arbitrários. O valor de ambos depende do fato de que são sistemas ordenados de diferenças e equivalências cuja manifestação material particular é irrelevante a seu valor. Esse modo saussuriano de ver a linguagem como nem criada nem controlada foi mais desenvolvido por Lacan. Ser alguém é encontrar o próprio lugar num sistema de signos; é "ter um valor", e identidades possíveis só são constituídas no seio de uma rede de relacionamentos que são lingüisticamente definidos.

Embora os primeiros êxitos da lingüística estruturalista fossem em modelos gramaticais,³⁷ cedo os elementos significativos da linguagem foram também submetidos à análise estruturalista. De novo a idéia de que as palavras referiam-se a coisas foi rejeitada; o significado de unidades lingüísticas era função dos relacionamentos entre palavras; relações lógicas como sinonímia e antonímia.³⁸ Há objetos estáveis que um semanticista deve estudar, ou, em palavras lacanianas, a Lei do Pai, que todo interlocutor deve obedecer. Não se pode contradizer-se quando se quer ser compreendido; por isso o entendimento depende não de uma relação entre palavras e coisas, mas de relações entre palavras.

Já vimos que o vocabulário de uma linguagem conterà um número de sistemas léxicos cuja estrutura semântica pode ser descrita em termos de relações de sentido paradigmáticas e sintagmáticas, e acentuamos que essas relações devem ser defi-

nidas como prevalecendo entre sentidos independentemente determinados.³⁹

As implicações para a reforma lingüística são óbvias. Se o significado lingüístico é constituído de diferenças sistemáticas, as possibilidades de revisão feminista da linguagem são limitadas. Os lingüistas viram-se enquanto descrevendo a natureza essencial do significado. As feministas têm que falar também dentro dessas relações-de-sentido, e se o sexismo que deploram acha-se inscrito na estrutura semântica, não parece haver escapatória.

Uma explicação para a resistência da linguagem à revisão feminista pode ser encontrada na análise constituinte frequentemente usada para exibir relações semânticas entre palavras. Para relatar e explicar as relações de sinonímia, antonímia e hiponomia, o semanticista não podia simplesmente arrolar relações permissíveis: "Um pai não pode ser feminino", "um irmão é um parente masculino" etc. A lista de tais relações seria intoleravelmente longa. Em vez disso, os semanticistas tomam cada palavra como uma unidade divisível constituída de significados componentes. O significado de uma palavra pode então ser "fatorizado" para explicar o fato de que as palavras são aparentadas e fornecem descrição econômica daquelas relações. Os componentes, para alguns⁴⁰ universais, que formam a base semântica de qualquer linguagem, são oposicionais: macho/fêmea; vivente/não-vivente; animal/humano. Por referência a uma linha oposicional o significado de uma palavras individual pode ser mapeado.⁴¹ "Mulher", por exemplo, é igual a (fêmea, humana). Para tornar o mapeamento ainda mais econômico, a oposição pode ser convertida em (+) e (-), tornando (mulher = macho + humana + vivente).⁴² As oposições são hierárquicas, isto é, um termo é positivo e portanto governa a oposição. Confundir essa hierarquia ou combinar componentes opostos é sempre cair ininteligivelmente no contra-senso.⁴³

Portanto, "ser" alguma coisa e "não ser" alguma coisa estruturam nosso pensamento — de fato possibilita pensar. Pensar ou dizer alguma coisa é pensar ou dizer que "é" ou "não é". É necessário que o aspecto positivo possa ser definido ou entendido com referência a seu oposto ou faltante. Só por meio desse contraste pode ser estabelecido algum significado. "Mulher" não pode ter qualquer significado isoladamente: só pode ter significado em relação a "homem". Embora

"homem" também só possa ter significado em relação a seu oposto, ou falta, "mulher", a presença masculina positiva governa o contraste. Nem são os termos vinculados ao sexo, tais como "mãe", "esposa" e "pai", uma parte isolada e excêntrica do vocabulário. De fato, em quase todos os casos, essas oposições assinaladas por sexo são os exemplos usados pelos semanticistas para explicar a estrutura oposicional da linguagem em geral.⁴⁴ A análise de componente é quase sempre ilustrada com referência a palavras de parentesco ou suas analogias animais (vaca, touro, cabra). Palavras como "mãe", "pai" e "filho" são tomadas como modelo para a relação entre significado componencial e verbal.

Embora os semanticistas em seus esforços meticulosos, quando não tediosos, de formalizar normas que possam gerar sentenças significativas bem formadas não tenham tido muito interesse nas implicações de tais exemplos, sua função paradigmática poderia ser utilizada para explicar a resistência do léxico à revisão feminista. Se o caráter oposicional do significado é modelado em relações de família onde o pai é uma presença autoritária positiva e a mãe é a falta daquela autoridade, então não é por acaso que em todas as representações o masculino seja tomado como a presença positiva e o feminino como deficiente. O acasalamento de atividade e presença com masculinidade em pares de palavras seria o próprio princípio gerador do significado. A afirmação de Lacan do falo masculino como o simbolizante dominante é confirmada. A masculinidade é a presença positiva em torno da qual o significado de palavras como "pai", "mãe" e "filho" é estruturado, e em torno do qual, por extensão, todo significado deve ser estruturado.

Tão sistemática é essa estruturação do significado em torno da presença masculina que o gênero é em geral uma parte da própria gramática da linguagem. A língua inglesa não tem gênero gramatical. O universo do discurso, em inglês, não é separado sem resto em conjuntos inclusivos, tal como o é nas línguas originadas do latim e do grego, que dividem todos os nomes e adjetivos em masculino, feminino e neutro, e exigem concordância de todos os modificantes. Em geral, porém, o efeito do gênero gramatical e "natural" semântico é o mesmo. Em qualquer caso, a escolha do pronome é governada pelo gênero do nome substituído, seja gramatical ou natural. É essa concordância que determina o uso do "ele" genérico criticado pelas

feministas. Um pronome substitui um nome. Além do mais, nomes, caso não assinalados, são sempre masculino. Como diz o lingüista Chafe:

Presumirei aqui que um nome humano, caso não especificado em contrário, é compreendido como sendo o que normalmente designaríamos como *masculino*. Em outras palavras, tomarei masculino como sendo o estado não-assinalado de um nome humano e feminino como estado assinalado.⁴⁵

Por essa razão, Julia Stanley argumentava que há, de fato, gênero gramatical em inglês:⁴⁶ um amplo masculino genérico abrangendo todas as palavras assinaladas como ativas, poderosas e positivas, e um pequeno grupo de palavras especificamente femininas. Qualquer cortejo de categorias de gênero deve por conseguinte ser assinalado, como em "senhora advogada" ou "senhor babá". O fato de que o gênero gramatical não está simplesmente vinculado a qualquer diferença orgânica física permite uma distinção de categorias de gêneros que tanto identifica como prescreve diferenças de gênero como masculino-ativo-presente em oposição a feminino-passivo-ausência.

Questão semelhante foi levantada por Kress e Hodge.⁴⁷ A diferença de sexo é um "princípio interno à linguagem, parte da estrutura de sua 'ciência'". O inglês pode não ter gênero explícito como o latim e o grego, mas na verdade tem "gênero velado".⁴⁸ Isso pode ser visto no fato de que mesmo um inglês os pronomes masculinos são considerados apropriados para certos nomes (médico, advogado etc.) e femininos para outros (navio, carro etc). Isso não é arbitrário. A escolha de pronomes é governada por analogias percebidas: mulheres, como carros ou navios, são possuídas e controladas. Ao examinar os adjetivos apropriados para mulheres e os apropriados para homens pode-se, argumentam Kress e Hodge, estabelecer um "esquema abstrato" para feminilidade com características definidoras: -ativa, +fraca, +obediente, +aprazível, +desvelada. Tal sistema de gênero velado pode ser ainda mais coercitivo que um sistema de gênero explícito. Devido a atoar inconscientemente e não estar sujeito à percepção crítica, pode ser ignorado. Em sistemas de gênero explícito, as inconsistências resultam em irracionalidades superficiais que demandam atenção. Dada uma linguagem dotada de gênero, as mulheres têm duas

escolhas: podem recusar-se ao uso padronizado e insistir numa feminilidade desumana, desarticulada; ou podem, como interlocutoras, aceitar uma humanidade feminina sempre defeituosa. Essas escolhas são as únicas disponíveis.

A conclusão tirada por feministas como Kramarae era de que a ideologia masculinista está impregnada na linguagem. O léxico é uma "estrutura organizada para glorificar a masculinidade e ignorar, trivializar ou menosprezar a feminilidade",⁴⁹ Não só se acha institucionalizado o conflito senhor/escravo na estrutura oposicional do significado lingüístico como de novo o elemento masculino é a presença do senhor contra a qual a ausência feminina é definida. Qualquer vitória feminina deve então equivaler a assumir um poder fálico, uma vitória que, por definição, jamais pode ser feminista, mas apenas constitui uma afirmativa mascarada de poder essencialmente masculino. A alternativa mais aparentemente radical de que o feminino se torne a presença contra a ausência masculina é igualmente ilusória. Embora essa inversão, com a vênica de Lacan, possa ser logicamente possível,⁵⁰ não poderia fazer mais do que colocar a feminilidade na posição masculina, e assim perpetuar a sociedade sexista.

Não surpreende que a mulher encontre dificuldade em achar sua voz em tal linguagem. Nenhuma cunhagem de novas palavras ou erradicação de antigas pode lhe dar eloqüência. A linguagem descrita por Lacan não é um meio transparente disponível a qualquer interlocutor; a posição de quem fala é em si sexuada. Embora os lingüistas, em sua descoberta de modelos gramaticais formais e semânticos, ignorem o sujeito que fala em favor de relações estruturais sincrônicas dentro das linguagens, as feministas chamaram a atenção para o tipo de interlocutor que a lingüística pressupunha. Falar é ser capaz de usar o "eu" mesmo quando o "eu" ou interlocutor não se faz explícito. Embora a lingüística não possa tratar desse sujeito ou do lugar dele, ele permanece como o interlocutor ideal cujas intuições gramaticais são codificadas na teoria semântica e gramatical. A posição desse sujeito falante, o centro em torno do qual se revolvem as distinções semânticas, já está fixado na linguagem. Não pode haver ilusão, então, de que o uso sexista da linguagem pode ser evitado por um interlocutor não-sexista. Não há interlocutor preexistente que *use* linguagem; há um lugar que já está determinado na linguagem para a entrada do

sujeito falante, lugar que, de acordo com Lacan, e, aparentemente, de acordo com a teoria semântica, é masculino.

A tendenciosidade masculina vai além do próprio vocabulário ou gramática, elementos dos quais podem ser vistos como elimináveis aspectos arcaicos da linguagem. Se a função de falar é masculina, então o mesmo acontece com a constituição de nossa identidade como sujeitos falantes: "É na linguagem e através dela que o homem se constitui como *sujeito*, porque só a linguagem estabelece o conceito de ego na realidade..."⁵¹ Se essa observação do lingüista Benveniste é correta, e a subjetividade é modelada na linguagem, então não é de surpreender que seja difícil para a mulher se tornar um sujeito falante. A linguagem não é apenas um ordenamento funcional de sons; é por meio desse ordenamento que se chega a ter uma identidade. Se essa identidade é masculina, então a identidade da mulher será sempre problemática. Há mais em jogo que a tentativa lingüística de formalizar gênero em normas de concordância. Obedecer a essas normas é ser um sujeito, e esse sujeito, esse "eu", é masculino.

A fim de compreender como tal identidade é constituída, Benveniste examinou o especto lingüístico de "pessoa", ignorado pelos lingüistas estruturais. A capacidade de colocar-se como sujeito não pode depender de qualquer "sentimento" pré-lingüístico do eu. A consciência do eu só é possível no contraste, por meio de uma oposição entre um "eu" e um "você". O "eu" ou ego fica sempre num relacionamento especial comum "você". Não há igualdade ou simetria: o "eu" é "transcendente" e permite ao interlocutor "apossar-se de toda uma linguagem".⁵² De acordo com Benveniste, não pode haver mais igualdade entre um "eu" e um "você" do que pode haver entre "homem" e "mulher"; e "eu" tem sempre uma posição de superioridade com respeito ao "você". A função do "eu" é ordenar toda a linguagem em torno de um centro; todos os pronomes demonstrativos e pessoais relacionam-se com o "eu" que fala. Para tornar-se um interlocutor é preciso tornar-se esse sujeito formado no confronto entre o "eu" e o "você". A alteridade da mulher, sua posição de "você" ou "outro" foi preparada na própria função da fala. Ela é o outro, a quem se dirige, ordenado, coagido; ou ela é o "*it*" (ele, neutro em inglês), a mulher-objeto-natureza na qual a linguagem faz suas marcas ordenadoras. Ela não é o apropriante e senhorial "eu", com

seu complemento de pronomes masculinos, significado hierarquizado, gênero explícito ou velado.

A psicogênese do "eu" masculino foi relatada por Lacan. No estágio do espelho, a criança pela primeira vez vivencia-se como uma unidade, e como uma unidade que não pode controlar. Esse sentido de domínio é confirmado mais ainda no brinqueado de esconde-esconde à medida que a criança aprende a controlar os aparecimentos e desaparecimentos frustrantes da mãe ao fazer um jogo simbólico com ela. O "eu" que é o "eu" a quem vejo no espelho torna-se o "eu" destacável da dependência corporal de sua mãe e seu eu que sente. Esse é um processo do qual a mulher, identificada com o maternal feminino, está excluída. Ela só pode imitar um homem; como interlocutora ela é sempre uma impostora, um interpolador, alguém que não pode saber o que está dizendo.

Derrida: o provedor da esperança

De acordo com Lacan, a mulher deve ou submeter-se à ordem fálica ou cair na inexpressividade feminina. Todavia, uma alternativa foi logo sugerida por outro filósofo francês, Jacques Derrida, que também reivindicou ser o teórico em favor do feminismo francês. Lacan, disse Derrida, não era "o homem das damas" mas representava a autoridade patriarcal que o feminismo tem o dever de subverter. Em "The purveyor of truth",⁵³ Derrida criticou a versão da análise de Lacan como prescritiva mais que descritiva.

Derrida concordava com a afirmação de Lacan de que o inconsciente é uma linguagem, mas linguagem inconsciente, afirmava, não é estruturada em torno do autopresente símbolo do falo: a linguagem é, em vez disso, uma espécie de escrita, uma série de diferenças ou traços gráficos. O próprio Freud compreendeu isso, em sua "comparação da lousa de escrever mágica", artifício infantil onde se pode escrever numa superfície com um instrumento pontudo e depois apagar a superfície retirando uma folha de plástico superposta. O conteúdo ou memória psíquica é como a lousa. As marcas da experiência permanecem na superfície subjacente do inconsciente mesmo

quando o consciente é apagado. O traço do impresso inconsciente deixado na lousa de escrever da mente é não-hierárquico, composto de repetições, diferenças, atrasos no tempo. A linguagem, consciente ou inconsciente, é apenas "uma topografia de traços", "um mapa de desordens".⁵⁴

As oposições hierárquicas que supostamente ordenam o significado em torno da presença e ausência são para Derrida metafísicas. A idéia de uma presença privilegiada de identidade fálica acha-se vinculada à suposta autoridade da voz falada. A fala pode então ser relacionada a uma ordem conceitual ou sistema de significado, que se supõe existir independentemente da linguagem e fornece a base para a verdade lingüística. A autoridade da voz autopresente, afirmava Derrida, deve ser teológica em última instância, um apelo a Deus, ou Logos, que encarna a presença absoluta e a verdade absoluta. Rejeitado esse Deus, falar não é revelatório de qualquer verdade transcendente, mas apenas uma espécie de grafismo fonêmico não anterior à escrita ou essencialmente diferente dela. Não se trata de que um ordenamento autoritário da linguagem não possa existir ou não exista. Os psicanalistas, lingüistas e gramáticos desempenham papel fundamental ao manter a ordem conceptual.⁵⁵ As oposições hierárquicas formam a matriz semântica do pensamento e não podem ser simplesmente afastadas ou refutadas. Se as premissas de uma suposta verdade são criticadas por meio de argumento lógico e outra "verdade" afirmada que seja mais consistente com os fatos, em ambos os casos a "presença" metafísica da verdade é reafirmada.

Em vez da crítica filosófica tradicional, Derrida propunha uma "desconstrução" mais refinada. A ordem conceptual supostamente descoberta pelos semanticistas, pelos filósofos ou por Lacan, deve ser desordenada, refeita, desequilibrada. Derrida sugeria uma variedade de "estratégias". A oposição hierárquica pode ser virada de cabeça para baixo e o termo supostamente presente apontado como realmente uma ausência contra a qual o outro termo é definido. Não se trata de estabelecer uma nova hierarquia, mas desequilibrar e subverter a antiga, mostrando que o que está em questão não é a dominância, mas uma relação de ida e volta entre termos. O desconstrutor pode ler entre as linhas de um texto e descobrir modos pelos quais o autor subverte sua posição em apartes ou "suplementos".⁵⁶ Mais uma vez isso deve ser distinguido da técnica filosófica de achar inconsistências nos

argumentos do oponente. O desconstrutor pode também assumir uma oposição visível e mostrar que termos supostamente opostos representam ambos a falta de presença e o desejo de algo faltante que são a base da significação. Para Derrida, não se trata de achar o significado, a verdade, ou mesmo qualquer significado pretendido pelo autor num texto. Isento de qualquer projeto como esse, o leitor/pensador pode prosseguir explorando uma cadeia infinita de diferenças textuais e associações nas quais não há absolutamente ordem canônica. Nesse processo novos significados surgem e lógicas diferentes não baseadas no "é" e "não é", mas sujeitas a ambigüidade e paradoxo.

Para Derrida, não há sujeito unificado do qual qualquer ordenamento semântico peremptório possa surgir. Lacan havia mostrado a origem do sujeito na cisão do eu entre um "eu" imaginário e um "mim" que sente. O *self* (ser), dizia Lacan, não é um nem outro, mas, em vez disso, um tênuo meio-termo entre os dois. Entretanto, com a Lei do Pai, Lacan restaurou uma unidade para o *self*, uma unidade supostamente necessária para o pensamento racional comunicável e baseado na autopresença da autoridade fálica. Essa unidade, afirmava Derrida, é a imposição de uma autopresença teológica. O sujeito cindido de Lacan permanece cindido. Uma vez desmascarada a autopresença, a unidade enganadora desaparece e com ela a imposição da autoridade patriarcal.

Derrida identificava o desmascaramento dessa autoridade com a feminilidade. Em "Double session",⁵⁷ ele utilizou as imagens "himenais" femininas para descrever a linguagem sem o "falocentrismo" de Lacan. A linguagem, como o hímen, é ao mesmo tempo um véu e uma intimidade, ao mesmo tempo sagrado e vicioso, desejo e satisfação. A linguagem, como o hímen, é uma espécie de orgasmo ideal, o "espasmo supremo". Na linguagem é como se o desejo fosse satisfeito, que a diferença entre o objeto e a expressão fosse eliminada. O hímen é o sonho dessa fusão, mas o hímen é também uma barreira ou diferença. Não há autopresença fálica, nenhuma lógica oposicional, em vez disso, o hímen é ao mesmo tempo uma diferença e uma união celebrada, um casamento e a barreira ao casamento. Em vez de simples (+) ou (-), o hímen ilustra a "riqueza léxica", uma "sedimentação" que produz camadas de significado freqüentemente contraditório. O hímen é literalmente uma falta de comunicação, mas a falta de comunicação permite uma fusão ou casamento metafóricos. O hímen é a

um tempo virgindade e coito. O hímen é uma espécie de "hino" no qual as diferenças são "desdobradas" sem oposições e sem hierarquia na medida em que o hímen confunde contrários e ao mesmo tempo ergue-se como barreira entre eles. O hímen está "entre", emblemático do relacionamento dual entre macho e fêmea "do crime e do amor".

A linguagem himenal exige um novo "estilo" feminino. Em *Spurs: Nietzsche's style*,⁵⁸ Derrida investigou a misoginia de Nietzsche,⁵⁹ e surpreendentemente descobriu uma afirmação do feminino. As mulheres que Nietzsche parece permanentemente insultar são, para a leitura excêntrica de Derrida, a chave para a rejeição de Nietzsche do racionalismo.⁶⁰ Se Nietzsche houvesse simplesmente desfechado uma crítica da filosofia ocidental e do cristianismo, teria terminado com apenas uma "clamorosa declaração da antítese".⁶¹ Ao invés, o importante é o estilo de Nietzsche que constitui uma espécie de paródia ou imitação. Em torno do "heterogêneo" de Nietzsche, freqüentemente comentários contraditórios sobre mulheres sempre representam a questão da verdade. As mulheres rejeitam a verdade "falocentrista" e por isso são falsas. As mulheres afirmam uma diferente verdade revelada a ser vislumbrada a certa distância. As mulheres representam a posição além dessa oposição da qual não há verdade alguma. Esta última posição, conquanto possa ser feminina e reconhecida como tal por Nietzsche, Derrida alegava ser a verdadeira posição nietzschiana. "Esse conhecimento é parte de seu patrimônio dionisíaco. Quem sabe: talvez seja eu o primeiro psicólogo do eternamente feminino",⁶² citava Derrida como se Nietzsche o estivesse afirmando.

Ao adotar ele mesmo um "estilo feminino", Derrida afirmava ser capaz, diferentemente de filósofos como Heidegger, de focar Nietzsche "sem preconceito". Dado que não existe verdade, ele pode ler, "isento do horizonte do significado ou verdade de ser".⁶³ Para o leitor desconstrutor, o conteúdo afirmativo é dissolvido no estilo — uma proliferação de imagens auto-referentes, de múltiplas camadas. Verdade/falsidade, velado/revelado, oculto/revelado — tudo se torna parte de um jogo de significado no qual a prioridade de qualquer termo pode ser arredada para revelar o domínio do seu oposto. Embora posse e domínio, sempre sexuais de acordo com Derrida,⁶⁴ ainda forneçam a estrutura da linguagem como troca simbólica e "a história (da) verdade (seja) um processo de apropriação",⁶⁵ essa "propriedade" pode ser interpretada e subvertida. Isso pode ser feito do ponto de vista

da feminilidade. A mulher como uma dádiva, como o que é trocado, escapa à apropriação. Para ela não há "a verdade" e nem mesmo "a mulher": em seu lugar, há uma multiplicidade de significados, um afastamento, uma distância ambígua. A mulher seduz a distância. À maneira feminina, o estilo de Nietzsche mantém também sua distância de qualquer verdade afirmada pelo uso de parênteses, hifens e aspas. Nietzsche não cometeu o erro do filósofo dogmático, diz Derrida com aprovação, que tomaria de assalto a verdade ou a mulher, mostrando que não entende nem uma nem outra.⁶⁶

O "feminino" de Derrida não é alguma natureza feminina essencial ou a sexualidade feminina. Isso só constituiria outro "fetiche essencializante". Ao invés, é certa espécie de "operação" que, afirmava ele, "nós mesmo [isto é, homens] — nós quem? — podíamos aprender dela".⁶⁷ O feminino de Derrida não é feminista. Ser feminina é compreender que qualquer inversão "feminista" do poder apenas priva a mulher de sua força "dissimuladora" e restaura o falocentrismo só que agora com o "estudante desordeiro como mestre". O operador feminino de Derrida evita esses enganos feministas. Em vez de alegar poder maternal, ela/ele joga com estruturas simbólicas. Ela se diverte, e "à medida que joga ela está alegremente prevendo seu riso, sua zombaria do homem".⁶⁸ Ela não inverte nem rejeita oposições, mas encontra uma âncora em sua fundibilidade. Essas técnicas são opostas ao "feminismo" ridicularizado por Nietzsche, no qual a mulher se torna o homem e reivindica verdade e objetividade. "O feminismo não tem estilo algum", tanto quanto o cientista pomposo e estéril de Nietzsche também não o tem.

Derrida concordava com Lacan em que feminilidade e masculinidade estão inseridas no significado das palavras; todavia, não só há um meio para a mulher espertamente subverter a ordem hierárquica do simbólico como pode ela também divertir-se com isso. Ele concordava com Lacan em que não há escapatória da cadeia significante, mas mostrava como o operador feminino podia interromper a ordem daquela cadeia para criar novas "dobras" de significado e novas relações. Essa operação não se limitava às mulheres; certamente Derrida e Nietzsche deviam praticá-las. Todavia, as mulheres podiam tomar coragem. Derrida parecia oferecer uma alternativa para a inexpressividade feminina e a linguagem falocêntrica de Lacan num novo tipo de prática textual feminista. Não tentando a tarefa impossível de

falar fora dos significados estabelecidos ou permanecendo restrita aos perímetros conceituais do pensamento patriarcal, a mulher escritora podia "deslocar" o pensamento patriarcal. Derrida oferecia estratégias para uso dentro do "texto do patriarcado", imitando as falhas e inconsistências no pensamento falocêntrico e igualando as fascinantes negações e inversões da desconstrução para abalar a estabilidade do Pai.⁶⁹ No silêncio resultante, as mulheres podiam começar a falar com seu aliado Derrida, para "fazer nossas vozes ressoarem através dos corredores a fim de compensar a dissolução da presença".⁷⁰

O enfoque de Derrida da linguagem evitava qualquer expectativa ingênua feminista de que a inclusão simbólica das mulheres pudesse ensejar mudança conceptual significativa ou que a reforma legal da linguagem pudesse assegurar reforma social. A escritora feminina não faria companhia fálica para a supressão de construções ofensivas superficiais, mas tentaria perturbar as estruturas sintáticas e semânticas que geraram essas construções. Essa nova "prática textual" feminista é mais bem exemplificada na obra de duas escritoras francesas, Luce Irigaray e Hélène Cixous. Na obra de ambas é possível perceber a influência de Derrida.

Em primeiro lugar, ambas viam a escrita, contrariamente à fala, como o lugar privilegiado para o confronto feminista e descoberta. A fala, de acordo com Derrida, era a suposta portadora da verdade fálica; a pretensão de verdade da escrita sempre foi secundária, baseada na alegação de representar uma voz autopresente. Quando a filosofia da presença foi desconstruída, a fala revelou-se como em si mesma apenas escrita — uma série de traços fonêmicos gráficos, de diferenças, repetições de retardamentos que só têm significado intertextualmente.⁷¹ Irigaray e Cixous juntaram-se a Derrida na rejeição do logocentrismo. Em seu "The laugh of the Medusa",⁷² Cixous clamava por uma "*écriture féminine*", uma escrita feminina que libertasse as mulheres da linguagem masculina governada pelo falo. Sozinha, diante apenas de uma folha em branco de papel, a mulher escritora escaparia das limitações da lógica e da "propriedade". Isenta de pressão e inevitável autoconsciência em qualquer situação real de fala, suas palavras fluiriam. "Escrever é sempre romper o valor de troca que mantém a fala no seu trilho, ter superabundância e a inutilidade desempenhar seu papel selvagem."⁷³ Ao escrever a mulher pode

resistir ao papel que lhe é atribuído no simbólico e pensar "entre" as palavras não atada pelo "mais" e "menos" de categorias oposicionais.

Luce Irigaray também chamava por uma "*écriture de la femme*",⁷⁴ escrita da mulher que fosse um "excesso" ou "perturbação" da lógica masculina na qual as mulheres são sempre uma ausência ou uma reprodução inversa do sujeito masculino. Especificamente na escrita, a lógica masculina, baseada na forma visível, pode ser questionada. Um "estilo" da mulher obrigará as categorias estabelecidas a irem além da crítica e além da análise do patriarcado para "destruir seu funcionamento discursivo".⁷⁵ Isso só pode ser realizado em certo "*travail du langage*" (trabalho de linguagem). Se as feministas tentarem analisar a feminilidade na velha linguagem teórica, continuam amarradas pelo pensamento patriarcal onde a mulher é o sujeito/objeto da pesquisa. Em vez disso, "uma operação feminina"⁷⁶ é necessária para "emperrar a própria maquinaria teórica, interromper seu fingimento de produção da verdade e de um sentido unívoco",⁷⁷

Refletindo sobre sua releitura de Freud e dos filósofos da tradição ocidental em *Speculum*, Irigaray demonstrou seu método: o que é necessário é instituir uma espécie de imitacionismo proposital.⁷⁸ Não há meio rápido de escapar dos sistemas simbólicos patriarcais, concordava ela com Derrida. Todavia, uma nova narrativa e reinterpretação conscientes dos textos nucleares do patriarcado, a mulher pode converter submissão em afirmação. Ela pode brincar com o texto, e nessa brincadeira, nesse "efeito lúdico", manter uma espécie de independência quanto às categorias masculinas. O questionamento de Freud por Irigaray em *Speculum* é um exemplo dessa operação feminina. Ela não criticou a teoria freudiana de uma posição teórica superior, mas, em vez disso, historiou o curso do pensamento freudiano em toda a sua heterogeneidade, complexidade e diversidade. Ela não reduziu o argumento de Freud a uma lógica simplista de presença a fim de refutá-lo, mas apontou os emaranhados, lendo entre as linhas, escutando a tônica, atentando para o matiz, para o que não é dito. Ela questionou o funcionamento da "*gramática*" de cada figura do discurso, suas leis sintáticas ou necessidades, suas construções imaginárias, suas redes metafóricas e também seus silêncios.⁷⁹ A escrita "da mulher", acreditava Irigaray, seria capaz de "jogar na fogueira" as palavras fetiches do patriarcado num estilo sempre fluido, jamais

permitindo-se ser definido e restringido, jamais consistindo em assumir uma posição fixa.

Cixous também concordava com Derrida em que a autoridade masculina é constituída de oposições hierárquicas. O significado simbólico, estruturado em torno da oposição primária macho/fêmea, e, portanto, em torno do falo, garante que o que é macho é sempre positivo e o feminino, negativo. Assim, o logocentrismo, ou a afirmação filosófica da verdade autopresente e auto-e vidente, é uma máscara para a dominação masculina. Cixous deu como ilustração, em *La jeune née*, a seguinte série de oposições:

Atividade/Passividade
Sol/Lua
Cultura/Natureza
Dia/Noite
Pai/Mãe
Cabeça/Coração
Inteligível/Sensível
Logos/Pathos⁸⁰

O contraste masculino/feminino fornece o simbolismo subjacente para toda a série. Não é por acaso que a lingüística prefira ilustrar a estrutura semântica com o exemplo de pai/mãe. Ordenar significa lei, afirmava Cixous, e a lei "organiza o pensável" em "casais". Por isso todas as relações, sejam elas religiosas, familiares, políticas ou lingüísticas, podem ser "pensadas" do mesmo modo. O modo de Cixous com essas oposições era, como o de Irigaray, não de simples inversão: em vez disso ela sondou profundamente no pensamento oposicional, desconstruindo sua aparente pureza e simplicidade. Se tem que haver autoridade paterna *versus* submissão feminina, então haverá conflito entre os diferentes pais, as diferentes autoridades; o pai se voltará contra o filho, o senhor contra o escravo, para criar hierarquias entre os homens. No transcorrer da guerra, as mulheres serão esquecidas. Elas não participarão, embora alguma coisa delas deva sempre permanecer, como a tela de fundo maternal necessária para as façanhas masculinas.⁸¹

Irigaray identificava o contraste oposicional entre presença masculina e ausência feminina com a oposição sujeito/objeto fundacional

na filosofia ocidental. A objetificação do feminino é a "garantia hipotética de toda constituição irreduzível do objeto",⁸² e portanto do próprio discurso, dizia ela, concordando com Lacan. As categorias lingüísticas de sujeito masculino e objeto feminino são refletidas na filosofia, o sujeito masculino tornando-se o Sol em torno do qual a Terra feminina gira.⁸³ Indo mais fundo na metáfora, Irigaray indagava sobre o que aconteceria se a Terra tivesse movimento próprio, girasse em torno do seu próprio eixo. Isso significaria que o feminino poderia ter uma espécie de "autoconhecimento" que não dependa de outro para apoio. O objeto Terra não mais seria tão inerte, ou tão mudamente resistente, e a hierarquia de sujeito e objeto cairia. O feminino devia ser um objeto opositor que refletisse perfeitamente o conhecimento masculino, mas mesmo um espelho tem suas próprias características. Vista como um objeto dependente de um objeto, a suposta dominância do sujeito masculino vacila. Se seu objeto inerte supostamente estável começar a falar ou mover-se, sua própria identidade fica abalada.

Seguindo Derrida, Irigaray não criticava a oposição de sujeito/objeto como infundada ou mesmo como sexista; ela a desconstruiu, provocando implicações, para mostrar como a lógica superficial oculta complicações ocultas. Como Derrida em seu estudo de Nietzsche, ela se concentrou não nos aparentemente importantes elementos de primeiro plano da teoria filosófica, mas no presumido vazio ou silêncio, que é o pano de fundo para a teoria.

Insistir também e deliberadamente nos "brancos" do discurso que lembram os lugares da expulsão (das mulheres), espaçamentos que asseguram em sua silenciosa plasticidade a coesão, a articulação, a coerente expansão de formas estabelecidas. Reinscrevê-los em brechas, de outro modo e em outro lugar diferentes dos que era de se esperar, em elipses e eclipses que desconstruam as ordens lógicas do leitor/escritor, descarila sua razão, perturba sua visão até que resulte, no mínimo, uma incurável dupla visão.⁸⁴

A meta não era uma inversão insatisfatória das posições masculino/feminino, mas uma descentração radical do significado estabelecido.

Como Derrida, Irigaray propunha simbolismo feminino alternativo para a linguagem. De novo a escolha era sexual—em vez do hímen

sugerido por Derrida, a genitália feminina. A linguagem fálica baseia-se numa economia semântica do "tem" e "não tem", uma interminável repetição do mesmo, a prioridade de uma forma visível repetível. Um simbolismo vaginal, argumentava Irigaray, produziria uma economia diferente de significado, uma sintaxe diferente. "O desejo das mulheres muito provavelmente não fala a mesma linguagem do desejo dos homens, e ele foi talvez acobertado pela lógica que tem dominado o ocidente desde os gregos."⁸⁵ Do ponto de vista fálico, a vagina é um "furo", uma falha. Vista, porém, como símbolo fundador, surge uma nova configuração de significado. O "único" do sujeito masculino torna-se "os dois" dos lábios vaginais, constantemente em contato um com o outro e numa interação na qual os dois não se acham separados pela negação mas interagem e se fundem. A vagina não é única ou duas, mas duas em um, diferente do falo unitário que só pode repetir-se. O prazer ou o significado representado não é unitário, mas difuso, diversificado, múltiplo, descentrado. Embora de uma perspectiva fálica "temperamental, incompreensível, perturbada, caprichosa", uma linguagem vaginal de fato exigiria uma diferente espécie de escuta para ser entendida:

Deve-se escutá-la de modo diferente para ouvir um "outro significado" que está permanentemente em vias de tecer-se, ao mesmo tempo incessantemente incluindo palavras e ainda se desfazendo delas para evitar que se tomem fixas, imobilizadas.⁸⁶

Em vez da relação de identidade, o simbolismo vaginal sugere contigüidade. A lei da não-contradição não vigora porque a questão não é uma repetição do mesmo. Solicitado um esclarecimento, a mulher não pode responder, ela já foi em frente, ou voltou as costas ao próprio pensamento, numa espécie de "prega" vaginal dentro de si mesma.

Nessa operação feminina, esse jogo com signos, é produzida uma *jouissance* textual, um prazer sensual proibido pela linguagem patriarcal.⁸⁷ As feministas se deleitaram em desarrumar, descentrar, desconstruir o dogma masculinista. A *jouissance* veio quando a encurralada energia reprimida foi liberada numa rejeição da lei patriarcal. Uma restauração desse "prazer feminino", indizível na linguagem fálica, foi prometida por Derrida como resultado da operação feminina de *Spurs*. Tanto o escritor como o leitor sentiriam uma espécie de deli-

cioso *frisson* quando a pureza oposicional fosse interrompida e violadas as regras gramaticais. *Ajouissance* traria a compreensão libertadora de que a ordem conceptual não é sagrada, mas que uma pluralidade de significados pode ser desafiada da cadeia significante. O prazer é idêntico à própria função lingüística, descrita por Derrida como um brinquedo que produz "efeitos nominais" — as estruturas relativamente unitárias ou atômicas chamarão nomes, mais cadeias de substituições de nomes. Esse brinquedo pode então ser "afirmado com certo riso e certa dança". A "gramatologia" de Derrida torna-se a "gaia ciência" de Nietzsche, sempre maldição para o logocentrismo que se mantém por rígida adesão à verdade canônica.

Ao mesmo tempo havia diferenças entre a operação feminina de Derrida e a prática textual feminista. O ponto de partida do jogo feminista com o texto não foi um interesse teórico pela natureza da linguagem, mas o doloroso e interessado reconhecimento da opressão das mulheres; uma desconstrução do funcionamento discursivo tinha um objetivo prático e não teórico. Em sua estratégia de imitacionismo, a meta de Irigaray não era, como às vezes pareceu ser o caso de Derrida, a travessura liberadora do brinquedo em si. Ao invés, ela investigou a fundo o papel que as mulheres representam na linguagem como o objeto "mãe-matéria-natureza" que deve "nutrir" a teorização masculina mas que, ao mesmo tempo, deve ser derrubado ou rejeitado. A realização dessa função pôs a mulher "em outra parte",⁸⁸ capaz de desconstruir mas também de sentir o que é inexprimível na linguagem fálica. A desconstrução era apenas uma preliminar à tarefa principal da mulher escritora/pensadora — a expressão proibida de sua feminilidade. Isso exigiria o que a metalingüística de Derrida não podia conceder — uma linguagem na qual a presença feminina possa fazer-se conhecida.

O texto-mulher

No texto fundacional da desconstrução, *Of grammatology*, Derrida rejeitou como metafísica a idéia de que uma presença perdida pudesse ser devolvida à linguagem. Seu principal alvo era o ataque de Rous-

seu à linguagem alienada a qual Derrida considerava como refletindo as evasivas, ambigüidades e ambivalências inevitáveis no pensamento sobre a linguagem. As feministas francesas reviveram a distinção de Rousseau entre linguagem racional e linguagem expressiva. As linguagens de Rousseau do norte e sul tornaram-se as linguagens dos sexos — linguagem patriarcal dominada pelo elemento masculino e uma linguagem da mulher exprimindo a presença materna material que a linguagem patriarcal suprimira. O propósito da desconstrução feminista não era confirmar uma espécie de brinquedo sexual imaginário no núcleo da linguagem, mas redescobrir o que tanto o ordenamento racional como o jogo de diferenças deve pressupor—uma base material ou apoio que possibilite o jogo imaginário ou ordenamento. Se a rejeição do natural ou feminino é constitutiva do simbólico, a *écriture féminine* iria restaurar a presença feminina suprimida. O espelhamento, a duplicação, o redobrar da representação derridiana tinham de ser transpostos tanto quanto o simbólico lacaniano, como uma Alice feminista agiria por trás/através da lupa da linguagem.⁸⁹

A descoberta da presença feminina, sempre necessária, mas sempre reprimida, permitirá à mulher pensadora/escritora recuperar sua "auto-afeição",⁹⁰ e com ela um novo modo de relacionar-se consigo mesma e com outros. Esse diferente modo de ser e falar não depende de qualquer intensificação de imagens, por mais complexa e tortuosa que seja. Nem deve a feminilidade ficar parada como falta de presença que afirme uma presença masculina derivativa e como "apoio, mais ou menos complacente, para o desempenho das fantasias dos homens".⁹¹ O que está em questão não é uma teia sem costura das relações textuais gráficas, mas exploração e vitimização. Como explorada, em vez de como um motivo nos vários desígnios da textualidade, a feminilidade converte-se numa presença libertável por trás das oposições da linguagem patriarcal. As oposições permitem uma troca entre homens, mas deve haver algo a trocar. Se a linguagem é ação opressiva no mundo, a oposição entre masculino e feminino já não é mais a única parte integrante de uma rede conceptual que pode ser consertada mas não descartada. Esses "objetos" de troca são reais, existem em "algum lugar" feminino, por trás do texto do patriarcado; esse "algum lugar" não é o necessário contraste intensificador de um oposto igualmente dependente, mas um lugar do qual as mulheres podem começar a falar de um novo modo. "E se a 'mercadoria' se

recusaairao 'mercado' ?"⁹², pergunta Irigaray. O resultado é não uma mudança de tática de um trapaceiro, mas uma mudança abaladora da situação da fala. Irigaray com isso propunha o que Derrida reprova, uma fuga da matriz de significados estabelecidos.

Cixous também tentou restaurar uma presença feminina inexprimível. Em *Angst*,⁹³ ela relatou a agonia de uma mulher cuja existência é definida pelos homens. Seu sujeito feminino é possuído do desejo de ser salva por um amante masculino deificado, dependente de pedaços de sua atenção em cartas e telefonemas, incapaz de estar só, apavorada com o abandono. A escrita fornece a entrada para uma nova vida, uma escapatória dessa mulher masculinamente definida:

já escrito, colhido no velho livro onde se diz a toda mulher: você não viverá. Você dará vida e extravasará amor, e lhe devolverão cem vezes mais em ódio e leviandade. Você dará o corpo e lhe será restituído como ausência.⁹⁴

Isso, porém, é um livro "antigo". Não é preciso continuar a viver por ele. O simples fato da sobrevivência da mulher em *Angst* através de todo o seu ódio e histeria é prova para Cixous de que há outra espécie de mulher a ser descoberta. Essa mulher devia ter existido antes; uma mulher

dedicada à afirmação da vida, decisiva, um pensamento sem modelo, sem rivais, sem mestre, sem resposta, capaz de frustrar a obra da morte, de voltar o negativo a seu impasse, ...não uma fantasia, não uma "*lettre*", mas uma realidade, sempre presente no presente, sempre ao mesmo tempo três vidas à frente.⁹⁵

É essa mulher real, de modo nenhum "letra" ou signo, cuja procura Cixous documenta em *Illu*.⁹⁶ No início não há quaisquer indícios dela; ela desapareceu "por uma fresta do tempo" tão completamente quanto Perséfone foi tragada, arrebatada por Hades para o mundo subterrâneo. A mulher que procura está na situação desesperadora, angustiante, da mãe Deméter, em busca da filha desaparecida; mas mesmo a mitologia não pode dar pistas concretas, apenas ecos e visões vagas do feminino perdido.

A mulher/escritora deve atrever-se para além das categorias ma-

cho/fêmea que estruturam a linguagem, além da estabilidade de um sujeito que fundou a si mesma por referência a essas categorias. A mulher em *Illa* hesita diante da porta assinalada "Homens" e "Mulheres"⁹⁷. Ela abre a primeira porta, a dos homens, passa para a seguinte e abre-a. "Mesmo jogo, mesmo lugar." Não há diferença substancial assinalada na diferença sexual; um sexo é o inverso, a falta, do outro, mas por trás dessas oposições vazias Cixous procura uma "linguagem que fale antes da fala",⁹⁸ "um índice de verdade no outro lado das palavras",⁹⁹ um significado que não seja expressível na fala articulada mas seja ouvido como um vago "murmúrio" ou "gaguejo".

Uma vez seja ouvido esse ritmo, o caminho não é ainda de modo nenhum fácil. Quanto mais a mulher procura, mais ela pode achar-se vagando, à distância. Ela só pode "aumentar o tamanho das distâncias, a profusão dos labirintos".¹⁰⁰ Ela pode achar-se perdida numa cadeia derridiana de significação, perdida num deserto de signos longe de qualquer presença real "viajando ao longo da linguagem, perdida em suas miragens. Cada sentença parece a última cortina, mas nunca é, pois cortinas se erguem sobre cortinas, véus sobre véus".¹⁰¹ Todavia, algum aroma, alguma vaga melodia leve a mulher a considerar esse "cortejo de pensamentos". Ela "morderá essa língua com seus próprios dentes para inventar para ela mesma uma linguagem na qual possa estar dentro".¹⁰² Esse "dentro" deve ser exterior ao texto do patriarcado.¹⁰³

A saída para Cixous não deve ser achada nos artifícios do teatro,¹⁰⁴ nem num alegre brinqueado com categorias, mas numa diferente espécie de experiência, do corpo e de outros corpos. A descoberta do feminino é uma descoberta do corpo feminino, e uma descoberta das relações do corpo com outros corpos. Deve-se "escrever o corpo", instava Cixous, ecoando a advertência de Rousseau por uma linguagem sensual. Em "O riso da Medusa", Cixous relatou essa redescoberta do corpo:

Ao escrever o seu corpo, a mulher voltará ao corpo que lhe foi mais que confiscado, que foi convertido no misterioso estrangeiro em exibição — a figura atuante ou morta, que tão frequentemente vem a ser o detestável companheiro, a causa e motivo das inibições.¹⁰⁵

Com o corpo feminino é descoberta a sexualidade feminina, os impulsos femininos, os órgãos femininos que nos ensinaram a denegrir e desprezar. A fim de descobrir esse corpo feminino real, devem ser rompidos os códigos, inclusive numa referência desafiante a Derrida, "aquele que ri ante a própria idéia de pronunciar a palavra 'silêncio', aquele que, almejando o impossível, detém-se diante da palavra 'impossível' e a escreve como o fim" .¹⁰⁶ As mulheres são corpos num sentido em que os homens não são, dizia Cixous. As mulheres é que permitem os impulsos emergirem na histeria, que deixam seus sentimentos matizarem ou distorcerem o pensamento. Os homens, pelo contrário, sublimam e controlam seus impulsos. As mulheres jamais perdem contato com seus corpos e por isso constituem a perigosa presença de que os homens precisam, mas devem sempre dominar. O texto-mulher assumirá a forma de um corpo de mulher. Como um ovo, não é acabado, mas infundável. Não há começo nem fim; em vez disso, o texto a certa altura se interrompe, enquanto o pensamento no leitor deve prosseguir. Assim como o corpo da mulher dá à luz, o texto feminino "despacha" o leitor. O texto não domina materialmente, é um "corpo que transborda, vomita, expelindo, contrariamente à incorporação masculina".¹⁰⁷

Para Cixous a descoberta é não apenas do próprio corpo, mas também de outros corpos. A linguagem, com sua matriz de categorias, pode ser uma barreira ao entendimento do mundo externo, do que ali está ante nossos olhos físicos. Numa série de passagens místicas em *Illa*, Cixous relatou essa experiência das coisas, uma experiência que não tenta dominar ou classificar, mas escuta, olha, sente, ouve. Falar uma linguagem racional é matar as coisas, recusar-se a ouvi-las ou contemplá-las. Outro modo de ver pode ser recuperado através dos olhos da criança, uma inocente fala-vista antes que a linguagem imponha suas categorias:

Mas eu tenho uma infância que sabia. Ela vivia no Jardim d'Essais. Ela sabe ainda aquilo que só eu não sei mais... A linguagem narra de novo para nós o passeio que faremos antes que o façamos de fato, e andamos na linguagem seguindo suas indicações.

Em contraste com esse passeio conduzido, Cixous sugere:

Para desfrutar um passeio a partir das altas trilhas à terra do Jardin d'Essais, para percorrer o caminho com fidelidade, de acordo com a vida e o corpo, devemos sair tranqüilamente, escapular a todas as recomendações, e agora viver, começando quando começa, deixando as coisas acontecerem a seu modo, deixar a rosa sentir-se na outra rosa, descer ao jardim, atraída, levada pelo atrativo do seu frescor, descer, antes de saber os nomes das ruas, mas os sentidos conhecem o caminho, antes dos nomes próprios e nomes comuns, através dos perfumes, andando de sandálias, nos odores pesados, no movimento do mercado."¹⁸

Desse modo Cixous descrevia a experiência da criança pura, que não aprendeu ainda as categorias do pensamento masculino, mas ingressa nas cores, gostos e cheiros numa comunhão extática entre a coisa física e o corpo físico.

Nessas prescrições para um novo tipo de texto-mulher, Cixous e Irigaray punham em questão não apenas certas palavras ou expressões mas a linguagem no seu mais profundo funcionamento: a exigência gramatical de que as sentenças sejam construídas de acordo com regras, boa forma semântica, e a própria predicação como um ato de domínio e apropriação alienados. Viam a linguagem racionalmente ordenada não como um instrumento para comunicação cuja neutralidade pudesse ser restaurada com revisões adequadas, mas como encarnação da teoria sexista. Entendendo desse modo, a distinção entre uma crítica do patriarcado, uma crítica do pensamento patriarcal e uma crítica da linguagem patriarcal dissolviam-se. Qualquer crítica do patriarcado ou do pensamento patriarcal deve ser também uma crítica da linguagem. Além disso, qualquer crítica da linguagem que não atinja as raízes ideológicas do funcionamento gramatical e semântico deve ser superficial e, afinal, impotente para corrigir o sexismo inevitavelmente gerado na linguagem. As raízes da linguagem são também as raízes da ciência e da lógica; uma crítica da linguagem deve, portanto, ser também uma crítica do pensamento e do conhecimento, isto é, da filosofia e da ciência. Já não é a meta da teoria feminista o direito das mulheres participarem política e economicamente. Se essa participação é guiada e regulada pela ciência e a lógica, quaisquer dessas realizações deve mais uma vez assinalar a ruína da estirpe feminina.

Em seu lugar, Irigaray propunha uma fala dos objetos-femininos entre si. "Que acontece se os objetos começam a falar?" Esses objetos falariam não como sujeitos masculinos, mas a partir de sua posição como objetos, como "mercadorias". No seu "Mechanique de fluids",¹⁰⁹ Irigaray tentou explicar a sintaxe dessa fala. Seria uma linguagem que fluísse, sem quaisquer conceitos rígidos ou sentidos fixos para interromper esse fluxo. Dois não significaria necessariamente duas unidades, mas as categorias e limites seriam mutáveis e flexíveis. Como não haveria pura identidade, também não haveria contradição. Assim como a sexualidade da mulher não pode encerrar-se num órgão só, a fala da mulher deveria abranger toda pluralidade. Uma lógica baseada em partículas atômicas, sejam idéias, componentes semânticos ou entidades matemáticas, jamais poderia representar esse fluxo, que é característico da natureza e da experiência corporal. A linguagem da mulher não procuraria projetar na natureza uma rigidez estranha que só pudesse, afinal, representar-se, mas fluiria expressivamente sem fechamento ou limite.

Tal linguagem, reconhecia Irigaray, tem afinidades com a linguagem dos sonhos. Ela identificava a linguagem da mulher com o inconsciente, o excesso cuja repressão é necessária de modo que o consciente possa ser definido. Há, dizia ela, uma "dupla sintaxe", do pensamento racional consciente e do feminino inconsciente reprimido.¹¹⁰ A linguagem da mulher tem algo em comum com a irrupção do inconsciente na linguagem desviante de psicóticos ou histéricos. Embora essa linguagem seja sintomática do silêncio forçado das mulheres, tem a mesma "gestualidade" e expressividade que caracterizariam a linguagem de uma mulher falando em sua própria língua.¹¹¹ A linguagem do sonho pertence também ao aspecto feminino da "dupla sintaxe", visto que nos sonhos as figuras e imagens não são ordenadas pela lógica. Depois o sonhador pode ser "seduzido" a impor uma explicação racional, uma teoria dos sonhos que represente o conteúdo do sonho em outra sintaxe, a sintaxe masculina.¹¹²

A linguagem feminina não ofereceria "discurso" algum; não adotaria qualquer estratégia coerente de argumentação. Não ofereceria teorias, nem métodos de pesquisa. Não poderia constituir uma "prática" ou "política"; qualquer práxis política seria "completamente masculina". A mulher interlocutora não proporia uma teoria política ou qualquer agenda canônica para a revolução feminista. Isso seria

impossível sem teorizar e estabelecer objetos conceituais. Nenhuma "teoria" feminista pode ser expressa numa linguagem de mulher: pensar assim seria arriscar o perigo de uma importação inconsciente do masculino no pensamento feminino.

Essa "posição" [de não desenvolver uma política] é explicada pela dificuldade que as mulheres encontram em fazer-se entendidas em situações já determinadas na e pela sociedade que ao mesmo tempo as usa e exclui, e que continua sobretudo a ignorar a especificidade de suas "reivindicações", ao passo que adotando ao mesmo tempo alguns de seus temas, de fato seus refrões.¹¹³

O liberalismo pôde abraçar os direitos das mulheres, o marxismo pôde incluir as mulheres na força de trabalho, a psicanálise pôde mostrar como a feminilidade não é biológica, mas o sujeito teorizante masculino está sempre presente, construindo a lógica de sua política. Agora as mulheres falarão com sua própria sintaxe, com sua própria voz, e fora de qualquer política.

Se Irigaray foi a teórica dessa linguagem da mulher, Cixous foi sua praticante. Sua busca do feminino desaparecido não foi efetuada por meio de uma teoria ou erudição acadêmica. Ela não produziu qualquer tratado sobre a feminilidade: a feminilidade escaparia sempre a qualquer tentativa de definição. Em vez disso, ela buscou uma voz feminina, uma interlocutora feminina, cantora, salmodiadora, que havia sido silenciada pela linguagem masculina e que não tem sentido de acordo com a razão masculina. É uma voz que será capaz de exprimir a angústia do corpo feminino apreendido em *Angst*, assim como o desespero da mulher liberta, mas cercada pelo pensamento e as instituições masculinas em *Ma*. Os textos de Cixous não fornecem uma teoria ou um argumento seqüencial; não refutam as teses masculinas sobre as mulheres: ao invés, lutam para falar de certo modo.

Como Irigaray, Cixous rejeitava as oposições hierárquicas nas quais se baseia a ordem semântica em favor de uma pluralidade de significados. O estilo de *Ma* é exemplar. As sentenças não são estruturadas gramaticalmente, mas são o mais das vezes fragmentárias, distribuídas conforme o andamento do fôlego, e, portanto, por um sentimento mais que por uma lei gramatical. As palavras e pensamentos são expressos tais como vêm à mente, e não de acordo com

qualquer lógica. Nenhuma voz unitária junta o argumento, nas várias vozes se misturam, transformam e transitam sem avisar. Nenhum pensamento é completo; pelo contrário, o pensamento prossegue até que, quase sempre por associações tortuosas, assume outra direção. Não há divisões lógicas, não há "*coupures*" do texto.

Cixous faz uma interminável interrogação, de si mesma, do texto, de outros textos, de amigos, de figuras históricas e mitológicas. E esse questionamento não parte de uma posição estável como faria um crítico. O próprio questionador é questionado numa complicada tessitura de transformações, vozes e associações. Embora Cixous admitisse que um homem possa escrever nesse estilo feminino,¹¹⁴ de fato, afirmava ela, poucos homens teriam coragem bastante. Os homens têm sempre alguma coisa a ganhar ao manter a ordem estabelecida e a hierarquia do significado. As mulheres, pelo contrário, não só nada têm a perder como seu desejo é de fato interminável e plural. Embora ela possa aprender a funcionar racionalmente, a mulher não gostará disso, e onde conseguir exprimir-se produzirá sempre uma escrita fluente sem contornos racionais.

Essa escrita é vedada à voz.¹¹⁵ É paradoxalmente na "*écriture féminine*" que a mulher encontrará sua voz, afirmava Cixous, ao contrário da descoberta derridiana da escrita ou formalismo gráfico na linguagem falada. Na escrita da mulher será ouvido o ritmo da expressão sentida e o ímpeto do fôlego que fará o texto "ofegar", sacudido de gritos.¹¹⁶ Será ouvida a voz que exclama os sofrimentos e gozos do corpo, uma espécie de carne cantante que existia antes da lei patriarcal, antes que o "fôlego fosse sufocado pelo simbólico". "Em cada mulher canta o primeiro amor sem nome",¹¹⁷ diz Cixous numa celebração rousseauiana da linguagem do sul, nascida de amor e canção, ardorosa, quente, ainda não solidificada na lógica do norte masculino prático.

Não pode haver lógica nessa linguagem. Sentidos de palavras que sejam os mais opostos serão unidos, serão feitas e desfeitas vinculações, uma coisa pode ser pensada ao mesmo tempo que seu contrário, sem exclusão de uma ou outro.¹¹⁸ Não é uma ordem conceptual que dá substância a tal linguagem, mas as próprias palavras. Cixous detém-se no aroma, nos sons das palavras, no modo como são saboreadas na língua e ferem o ouvido. Essa escrita não é visual, mas tátil, dado que o escritor/leitor saboreia substância das palavras vivas. O

jardim de infância de Cixous é um modo de enfocar essa escrita. Tentar ajustar o jardim a qualquer esquema classificatório, ser um botânico, seria um fracasso em apreendê-lo, seria matá-lo. Deve-se permitir ao jardim que se exprima por si. A palavra *frui* ocorre a Cixous, resultado não de um estudo mas, diz ela, "incubada" em seus lábios, e o sentimento dessa palavra é a fala do jardim: "*Fm?* é o ruído que um ranúnculo emite em direção à luz. '*Frui*' é uma daquelas palavras enfeitadas, sobretudo amarela ou branca, que chega antes que qualquer pensamento, e fascina nossa boca."¹¹⁹

Essa apreciação tátil das cores, formas e sons das palavras volta o escritor às próprias coisas. Nos nomes há revelação. No som de "pantera", por exemplo, Cixous foi capaz de ouvir como o animal anda, ouvir a "música de suas patas", degustar a "vibração exultante do seu porte",¹²⁰ Mesmo nos nomes de amigos, Cixous descobriu um acesso tátil à pessoa, além da avaliação racional. Um exemplo é a escritora brasileira Clarice Lispector, a quem Cixous admira muitíssimo e cujo nome, como o da pantera, entra, sai, entra. "Lispector", afirmava Cixous, tem uma cor — laranja — que exprime a voz da claridade e luz de Lispector. Os sons dos nomes são tomados em separado por Cixous como uma cifra em núcleos distintos: "lis, spec, rice, rire, respect etc."¹²¹ Nesse jogo poético com palavras, numa escrita que sensualmente se demora na superfície das palavras, Cixous tentava evocar outro mundo, feminino.

Certamente o sujeito que escreva essa linguagem não será o sujeito unitário, apropriador do pensamento lógico. A questão dessa escrita não é obter controle de material, mas perder controle, permitir que as palavras falem. Não há qualquer "eu" unitário; em vez disso, o escritor é constantemente sacudido, atravessado, vulnerável a outras vozes, outras idéias, outras escritas. Os textos de Cixous ilustram o resultado. Eles não são estruturados em qualquer sentido, não há um desígnio ordenado, centrado, mas, em vez disso, uma tessitura em que a tecelã¹²² é guiada tão-somente por elementos que vêm à mão ao acaso como por seu desígnio suspeito, cujo deixar ir pode de fato ser a exigência para o seu êxito. Sem plano algum, sem objetivo, sem qualquer fim em mente, ela escreve, e à medida que o faz o componente de um pensamento surge, desaparece, reaparece. O importante é deixar a escrita seguir, não parar o teor ou a tecelagem, não censurar, não arrumar, não compor o pensamento. Se encontrar obstáculos, ela

não deve parar, mas de algum modo superar, contornar, não insistir numa verdade mas atravessar o emaranhado, desfazendo-o. Tal procedimento é necessário para que o pensamento feminista verdadeiramente novo apareça, e não o sempre sedutor pensamento masculino em trajes femininos.

Há um preço a pagar para uma ruptura definitiva com a linguagem patriarcal, preço que foi reconhecido por Irigaray e Cixous. O resultado de uma separação como essa deve ser a marginalidade e ou a impotência política. Um "falar entre elas" ou a "escrita feminina" exige afastamento de um universo conceptual dominado pelos homens. A mulher escritora de Cixous se esquivará ao mundo acadêmico onde seus modos de ver serão sempre prejudicados.¹²³ Nem deverá tentar o ingresso nas publicações comerciais onde estará sujeita aos padrões estabelecidos pela cultura em geral. A praticante de uma "*écriture féminine*" deverá escrever para si mesma e seus amigos sem as restrições do setor editorial ou a preferência do consumidor.¹²⁴

Para Irigaray, a participação no processo político existente exigiria uma política masculina inconsistente com a linguagem da mulher. As mulheres devem, para não serem prejudicadas, intervir marginalmente. A comunicação entre as mulheres deve ocorrer à parte das relações de poder machistas. Até que as mulheres rompam o silêncio e possam comunicar sua experiência, uma política pode muito facilmente se voltar contra elas. A fala de objetos/mulheres entre si mesmas é um passo revolucionário porque sua condição de objetos é o que mantém a hegemonia masculina. Portanto, o fato de sua exclusão, ou sua exterioridade, não deve ser ignorado ou negado. Pode de fato constituir a única possibilidade real para crítica à medida que as mulheres aprendam a partir de sua posição de exterioridade a falar uma linguagem exterior à teorização política tradicional e também externa a seus "pressupostos metafísicos".¹²⁵

Essa negação das formas tradicionais de intervenção política em favor de um diálogo entre mulheres distantes das poltronas do poder ou uma "*écriture féminine*" praticada numa comunidade de mulheres tem parecido a outras feministas uma perigosa rejeição do poder feminista que ameaça reduzir o feminismo a uma posição de impotência marginal. *Lajeune née* termina com um diálogo entre os co-autores Clément e Cixous, no qual Clément exprimia algumas dúvidas marxistas sobre as implicações do estilo de feminismo de Cixous.¹²⁶ Ela

começa por comparar a maneira literária meio ficcional de Cixous com a demonstração discursiva de Clément e referências ao tratamento histórico das mulheres. Clément adotou o tom de um professor, de uma autoridade que transmite idéias, que escreve para persuadir. Cixous, sugeria ela, rejeita essa aceitação do poder lingüístico como domínio masculino de um tema.¹²⁷ Todavia, não se trata de que a mulher possa "roubar" o poder masculino; não há posição externa da qual esse roubo possa ser perpetrado. Homens e mulheres acham-se num mesmo sistema cultural e pensam nele, seja ele falocêntrico ou não: não há outro. Pensar desse modo é ser "utópico", pensar que se possa inventar outro mundo.

Cixous alegava ir além do espelho de Lacan para ver que a Lei do Pai não existe. Para Clément, porém, o domínio do simbólico é o pressuposto necessário e fundamental para qualquer conhecimento. O conhecimento é um "corpo de declarações coerentes cuja coerência não é neurótica, não prevalece em virtude de um fantasioso ponto de vista singular (*une partie fantasmatique singulière*) daquela que o transmite".¹²⁸ Quando discurso, argumentação e teoria são abandonados, o mesmo acontece ao mesmo tempo com qualquer conhecimento feminino. As mulheres são devolvidas à sua condição mítica como históricas ou feiticeiras. De fato, tal exclusão não é apenas mítica, mas também fato histórico, com sua explicação em condições econômicas e sociais, fatos que podem ser conhecidos.¹²⁹ Assim como os marxistas cuidaram de conceber um conhecimento econômico sem contaminação de ideologia, do mesmo modo poderiam as feministas produzir uma teoria do sexismo que não seja sexista.¹³⁰

A historiadora Christine Fauré criticava ainda mais especificamente "*l'écriture féminine*" como histórica. Os próprios problemas concretos da década de 1980 ameaçam, afirmava ela, "empurrar o indivíduo de volta a uma posição de recusa isolada fora do contexto de seu trabalho e de seus hábitos de vida e pensamento". A sinistra popularidade das políticas conservadoras sobre mulheres e a família não pode, porém, ser contida pelo "recesso numa estética" onde os velhos estereótipos revividos pelos conservadores são repetidos, "ornados nos enfeites de um lirismo supostamente 'feminino'".¹³¹ Fauré criticou Irigaray, sobretudo por desvalorizar a presença histórica, econômica e política das mulheres em favor de sua sexualidade e o mundo íntimo de sua experiência apaixonada. Dessa perspectiva não

pode haver crítica alguma das condições passadas ou presentes das mulheres e nenhuma proposta para mudança social.

Essa abdicação de uma posição de domínio e retirada da ordem simbólica foi também criticada por Julia Kristeva. Para Kristeva o problema era não uma concentração na linguagem em vez de fato histórico, mas a incapacidade de compreender como a linguagem funciona. Renunciando ao mundo paternal de conceitos estáveis, as mulheres deixarão de ingressar totalmente no sistema e serão reduzidas à confissão auto-indulgente ou derramamento psicótico de emoções. Nem é provável que avance a causa da revolução, dizia ela. As táticas mais revolucionárias, dizia, são textuais, mas não devem negar regressivamente a função necessariamente alienada da representação. Nem é uma revolução textual a ser efetuada exclusivamente ou mesmo sobretudo por mulheres. Uma "linguagem da mulher" seria uma retirada no privatismo que deixa o poder lingüístico tal como está, seja ele acadêmico, literário, erudito ou científico. Feministas que pensam poder descartar o simbólico cometem um de dois erros: ou aceitam sem crítica certa ordem racional não reconhecida ou escorregam numa tagarelice incompreensível e impotente. Na melhor das hipóteses, o resultado é uma auto-indulgente "expressão" que nada faz para desafiar as estruturas conceptuais que mantêm no lugar o sexismo, mas em vez disso devolve as mulheres ao banimento do "contrato sacrificial". Para Kristeva, a relação das mulheres com o maternal prejudica-as como revolucionárias textuais: ou elas psicoticamente rejeitam o simbólico numa tentativa regressiva de voltar à mãe, ou desesperadamente presumem uma identidade sempre defeituosa como mulheres e curvam-se aos papéis tradicionais atribuídos a elas pelos homens. Mesmo que eles escutem, fascinados, a poesia das mulheres, ou voltarão a uma defesa do lar e da família, "o mais sólido suporte da ordem social",¹³² ou elas se trancam em suas identidades femininas, tornando-se: "românticas militantes da causa final para serem assim revividas, mais teólogos de um humanismo invertido que seus iconoclastas".¹³³

Essa é uma condenação que, embora não mencione nomes, presume-se queira atingir as defensoras da especificidade feminina como Irigaray e Cixous que, acusava Kristeva, desejavam criar uma sociedade secreta e sagrada de mulheres com sua própria linguagem particular. Em contraste, Kristeva propunha a participação simultânea e

perigosa delas na subversão das estruturas simbólicas. As mulheres devem reconhecer a função paternal ao mesmo tempo que facilitando seu colapso na semiótica maternal. A linguagem patriarcal deve ser falada pelas feministas, mas falada para ser criticada, reconstituída apenas para ser despedaçada de novo. "*Jouissance*" não é o gozo de uma comunhão na qual não há fronteiras, mas o riso perverso de alguém que conhece os pés de barro de algum ídolo masculino.

A diferença é importante. Se Kristeva está certa, a rejeição da forma, seja ela lógica, poética ou social, constitui auto-ilusão, se não autodestruição. Embora as mulheres tenham um papel como a negativa perene e externa que sempre ameaçará a ordem masculina autoritária, jamais poderá haver vitória feminina. Linguagem e cultura significam, para homens e mulheres, repressão, mas não extinção da intersubjetividade maternal. Em vez de regressivamente procurar recobrar essa comunhão em derramamentos incontrolados de emoção, as mulheres, como os homens, devem fugir ao maternal e dominar o simbólico. Elas podem igualar a teoria masculina em todos os campos; ao mesmo tempo, devem chamar a atenção para os inícios instáveis da teoria num simbólico contrato sacrificial do feminino. A meta política da prática textual de Kristeva é não uma fuga total da autoridade paterna, mas uma variedade menos repressiva de estruturas simbólicas de cuja autoridade tanto mulheres como homens possam participar.¹³⁴

A história do significante

A prática textual feminista fornecia um antídoto rejuvenescedor para a frustração dos projetos feministas de fins dos anos 70. Impedidas por uma ordem tanto conceptual como institucional que sempre, independente do trabalho obtido ou lei apropriada conseguida, voltaram as mulheres aos papéis tradicionais, cônscias de um vazio no pensamento feminista que surgia sempre que metas positivas e não críticas negativas eram necessárias, afligidas pelo paradoxo da ação política de que se tinha de "vencê-los no seu próprio jogo",¹³⁵ e frustradas pelo ressurgimento de práticas políticas e econômicas con-

servadoras, as mulheres viram na escrita feminina tanto libertação das conciliações necessárias nos confrontos com o poder masculino como também um espaço no qual o futuro feminista podia ser imaginado fora das distorções da teorização masculina. Mulheres cultas, com elegância e espírito, interrompem o suave funcionamento do discurso acadêmico com trocadilhos e anagramas. Na ficção experimental que transgredia normas de sintaxe e gênero, escritores mulheres evocaram comunidades extáticas de mulheres em ilhas mediterrâneas míticas e em paisagens surrealistas de pradarias desérticas e máquinas infernais conduziam mulheres guerreiras à vitória.¹³⁶ Poetas mulheres exploraram em versos encantatórios relações lésbicas não-alienadas, novas imagens para um corpo de mulher, amazonas míticas e rainhas africanas.¹³⁷ Com essa alegre e desafiante fuga para um mundo de sensação, imaginação e mito, as lutas decepcionantes por direitos a emprego, paridade marital, isonomia salarial, serviços sociais e controle da sexualidade poderiam parecer tentativas insignificante de negociar desesperadamente com homens num mundo que sustenta como axiomático que as mulheres não podem ter poder.¹³⁸ A prática textual produziu um horto da mente, um "*jardin de textes*"¹³⁹ que floresceria se houvesse semente para plantar, estiagem, guerra, ou homens no controle dos meios de produção que cuidavam mais de seu poder do que em atender as necessidades humanas.

A esperança da "*écriture féminine*" era de que o feminismo pudesse finalmente ir *além* do pensamento político, econômico e psicanalítico masculino. Entretanto, uma vez que a teoria pós-estruturalista identificava o próprio pensamento com o significado simbólico, o "além" feminino tornou-se um vácuo que só podia ser preenchido com fragmentos de poesia e fantasia. O que tinha de ter ficado fora do pensamento masculinista converteu-se no que o pensamento racional não era — uma definição que prescrevia certo lugar e certa função específica para o "feminino". Mais uma vez a feminilidade foi colocada dentro das explicações dos homens de suas próprias relações conflituais.

O simbólico alienado de Lacan era um modo de escapar das confusões da interdependência. Numa duplicação do eu, o sujeito masculino cria a possibilidade de representar um objeto e um universo imaginário de símbolos. Na linguagem ele pode viver outra espécie de existência regulada pelo desejo que nada tem a ver com necessidade

física. Apartir dessaduplicação, pode ser articulada uma sintaxe e uma semântica bem como uma existência criada na qual as mulheres não são mais o necessitado, mas nem sempre disponível, calor de uma presença materna, porém um signo, na verdade o signo, que fornece o contraste necessário para o significado. Aprender a significar é aprender um funcionamento lingüístico independente de qualquer presença física real ou necessidade física. Agora o outro pode ser o "moi", oposto ao "je", uma perda sentida em oposição a uma auto-imagem estável.

A discussão de Derrida dos "suplementos perigosos" da escrita e masturbação ilustra semelhante prevenção do físico e do materno. Derrida citava Rousseau falando da masturbação:

Esse vício que a vergonha e timidez acham tão conveniente possui, além de grande atrativo para imaginações vividas — aquele de ser capaz de dispor de todo o sexo como deseja, e fazer a beleza que as tenta servir a seus prazeres, sem serem obrigadas a obter seu consentimento."¹⁴⁰

Masturbação, o suplemento perigoso, revela a essência da sexualidade e da linguagem. O que está em questão para Rousseau, comentava Derrida, era a ausência de certa espécie de mãe, ausência que permite a representação de uma presença imaginária. Rousseau, observa corretamente Derrida, deleita-se nesse tipo de namoro presença/ausência sexual no qual o conflito entre sua rígida ética sexual e a perversidade de seus desejos é projetado numa dualidade imaginária entre a mulher como virgem pura inatingível e como sedutora degradada. Na masturbação, essa dualidade contraditória pode ser realizada na fantasia. Escrita, sugeria Derrida, é um "suplemento" semelhante. Se a mãe lacaniana é uma presença evitada, a de Derrida, como a de Rousseau, já desapareceu e o pobre órfão tenta invocar uma substituta imaginária. Daí por diante, mesmo quando Rousseau/Derrida toma uma mulher viva e real nos braços, seu prazer deve ser governado por aquela economia imaginária.

A discussão de Derrida de Pierrot assassinando a esposa em *Dissémination* explorava temas semelhantes. O "hímen" é atraente como metáfora para a linguagem porque como véu a proteger a entrada do amante na amada, ao mesmo tempo como casamento imaginário,

simbolizava para Derrida a complexidade da função lingüística bem como da sexual: "É o hímen que o desejo sonha romper, arrebentar num ato de violência que é (ao mesmo tempo ou às vezes mais ou menos) amor e crime."¹⁴¹ Daí a interessante violência de Pierrot contra a mulher a quem ele mata não por uma violência física, mas fazendo-lhe cócegas até que ela morra rindo, numa espécie de espasmo que Derrida relacionava com o espasmo da escrita. A linguagem e o hímen permitem o que é impossível na realidade: pode-se amar e matar ao mesmo tempo; pode-se fazer da morte ou da ausência a afirmação da presença. Numa espécie de masturbação textual pode-se produzir a partir do nada um universo de desejo para substituir uma realidade inatingível ou inviável. Embora Derrida não mais se permita a ilusão de uma autopresença da Lei do Pai, a problemática com que ele começou era não menos masculina.

Kristeva, em sua explicação da linguagem, também continuou com essa problemática. O poeta-filho deve separar-se da semiótica materna e aprender a ingressar no mundo masculino dos conceitos. Deve, como filho e pai, desafiar a autoridade do pai e no entanto não destruí-lo; por ser também um homem, a autoridade paterna também é sua herança. "O pai designa aquilo que impede a escrita e aquilo que dá prazer ao permitir a escrita."¹⁴² As questões a que a semiótica de Kristeva respondia eram questões masculinas, geradas no conflito entre pai e filho, e no qual a mãe fica à parte como a base nutritiva sem a qual ninguém pode sobreviver. O "feminino" tornou-se o personificador feminino, o filho que em seu apego à mãe e rejeição do pai representa o papel de uma mulher, o filho que em sua "homossexualidade" exprime o amor pelo pai e ao mesmo tempo a ostentação da autoridade paterna.

Nem Lacan, Derrida ou Kristeva apresentaram suas discussões como definições de determinadas espécies de fala masculina ou estratégias de fala. Não é o medo do frágil ego masculino da evitação das mulheres ou essa evitação que torna necessária a rejeição da necessidade física, mas o momento fundador de qualquer expressão lingüística. Não é a rebelde recusa do filho a tornar-se um "*bon père de famille*" que se impõe no simbólico, mas o semiótico. Ao mesmo tempo, é difícil ver como a mulher pode achar um ponto de referência no espelho de Lacan ou na masturbação de Derrida. Admiráveis que possam ser essas explicações como um *exposé* do necessário solipsi-

mo de certa lógica masculina bem conhecida, elas não estão diretamente relacionadas com qualquer problemática com a qual a mulher possa facilmente se identificar. As filhas não têm que tratar *do mesmo modo* que o filho com um pai autoritário, talvez violento, com quem supostamente devem se identificar. As filhas não têm que resistir, como o filho resiste, à influência "fusional" feminizante da mãe. As mulheres não precisam manter certa distância de suas emoções, para preservar sua masculinidade, que convertem a "necessidade" humana em "demanda" alienada.

Todavia, as feministas francesas começaram seu pensamento sobre a linguagem a partir de verdades supostamente gerais da análise pós-estruturalista. A linguagem tem regras gramaticais, portanto devem ser desobedecidas na escrita feminina. A linguagem tem uma lógica fálica, logo o pensamento feminino será ilógico. A linguagem baseia-se numa troca de mulheres, logo essas mulheres trocadas devem também começar a falar. A representação implica uma duplicação auto-enganadora que objetifica a carne, logo a mulher deve permitir que sua carne objetificada fale. Em cada caso o pensamento feminista sobre a linguagem, começando com a teoria, reagiu à teoria, tentou valorizar dentro da teoria um lugar de onde a mulher possa falar, um lugar por demais graciosamente indicado pelos próprios "provedores" da teoria. As regras são feitas para serem desobedecidas, a lógica exige uma ilógica contrastante, a troca exige objetos de troca, a representação exige objetificação.

Uma linguagem da mulher, seja uma linguagem independente da mulher ou uma semiótica maternal, tornou-se o lado inferior da lógica masculina e tudo o que racionalmente se imagine que ela deva abranjer, rejeitar ou temer. Como tal, ela continuou a ser uma linguagem dos oprimidos, uma linguagem sem autoridade, uma linguagem que não faz afirmações, uma linguagem que grita e comunica, mas não pode estabelecer ou prescrever. Essa linguagem, porém, não precisa ser teorizada como um efeito necessário de feminilidade. Os operadores femininos de Derrida, os santos femininos de Lacan e a semiótica materna de Kristeva são imagens de mulheres projetadas pelas ansiedades masculinas e modeladas por uma problemática masculina; não definem o feminino nem restringem como a mulher pode falar ou o que ela pode dizer. Aquelas "estruturas" contra as quais as feministas francesas alegaram ressurgir os restos rejeitados da feminilidade não

eram universais, mas respostas particulares a ansiedades e contradições específicas, respostas que convenientemente afastaram o teórico das realidades concretas da sua situação. Não só são possíveis outras respostas como as situações que ocasionam esses afastamentos são historicamente específicas.

A apresentação de Lacan da ordem simbólica patriarcal contra o "nada" da animalidade, intersubjetividade e necessidade física projetava tanto no passado como no futuro uma sincronia a-histórica. Lacan, porém, a partir de sua primeiríssima obra sobre "A família",¹⁴³ antes de ler o antropólogo estruturalista Lévi-Strauss,¹⁴⁴ admitiu que a Lei do Pai tinha um começo histórico. Em seu ensaio de 1938 criticou Freud por tornar o complexo de Édipo a forma específica da família humana e propunha situá-la na história na família "paternalista". Freud, dizia Lacan, estava equivocado ao fazer o "salto" das famílias de suas pacientes vitorianas à hipotética família primitiva chefiada por um patriarca. Isso não é consistente, assinalava Lacan, nem com a antropologia nem com estudos de primatas. Observando insistentemente que o complexo de Édipo escassamente se aplica a meninas, Lacan continuou a explorar aquelas relações edípicas entre pai e filho que no final ensejam "um imenso patrimônio de normas culturais, estatutos, instituições criativas".¹⁴⁵ Se a luz das tradições históricas só ilumina plenamente os anais dos patriarcas, e apenas como marginal o matriarcado em toda parte subjacente à antiga cultura, continuava Lacan, é uma questão de "estrutura".¹⁴⁶ Embora Lacan continuasse argumentando em favor da superioridade moral daquela estrutura na medida em que perpetuada na família paternalista, e a lastimar a decadência contemporânea da imagem paterna em favor de "coletividades" e "concentração econômica",¹⁴⁷ em 1938 deixou em aberto um espaço histórico em torno de estruturas patriarcais que mais tarde recusou-se a reconhecer.

A lingüística estrutural e a antropologia que logo mudariam o pensamento de Lacan sobre a historicidade das estruturas paternalistas eram, desde a concepção inicial por Saussure, a-históricas. Os lingüistas jamais se propuseram estudar fatos concretos da fala. A teoria do valor lingüístico como valor de troca que inspirou tanto Lévi-Strauss como Lacan a apresentar as mulheres como objetos intercambiados é explicada por Saussure como uma tentativa de fornecer um objeto de estudo para *além* de regras arbitrariamente impostas de gramáticos e

lógicos historicamente situados. No entanto, onde poderia ser encontrada essa realidade lingüística?¹⁴⁸ Saussure reconhecia que os *fatos* da linguagem são que em cada época uma palavra é usada com diferente expressão e entonação e também com um diferente significado, dependendo da situação, história e intenções de quem fala: quando falamos, assumimos a palavra como nossa. Em que, pois, consistiria uma identidade lingüística transpessoal? Saussure concluía que só podia consistir em valor de troca, no caso, fora da comunicação lingüística comum, de que algumas palavras ou conjuntos de palavras podiam ser *trocados* por outros.¹⁴⁹ A linguagem que os lingüistas estudam, concluía ele, deve ser um sistema de múltiplas camadas desses sistemas, de identidades e diferenças fonêmicas, de identidades e diferenças gráficas, de identidades e diferenças conceptuais,¹⁵⁰ no qual alguma coisa "positiva" ocorre apenas quando uma camada é superimposta a outra, gerando as oposições que são a substância do significado lingüístico.

O tema, então, da investigação lingüística estruturalista não é a fala ou o modo como as pessoas realmente se comunicam na linguagem. A fala, concordava Saussure, não exhibe "identidade" de significado, mas apenas um "fluxo" de matizes, cor, transformação— "uma liberdade de combinação" que não pode ser universal, objeto de conhecimento científico atemporal. Por outro lado, no "valor" lingüístico, despido do significado e também do som físico, Saussure encontrou um objeto imutável e estável para estudo científico. A realidade que a lingüística pode revelar não é a realidade no sentido de qualquer existência lingüística independentemente substantiva, mas realidade apenas porque é universal e imutável. Assim a lingüística salva a linguagem de sua "irracionalidade" e "caos natural".¹⁵¹ Essa "salvação", efetuada na teoria do significante, era de fato uma retirada das fontes do uso da linguagem, e das complexas e variáveis experiências a partir das quais falamos e temos falado.

Nem a "semiótica maternal", nem a "operação feminina", nem a "*écriture féminine*" levaram a fala de volta à sua situação humana concreta. Essas estratégias do feminismo francês ou romperam a ordem conceptual, ou suplementaram a a-historicidade das estruturas com uma a-historicidade de pura expressão corporal e emocional. Em nenhum dos casos os significados são vistos como função de intenções historicamente fundamentadas. Tanto a ordem social que deve ser

mantida como a rebelião que deve ser permitida para afrouxar a rigidez da ordem social tornaram-se barreiras no caminho de uma prática social ou política coerente: Irigaray apoiava a tomada da direção ditatorial do movimento feminista francês por uma das facções militantes; Kristeva endossou candidatos direitistas contra os socialistas, Derrida defendeu o sistema educacional hierárquico e elitista francês contra as reformas esquerdistas. Pelos próprios termos da teoria pós-estruturalista da linguagem, não há outras possibilidades exceto existir numa estreita margem entre a necessária ordem social e a rebelião anárquica.

Uma vez, porém, que as fontes intencionais do uso da linguagem são tomadas em consideração, é possível uma lingüística diferente. Julia Stanley, em vez de acentuar a qualidade estrutural/universal do sexismo da gramática, situou os estudos gramaticais num contexto histórico e assim foi capaz de criticar o sistema de gênero do inglês como imposição histórica e não como estrutura imutável. Agramática não é uma barreira sexista além da qual o pensamento feminista não pode seguir sem um "trabalho de linguagem". De fato, observou Stanley, o uso genérico de "homem" tem uma história que pode ser correlacionada com o fato histórico da crescente dominação pelos homens do discurso público e impresso. A Lei do Pai é decretada não por um significante, mas por gramáticos masculinos que não deixaram de apresentar a razão por que "homem" *deve* agora ser usado como genérico. O homem, dizem eles, é o mais "nobre" e mais semelhante a Deus.¹⁵²

Em outro estudo Stanley traçou a história do assinalado pronome feminino "*she*" (ela) no inglês medieval, relacionando essa inovação lingüística tomada aos suecos, para suplementar o deficiente igualitarismo inglês, à doutrina patrística da igreja medieval.¹⁵³ A gramática não é uma estrutura universal *descoberta* por gramáticos e lingüistas, mas uma imposição intencional à linguagem de certo tipo de fala. Dizer que a mudança é gramatical não é dizer que houve certa mudança espontânea observada na economia do significante, mas que certas regras sistemáticas são impostas à fala, regras que podem ou não ser seguidas.

Isso não quer dizer que a ordem assim imposta não tenha realidade substancial: mas que a realidade não é uma rede insubstancial de diferenças textuais. Há, em vez disso, uma relação entre os significa-

dos expressos numa linguagem ou família de linguagens e determinadas instituições. Isso foi exposto claramente pela lingüista Benveniste em seu estudo da linguagem e sociedade indo-européia.¹⁵⁴ Benveniste expôs uma "cultura comum", uma "cultura material", que se estende da Rússia à Índia, à Europa, à América, e se reflete nos vocabulários das diferentes línguas modernas, todas oriundas de uma fonte comum indo-européia. Benveniste relacionou a formação e organização do vocabulário daquelas instituições não só com sistemas de justiça, governo ou religião, mas, o que é mais importante, com os modos de vida, relações sociais, modos de pensar e agir. Depois de uma primeira seção relatando uma economia de pecuária, troca de mercadorias, preços e salários, Benveniste voltou-se para o vocabulário do parentesco: "Pai e mãe, irmão e irmã, não constituem pares simétricos no indo-europeu. Diferentemente de *mater*, "mãe", *pater* "pai" não denota o parente físico..."¹⁵⁵ No indo-europeu, "mãe" e "pai" não são iguais, nem o pai é um conceito biológico. O conceito de patriarcado é o alicerce da sociedade indo-européia; o pai não é um procriador masculino ou físico, mas uma função. A mãe, por outro lado, é o parente físico. Não pode haver "mátria" para complementar "pátria" ou "mundo do pai" conceptualizado nos vocabulários indo-europeus, porque no indo-europeu a mãe não tem *status* legal. Há correspondentes assimetrias no vocabulário para a relação matrimonial. No indo-europeu, o homem "conduz a mulher ao casamento", uma mulher que outro homem lhe deu; a mulher, por outro lado, ingressa num "estado" de ser casada; ela nada *faz*, mas é o recipiente passivo de uma função. O vocabulário do indo-europeu não dá espaço para igualdade. Não surpreende que os semanticistas, confundindo o inglês, ou outras línguas indo-européias, com todas as línguas, alegassem que a oposição hierárquica acha-se embutida no funcionamento simbólico.

Todavia, esses fatos sobre uma família de línguas não são apenas fatos sobre textos; são fatos sobre um modo de vida. Uma conhecida exposição de um desses modos de vida pode ser encontrada na *Política* de Aristóteles. Ali Aristóteles expunha um mundo ordenado de relacionamentos e hierarquias mutuamente apoiadoras. Uma boa sociedade é aquela que mantém esses relacionamentos e é apenas como evidência adicional de sua correção que uma pode ser defendida nos termos da outra:

Grego/bárbaro
Senhor/escravo
Homem/mulher
Marido/esposa
Mente/corpo
Razão/emoção
Humano/animal¹⁵⁶

Para Aristóteles, essas hierarquias representavam uma ordem que é ao mesmo tempo institucional e simbólica, ao mesmo tempo prática e teórica, ao mesmo tempo familiar e política. E essas hierarquias não são estranhas à história subsequente da sociedade ocidental. Na medida em que continuaram a ser expressas, grego/bárbaro tornou-se euro-americano/Terceiro Mundo; senhor/escravo tornou-se civilizado/primitivo; mente/corpo tornou-se materialismo/idealismo; e razão/emoção tornou-se consciente/inconsciente. Nas teorias estruturalistas da linguagem, esse nexos entre determinados modos de vida e modos de falar é des-historicizado num "simbólico", do qual não há escapatória final, a não ser o terrorismo de dentro de uma prática textual. Uma nova dimensão é acrescentada à explicação dos homens por si mesmos e de sua situação. As leis mediadoras entre homens aquisitivos competitivos, a economia pela qual a produção dos trabalhadores masculinos é organizada, a psicanálise na qual os conflitos entre pais e filhos são conciliados, tudo compartilha uma linguagem comum. Além do mais, essa linguagem é a única que alguém pode entender.

Não é difícil perceber por que as feministas queriam fugir de uma linguagem estruturada em torno da presença masculina e da ausência feminina, mas não é necessário, para essa recusa, achar outra linguagem além da inglesa, francesa, espanhola ou qualquer outra que já falamos. Nem é necessário recorrer à fala de sonhadoras e histéricas. Se as teorias da linguagem, na forma de gramática, lingüística ou filosofia da linguagem, têm poder sobre nossa fala e prática, esse poder não é um dado metafísico: provém do poder sobre nossas vidas de professores, especialistas, editores, acadêmicos, gramáticos, poder afirmado em várias épocas históricas e de várias maneiras. Mesmo que Benveniste esteja certa e as línguas indo-européias partilhem de uma estrutura semântica comum, a conquista da Europa por invasores

indo-europeus foi um fato histórico concreto, fato esse não inscrito inquestionavelmente na semântica indo-européia. Benveniste observou também a retenção de conceitos não-indo-europeus, tais como *adelphos/adelfi* (irmão/irmã, em grego) que indica uma paridade entre filhos da mesma mãe.¹⁵⁷

Ver determinada estrutura semântica como um início social absoluto é, como cedo Lacan entendeu, uma questão de "estrutura", isto é, de projetar atrás na história humana a realidade de determinada situação humana: Saussure, ansiando por certeza científica atemporal diante da diversidade da língua falada; Lévi-Strauss, cuidando, em *Tristes tropiques*,¹⁵⁸ da subjetividade de sua resposta aos objetos "primitivos" de sua pesquisa; Lacan, deplorando a falta de poder do pai e a incapacidade do filho de encontrar na família em desintegração a figura paterna contra a qual se rebelar. Em cada caso um objeto transcendente é apresentado para além da realidade insatisfatória da lingüística e diversidade cultural e mudança: "*La langue*", "as estruturas elementares do parentesco", a "Lei do Pai". Se, mais tarde, se abriu espaço para um filho rebelde, tratava-se de uma questão de higiene, de fornecer um conveniente conduto para as inevitáveis e inconceitualizáveis ansiedades, anseios e pulsões que devem sempre emergir numa ordem social repressiva. Entretanto, esta é já uma ordem na qual as mulheres tiveram papéis atribuídos, como expressão inteligível, como objetos intercambiados, como corpo materno que mesmo um filho rebelde pode afinal rejeitar.

Teorias estruturalistas e pós-estruturalistas do significado simbólico completam a filosofia do homem, não só porque dão ao homem uma linguagem, mas também porque nos mostram algo sobre as filosofias que revelaram a natureza dele. Divorciada da prática, a estrutura simbólica converte-se num mundo substituto; os teóricos rompem definitivamente com a ambigüidade, violência e morte da existência física. A linguagem fornece uma arena textual onde relações ambivalentes podem ser representadas, enquanto ao mesmo tempo a vida real continua com seus crimes e crueldades. O distanciamento da vida prática que possibilita essa linguagem é em si uma prática. Não é, como Sartre dizia, o "ekstasis" metafisicamente necessário do sujeito consciente, mas um modo de lidar com as dores e a ambigüidade das situações dos homens. A projeção de um simbólico alienado no alvorecer da história do homem encobriu o fato daquela escolha.

Quando as feministas francesas insistiram numa prática textual, colaboraram para essa ilusão. Lacan deixou um espaço para o misterioso "além" do feminino; Derrida deu permissão para um brinquedo masturbatório com o texto. No entanto, introduzidas na Lei do Pai para obedecer ou subverter, as mulheres perderam a perspectiva que lhes teria permitido perceber certo modo de falar pelo que é — uma tentativa de escapar à penosa intersubjetividade em relações textuais alienadas.

A crítica feminista do simbólico masculino mostrou que sempre se deve prestar atenção aos termos nos quais pensamos sobre o que fazemos. Revelou algo também sobre a própria teoria. Liberalismo, marxismo, existencialismo e psicanálise tentaram dar sentido à situação histórica concreta dos homens ao procurar origens — da sociedade, da consciência, da personalidade. Alguma constante universal governaria a variedade de práticas culturais e políticas. A Lei do Pai, de Lacan, foi apresentada como exemplo nas leis naturais, leis econômicas, estruturas edípicas. O falo, centro do significado, tornou-se a identidade do homem consigo mesmo. "O homem é competitivo", o "homem é produtivo", o "homem é um sujeito", o "homem é Édipo" — cada qual por sua vez tornou-se o ponto de partida evidente por si do qual se deduzia a teoria social, econômica e psicológica.

A exposição da forma simbólica da filosofia do homem sugere uma nova direção para o pensamento feminista. Não só pode ainda outra teoria inventada pelos homens, para racionalizar as atividades dos homens, ser rejeitada como inadequada, como a própria teoria pode ser questionada como busca de origens autopresentes e leis dedutivas. Teóricos feministas também procuraram origens, encontraram a origem do sexismo na força superior dos homens, na viciosidade masculina, na biologia, na divisão do trabalho por sexos e na família. Todas essas explicações aclararam partes da experiência das mulheres, mas como lei universal também obscureceram as várias práticas, contemporâneas e históricas, ocidentais e não-ocidentais, que poderiam produzir novos conceitos, valores e conhecimento feministas. Embora uma desconstrução do texto do patriarcado possa ser necessária para abrir caminho a essas novas idéias, um contratexto feminino só pode oferecer uma imagem espelhada do pensamento masculinista. A essa altura, porém, quando as teorias pós-estruturalistas explicitaram as origens conflituais e alienadas da filosofia do homem, pode

finalmente ser possível desviar-se, para a história das mulheres, literatura das mulheres, vidas das mulheres, sem qualquer Lei do Pai para ditar o que podemos encontrar ali.

Notas

1. *Encore, le séminaire de Jacques Lacan, Livre XX* (Editions du Seuil, Paris, 1975), p. 68
2. No ano de *Encore*, 1973, Lacan foi aceito por muitas feministas francesas como tendo feito significativa contribuição ao entendimento da feminilidade. Mesmo agora há ainda muitas na França que acreditam ter sido dele a última palavra sobre as mulheres.
3. Pamela Fishman, "What do couples talk about when they are alone", em D. Butteroff e D. L. Epstein (coords.), *Women's language and style* (University of Akron English Department, Akron, Ohio, 1978); ou Donald Zimmerman e Candace West, "Sex roles, interruptions and silences in conversation", em B. Thorne e N. Henley (coords.), *Language and sex: difference and dominance* (Newbury House Publishers, Rowley, Massachusetts, 1975), pp. 64-75. Veja-se no último volume uma proveitosa bibliografia anotada de estudos sobre as diferenças dos sexos na linguagem, p. 204. Veja-se também um segundo volume de ensaios sobre diferenças de gênero em linguagem, *Language, gender and society*, também coordenado por Barrie Thorne e Nancy Henley bem como Cheris Kramarae, com bibliografia anotada adicional (Newbury House, Rowley, Massachusetts, 1983).
4. Francine Watman Frank, "Women's language in America: myth and reality" em *Women's language and style*, citando pesquisas de literatura por Roger Shuy (1969), e Cheris Kramarae (1974). Ver também Peter Trudgill, "Sex, covert prestige and linguistic change in the urban British English of Norwich", *Language in Society*, n° 1 (1972), pp. 179-95.
5. Mary Hiatt, *The way women write* (Teacher's College Press, Nova York, 1977), capítulo 3.
6. *Ibid.*, capítulo 4.
7. *Ibid.*, capítulo 3.
8. Mary Ritchie Key, *Male/female language* (Scarecrow Press, Metuchen, Nova Jersey, 1975), p. 75.
9. Robin Lakoff, *Language and women's place* (Harper and Row, Nova York, 1975). Lakoff tem sido freqüentemente criticada pela natureza não-científica dos seus achados introspectivos.
10. Edward Sapir, "Abnormal types of speech in Nootka", reimpresso em David G. Mandlebaum (coord.), *Selected writings of Edward Sapir in language*,

culture and personality (University of Califórnia Press, Berkeley, Califórnia, 1968), p. 179. Ver também Ann Bodine, "Sex differentiation in language", em Thornee Henley (coords.), *Language and sex: difference and dominance*, p. 130, para um sumário da diferença em linguagem masculina e feminina em outras culturas.

11. Key, *Male/female language*, pp. 68-9.
12. *Ibid.*, p. 119. Key cita o Japão do século X quando os homens escreviam teologia, ciência e direito numa linguagem formal palaciana enquanto as mulheres escreviam novelas como *História de Genji* de Lady Murasake em vernáculo.
13. Veja-se Pamela Fischer, "What do couples talk about..." e Key, *Male/female language*, pp. 35-6 e também Cheri Kramarae, *Women and men speaking* (Newbury House Publishers, Rowley, Massachusetts, 1981), capítulos VII a X, para uma revisão da literatura relacionando diferenças na fala de homens e mulheres a diferentes estratégias do poder. Essa vinculação de diferenças de sexo na linguagem e dominância masculina é citada por Kramarae como sociolinguística que *não* trata a linguagem como isolada da sociedade, mas como ato social em si. Para uma exposição geral desse enfoque, é útil, de Thorne e Henley, "Difference and dominance: an overview of language, gender and society" em *Language and sex*, pp. 5-42.
14. Veja-se, por exemplo, Basil Bernstein "Social class, linguistic codes, and grammatical element", *Language and Speech*, n° 5 (1967), pp. 221-50, para prova de que outras diferenças de poder tais como diferenças de classe também podem ser relacionadas com diferenças de linguagem. Veja-se também Trudgill (1972), nota 4.
15. Key, *Language and women's place*, p. 3.
16. Essa mudança de diferença sexual para diferença de gênero reflete um desvio linguístico e o enfoque freudiano de que a sexualidade não é gênero *a priori*, mas deve ser engendrada.
17. Veja-se, por exemplo, Julia Stanley, "Paradigmatic women: the prostitute" em D. L. Shores e C. P. Hines (coords.), *Papers in language variation* (University of Alabama Press, 1977), no qual Stanley arrola 210 palavras sexuais pejorativas aplicadas a mulheres. [No Brasil, o *Dicionário do Palavrão*, Editora Record, 1990 de Glauco Mattoso, relaciona várias centenas. (N. do T.)].
18. Julia Stanley, "Gender-marking in American English: usage and reference" em A. P. Nilsen *et al.* (coords.) *Sexism and language* (National Council of Teachers of English, Urbana, Illinois, 1977), pp. 46-50.
19. A situação na França é um tanto pior. Lá, mesmo a possibilidade de uma palavra neutra para certos profissionais é gramaticamente inviável, como, por exemplo, "*professeur*". Toda palavra francesa tem gênero e deve exibir seu gênero mediante artigos e adjetivos concordantes. Por conseguinte, "*le professeur*" não admite a possibilidade de uma forma feminina. Veja-se Jacques Céllard em

- "Madame le Président", *Le Monde*, 27 de março de 1983, expando algumas séries de "heresias gramaticais" necessárias para um crescente número de profissionais femininas.
20. *Gyn/Ecology: the meta-ethics of radical feminism* (Beacon Press, Boston, 1978), pp. 3,24.
 21. "The semantic derogation of women", em Thorne e Henley (eds), *Language and sex*, p. 64.
 22. Por exemplo, o seguinte, citado da 1972 Nation's Schools Survey by Kramarae, *Women and men speaking*, p. 46: "Sexismo em manuais pode ser um tópico quente com senhoras que gostam de *Ms* (Sra.) antes dos nomes mas não para administradores escolares."
 23. Esse é o argumento de G. Kress e R. Hodge em *Language and ideology* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979), p. 80.
 24. Veja-se quanto a isso o interessante estudo de Wendy Martyna, "What does 'he' mean?: use of the generic masculine", *Journal of Communication*, vol. 28, n° 1 (inverno, 1978), pp. 131-8, onde ela mostra que enquanto os homens tendem a associar imaginário masculino com "homem", as mulheres associam imaginário abstrato.
 25. S. Ardener e E. Ardener (coords.), *Perceiving women* (Malaby Press, Londres, 1975).
 26. Para uma exposição desse projeto trepidante, veja-se Alma Graham, "The making of a non-sexist Dictionary", *Ms*, dez., 1973, reimpresso em Thorne e Henley (coords.), *Language and sex*, p. 57.
 27. Para um rol de recursos de orientações editoriais e profissionais, veja-se Casey MillereKate Swift, *Words and women* (Doubleday, Nova York, 1975), p. 164-5.
 28. *Gyn/Ecology*, p. 24.
 29. *Ibid.*, p. 423.
 30. *Course in general linguistics*, trad. Wade Baskin (McGraw-Hill, Nova York, 1966), pp. 65-70.
 31. *Ibid.*, p. 71.
 32. *Ibid.*, p. 74.
 33. *Ibid.*, p. 88.
 34. *Ibid.*, p. 111.
 35. *Ibid.*, p. 112. A um tanto surpreendente imagem de Saussure é de um corpo de água (som) e um corpo de ar (pensamento). Quando muda a pressão atmosférica (não se indica o que pode precipitar essa perturbação), a água será dividida em ondas e, ao mesmo tempo, o ar com correntes, criando as divisões recíprocas em som e pensamento que constituem o significado linguístico.
 36. Pensar de outro modo é confundir valor com significação (*ibid.*, p. 115). Com esse afatamento da dualidade de significante e significado para trocar valor, a arbitrariedade da relação entre significante e conceito, não mais funcional, começa a parecer uma identidade conceptual vazia.

37. A gramática gerativa de Chomsky é a pioneira com um modelo de competência lingüística na qual um "núcleo" proposicional subjacente é transformado por meio de regras transformacionais em "estruturas superficiais" gramaticais, processo que Chomsky acredita ser inato à mente humana.
38. Essas são as relações-padrão que a semântica deve expor e ou explicar. Veja-se, por exemplo, John Lyons, *Introduction to theoretical linguistics* (Cambridge University Press, Cambridge, 1968), p. 443. Embora discrepem opiniões sobre o tipo de representação apropriada a essas relações e quanto às relações entre semântica e gramática, não há desacordo em que o "sentido de um artigo léxico pode ser definido como sendo não só dependente de, mas idêntico ao conjunto de relações que prevalecem entre o artigo em questão e outros artigos no mesmo sistema léxico". Ibid.
39. Ibid., p. 443.
40. Por exemplo, Jerrold Katz tem persistentemente argumentado assim, em meio a acesa discussão. Veja-se Charles Ferguson e Edith Moravisk (coords.), *Universals of human language* (Stanford University Press, Stanford, 1978). Emmon Bach e Robert Harms (coords.), *Universals of linguistic theory* (Holt, Rinehart and Winston, Nova York, 1968). Certamente certas palavras de diferentes línguas raramente coincidem em significado. Uma vez, porém, que o significado seja reduzido a partes componentes os átomos conceptuais comuns do significado são supostamente revelados.
41. O modelo é fonético, no qual a substância sonora da linguagem é semelhantemente descrita com referência a um gabarito de "aspectos distintivos" cuja presença ou ausência define cada fonema.
42. Embora (masculino) e (feminino) sejam às vezes preservados, como em Katz, "The structure of a semantic theory" em J. A. Fodor e J. J. Katz (coords.) *Structure of language* (Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nova Jersey, 1968), p. 496; ou gênero numerado (gênero 1, gênero 2, gênero 3) como em Chomsky, *Aspects of a theory of syntax* (MIT Press, Cambridge, 1965), capítulo 4, seção 2.
43. Mesmo quando a forma de predicado lógico é adotada de modo que relações e argumentos (os indivíduos de quem os predicados são verdadeiros) podem ser semanticamente representados, os predicados são ainda representados como positivos ou negativos.
44. Uns poucos exemplos entre muitos: Ruth Kempson, *Semantic theory* (Cambridge University Press, Cambridge, 1977), p. 83; F. R. Palmer, *Semantics* (Cambridge University Press, Cambridge, 1981), p. 109; Joseph Greenberg, "Language Universals" em T. A. Sebeok (coord.) *Current trends in linguistics III* Mouton, The Hague, 1966); George Dillon, *Introduction to linguistic semantics* (Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1977), p. 11, bem como Lyons, *Introduction to theoretical linguistics*, p. 470, e também Saussure, *Course en general linguistics*, p. 121.

45. Walter Chafe, *Meaning and the structure of language* (Chicago University Press, Chicago, 1970), p. 111. Uma ambivalência lacaniana pode também ser notada em Chafe que depois surpreendentemente "trata" termos genéricos como não-assinalados (p. 261) e depois deve apresentar regras pós-semânticas para do não-assinalado chegar ao pronome masculino.
46. Mia Stanley, "Gendermarking in American English", em Nilsen *et al.* (coords.) *Sexism and language*, p. 66. Prova adicional pode ser encontrada nas dificuldades que uma análise de componentes encontra no caso de palavras como "bebê" na medida em que o contraditório (masculino) e (feminino) devem ser acomodados uma análise semântica para explicar a permissibilidade dos pronomes ao mesmo tempo femininos e masculinos. Veja-se Katz, *Semantic theory* (Harper and Row, Nova York, 1972), p. 369.
47. *Language as ideology* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979), pp. 78-82.
48. Kress e Hodge atribuem esse enfoque também a Whorf em J. B. Carroll (coord.), *Language, thought and reality* (Wiley, Nova York, 1956).
49. Kramarae, *Women and men speaking*, p. 42.
50. Mesmo Lévi-Strauss, por exemplo, admite que, logicamente, as mulheres poderiam trocar homens. Só que, insiste ele, isso *jamais* aconteceu em qualquer sociedade humana.
51. Emile Benveniste, *Problems in general linguistics* (University of Miami Press, Coral Gables, Flórida, 1971), p. 224.
52. *Ibid.*, p. 225.
53. "The purveyor of truth", trad. W Domingo, J. Hulbert, M. Ron, *Yalefrench studies*, n° 52 (sem data), pp. 31-113.
54. "Freud and the scene of writing", trad. Jeffrey Mehlman, *Yalefrench studies*, n° 48, (sem data), p. 84.
55. Veja-se também o sociólogo Pierre Bourdieu em *Ce que parler veut dire [O que significa falar]* (Fayard, Paris, 1982), que, em sua investigação da produção social e utilização do significado, citava o poder dos gramáticos, professores e das ideologias para legislar o que pode ser dito.
56. Veja-se "The dangerous supplement" em *Of grammatology*, trad. G. C. Spivak (The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976), no qual Derrida mostrava num clássico movimento desconstrutor como o que é apresentado como adendo significante por Rousseau dá a chave para todo o seu projeto.
57. Em *Dissémination*, trad. Barbara Johnson (Chicago University Press, Chicago, 1981), pp. 174-286. A ocasião é sua justaposição de dois textos, um de Platão sobre idéias ou imagens verdadeiras e falsas, e uma meditação de Mallarmé, poeta simbolista, sobre uma imitação da história de Pierrot matando sua mulher Colombina. Derrida comparou o enfoque de Mallarmé da linguagem com o de Platão. A apreciação de Mallarmé não implicava qualquer verdade privilegiada ou logocentrismo platônico. Na exposição de Mallarmé havia uma espécie de interação de metáfora e associação, uma cadeia de relações com outros textos,

uma "interminável rede" de imagens e referências, ou "enxertos" como Derrida os chama. A imitação nada imita do modo como o artista de Platão imita imperfeitamente as formas reais. A imitação não busca qualquer espécie de verdade, nem cria verdade. Ele copia, mas copia uma cópia para a qual não existe original platônico. Derrida toma essa imitação como reveladora do próprio texto, e, portanto, da linguagem.

58. Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche styles*, trad. Barbara Hariow (University of Chicago Press, Chicago, 1978).
59. Quando são examinados os vários pronunciamentos de Nietzsche sobre as mulheres, Derrida descobre que não há uma, mas revelam-se várias atitudes quanto às mulheres. Em primeiro lugar, a mulher é condenada por Nietzsche como uma "figura ou potentado da falsidade". Depois, a mulher é também "censurada, aviltada e desprezada" como a figura da verdade. No entanto, num terceiro tipo de declaração, além dessa dupla negação, a mulher é afirmada como tendo ido além da oposição de verdade e falsidade — *ibid.*, p. 97. Derrida acha que o antifeminismo de Nietzsche só se aplica às mulheres que desempenham os papéis da primeira ou segunda figuras, ou rejeitando a verdade masculina ou afirmando a verdade feminina.
60. É nessa "chave" do texto que Derrida acusava Heidegger — cuja interpretação de Nietzsche é o verdadeiro alvo de Derrida — de ignorar, especificamente na leitura de Heidegger de *O crepúsculo dos deuses*, onde Nietzsche expõe a mudança do platonismo para o cristianismo como a idéia tornando-se "feminina". Desse modo, acusa Derrida "não se permite a alguém ver sem ler para ler sem ver" — *Spurs*, p. 85.
61. *Ibid.*, p. 95.
62. *Ecce homo*, citado por Derrida, *Spurs*, pp. 105-7.
63. *Spurs*, p. 107.
64. Veja-se por exemplo, *ibid.*, pp. 109-11, onde Derrida discute os dois modos de Nietzsche de expor a relação possuidor-possuído entre homem e mulher. O homem é o senhor porque toma, mas a mulher é o senhor porque dá.
65. *Ibid.*, p. 111. Derrida "brinca" comum trocadilho entre "propriété" e "propre". Nos padrões de "propre" ou correto, está implicada uma espécie de "propriedade" da linguagem. Veja-se também p. 119.
66. *Ibid.*, p. 55.
67. *Ibid.*, p. 61.
68. *Ibid.*
69. Veja-se a exposição de Derrida dessas estratégias de desconstrução em "The ends of man", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXX (1969-70), p.31.
70. Derrida, *Speech and phenomena*, trad. David B. AUison e Newton Grover (Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1973), p. 104.
71. É o estudo daqueles relacionamentos que constitui a "Grammatology" de

- Derrida. *Of grammatology* abre o caminho para esse enfoque da linguagem, insento da presença autoritária e pois reduzida a uma espécie de "espasmo gráfico" ou escrita.
72. "Laugh if the Medusa", trad. K. Cohen e P. Cohen, *Signs*, vol. 1, n° 4 (1979), que também aparece em forma revista em Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (coords.), *New french feminisms* (University of Massachusetts Press, Amherst, Massachusetts, 1980), p. 245.
 73. C. Clément e H. Cixous, *Lajeune née* (inédito, Paris, 1975), p. 171.
 74. *Ce sexe qui n'en est pas un* (Les Éditions de Minuit, Paris, 1977), p. 76.
 75. *Ibid.*, p. 73.
 76. *Ibid.*, p. 74.
 77. *Ibid.*, p. 75.
 78. *Ibid.*, p. 72, cf. Derrida, *Ofgrammatology*, p. 24. "Os movimentos de desconstrução não destroem estruturas pelo lado de fora Não são possíveis e eficientes, nem podem ter um alvo apurado, exceto habitando-se aquelas estruturas."
 79. *Ibid.*, p. 63.
 80. *Lajeune née*, p. 115. Trechos reimpressos em Mark e Courtivron (coords.), *New frenchfeminisms*, p. 90.
 81. Esse é o argumento de *ibid.*, p. 115 (Marks, p. 91ff).
 82. *Speculum de Vautre femme* (Les Éditions de Minuit, Paris, 1974), p. 165.
 83. Especificamente a referência é a Platão cuja viagem ao sol representa esse distanciamento. Irigaray brilhantemente desconstrói as metáforas platônicas de sol e gruta em *Speculum*, p. 300.
 84. *Ibid.*, pp. 176-7.
 85. *Ce sexe*, p. 25. Esta passagem é traduzida em Marks e Courtivron (coords.), *Newfrenchfeminism*, p. 101.
 86. *Ce sexe*, p. 28 (Marks, p. 103).
 87. *The pleasure of the text* de Roland Barthe, trad. Richard Miller (Hill and Wang, Nova York, 1975), é a exposição clássica dessa *jouissance* textual.
 88. "Ailleurs", *Ce sexe*, p. 74-5.
 89. *Ce sexe*, p. 75; ver também no mesmo volume "Le miroir de l'autre cote", pp. 9-20.
 90. Veja-se a discussão de Derrida de auto-afeição em *Ofgrammatology*, pp. 97-8, como origem da certeza autopresente das formas platônicas e do *cogito* cartesiano. Deus deve ser o exemplo da perfeita auto-afeição. Irigaray é cuidadosa em distinguir "auto-afeição" feminina masturbatória de "a auto-suficiente infinitude de Deus" — *Ce sexe*, p. 75.
 91. *Ce sexe*, p. 25.
 92. "Des marchandises entre elles", *Ce sexe*, p. 193 trad. em Marks e Courtivron, (eds), *Newfrenchfeminisms*, p. 107 como "Quando os deuses se juntam".
 93. *Angst* (Éditions des Femmes, Paris, 1977).
 94. *Ibid.*, p. 281.

95. *Ibid.*, p. 283.
96. *Illa* (Editions des Femmes, Paris, 1980).
97. Cixous referia-se às famosas duas portas de Lacan, *Hommes/Dames*, as quais "submetem a vida pública à segregação urinária" e ilustram como o "significante entra de fato no significado". "L instance de la lettre dans l'inconscient", *Écrits I* (Editions du Seuil, Paris, 1966), p. 257. *Illa*, p. 66.
98. *Illa*, p. 67.
99. *Ibid.*, p. 176.
100. *Ibid.*, p. 177.
101. *Ibid.*
102. "The laugh of the Medusa", Marks and Courtivron (coords.), *New french feminisms*, p. 257.
103. *Ofgrammatology*, p. 158. Não há, afirmava Derrida, "fora do texto". Se alguém procura fugir da textualidade na "vida real dessas existências de carne e osso", ou em qualquer fato histórico ou psicológico, não só está ainda numa matriz textual de significados como fecha os olhos para as pressuposições feitas. "O real" em si só tem significado dentro da cadeia significante, que pode ser subvertida, mas da qual não se pode fugir.
104. Apesar dos supercitados trocadilhos como o de Cixous "Os padres tremam, vamos lhes mostrar o nosso *sext* (cesto)". "Laugh of the Medusa", p. 885.
105. "The laugh of the Medusa", *New french feminisms*, p. 250.
106. *Ibid.*, p. 256.
107. Cixous, "Castration or decapitation", *Signs*, vol. 7, n° 1 (1981), p. 54. Embora *Illa e Angst* exibam esse derramamento incontrolado, há, ao mesmo tempo, uma problemática e um trabalho quanto a ela que dá uma espécie orgânica de forma.
108. *Illa*, p. 137.
109. Essas questões são levantadas em todos os textos de Irigaray, mas veja-se sobretudo "La mécanique des fluides", *Ce sexe*, pp. 103-16, e "Lincontournable volume", *Speculum*, pp. 298-300.
110. *Ce sexe*, p. 130.
111. Irigaray não está completamente pronta para igualar as duas. Indagada quanto a se a mulher-que-fala era o mesmo que falar histericamente, sem negar a afinidade, Irigaray tenta distinguir as duas. A histerica não fala, o *id* fala nela, ao passo que ela fala uma linguagem racional. *Ce sexe*, p. 134.
112. *Speculum*, pp. 170-1.
113. *Ce sexe*, p. 125.
114. Veja-se *La jeune née*, p. 160, quanto a se a escrita que Cixous preconiza é "especificamente feminina".
115. *Ibid.*, p. 162. Ver também "Castration or decapitation": "Todos os textos femininos que eu li estão muito perto da voz, muito próximos da carne da linguagem."
116. *Ibid.*, p. 170.

117. Ibid.,p. 172.
118. Por exemplo, *Illia*, p. 40. "Há nessa mulher extraordinária, além do mais, as tendências que unem nela os sentidos mais contrários, uma tendência a unir-desunir, uma tendência a preceder-suspender, nessa extraordinária linguagem, uma aptidão para pensar uma coisa e o seu contrário."
119. *Illia*, pp. 140-1.
120. Ibid.,p. 143.
121. Ibid.,p. 145.
122. Ibid., pp. 66-71, onde Cixous tece essa complexa metáfora.
123. Isto se aplica sobretudo à França onde o sistema educacional, hierárquico e elitista não se mostrou terreno fértil para a erudição feminina. Nas universidades francesas, com algumas exceções, como o caso de Vincennes onde Cixous mantém seu seminário, não havia departamento de Estudos Femininos nem programas dedicados a isso.
124. Quanto à publicação, as feministas francesas podem estar numa situação um tanto melhor que as contrapartidas americanas, dado o estilo descentralizado e menos comercial das publicações. *Editions des Femmes*, por exemplo, fundada e mantida pelo grupo feminista radical *Psicanálise e Política*, publica e tem uma livraria para obras femininas, inclusive as de Cixous.
125. *Ce sexe*, p. 81. Os movimentos populares de grupos de conscientização, um tanto surpreendentemente mais fortes nos Estados Unidos do que na França, é um exemplo da tentativa de criar esse espaço exterior. Na França, o "falar-entre-elas" tendeu a prosseguir entre mulheres instruídas de vanguarda mais que entre as massas de mulheres.
126. *Lajeunenée*, "Une maitresse femme",pp. 152-75.
127. Cixous admite (p. 252) que ela não abandona totalmente esse "falar". Ela, de fato, afirmava, a prática em aula com seus alunos. Dada a sua teorização de uma escrita livre, "atravessada pelo outro", os visitantes, sobretudo os que estão acostumados aos Estudos Americanos de Mulheres em salas de aula de prática antiautoritária, ficaram surpresos com seus modos pedagógicos no seminário. Ou o tom magisterial vigente na educação francesa é por demais dominante para que Cixous o evite, ou por demais ameaçador para se enfrentar desarmado. Se Cixous é capaz ou não de praticar um enfoque mais igualitário das relações professor/aluno, ela não pareceu expor algo semelhante mais tarde em seu diálogo com Clément: "que se dê ao outro todos os furos no conhecimento e depois o deixe aparecer que se esteja no ponto de ocupando uma posição que não se tem o direito de ocupar e que se mostre precisamente como se ocupa e por quê" (grifo no original). Os matizes da última sentença são reveladores. O "ponto", a "posição" não pode ser descartada, mas deve ser "ocupada". Ainda uma consciência do infundado de tal posição pode também ser comunicada. "No mestre, o amor (deve) lutar contra a vontade do poder" — *La jeune née*, p. 258.

128. Ibid.,p.265.
129. A contribuição de Clément para *Lajeune née* consistiu em uma comparação de duas figuras, a bruxa (ou feiticeira) e a histórica. Essas figuras estão relacionadas com condições socioeconômicas bem como exploradas "simbolicamente".
130. A crítica do separatismo feminista por Clément poderia ser ampliada em termos marxistas. Para Marx, as idéias devem refletir a experiência real e sendo assim qualquer tentativa de inventar idealistamente um novo mundo só poderia repetir o velho, talvez em forma invertida. Dada a base materialista da ideologia, a equação de conhecimento e ideologia é uma questão delicada no marxismo. O argumento de Clément ilustra algumas das dificuldades. Ao mesmo tempo que o separatismo de Cixous é declarado utópico, Clément deve defender um conhecimento acima da ideologia que venha a ser a base para "Ia maitresse femme", repetindo o problema marxista de defender um conhecimento marxista autoritário que se supõe serem as estruturas ideacionais-ideológicas determinadas por condições materiais.
- Cixous, por outro lado, como textualista e não como materialista, apresenta a ideologia como uma "imensa membrana que envolve tudo. Uma pele que, mesmo que se esteja envolvido como uma rede, ou como por trás de pálpebras afechadas, deve-se saber existente". *Lajeune née*, pp. 266-7. Sua prática consiste pois em tentar rasgar, penetrar esse texto. Jamais se conseguirá destruí-lo, mas deve-se continuar cortá-lo de modo que não cresça.
131. "O crepúsculo das deusas ou a crise intelectual do feminismo francês", *Signs*, vol.7,nº1(1981),p.81.
132. *La révolution du langage poétique* (du Seuil, Paris, 1974), p. 615. Trad. M. Waller, *Révolution in poetic language* (Columbia University Press, Nova York, 1984).
133. *About Chinese women*, trad. Anita Barrows (Urizen Books, Nova York, 1977) p. 15.
134. Veja-se A. Nye, "The woman clothed in the sun: Julia Kristeva and the escape to/from language", *Signs*, vol. 13, nº 4 (1987), para uma crítica da teoria da linguagem que force essa escolha entre expressão irracional e lógica alienada.
135. As lutas dentro da NOW americana (Organização Nacional para Mulheres) são um doloroso exemplo. A eficiência política de uma organização hierarquizada com líderes carismáticas foi desafiada pelo enfoque feminista mais idealista, pluralístico e popular como o de TiTGrace Atkinson. Veja-se *Amazon odyssey*, esp. "Resignation from now", (Links Books, Nova York, 1974), para críticas de Atkinson.
136. Por exemplo, Monique Wittig, *Lesbian body*, trad. David LeVay (Owen, Londres, 1975) e *Les Guérillères* (Editions de Minuit, Paris, 1969), trad. David LeVay (Avon Books, Nova York, 1973).
137. Veja-se a poesia de Adrienne Rich, Audre Lorde, Olga Broumas.
138. O feminismo francês, mais teórico, pouco esforço fez para levar o sexismo a

um nível prático. Os comentários de Irigaray sobre pornografia são característicos. Ela observou, como também outras feministas, a violência da pornografia contra as mulheres. Todavia, isso não significa, diz ela, que as mulheres devam militar contra a pornografia. Pode-se mesmo dizer que a pornografia atende a útil propósito e deva ser estimulada, porque torna clara a relação entre homens e mulheres que demarca nossa sociedade e assim fornece um desmascaramento da opressão das mulheres. O importante para as mulheres, diz ela, não é banir a pornografia, mas livrar sua sexualidade da imagística masculina e "fazer o que lhe der na cabeça se isso agrada". *Cesexe*, pp. 197-202, com o que poderia ser comparado recentes tentativas nos Estados Unidos para declarar que a pornografia viola direitos civis das mulheres.

139. *Illa*, p. 186.
140. Derrida, citando *Confessions* de Rousseau em *Of grammatology*, p. 151.
141. *Dissémination*, p. 213.
142. Kristeva, *La révolution du langage poétique*, p. 465.
143. *Les complexes famiUaux* (Navarin, Paris, 1984). Trata-se de uma reimpressão de um verbete de Lacan sobre a família para a Enciclopédia Francesa, vol. VIII, "La vie mentale", 1938.
144. Os artigos que curaram Lacan de qualquer historicismo remanescente foram "L'efficacité symbolique" de Claude Lévi-Strauss, *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. CXXXV, n° 1; "Language and the analysis of social laws", *American Anthropologist*, vol. Lin, n° 2.
145. *Les complexes famiUaux*, p. 67.
146. *Ibid.*
147. *Ibid.*, p. 72.
148. Saussure, *Course in general linguistics*, pp. 107-11. "O que sustenta a classificação de palavras como substâncias, adjetivos etc? Será isso feito em nome de um princípio puramente lógico, extralingüístico que é aplicado à gramática de fora como os graus de longitude e latitude no globo? Ou corresponderá a algo que tem seu lugar no sistema da linguagem é condicionado por ele?" (p. 109). O primeiro é possível, admite Saussure, mas é a descoberta da última, a "realidade" lingüística, que a lingüística tem em mira.
149. Saussure rejeitava aqui a idéia de que haja quaisquer universais conceituais. Ao invés, cada linguagem tem seu próprio sistema de troca: *ibid.*, pp. 116-7.
150. Saussure parecia admitir aqui que a cadeia conceptual de diferenças é derivativa e não tem substância própria (*ibid.*, p. 117). As perturbações na massa sonora indiferenciada são registradas na massa de pensamento indiferenciado. Não é difícil ver como Derrida é seu sucessor lógico.
151. *Ibid.*, p. 133. A relação da invenção do dinheiro (analogia do valor lingüístico de Saussure) com o pensamento matemático e com a quantificação da realidade característica da sociedade moderna, bem como sua relação com a alienação da

- troca de mercadorias capitalista, é analisada por Alfred Sohn-Rethel em *Intellectual and manual labor* (Macmillan, Londres, 1978).
152. Julia Stanley, "Sexist grammar", *College English*, vol. 39, n° 1, (1978), pp. 800-11.
 153. Julia Stanley e Susan Robbins, "Going through the changes: the pronoun She in Middle English", *Papers on Linguistics*, vol. II, n° 1-2 (1978), pp. 71-88. Numa fascinante pesquisa da geração do masculino genérico, Stanley e Robbins mostram como o feminino veio a se separar das formas pronominais originariamente genéricas em inglês pela via de um impressionante empréstimo do (s) distintivo do sueco.
 154. Emile Benveniste, *Indo-European language and society*, trad. Elizabeth Palmer (Faber and Faber, Londres, 1973). As línguas da família indo-européia compreendem: russo, polonês, tcheco, sueco, dinamarquês, holandês, inglês, francês, espanhol, grego, persa e a maioria das línguas indianas modernas.
 155. *Ibid.*, p. 193.
 156. Aristóteles, *Politics, complete works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (Random House, Nova York, 1941). Vejam-se capítulos 3-13, "Household economy. The slave. Property. Children and wives".
 157. Benveniste, *Indo-European language and society*, p. 172.
 158. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Plan, Paris, 1955). Trad. J. Weightman e D. Weightman (Cape, Londres, 1973).

A Teoria da Prática Feminista

As teóricas feministas habilmente desfizeram emaranhados de teoria e prática, para só encontrar resistência a projetos feministas mais firmemente atados. Essa resistência não foi em qualquer natureza biológica ou estrutura conceptual necessária. A teoria não tem origem na natureza nem na lógica, mas na luta para dar sentido à atividade humana. As filosofias dos homens são teorias das atividades dos homens, atividades essas que desde o início excluem as mulheres; a meta da teorização masculina é racionalizar as inconsistências e a destrutividade dessas atividades. Assinaladas indelevelmente com esse projeto, as filosofias do homem não podem servir a propósitos feministas sem acomodação. Embora liberalismo, marxismo, psicanálise e estruturalismo possam ser temporariamente úteis para ajudar as mulheres a barganhar no mundo do homem, no final só lhes concedem a precária dança de Kristeva sobre o vulcão da política, da economia, do pensamento e da linguagem masculinos.

Mas que fará a teórica feminista? Sem o fio de Atena, há só um abismo vazio em que ela deverá cair, tragada tão completamente como a Perséfone de Cixous na grande brecha do Mundo Subterrâneo? É preciso algum apoio para a teoria, algum início do qual uma prática coerente possa começar a assumir forma, alguma perspectiva que permita uma compreensão do passado, um posicionamento no presente, e uma visão para o futuro. Deve haver algum propósito para a história feminista, para a análise feminista, para os projetos feministas; e de onde poderá vir esse propósito, se não for de empréstimo ao pensamento masculino, se não assumir a forma de direitos, privilégios e imunidades consensuais entre homens para aliviar e perpetuar os

efeitos da possessividade dos homens, se não assumir a forma de uma centralização dos meios de produção que afinal imprimirão a todas as coisas naturais a imagem do homem, se não assumir a forma de complexos psicológicos que racionalizam a agressão masculina, ou estruturas lingüísticas nas quais os homens fogem à sua fisicalidade e suas necessidades emocionais? Ademais, como podem ser negados esses propósitos quando eles são mantidos e apoiados pelo poder militar do Ocidente e do Leste, por um estabelecimento psicanalítico dogmático, pelo poder sedutor da moda intelectual parisiense?

Haverá ainda um modo pelo qual a mulher possa voltar ao fio de Atena em seu proveito, tecer um desenho no qual não venha a se emaranhar? Haverá um outro modo de contar a história que nem recite futilmente os crimes masculinos nem argumente pela inclusão simbólica nas condições masculinas? Onde estavam aquelas mulheres revoltosas que foram punidas e cujas imagens adornavam os cantos da tapeçaria de Atena? Haverá como fazê-las mover-se, falar, contar a história, não de sua derrota, mas da vida que viveram ou tiveram a esperança de viver? Poderá alguma nova espécie de arte dar-lhes voz? — libertá-las da imobidade do seu castigo? Essa punição foi remodelada nas próprias teorias que as feministas adotaram. Na teoria democrática, a vida das mulheres na família tornou-se a "esfera privada natural", sujeita à vontade patriarcal. No marxismo, o trabalho das mulheres tornou-se regressiva atividade não-produtiva. Na psicanálise, a mãe tornou-se um mistério inexprimível oculto por trás de um muro de repressão. No estruturalismo, o feminino tornou-se um resíduo de animalidade expulso da sociedade. Poderá alguma futura Aracnê fazer essas imagens falarem? Poderá ela recuperar da privacidade da família uma nova visão de relações não-alienadas em que cada um compreenda que o bem-estar de homens e mulheres está mutuamente relacionado? Poderá ela tirar do trabalho doméstico das mulheres um modelo para o trabalho cujo propósito seja não a "produção" ou a imagem do homem, mas um espaço humano habitável? Poderá ela restaurar a intimidade das relações mãe e filha sepultada debaixo das relações edípicas entre pai e filho? E como, desde que tenha devolvido voz à montanha, à cegonha, à pedra, conseguirá que os fabricantes de mísseis, os formalistas e os negociantes de modas escutem?

A feminista prática volta aos confrontos dela. Terá sido tudo em

vão? Todo o trabalho de tecelagem intelectual, todos os volumes de Marx, os mistérios de Lacan, os trocadilhos intraduzíveis do feminismo francês? Não lhe foi dito o que fazer, não se lhe apontou a alavanca mágica que levantaria o peso da opressão. No máximo, ela aprendeu como é delicadamente elaborada e firmemente costurada a tessitura da cultura sexista, e como são sagazmente interligados seus propósitos políticos, econômicos, psíquicos e lingüísticos: direitos iguais que não têm valor para mulheres pobres; êxito econômico matizado por inaptidão psicológica; relações igualitárias de família que poderiam corrigir a inaptidão impensável e indizível; sempre o sexismo situado mais profundamente na vida e no pensamento.

Ao mesmo tempo, porém, a teoria feminista revelou com êxito os desígnios do pensar sexista, que o pensamento começava a assumir determinado tom de voz. As mulheres começaram a ouvir não a leitura muda de uma lei natural universal, uma lei econômica, a Lei do Pai, a lei do signifiante, mas vozes de mulheres em resposta aos conflitos dos próprios homens entre si; e bastaria essa realização para compen-sar todo o trabalho. Porque agora a feminista sabe ir a fundo na razão profunda tão habilmente oculta na teorização: a dependência abjeta dos homens ao trabalho doméstico das mulheres; a obscenidade vergonhosa da violência masculina contra as mulheres, a insegurança do ego masculino baseada na distância de outros. Os teóricos feministas teceram um retrato revelador das atividades dos homens; daqueles homens que a industrialização transforma em indivíduos em concorrência; daqueles homens que o socialismo junta numa máquina de produzir; daqueles homens para quem o poder sobre outros é um modo de evitar a vulnerabilidade; daqueles homens que devem conciliar com pais abusivos; daqueles homens que se refugiam na linguagem alienada da racionalidade. Assim como os desenhos de Aracnê corrigiam o reverente retrato de Atena dos deuses masculinos, no mesmo modo o feminismo liberal, o feminismo marxista e o feminismo pós-estruturalista corrigiram a distorção nas filosofias do homem. Desapareceu a ilusão da liberdade que fecha os olhos à brutalidade do capitalismo, a fraternidade ideal que justifica o totalitarismo, a figura reverenciada do pai que encobre a realidade abusiva da vida familiar, a lógica que condena as mulheres ao silêncio. Em cada reelaboração feminista da teoria vinha à tona a natureza conflitual das práticas dos homens. Em nenhum lugar isso é mais evidente que na teoria pós-estruturalista. Ali,

a incapacidade do filho varão, ou a recusa, de assumir francamente seu papel paterno e seu doloroso senso da fragilidade da ordem masculinista é o reconhecido ponto de partida da construção teórica. Essa vacilação na decisão masculina, esse profundo questionamento da estabilidade da cultura masculina, expressa de diferentes modos por Derrida e Lacan, começa a montar um universo conceptual.

Esse universo não é o único. A ordem material/simbólica em que se baseia a cultura ocidental teve suas origens toscamente com os gregos. As barreiras supostamente insuperáveis de tempo e espaço que nos separam de vinte mil anos da vida humana pré-helênica mostraram-se ser apenas as perspectivas limitadas de antropólogos e arqueólogos masculinos. Quanto mais as mulheres ingressam nesses campos, avaliando antigos estudos e empreendendo novos, surgem perspectivas diferentes da "pré-história" e são reconstruídos sistemas de parentesco centrados na mulher, religiões, valores e filosofias. O mundo já não mais está circunscrito estreitamente ao espaço simbólico da cultura ocidental, com o seu complemento definidor do barbarismo estrangeiro. Ao invés, numa espécie de revolução copernicana, a cultura ocidental começa a parecer não o sol, magnífico centro de todo pensamento, mas um apenas dos planetas de Irigaray girando à sua própria velocidade e em sua órbita particular.

E a esta altura da história a cultura ocidental nem é a única cultura nem a única perspectiva possível. Embora possa não existir sociedade alguma em que as mulheres não sejam, até certo ponto, oprimidas, pode haver culturas nas quais os mundos das mulheres e os valores das mulheres permaneçam relativamente intactos. Na prática, filosofia e simbolismo em curso no Terceiro Mundo, a hegemonia da cultura ocidental é desafiada — desafio que é sobremodo oportuno, dada a ameaça de extinção nuclear, a destruição do meio ambiente e a alienação da vida moderna. Cada vez mais essas coisas são compreendidas não como acasos transitórios e corrigíveis, mas como implicações necessárias de uma ordem social instituída pelo homem sobre a natureza, a sujeição do corpo à mente, a impossibilidade lógica da intersubjetividade. Mesmo no seio de países ocidentais existem e têm existido encaves e postos avançados de ordens sociais de cunho feminino: em conventos, escolas para moças, instituições educacionais ou recreativas, comunidades lésbicas. Embora sejam sempre vulneráveis à retaliação ou reafirmação do controle masculino, seu

poder subversivo pode ser avaliado pelo ódio que sempre provocam nos homens e mulheres identificadas com o homem. Mesmo quando reprimidas reaparecem, como o fio cortante radical do movimento feminista.

Se o patriarcado teve um começo histórico, pode também ter um fim histórico. Isso não quer dizer que a ação feminista baseada nas filosofias do liberalismo, marxismo, existencialismo, psicanálise e teoria lingüística foi ou é inútil: não se pode facilmente vagar sem sofrimento e sem esforço fora da teia do nosso mundo e começar a tecer um novo; essa fuga só pode ser fracasso. Em cada época, o centro, o nervo do poder só é obtido por uma meticulosa separação de peça por peça até que o mecanismo da opressão seja finalmente entendido. Não há outro meio de obter essa compreensão, a não ser experimentando a teoria e as ações dos homens e depois julgando os resultados feministas. Não só a história do feminismo ilustra esse processo, mas cada um de nós também — mulheres e homens — à medida que remexemos as camadas do entendimento, destacando os fios que constituem a identidade num mundo masculino.

Entretanto, já não basta aliviar a infelicidade desse mundo para aprender dos homens estratégias de sobrevivência. Afastando-se da cativa Aracnê, lutando para sobreviver à maneira de Atena, é concebível um novo tipo de pensamento feminista baseado na ação feminista, não ação feminista já teorizada como masculina, mas ação feminista num mundo feminino. Mulheres vivendo juntas, lutando juntas, identificadas umas com as outras, agindo juntas, constituiriam em suas prudentes decisões a ética, a economia e a estrutura simbólica que ordenam e alternam a realidade social. A teorização feminista tentaria tornar coerente a prática feminista que não conhece necessidades além das necessidades da ação feminista. Esta é, de fato, a direção de uma nova onda de atividade e teoria feministas. Mulheres cultas criam encaves nos centros acadêmicos de onde novos enfoques ao conhecimento são apresentados de modo original. Mulheres historiadoras pesquisam os diários, cartas e arquivos nos quais as mulheres falam de suas vidas. As lésbicas praticam uma sexualidade fora da heterossexualidade, exploram e começam a teorizar novos modos de relacionamento íntimo com outros. Mulheres negras, islâmicas, asiáticas, já situadas fora da corrente da cultura ocidental, criam suas redes sociais muito diferentes. Mulheres que viajam e mulheres cultas

começam a sentir culturas não-ocidentais como outras diferentes dos repositórios retrógrados do primitivismo. E o mais importante em tudo isso, em toda parte Aracnês recolhem o emaranhado fio de seu pensamento para enfrentar de novo a terrível Atena, esperar sua fúria histérica, sua fanf arronice, sua vergonha ante a reconhecida habilidade inferior, e tomar a mão de Atena firme mas suavemente. "Deixe-os", diz Aracnê, "venha conosco. Reconstruiremos um outro mundo, em memória de Creta, das deusas, da rainha pigméia, da Antígona desobediente, de Afrodite. Ouça como as árvores, as montanhas, os pássaros e as pedras estão falando."

Epílogo

Atena era originariamente uma deusa pré-helênica ("na" é um sufixo não-grego) de origem cretense-micênica (seu nome aparece na escrita linear B de Knossos como "a-ta-na po-ti-ja-na"). Embora fosse nascida por partenogênese da deusa Mãe Métis (Hesíodo, Teogonia, 886), no mito grego posterior ela renasceu, sem mãe, filha fiel do pai, da frente do Zeus helênico.

A Lídia de Aracnê, como o restante da Anatólia e muitas das ilhas do mar Egeu, nunca foi completamente helenizada. Os lídios mantinham seus costumes regionais diante da colonização grega. A rivalidade entre Atena e Aracnê era não apenas pessoal, mas também econômica. Os lídios e os milesianos desenvolviam uma rendosa indústria têxtil que dominava o comércio no mar Negro e impedia a hegemonia do mar Egeu. Velas com o dispositivo do tear aparecem em muitos lugares no mundo antigo e identificam mercadorias de origem lídia. Plínio, por exemplo, informa que Aracnê inventou o tecido de Unho, embora, acrescenta, Atenas reivindicasse a descoberta. O conflito entre Atenas e os povos egeus não-helênicos era também ideológico. Gregos indo-europeus, em sucessivas ondas de migração, impuseram-se à antiga civilização cretense-micênica desde a Grécia continental e a maioria das partes de Creta às colônias mediterrâneas distantes. Os gregos, adorando o supremo deus do céu-e-do-trovão, Zeus, e levando com eles estruturas sociais machistas, enfrentaram, não raro com violência, requintadas culturas nas quais um princípio gerador feminino de toda vida era adorado e nas quais atribuía-se às mulheres um alto grau de independência e preeminência. Nos Tempos Negros, após a destruição do último palácio micênico, tradições de excelência em arte e música foram preservadas apenas nas colônias, longe da Ática helênica. Não só a bela-arte da tecelagem foi mantida viva pela rebelde lídia Aracnê, como também a música lídia foi uma importante fonte para o renascimento da poesia lírica e épica na

Jônia, e a cunhagem lídia de moedas possibilitou a prosperidade econômica da Jônia e as ilhas orientais egéias.

O mito grego, tal como compilado por Hesíodo e outros, constituía uma reelaboração desses conflitos históricos. A neutralização, pelos gregos, do poder sacramental da adoração de deusas minóicas foi eletiva, diferente da total destruição bíblica pelos israelitas dos santuários da deusa Axera (relacionada iconograficamente com a deusa cretense), na qual os seguidores de Javé derrubaram ídolos, mataram sacerdotisas e sacerdotes e profanaram túmulos e lugares sagrados. Zeus tornou-se o patriarca de uma família de deuses e deusas, soberano sobre vários aspectos da deusa cretense que foi reduzida a deidades individuais, múltiplas e inferiores: Ártemis, Afrodite, Hera e a própria Atena.

Os raptos que ocorrem tão regularmente no mito grego eram o reflexo textual de incidentes que devem ter ocorrido quando os gregos — aqueus, helenos ou dórios — impuseram sua cultura guerreira aos pelasgos, cretenses e continentais e ilhotas de cultura cretense. Os ataques aos santuários teria incluído o rapto e a subjugação das sacerdotisas. Seqüestro e casamento forçado de mulheres locais permitiram aos homens gregos casarem na aristocracia local e, portanto, exercerem, como maridos, as prerrogativas de suas mulheres.

"A rainha pigméia" era uma rainha africana, adorada como deusa, que notoriamente desprezava as deidades femininas do Olimpo sujeitas a Zeus. Como castigo por sua desobediência, foi transformada numa grua.

Antígone era filha de Laomedonte, rei de Tróia. Tróia, tal como descrita na Ilíada, mantinha costumes matrilineares que eram não-helênicos. Antígone afirmava rivalizar com Hera, a rabugenta mas submissa mulher de Zeus. Como castigo, foi transformada numa cegonha.

Cinreu era rei de Chipre, ancestral de Cinrodes, sacerdote de Afrodite, de origem fenícia e fundador do culto de Afrodite em Chipre. As belas filhas de Cinreu indignaram Hera, que as transformou em degraus da escada do templo e transformou seu pai, tal como ele jazia, prostrado em sofrimento, numa pedra.

Bibliografia

- Althusser, Louis. "Ideology and ideological state apparatuses", em *Lenin and philosophy*, Monthly Review Press, Nova York, 1971.
- Ardener, S. e Ardener, A. (coord.). *Perceiving women*, Malaby Press, Londres, 1975.
- Atkinson Ti'Grace. *Amazon odyssey*, Links Books, Nova York, 1974.
- Auclert, Hubertine. *Le vote des femmes*, V. Giard e E. Brière, Paris, 1908.
- Balmory, Marie. *Psychoanalyzing psychoanalysis*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1982.
- Barres, Judy. *The case for women 's rights*, Society for Libertarian Life, sem data
- Barrett, Michele. *Women 's oppression today: problems in Marxistfeminist analysis*, Villiers Publications, Londres, 1980.
- e Macintosh, Mary. *The anti-social family*, Verso, Londres, 1981.
- Beauvoir, Simone de. *The ethics of ambiguity*, trad. B. Frechtman, Philosophical Library, Nova York, 1948.
- . "La femme revoltée", *Nouvel Observateur*, n° 379 (14 a 20 ev.), 1972.
- . *The second sex*, trad. H. M. Parshley, Vintage Books, Nova York, 1974.
- Bebei, Auguste. *Women under socialism*, Labor News Press, Nova York, 1904.
- . *La femme dans le passe, leprésent, etVávenir*, Ressources, Paris, 1979.
- Bentham, Jeremy. *An introduction to the principles of morais and legislation*, Clarendon Press, Oxford, 1876.
- Benvenste, Emile. *Problems in general linguistics*, University of Miami Press, Coral Gables, FL, 1971.
- . *Indo-European language and society*, trad. E. Palmer, Faber and Faber, Londres, 1973.
- Bois, Carol du. *Feminism and suffrage*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1978.
- Briffaul, Robert. *The mothers*, condensado por G. R. Taylor, Atheneum, Nova York, 1977.
- Brownmiller, Susan. *Against our will: men, women, and rape*, Simon and Schuster, Nova York, 1975.
- Buhle, Mari Jo. *Women and American socialism*, University of Illinois Press, Urbana, 1981.
- Burke, Edmund. *Reflections and the revolution in France*, Penguin, Harmondsworth, 1969.

- Butteroff, D. e Epstein, E. L. *Women 's language and style*, University of Akron Eng. Dept, Akron, OH, 1978.
- Chodorow, Nancy. *The reproduction of mothering*, University of California Press, Berkeley, 1978. [*Psicanálise da maternidade: uma crítica a Freud a partir da mulher*, Editora Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 1990.]
- Cixous, Hélène e Clément, Catherine. *Lajeune née*, inédito, Paris, 1975.
- . *Angst*, Éditions de Femmes, Paris, 1977.
- . *Hla*, Éditions des Femmes, Paris, 1980.
- Clark, Alice. *Working life of women in the seventeenth century*, Augustus Kelly, Nova York, 1968 (publicado pela primeira vez em 1919).
- . *Viés et légends de Jacques Lacan*, B. Grasset, Paris, 1981.
- . *The lives and legends of Jacques Lacan*, Columbia University Press, Nova York, 1983.
- Courtivron, Isabelle de e Marks, E. (coord.). *New French feminisms*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1980.
- Coward Rosemary. *Female desires*, Grove Press, Nova York, 1985.
- Dalla Costa, M. e James, S. *The power of women and the subordination of the community*, Falling Wall Press, Bristol, 1975.
- Daly, Mary. *Gyn/Ecology: the metaethics of radical feminism*, Beacon Press, Boston, MA, 1978.
- Delphy, Christine. *Close to home: a materialist analysis of women's oppression*, trad. D. Leonard, Hutchinson, Londres, 1984.
- Derrida, Jacques. *Of grammatology*, trad. G. C. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1976.
- . *Spurs: Nietzsche's styles*, trad. B. Harlow, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1978.
- . *Dissémination*, trad. B. Johnson, University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- . "Freud and the scene of writing", trad. J. Mahlman, *Yale French Studies*, n° 48, sem data.
- . "The purveyor of truth", trad. W. Domingo, J. Hulbert e M. Ron, *Yale French Studies*, n° 52, sem data.
- Dunayevskaya, Raya. *Rosa Luxemburg: women 's liberation and Marx 's philosophy of revolution*, Humanities Press, Nova Jersey, 1982.
- Dworkin, Andréa. *Ponography: men possessing women*, Perigee Books, Nova York, 1981.
- Easton, L. D. e Guddat, K. H. (coord.). *Writings of the young Marx on philosophy and society*, Anchor Books, Nova York, 1966.
- Eisenstein, Z. *Capitalist patriarchy and the case for a socialist feminism*, Monthly Review Press, Nova York, 1979.
- . *The radical future of liberal feminism*, Longman, Nova York, 1981. Engels, Frederick. *The origin of the family, private property and the state*, Lawrence and Wishart, Londres, 1972.

- Farnsworth, Beatrice. *Aleksandra Kollontai, socialism, feminism and the Bolshevik revolution*, Stanford University Press, Stanford, 1980.
- Figes, Eva. *Patriarchal attitudes*, Faber and Faber, Londres, 1970.
- Firestone, Schulamith. *the dialectic of sex*, Bantam Books, Nova York, 1971.
- Flax, Jane. "Mother-daughter relationships; psychodynamics, politics, and philosophy" em H. Eisenstein e A. Jordan (coord.), *The future of difference*, G. K. Hall, Boston, MA, 1980.
- Foreman, Ann. *Femininity and alienation: women and the family in Marxism and psychoanalysis*, Pluto Press, Londres, 1977.
- Fourier, Charles. *Théorie des quatre mouvements*, Bureau de la Plalange, Paris, 1841.
- Freud, Sigmund. *Totem and taboo: some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics*, W. W. Norton, Nova York, 1950.
- . "Female sexuality" (1931) e "Femininity" (1933) em *The standard edition of complete psychological works*, vol. XXI, Hogarth Press, Londres, 1953.
- Gallop, Jane. *Feminism and psychoanalysis: the daughters seduction*, Macmillan, Londres, 1982.
- . *Reading Lacan*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1985.
- Gilligan, Carol. *In a different voice: psychological and women's development*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982. [*Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*, Editora Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 1990.]
- Goldman, Emma. *Living my life*, A. Knopf, Nova York, 1931.
- . *La tragédie de l'emancipation féminine*, Syros, Paris, sem data.
- . *The traffic in Women and other essays on feminism*, ed. Alix Shulman, Times Change Press, Washington, NC, 1970.
- Gouges, Olimpe de, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, reimpresso em Auclert, Hubertine, *Le vote des femmes*, V. Girard and E. Brière, Paris, 1908.
- Graves, Robert. *The Greek myths*, Cassell, Londres, 1965.
- Greer, Germain. *The female eunuch*, Boston Books, Nova York, 1971.
- Griffin, Susan. *Women and nature*, Harper Calaphone Books, Nova York, 1980.
- . *Pomography and silence: cultures revenge against nature*, Harper and Row, Nova York, 1981.
- Harding, S. e Hintikka, M. (coord.). *Discovering reality: feminist perspectives epistemology, methodology and philosophy of science*, D. Reidel, Boston, MA, 1983.
- Hartosock, Nancy. *Money, sex and power*, Longman, Nova York, 1983.
- Hawkes, Jacquetta. *The dawn of the Gods*, Random House, Nova York, 1968.
- Hawthorne, Nathaniel, *The Blithedale romance*, Ohio State University Press, Cent. Ed. vol. III, 1964.
- Hayden, Dolores. *The grand domestic revolution: a history of feminist designs for American homes, neighborhoods, and cities*, MIT Press, Cambridge, MA, 1982.
- Henley, N. e Thorne, B. (coord.). *Language and sex: difference and dominance*, Newbury house, Rowley, MA, 1975.

- Hiatt, Mary. *The way women write*, Teachers' College Press, Nova York, 1977.
- Higginson, Thomas Wentworth. *Common sense about women*, Lee and Shepard, Boston, MA, 1882.
- Hodge, R. e Kress, G. *Language and ideology*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979.
- Huguenin, Elisabeth. *Lafemme à la recherche de son âme*, Editions de la Baconnière, Neuchatel, 1949.
- Hume, David. *Treatise on human nature*, ed. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1965.
- Irigaray, Luce. *Speculumde Vautrefemme*, Minit, Paris, 1974.
- . *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minit, Paris, 1977.
- . *This sex which is not one*, trad. C. Porter, com C. Burke, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1981.
- . *Speculum of the other woman*, trad. G. Gill, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1985.
- Jagar, Alison. *Feminist politics and human nature*, Rowman and AUanheld, Totowa, NJ, 1983.
- James, Henry. *The Bostonians*, Peguin, Harmondsworth, 1984.
- Keller, Evelyn Fox. *A feeling for the organism: the life and work of Barbara McClintock*, Freeman, Nova York, 1983.
- . *Reflections on science and gender*, Yale University Press, New Haven, CT, 1985.
- Key, Mary Richie. *Male/female language*, Scarecrow Press, Meluchen, NJ, 1975.
- Kollantai, Alexandra. *Autobiography of a sexually emancipated woman*, Londres, 1972.
- . *L'opposition ouvrière*, trad. Pierre Pascal, du Seuil, Paris, 1974.
- . *Marxisme et révolution sexuelle*, François Maspero, Paris, 1975.
- . *Selected works*, ed. Alix Holt, W. W. Norton, Nova York, 1977.
- Kramarae, Cheris. *Women and men speaking*, Newbury House, Rowley, MA, 1981.
- Krieger, Susan. *The mirror dance: identity in a woman 's community*, Temple University Press, Filadélfia, PA, 1983.
- Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique*, du Seuil, Paris, 1974.
- . "Hérétique de l'amour", *Tel Quel*, n° 74, 1977.
- . *On Chinese women*, trad. A. Barrows, Urizen Books, Nova York, 1977.
- . *Desire in language*, Basil Blackwell, Oxford, 1980.
- . *Les pouvoirs de l'horreur*, du Seuil, Paris, 1980.
- . "Women's Time", A. Jardin and H. Blake, *Signs*, vol. 7, n° 1, 1981.
- . *Révolution in poetic language*, trad. M. Waller, Columbia University Press, Nova York, 1984.
- Power of the horror*, trad. L. Roudiez, Columbia University Press, Nova York, 1985.
- Kuhn, A. and Wolpe, A. (coord.). *Feminism and materialism*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978.

- Lacan, Jacques. *Écrits, du Seuil*, Paris, 1966.
- . *Encore, le séminar de Jacques Lacan*, Livro XV, du Seuil, Paris, 1975.
- . *Écrits: a selection*, trad. A. Sheridan, Tavistock, Londres, 1977.
- . *Feminine sexuality*, ed. J. Mitchell e J. Rose, trad. J. Rose, Pitman Press, Beaconsfield, Inglaterra, 1982.
- . *Les complexes familiaux*, Navarin, Paris, 1984.
- Lakoff, Robin. *Language and woman 's place*, Harper and Row, Nova York, 1975.
- Lenin, V. I. *The emancipation of women*, International Publishers, Nova York, 1966.
- . *State and revolution*, Foreign Language Press, Pequim, 1976.
- Lévi-Strauss, Claude. *The elementary structures of kinship*, Beacon Press, Boston, MA, 1969.
- . *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955.
- . *Tristes tropiques*, trad. J. Weightam e D. Weightaman, Cape, Londres, 1973.
- Locke, John. *Two treatises on government*, ed. P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- Lomas, P. (coord.). *The predicament of the family*, Hogarth Press, Londres, 1968.
- Luxemburg, Rosa. *The accumulation of capital*, Routledge e Kegan Paul, Londres, 1951.
- Maruani, M. *Les syndicats à l'épreuve du féminisme*, Syros, Paris, 1979.
- Marx, Karl. *The communist manifesto*, ed. S. Beer, Appleton-Century Crofts, Nova York, 1955.
- . *Capital*, International Publishers, Nova York, 1967.
- Masson, Jeffrey. *The assault on truth: Freud 's suppression of the seduction theory*, Farrar Strauss and Giroux, Nova York, 1984.
- Mill, J. S. *On liberty*, Londres, 1859.
- . *Utilitarianism*, Routledge e Kegan Paul, Londres, 1895.
- . *Principles of political economy*, Kelley, Nova York, 1961.
- . "The subjection of women" em Alice Rossi (coord.), *Essays on sexual equality*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- Millett, Kate. *Sexual politics*, Doubleday, Nova York, 1970.
- Mitchell, Juliet. *Womens estate*, Penguin, Baltimore, MD, 1971.
- . *Psychoanalysis and feminism*, Vintage Books, Nova York, 1975.
- . *Women and equality*, University of Cape Town Press, Cape Town, 1975.
- Nye, Andrea. "Alleged freedom of the moral agent", *Journal of Value Inquiry*, n° 17, pp. 17-32, 1983.
- . "The woman clothed in the sun: Julia Kristeva and the escape from/to language", *Signs*, vol. 13. n°4, 1987.
- Olivier, Christine. *Les enfants de Jocaste: Vempreinte de la mère*, Donoel/Gouffier, Paris, 1980.
- O'Neill, William. *The womans movement: feminism in the United States and England*, George AUen e Unwin, Londres, 1969.

- Plaza, Monique. "Phallogomorphic power' and the psychology of 'Woman'", *Ideology and Consciousness*, n°4, pp. 4-36, 1978.
- . "Pouvoir 'phallogomphic' et psychologie de 'la femme'", *Questions Féministes*, n° 1, 1978.
- . "La même mère", *Questions Féministes*, n° 7, 1980.
- Proudhon, P. J. *La justice dans la révolution et dans Végglise*, Garnier Frères, Paris, 1858.
- Reiche, Reimut. *Sexuality and class relations*, New Left Books, Nova York, 1974.
- Rich, Adrienne. *Of woman bom*, W. W. Norton, Nova York, 1976.
- . "Compulsory heterosexuality and lesbian existence", *Signs*, vol. 5, n° 4, 1980.
- Romieu, Madame. *La femme au XIX siècle*, Amayat, Paris, 1859.
- Rossi, Alice (coord.). *Essays on sex equality*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile, Dent*, Londres, 1911.
- Rowbotham, Sheila. *Women, risistnace and revolution*, Penguin, Harmondsworth, 1972.
- Sangent, L. (coord.). *Women and revolution: a discussion of the unhappy marriage ofMarxism and feminism*, South End Press, Boston, MA, 1981.
- Sarte, Jean-Paul. *Being and nothingness*, trad. H. Barnes, Washington Square Press, Nova York, 1966.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in general linguistics*, trad. Wade Baskin, McGraw-Hill, Nova York, 1966.
- Seccombe, W. "The housewife and her labour under capitalism", *New Left Review*, n°83, pp. 3-24, 1974.
- Smith, Adam. *The wealth ofnations*, Penguin, Harmondsworth, 1974.
- Staël, Madame de. *Del l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, Louis Harimen, Bruxelas, 1830.
- Stanley, Julia. "Gender-marking in American English: usage and reference" em A. P. Nielsen *et ai*. *Sexism and language*, Nat. Council (coord.), of Leaders of Eng., Urbana, IL, 1977.
- . "Paradgmatic women: the prostitute" em D. L. Shores e C. P. Hines (coord.), *Papers in language varition*, University of Alabama Press, 1977.
- . "Sexistgrammar", *College English*, vol. 39, n° 1, 1978.
- . com Robbins, Susan. "Going through thechanges: the pronoun 'she' in Middle English", *Papers in Linguistics*, vol. II, n°1-2, 1978.
- Stein, Edith. *La femme et sa destinée*, Amiot-Dummont, Paris, 1956.
- Stite, Richard. *The women 's liberation in Rússia*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1978.
- Taylor, Barbara. *Eve and the new Jerusalém: socialism andfeminism in the nineteenth century*, Pantheon Books, Nova York, 1983.
- Taylor, Harriet. "The enfranchisement of women" (Orig. 1851) reimpresso em Alice

- Rossi (coord.), *Essays on sex equality*, University of Chicago Press, Chicago, 1970.
- Thiebaux, Charles. *Le féminisme et les socialistes*, Arthur Rousseau, Paris, 1906.
- Turkle, Sherry. *Freuds French revolution*, Basic Books, Nova York, 1978.
- Vance, Carol (coord.). *Pleasure and danger: exploring female sexuality*, Routledge and Kegan Paul, Boston, MA, 1984.
- Wagner, Georginal. "Women and neo-liberalism" em J. Evans *et al.* (coord.), *Feminism and political theory*, Sage Publications, Londres, 1986.
- Weinbaum, Batya. *The curious courtship of women's liberation and socialism*, South End Press, Boston, MA, 1980.
- . *Pictures of patriarchy*, South End Press, Boston, MA, 1983.
- Winnicott, D.W. *The maturational processes and the facilitating environment*, Inter-Universities Press, Nova York, 1965.
- Wittig, Monique. *Les guêrillères*, Viking Press, Nova York, 1971.
- — . *Lesbian body*, trad. David Le Vay, Owen, Londres, 1975.
- Wollstonecraft, Mary. *Vindication of the rights of women*, Walter Scott, Londres, 1972.
- Zetkin, Clara *Batailles pour les femmes*, trad. Gilbert Badia, Editions Sociale, Paris, 1980.
- Zylberberg-Hocquard, Marie-Hélène, *Féminisme et syndicalisme en France*, Editions Anthropos, Paris, 1978.

Índice Remissivo

- Aborto 40,124
Adão e Eva 19, 115
Adoração de deusas 107,137n
Amor 20, 64,68,112
Anarquistas 54
Aracnê 9-10,268,272,273-4
Aristóteles 251-2
Atena 9-10,16,267,268,269,271,273-4
Atkinson, Ti'Grace 122
- Balmory, Marie 186-7
Beauvoir, Simone de 15,96, 119,145-6
Bebei, August 55, 59, 64
Bentham, Jeremy 18,27-30, 31-2, 36
Benveniste, Emile 219,251
Brownmiller, Susan 122
- Capitalismo 24, 30,36,75-6
Casamento 58, 60, 64
Chodorow, Nancy 157-61
Ciência, mulheres e 132, 235
Cixous, Hélène 225-7,232-42
Clément, Catherine 240-1
Complexo de Édipo 150,154,186
Comunidades lésbicas 127
 direitos 40
 relações 128
 separatismo 126-7
 teoria feminista 123-5
Comunismo *ver* marxismo
Conhecimento, teoria do 128-34, 235
Contrato social 18, 28-9, 32, 37
- Daly, Mary 126,127,207
Derrida, Jacques 220-31, 245
Descartes 129,131
Desconstrução 221-2, 224
Determinismo biológico 126
Deutsch, Helene 152-4
Direito natural 33
Direitos iguais 18, 25, 33, 39-40
Dworkin, Andréa 122-3
- écriture féminine* 225-6, 244
Educação de mulheres 20, 26
Engels, Frederick 55-7, 64, 84, 106
Estruturalismo 15,212-5
Estupro 122,125, 133
Existencialismo 105
- Falocentrismo 223, 224, 227, 229, 230
Família 40, 55, 58, 64, 80
Feminismo liberal 18, 27, 49, 60, 66, 125,200n
Feminismo radical 119-34
Feudalismo, posição das mulheres no 24
Figs, Eval 21, 148
Flax, Jane 155-6
Fourier, Charles 50, 71
Freidan, 'Betty' 147
Freud, Sigmund 81, 143-66, 178-81, 185-94,226
- Goldman, Emma 53, 60,68-71, 72, 103
Gouges, Olympia de 22-3

Grécia 9, 252, 270, 274
 Greer, Germaine 120

Hegel 14, 98, 106, 133
 Higginson, Thomas Wentworth 33-4
 Horney, Karen 152, 154
 Huguenin, Elisabeth 116-8
 Hume, David 19
 Husserl 129

Ideologia 81
 Inconsciente 146, 193, 202n, 203n, 236
 Industrialização, efeito sobre as mulheres 24
 Inveja do pênis 151, 153, 181
 Irigaray, Luce 178-84, 225-30, 232, 235-7, 240
 Isonomia salarial 38

Jaggar, Alison 78, 83
Jouissance 199n, 202n, 229, 243

Klein, Melanie 152
 Kollontai, Alexandra 59, 61-4, 67-70, 73, 105
 Kristeva, Julia 171-8, 242, 246

Lacan, Jacques 165-73, 191, 204, 216, 220-1, 244-5, 247-53
 Lênin 65-8, 73
 Lévi-Strauss, Claude 107, 137, 248, 253
 Liberdades civis 39-42
 Linguagem, análise de componente 215
 emprego genérico de "homem" 209
 estilos conversionais macho e fêmea 205
 estrutura oposicional do significado 215-6, 221-2, 227-8, 233, 237
 estudos empíricos de diferenças de gênero 205
 gênero gramatical 217
 gênero velado 217

reforma 22
 significados assimétricos 23
 sujeito falante 219
 teorias estruturais da 212-6

Locke 15, 18, 19, 28

Maternidade 124, 154, 172-3
 Marxismo 15, 54-85, 95-101, 120, 241
 Masson, Jeffrey 187, 190
 Mercado livre, 29, 30
 Mill, John Stuart 26-37, 56
 Millett, Kate 120-1, 147-8
 Mitchell, Juliet 79-81, 143, 162-5
 Mulheres na força de trabalho 37-9, 54, 116-7

Natureza do homem 42, 85, 132-4, 193, 254
 Nietzsche 223

Oliver, Christine 156-7
 Organizações trabalhistas 54
 Ovídio 9
 Owen, Robert 50, 52

Patriarcado 119, 125, 139n
 Perspectiva católica da mulher 114-6
 Pornografia 41-2, 122
 Prática textual 224, 225-43
 Prostituição 57, 59, 87n, 45n
 Proudhon, P J. 50-1
 Psicanálise 143-66

Radicais filosóficos 26, 28, 49
 Revolução francesa 18, 21-4, 27
 Rich, Adrienne 123-4
 Romieu, Madame 34-5
 Rousseau 15, 18, 20, 21, 230-1

Saint-símonistas 22, 49-50, 52
 Sartre, Jean-Paul, 102-13, 129-34, 259

Saussure, Ferdinand de 212-4, 248-9, 253
Semântica 212,214-5
Separatismo, 126-7
Sexualidade 65-9,81,110-2,123-4,146, 150,179-83,234
Smith, Adam 29
Social-Democrata 54
Socialismo 49-53
 utópico 52
Socialização 121,128
Staël, Madamede 21-2
Stalin 62,74
Stanley, Julia 217,250
Sufrágio feminino 5, 14-16, 17, 19, 41-2
Sujeito 102-3,129-34,218-20,222,227-8
Taylor, Harriet 15,26-37
Teoria democrática 15, 19, 24-5, 28-30, 36-7,39-42
Teoria de valor de trabalho 75
Trabalho doméstico 74-80
Trabalho produtivo 74-80, 82-5
Unitaristas 15,26-37
Valor comparável 39
Winnicott, D.W. 159
Wittig, Monique 127
Wollstonecraft, Mary 15,25-6
Zetkin, Clara 59,61,65-6
Zhenodtel 62-3

Se estiver interessado em receber sem compromisso, *e de forma absolutamente grátis*, pelo correio, notícias sobre os novos lançamentos da Record e ofertas especiais dos nossos livros, escreva para

RP Record

Caixa Postal 23.052

CEP 20922-970, Rio de Janeiro, RJ

dando seu nome e endereço completos, para efetuarmos sua inclusão imediata no cadastro de *Leitores Preferenciais*.

Seja bem-vindo!

Válido somente no Brasil

Impresso no Brasil pelo
Sistema Cameron da Divisão Gráfica da
DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A.
Rua Argentina 171 — 20921-380 Rio de Janeiro, RJ — Tel.: 585-2000

No início dos anos setenta, as intelectuais feministas começaram a denunciar as bases da discriminação da mulher no sistema patriarcal. Em meados dessa mesma década, procederam à gigantesca tarefa da análise das ciências humanas a partir da categoria *gênero*. Em meados dos anos oitenta, já possuíam marcos teóricos suficientes para criar uma nova epistemologia a partir da mulher como sujeito maior de pensamento. No final da década de 1980 já se achava em pleno desenvolvimento a crítica do pensamento patriarcal subjacente a todas as correntes filosóficas, dos gregos até os nossos dias.

Andrea Nye, professora-adjunta de filosofia na Universidade de Wisconsin, elabora em *TEORIA FEMINISTA E AS FILOSOFIAS DO HOMEM* o mais avançado desses estudos. Neste livro, hoje um clássico, a autora discute de maneira aprofundada as teorias filosóficas a partir da Revolução Francesa, incluindo o marxismo revolucionário, a psicanálise, a desconstrução e a pós-modernidade.

Imprescindível para todos, homens e mulheres, que desejam conhecer mais detalhadamente esta revolução das mentalidades do fim do século XX.

Capa: Daniela Fechheimer

