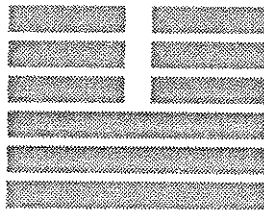


Maria Escolástica Álvares da Silva 4/38

Comissão Julgadora:

Antonio Muriel de Riquelme
Don A. J.
J. J. J.
J. J. J.



UNCLAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

54213

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida por Maria
Esclástica A. da Silva e aprovada
pela Comissão Julgadora em 18
de junho de 1993

Data: 18.06.93

Assinatura: Maria da República

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Educação, na área de concentração: FILOSOFIA E HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, à Comissão Julgadora da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Muniz de Rezende., 1928 -

Tese de doutoramento
Faculdade de Educação
Departamento de Filosofia da Educação
UNICAMP

Orientador:
PROF. DR. ANTONIO MUNIZ DE REZENDE

A FEMINIDADE DOENTE
OU
DE COMO UM SABER VAI SENDO ESQUECIDO

Maria Escolástica Alvares da Silva

RESUMO

Nosso estudo visa estabelecer o conceito de "feminidade" como um saber que foi se perdendo ao longo da história, particularmente com a instituição do sistema monoteísta patriarcal e a organização de uma certa estrutura psíquica fundada no recalque da cultura anterior. Dentro dessa nova organização a "feminidade" se tornou estruturalmente negativa, expressando por meio de mecanismos como o sintoma histérico e a subversividade social aquilo que outrora positivava-se como transcendência mística.

Tentamos demonstrar esta hipótese através da intuição básica de uma dicotomia fundamental no ser humano que o divide em duas posições: ativa e passiva. Tomando a referência psicanalítica do Falo como organizador dessas duas posições sexuais, encontramos duas estruturas não-simétricas e não-complementares que confirmam a existência de um lugar topológico do ser para além da própria divisão sexual que o determina. A ele corresponde nossa definição de "feminidade", lugar de passividade e de transcendência, mas que foi transformado em submissão no sistema patriarcal. A esse lugar também corresponde um saber somente designável pela lógica para-consistente, naquilo que vai além dos paradigmas clássicos da lógica formal.

Agradecimentos especiais ao meu orientador,
Prof. Dr. Antonio Muniz de Rezende,
por sua paciência e respeito ao meu tempo,
o tempo de gestar e parir essas ideias.

Maria Escolástica Alvares da Silva

Sumário

INTRODUÇÃO	5
------------------	---

Primeira Parte

1.1. <i>O saber da diferença</i>	9
1.2. <i>A histeria e a impossibilidade de falar</i>	16
1.3. <i>A falta-para-ser mulher</i>	20
1.4. <i>O reconhecimento daquilo que não se significa</i>	25
1.5. <i>O real como o fundo de silêncio do ser</i>	29
1.6. <i>A reconstrução de um sujeito unário na História</i>	34
1.7. <i>Uma outra economia pulsional do sujeito</i>	41
1.8. <i>As raízes pulsionais da língua</i>	46

Segunda Parte

2.1. <i>Nos limites da linguagem</i>	54
2.2. <i>A linguagem do sintoma</i>	59
2.3. <i>A bipolaridade sexual do ser humano</i>	61
2.4. <i>A bipolaridade imanente do ser cósmico</i>	64
2.5. <i>Transformações ou Metamorphosis</i>	69
2.6. <i>Traduções e traições do I Ching</i>	73
2.7. <i>O recalque da bipolaridade sexual originária</i>	76
2.8. <i>O Interdito e as interdições</i>	79
2.9. <i>Patriarcalismo e père-version</i>	83

2.10. <i>Os muitos nomes-do-Pai</i>	84
2.11. <i>O tabu do incesto</i>	89
2.12. <i>As deusas pagãs</i>	92
2.13. <i>Os papéis sexuais na História</i>	95
2.14. <i>A memória arcaica feminina</i>	98
2.15. <i>Uma nova moral sexual</i>	102
2.16. <i>O surgimento dos deuses viris</i>	104
2.17. <i>O discurso religioso</i>	111
2.18. <i>O discurso filosófico</i>	113
2.19. <i>A relatividade histórica do Edipo</i>	119
2.20. <i>O sonho de uma origem para a mulher</i>	122

Terceira Parte

3.1. <i>O complexo da castração</i>	131
3.2. <i>O específico da mulher</i>	138
3.3. <i>Afrodite e as Erínias: duas posições da feminilidade</i>	145
3.4. <i>Maria e os fantasmas maternos inconscientes</i>	151
3.5. <i>A memória fantasmática das deusas-mães na cultura</i>	157
3.6. <i>A caça aos fantasmas libidinais</i>	162
3.7. <i>A perseguição à libido feminina</i>	165
3.8. <i>A violência sutil dos livros pedagógicos</i>	173
3.9. <i>Os limites da pedagogia</i>	180
3.10. <i>O reconhecimento de um impossível</i>	185

CONCLUSÃO	191
-----------------	-----

BIBLIOGRAFIA	198
--------------------	-----

INTRODUÇÃO

Como seria, se pudéssemos instituir um pensamento visual sobre as coisas? Um pensamento que fosse, ao mesmo tempo, mais próximo da percepção e abstraído dela...

Nossa abordagem, em circunvoluções entre a realidade psíquica e a factual, tenta caminhar não-linearmente, mas desdobrando-se em múltiplas direções como se fora um olhar. Se fosse possível diríamos que nessa atitude, onde prevalece uma intenção mais estética do que propriamente epistemológica, se estatui uma dialética outra, não lógica nem racional, mas sobretudo um lugar onde pensamento e intuição confluem prazerosamente.

O objeto escolhido foi justamente aquele que, por conter em si o signo da *mal-dição*, revela também sinais de uma eleição: a *feminidade*, que em não sendo dita permanece aquém dos processos racionais do entendimento e da lógica. Não há como confundi-la com o que a ideologia atribui à feminilidade da mulher, em oposição à virilidade do homem, pois aí ainda estamos naquilo que possibilita uma relação entre os sexos. A *feminidade*, enquanto atributo da fêmea, é aqui invocada como um lugar topológico do ser, embora também sexual. Lugar de passagem, diríamos. Por isso, dele tudo que se pode ter são captações visuais.

Como preencher um escrito com *captações visuais*? Talvez tendo em mente que anterior a todo conceito há uma alegoria, pois todo dizer é um dizer outra coisa, possamos nos contentar com aquilo que nos atravessa na multiplicidade dos discursos e nisso já estaremos bem próximos do espírito dessa *feminidade* que pretendemos invocar aqui. Não fazer como aqueles que se contentam em repetir a fórmula lacaniana da impossibilidade de se falar d'A Mulher, mal percebendo que, para Lacan chegar a esta formulação, ele próprio se deixou interrogar visceralmente por ela.

Pretendemos, pelo contrário, encarnar essa interrogação que parte da *feminidade* como uma provocação e nos deixar envolver por ela como uma loucura e só assim, na medida dessa entrega, estaremos aptos a circunscrevê-la com o pensamento. Muito mais que um lugar de compreensão, tentaremos instituir com essa escrita o lugar de uma *realização alquímica*, repetindo Walter Benjamin que repetia a sabedoria dos antigos mestres orientais.

Impossível escapar à rede de obstáculos que irão se apresentar a cada página; nosso objeto nos escapa de infinitas maneiras. Enfrentaremos a resistência das palavras; o olhar vai mais longe. E a resistência do olhar sem palavras: o inominável. Acima de tudo há a questão de onde parte esse olhar: de uma mulher. De alguém que se propõe estar fora desse lugar que a atravessa de dentro. Sabendo do quanto isso a expõe sobretudo aos juízos daqueles que se protegem sob o manto das teorias, ter que arrancar da pele o medo de não ser mais que uma *histerica* (Freud) ou estar sob a moral do *ressentimento* (Nietzsche) com os quais nos vestiram para se proteger das interrogações que nosso sexo provoca.

Se há um método, e certamente haverá, ele não é dado *a priori*

para que por ele o objeto não seja cerceado. Se houver conclusões, e certamente haverá, que sejam instantâneos provisórios desse lugar onde parece se ex-por a *feminidade*. Se houver espanto, e certamente haverá, que ele possa promover não a recusa, mas o desejo de ir além, pois é o impossível que induz à ação.

Primeira Parte

1.1. O saber da diferença

Aproximamo-nos da virada de um novo século e somos obrigados a reconhecer, com admiração, que as descobertas feitas por Freud, desde fins do século passado, estão longe de esgotar todas as suas possibilidades de leitura. O sujeito pós-psicanalítico ainda não se deu conta de todas as implicações do inconsciente.

Com o avanço das ciências humanas, o instrumental psicanalítico ampliou-se e novas interpretações surgiram no campo freudiano. Assim o fez Lacan, ao apropriar-se de algumas teorias científicas modernas, como a Lingüística, o Estruturalismo, a Antropologia, a Topologia, e com elas criar um novo campo epistêmico. O seu conceito de significante, tomado à Lingüística e modificado segundo nova epistemologia, teve o mérito, entre outros, de devolver ao inconsciente seu estatuto de *escândalo teórico*. O sujeito lacaniano é lógico (sem ser cartesiano), é efeito de uma estrutura lingüística (sem ser estático), é dotado de significâncias (e não de substância). Por sua capacidade intrínseca de escapar sempre, este é o sujeito com o qual iremos nos ocupar, posto que é o que mais se aproxima do objeto de nosso estudo, isto é, a feminidade.

A possibilidade de pensar o sujeito da feminidade através do conceito de significante em Lacan abre-nos uma nova perspectiva filosófica, na medida em que o ser (do sujeito) se despoja de seus tradicionais atributos atemporais e genéricos e se conjuga num presente de lampejos e aparições súbitas, através dos quais se re-vela. E exatamente

sob o sentido que toma a palavra re-revelação, que iremos tentar enfocar isso que se descobre sob o conceito de feminidade: não como o sexo oposto, não como estereótipo sexual, não como gênero feminino. Para isso existe a palavra feminilidade, que recobre toda a extensão de significados atribuídos ao sexo feminino enquanto pólo oposto ao masculino. Ao insistir no termo feminidade, tenho em mente algo que extrapola a mera divisão dos sexos e dos papéis, embora passe por eles. Ao contrário, penso na feminidade como uma certa posição singular de acercamento do real, que configura um saber que se desconhece enquanto saber; e esse desconhecer é estrutural, não fruto de uma ignorância.

A escolha desse termo, contudo, não é fortuita. Feminidade tem a ver com o atributo da fêmea de receber. Freud falou em passividade da mulher; prefiro passividade do ser. Seu lado avesso. Do mesmo modo como a feminilidade é aparência, é estilo, é encenação, a "feminidade" não pode ser mostrada. Receptividade supõe vazio, abertura, falta. Como designar isto que não se sabe senão pelos seus efeitos? Fala-se dela somente como de uma equação lógica, sabe-se dela somente pelos seus sintomas.

Como, pois, chamar de significante algo que não se significa jamais? Designá-lo "feminidade" não seria um absurdo teórico? Presumir nisto um saber não seria uma extrapolação abusiva? Todos esses questionamentos se justificariam, não fôsse a persistência desse objeto que faz *semblant* de significante, que se sexualiza no mostrar-se e demonstra um saber inconsciente. Estamos falando do sujeito numa posição sexualizada de saber. Ou seja, ele sabe pelas vias daquilo que o sexualiza. No entanto, ele está aquém dela. Poderíamos pensar na feminidade como o sig-

nificante que evocaria uma certa percepção semiótica do real, na qual o pensamento se torna sensitivo, e nisto, mais abrangente. Quando a linearidade do raciocínio lógico-formal dá lugar a uma espécie de sensibilidade difusa e dispersa, o pensamento é re-ligado a formas de percepção arcaicas, corporais e prazerosas, porém geralmente esquecidas e trancafiadas no território negro do inconsciente.

Nisto que a "feminidade" tem de prazeroso, eis o que foi recalcado em nossa civilização. Esta, a tese que iremos tentar desenvolver. Seu saber semiótico foi sendo, pouco a pouco, transformado em dor, única forma de expressar sua sensitividade. Dor conjugada em letras maiúsculas, minúsculas, dor psíquica, dor física, dor moral, dor maior que Freud detectou como um profundo mal-estar na civilização. Recalcado o gozo semiótico, resta ao corpo o analgésico do conforto e das comodidades que a moderna tecnologia produziu como compensação.

Por aí se entrevê que o significante "feminidade" não se esgota na divisão sexual que nos reparte em machos e fêmeas, mas aponta para uma divisão maior que cinde o ser humano em dois e que a filosofia clássica e as religiões pensaram captar sob a dicotomia corpo/mente, razão/emoção, matéria/espírito. Também uma certa vertente filosófica da psicanálise entendeu a divisão "consciente/inconsciente" como duas realidades separadas substancialmente entre si, como se fossem duas formas distintas do ser. Tal visão, no fundo, decorre do vício de uma certa perspectiva linear do pensamento, tomada de um só ângulo, o mental. De-la, o corpo está esquecido. O corpo e sua potencialidade sensitiva: a feminidade.

Lacan tentou demonstrar que esta divisão que subsiste no ama-

go do ser é muito mais radical e não se restringe à dicotomia corpo/mente, consciente/inconsciente, feminino/masculino, razão/emoção, etc.; essa divisão à qual se refere é anterior e se inscreve na própria lógica da constituição do ser humano, ao surgir de uma heterogeneidade absolutamente radical que dissolve justamente essas dicotomias do pensamento. Esta heterogeneidade é o que escapa a qualquer tentativa de simbolização, porque está aquém da linguagem. No entanto, produz efeitos. Produz sobretudo, gozo. Um gozo que Lacan chamou de Outro gozo, porque não submetido ao Falo. Este é o gozo que, quero supor, foi recalcado e do qual o inconsciente é o efeito. Portanto, falar de "feminidade", falar de Outro gozo é falar de um saber inconsciente. Estamos em plena obscuridade para tratar de nosso tema e tudo que podemos fazer é tentar rastrear isso que não se diz senão obliquamente, pela negatividade ou pela dor. Ou seja: pelo sintoma.

Ora, é na história que os sintomas se inscrevem; Freud sempre insistiu na concepção de que os fatos filogenéticos se imbricam na história de cada um. Não se sabe (ainda) como se transmitem heranças arcaicas psíquicas senão pelo código lingüístico, que é onde se armazenam os significantes de cada época. No entanto, os sintomas mudam quando os tempos mudam.

Quando, por volta do primeiro milênio a.C., uma nova relação com o sagrado começou a criar condições para a concepção de um Deus único, não só as relações humanas sofreram transformações como também aquelas que os ligavam à natureza e à percepção de suas leis. A relação entre os sexos começou a ficar marcada por estas transformações.

No período anterior, divindades se erigiam a cada canto, bas-

tando para isso um fenómeno qualquer _ boas colheitas, tempestades, um raio que fendesse a terra _ e ali era erigido um santuário e um novo culto era criado em homenagem a uma deusa. Viviam-se à espreita de sinais que vinham da terra ou do céu e o ser humano postava-se em adoração como um servo da natureza.

Quero supor que a instituição do monoteísmo religioso significou uma verdadeira revolução no destino da humanidade. Após milhares de anos de cultura pagã a crença num Deus Único, severo e inominável forçou o pensamento em direção à abstração das formas e isto teve consequências radicais em termos de representação da vida social, como iremos tentar demonstrar no desenrolar deste estudo. Novas regras foram impostas ao relacionamento sexual, sobretudo visando salvaguardar a paternidade e a descendência. Podemos dizer que a libido foi submetida ao espírito, o corpo a uma disciplina implacável e os papéis sexuais passaram a ser sobredeterminados por uma nova divisão entre os sexos. O poder e a influência dos símbolos maternais foram substituídos pelo *pátrio poder* gerando a instituição de funções sociais diferenciadas e hierárquicas entre o homem e a mulher.

O patriarcalismo se erigiria em sistema de poder sobretudo com a introdução de uma nova técnica de organização social que é a política. Alianças, pactos, acordos, tudo isso surgia em oposição ao espírito mágico e religioso com os quais se agenciava o horror da divisão no cerne do ser.

Antecipando-nos ao desenvolvimento de nossa hipótese, diríamos que, nesse contexto, o controle da libido a partir da introdução de leis divinas (a nova religião que surgia) pode ser considerado um marco

histórico, no sentido de uma certa impregnação da nova cultura emergente pelos símbolos paternos. Isto produziria, evidentemente, um novo estilo de civilização.

O marco mais significativo dessa nova instituição patriarcal que surgia, e o que toca mais de perto o tema de nosso estudo é que, desta tarefa política de controle da natureza e dos outros homens (a descendência), as mulheres foram excluídas. E na medida em que iam sendo despojadas da antiga relação mágica e natural com os fenômenos considerados sagrados, da natureza, da vida e da procriação, uma parte de si mesmas ia sendo recalçada; na impossibilidade de substituir essa relação por outra e participar ativamente na criação das novas formas de representação de mundo que os homens descobriam para si (como iremos ver), elas não tiveram outro caminho senão se recolher ao espaço doméstico, interiorizando suas experiências numa interrogação diária de seus corpos com a nova realidade que surgia. A dor (como o diz o Evangelho da Criação) passou a ser a única ocasião de serem reverenciadas, de manterem no corpo a memória arcaica dos cultos às divindades sagradas, e nisso se esmeraram as histéricas, com seus espasmos e suas agonias sem consolo.

Quero supor que, a partir desse significante _ a dor _ uma forma peculiar de se acercar do mundo teria sido capaz de guardar um certo saber, saber de viés, sintomático, gozador.

Se a crença num Deus único e transcendente, com todas as conseqüências que decorreram disso, foi (como iremos tentar verificar) o eixo ao redor do qual uma nova civilização nascia, um novo significante era posto no mundo pelos homens e cabia a eles a tarefa de realizá-lo. No contexto patriarcal, a virilidade tornou-se seu mais caro valor. Diz

Freud: a libido é masculina. Não só a libido: também o Falo (significante da diferença) é masculino. No decorrer dessas páginas tentaremos apontar os limites e impasses aos quais nos leva a teoria freudiana sobre a feminidade.

Se há um saber do Outro gozo (que não se sabe) e este saber se sexualiza pela diferença (que não é oposição), não seria nivelando ou opondo os dois sexos entre si, mas sim, aprofundando até o limite, a diferença, que teríamos, talvez, a chance de circunscrevê-lo. Diante dessa exigência metodológica que se coloca para nós, não teremos outra alternativa senão buscarmos lá onde isso se enuncia, ou seja, nos termos estruturais da diferença sexual, a gênese desse possível saber diferenciado.

Tentemos, pois, nos acercar da feminidade em suas implicações radicais com uma nova ordem no mundo, que foi a instituição do sistema patriarcal a partir da implantação do monoteísmo religioso. A busca da diferença entre os sexos na ordem da cultura e não na biologia ou em supostos caracteres natos e constitucionais do ser humano, na verdade, não é surpreendente; desde o século passado, com as descobertas de Freud, temos conhecimento do quanto os atributos sexuais da masculinidade e da feminilidade são pertinentes às identificações culturais, embora não exclusivamente.¹ A diferença sexual, como o sabemos, é produzida por uma ordem complexa de fatores particulares (história) e gerais (cultura) que organizam o psiquismo numa posição masculina ou feminina.

1- S. Freud, *Tres Ensayos para una Teoria Sexual*, Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madri, ed. espanhola, 1981.

1.2. A histeria e a impossibilidade de falar

A psicanálise, ao apurar a escuta do fenômeno histérico, se deparou com algo que, não encontrando outro canal para se expressar, se diz pelo sintoma. Desde a antigüidade já se pressentia uma estranha e incompreensível relação entre distúrbios nervosos e o sexo feminino. Em sua origem, histeria era uma questão de mulheres, ou melhor dizendo, de parteiras; quando Hipócrates se dedicou a escrever sobre as "doenças de mulheres", ele não fez mais que retomar crenças milenares sobre maternidade, parto e distúrbios da função sexual feminina. Foram encontrados, sob as ruínas de uma antiga cidade chamada Kahoun, seis papiros egípcios datados de 2.000 anos a.C. e que relatavam histórias de mulheres que sofriam de males estranhos como dores nos dentes e nas mandíbulas e, por causa disso, não poderem abrir a boca, não conseguirem sair da cama nem se lavarem, sentirem dores nas órbitas, dores cervicais, etc. A todos esses distúrbios era atribuída uma única causa: o útero doente. Sem uma vida sexual ativa, este se ressecava, emanava líquidos e fluidos, deslocava-se pelo corpo da mulher provocando doenças e até a morte. Para curar esse mal, o tratamento prescrevia devolver a umidade natural do útero, através de relações sexuais e gravidezes constantes.²

A histeria, como o seu próprio nome indica, é a doença da matriz, ou, como preferimos, a *feminidade doente*, sem que isto implique em restringi-la apenas às mulheres, como era costume se pensar. Em catálogos de medicina de 1846 ³ pode-se ler, entre outros, definições tais como histericismo, espasmo histérico, ataque de nervos, paixão histérica, vapores, asma de mulheres, melancolia de virgens e viúvas, sufocação

2- Etienne Trillot, *História da Histeria*, Escuta, SP, 1991.

3- Landouzy, *Traité Complet de l'Hysterie*, Baillière, Paris, 1846, p. 300.

uterina, epilepsia uterina, estrangulamento uterino, útero-cefalia e até "sufocação da mãe". Mas, não só às doenças do útero parecem remeter a histeria; era também uma depravação moral. A histérica, em seus ataques, passava ao ato seus desejos mais secretos, sua "parte vergonhosa".⁴ A *besta negra*, tal como a chamavam os médicos, era não só uma doença maldita por tudo que representava de "irregularidade, instabilidade, fantasia, imprevisto, como não sendo governada por nenhuma lei, nenhuma regra, nem por nenhuma teoria científica séria",⁵ como também encarnava um sexo culpabilizado pelo desejo que provocava nos homens. Paracelso expressou bem esse medo do feminino nomeando a histeria como "chorea lascívia", dança, coreografia de lubricidade. Sempre jogada entre a farsa e a loucura, a histeria foi o centro das atenções dos neurologistas do século passado, objeto de estudo e pesquisa para os clínicos da Salpêtrière e Nancy, os dois maiores hospitais para doentes mentais da França, até se tornar a chave para a compreensão dos fenômenos da psique, para Freud.

O que não se via (ou não se vê, ainda) é que para além de toda a encenação da histérica, para além de seus sintomas e de suas reações espetaculares, tudo nela é um silêncio absoluto. O segredo que guarda por detrás da imagem é a realidade de um corpo incapaz de falar o mistério do ser. Por isto ela é constrangida a não existir senão como atriz de seus sintomas.

Só a partir de Freud, portanto, a partir da escuta desse saber que não se sabe,⁶ é que a clínica se tornou o lugar privilegiado para dar testemunho desse ser da feminidade que, não obstante, se interroga continuamente. Hoje são mais raros os grandes ataques que mobilizaram

4- Georges Didi-Huberman, *Invention de l'Hystérie*, Macula, Paris, 1982, p. 71.

5- Briquet, *Traité Clinique et Therapeutique de l'Hystérie*, Baillière, Paris, 1859, p. 158.

6- Título do livro de Maud Manoni, *Um Saber que não se Sabe*, Papirus, 1989.

Charcot e sua equipe; com o advento dos tempos modernos, a histeria ficou mais recatada, mas não menos martirizada.

Repetidas vezes temos ouvido que a psicanálise é a clínica do particular, num sentido defensivo, como se a fala do paciente fosse um vírus específico que tivesse de ser isolado em laboratório. Se é verdade que a fala (o significante) expressa a história particular de cada um, também o é que cada história está inserida no contexto mais amplo da História.

Sem perder de vista essa intuição básica, tentei ouvir, para além dos significantes, aquilo que parecia ecoar quase inaudível da fala das mulheres, essa coisa imaterial e quase arredia às palavras e que, no entanto, provocava ressonâncias a quem se dispunha escutá-la. Foi com essa disponibilidade que ouvi um dia as queixas de uma mulher de 50 anos, vencida pela mais profunda depressão e recusa de viver. Levada pelo marido ao meu consultório, ela me olhava como de dentro de um abismo inalcançável; as poucas palavras que pronunciava pareciam vir de um monólogo distante, onde ela se interrogava a si mesma sem, contudo, nada compreender a sua volta: "porque apagaram a luz? Porque falta água e energia? O que está acontecendo na casa?" Não era na casa; era no seu corpo subitamente posto diante de uma falta que até então não percebera. Desde sempre fora alguém determinada por um destino a cumprir: ser mãe, ser dona de casa, ser boa esposa. Esta determinação lhe fora dada, ao nascer, pela tradição familiar; fora valorizada por uma educação voltada sobretudo para o exercício das prendas domésticas. E ironicamente esta educação _ suas algemas _ eram também suas auréolas. Nunca entendeu porque ficava triste quando recebia elogios do marido, da família, dos ami-

gos...

Abnegada, esquecida de si e totalmente devotada ao lar. Fora feliz _ porque não? _ enquanto pode servir à sua prole e administrar os serviços domésticos. Não tinha tempo para pensar: os filhos eram a sua vida; a casa, uma extensão de seu corpo. Aos pouquinhos, sem que se des-se conta, os filhos foram seguindo seu rumo, uns se casaram, outros foram estudar fora e um dia ela se viu sem função. Sua casa, repentinamente, lhe pareceu imensa, vazia, silenciosa. O marido tinha seu "cantinho", seu *hobby*, e envelhecia tranquilamente em sua aposentadoria bem merecida. Nesse momento, ela adoeceu; parou de comer, de beber, de evacuar e sua urina saía queimando. Circulação da vida parada, casa vazia, corpo doente: a partir de então, nada mais entra ou sai pelos orifícios de seu corpo/casa. Nem mesmo palavras. Sem ter mais a quem servir, como continuar vivendo? Seu nome dizia tudo: Auxiliadora.

Um sintoma tem vários níveis de escuta. Diante dela, eu tentava lhe oferecer uma âncora para que pudesse firmar seu barco à deriva e então pudéssemos, juntas, analisar o mapa de sua trajetória até aquele ponto tumultuoso. Eu sabia de antemão que todos os caminhos nos levariam até o território edípico, lá, onde todos os destinos se cruzam. Eu queria ir adiante, contudo, ainda que fosse sozinha. Eu queria ir lá, onde o destino da feminidade se forma, pois havia, para mim, a suspeita de que a doença de Auxiliadora não era só dela: *a feminidade é que estava doente.*

Surpreendentemente, pouco ou quase nada falam as mulheres sobre isto. Quando calam, sua fala é da ordem do sintoma, e quando falam, elas se expõem, se ex-põem, se põem fora e nisso revelam algo que lhes é

intrínseco e, paradoxalmente, está fora delas. Pois a feminidade revela, além da história de uma mulher, a história do ser humano e sua cultura. Estes eram os ecos de uma genealogia esquecida que reverberavam em minha escuta.

1.3. *A falta-para-ser mulher*

Citando o poeta Heine, observa Freud que sobre a feminidade sempre meditaram os homens: "cabeças ornadas com tiaras de hieróglifos, cabeças com turbantes e cabeças com gorros negros, cabeças com perucas e mil outras pobres e suarentas cabeças masculinas."⁷ Para desespero do falocentrismo, no entanto, a feminidade não se deu senão justamente como um "quebra-cabeças". Os caminhos pelos quais ela teria encontrado um canal de expressão, historicamente, sempre foram aqueles da negação: seja pelo viés da rebeldia _ e a história das "bruxas" medievais é um bom exemplo disso; da patologia _ e o drama das histéricas expressa de forma paroxística o recalçamento da feminidade; pela recusa _ e a mística busca a união não com o homem, mas com Deus; finalmente, pela subversividade _ o feminismo surge em nosso século como quebra de todos os valores patriarcais da civilização. Pode-se, então, perguntar: mas, porque razão teria a feminidade encontrado, para se expressar, somente o viés da negação? De que maneira foi instituída, ao longo da história, tal especificidade?

Eis a tarefa que nos espera. A princípio, diria, é por um efeito lógico do discurso patriarcal que a feminidade se define. Sua negatividade é um efeito da estrutura, diria mesmo necessidade lógica,

7- S. Freud, *La Feminilidade*, OC, obra citada, p. 3.164.

causalidade necessária, não uma contingência. Arriscaria mesmo a dizer, antecipando o desenvolvimento desta idéia, que a exceção que a feminidade suporta como condição de ser, é inseparável da estrutura monoteísta patriarcal.

Sem falar nos poetas, Lacan foi, dentre os teóricos, quem da feminidade mais se acercou, e, curiosamente, por meio da lógica.⁸ Com seus matemas da diferença sexual, ele tenta demonstrar como que a partir do Falo (enquanto marco, definição, ordenação da experiência humana) se institui um aquê, uma espécie de lacuna de linguagem só mesmo apreensível pelos malabarismos lógicos que ele executa com mestria. O lugar determinado para todos aqueles que ocupam uma posição feminina é, segundo sua teoria, o de um não-dito. Mas isto só é pensável a partir da existência da linguagem, ou seja; é na medida em que há nomes que o inominável se institui como um fundo de silêncio.⁹

Vejamos: tomando a fórmula aristotélica, $\forall x = \Phi x$, que se lê, "todos os x são fálicos", ele postulou a sua contraditória, que seria: $\exists x \neg \Phi x$, ou seja, "há um x que é não-fálico". Com isso ele pretende indicar que o universal se funda justamente sobre aquilo que exclui, instituindo a fórmula da sexuação masculina. Ao afirmar que "há um que é não-fálico", Lacan se refere ao Pai mítico de Totem e Tabu, aquele Um não-castrado e todo-poderoso que, com sua morte, tomba sob a maior das castrações. Do Um insubmisso e excluído ao falo, advém, pois, a ordem simbólica. Para a psicanálise, este seria o *ex-nihilo* da criação humana.

Há, portanto, uma ambivalência na função paterna, que deve dar conta de dois registros: dar consistência ao mito do gozo absoluto que o Pai encarna para o filho e interditar, ao mesmo tempo, esse gozo,

8- Jacques Lacan, *Seminário XX: Mais Ainda*, Zahar, RJ, 1982.

9- J. Lacan, *Seminário XI: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, Zahar, RJ, 1986, p. 31.

pela função simbólica que introduz. O universal que caracteriza a função fálica se define justamente pela castração à qual se submete, isto é, pela exclusão do gozo absoluto.

Do lado feminino, Lacan escreve também duas proposições: $\forall x \bar{O}x$, que se lê: "não-todo x é fálico" e $\exists x O x$, que significa, em linguagem matemática, "nenhum x é não-fálico", o que seria uma proposição equivalente à universal afirmativa masculina de que todos os x são fálicos, pois duas negações juntas equivalem a uma afirmação. Ora, a distorção introduzida por Lacan na lógica formal, situando a fórmula $\exists x \bar{O}x$ em relação simétrica à $\forall x O x$, é que ele define a mulher por uma *negatividade intrínseca*, na medida em que "de nenhuma (mulher) não se pode dizer que ela se inscreve na função fálica, o que não implica, portanto, que todas se inscrevem lá, nem mesmo que uma só lá se inscreva toda".¹⁰ Da mesma forma, a proposição $\forall x \bar{O}x$, que podemos ler como "as mulheres são não-todas submissas à função fálica", (ou seja, à castração) mantém propositalmente uma ambigüidade, no sentido de que ou algumas se inscrevem nesta função e outras não, ou para cada uma, uma parte dela escapa a este registro.

A pergunta da mulher pelo ser que lhe é próprio revela, portanto, a experiência dramática de uma feminidade não circunscrita ao universo da razão logocêntrica e desencontrada, ao mesmo tempo, da suposta unidade do sujeito fálico. Nem ego cartesiano, nem o Um hegeliano. Sua negatividade intrínseca condena todo aquele que ocupa esta posição a habitar o múltiplo, sem jamais se concluir no Um. Ao que responde o poeta, fazendo eco às mais modernas teorias da subjetividade humana: "eu vejo-me, e estou sem mim; conheço-me e não sou eu." ¹¹

10- Catherine Millot, *Nobodaddy, l'Hystérie dans le Siècle*, Point Hors Ligne, Paris, 1988, p. 125.

11- Fernando Pessoa, OC, p. 156.

Como poderia, pois, instituir um saber, isto que não se sabe a si mesmo? Em que a mulher se auto-referencia, a fim de sobreviver a esta falta de um nome que a signifique? Singularmente, "a mulher se interroga sobre o que é ser uma mulher da mesma forma que o sujeito macho se interroga sobre que é ser uma mulher".¹² Vimos que, quando fala, a mulher se ex-põe na fala do Outro, ou seja, se põe fora naquilo que dela a cultura diz. Os significantes que circulam culturalmente são as únicas balizas que dispõe para sua identificação sexual. E dentre esses, são os interditos culturais, os preconceitos e mesmo certos tabus, os recursos metafóricos que definem menos o ser da mulher que o papel social de sua sexualidade. Assim o fazem, por exemplo, os ditados populares, as frases de para-choque de caminhão, expressões jocosas e sobretudo, as regras da linguagem (como foi desenvolvido por mim em trabalho anterior) que subtraem o gênero feminino quando a concordância, numa frase, assim o exige.¹³ Na própria estrutura da língua observa-se claramente o código de valores falocêntricos que regem o imaginário social.

Desta fundamental *falta-para-ser* que a psicanálise descobre no âmago do ser humano, as imagens identificatórias necessariamente passam pelo olhar do Outro; mas, em se tratando do sexo feminino, esse Outro se objetiva no imaginário que rege nossa civilização, conformando-se a fantasias coletivas inconscientes. Parece que a condição humana da *falta-para-ser* atinge o sexo feminino mais duramente, como veremos no decorrer desse estudo, pela própria posição que a feminidade ocupa na ordem fálica de nossa cultura. As próprias mulheres buscam inconscientemente disfarçar a diferença que representam, submetendo-se às fantasias masculinas ou adotando os signos da virilidade. Por detrás disso que não

12- J. Lacan, *Seminário XIII, As Psicoses*, Zahar, RJ, 1981, p. 197.

13- Maria Escolástica Alvares da Silva, *Mulher Substantivo Masculino*, Ed. da Unicamp, Campinas, 1988.

se sabe há sempre um toque masculino no modo de ser mulher: um gesto meio duro no andar, as calças e os sapatos masculinos, o corte curtíssimo do cabelo, um certo jeito de pegar o cigarro e fumar... na falta do falo as mulheres o representam e o ostentam fazendo *semblant*, às vezes sedutoramente, pela fantasia, às vezes dramaticamente, pelo sintoma.

Lembro-me de uma paciente que se confessava atônita por seu próprio comportamento diante do pai. Ambos são fumantes inveterados, mas na presença dele ela não sente o menor desejo de fumar. Desde menina teve sempre presente a interdição paterna ao cigarro para as mulheres. Ele repetia como um adágio: "mulher que é mulher não fuma." E ela acabou encontrando nessas palavras, pelo viés de uma proibição, um referencial para ser mulher para o pai. Ora, se dá o mesmo em todas as imagens identificatórias que circulam na cultura, pois todas elas remetem, em última instância, ao falo. Em toda busca de identificação está presente, pois, um desejo de reconhecimento pelo pai, o portador do falo *par excellence*.

Acredito que é não somente na história particular, mas também no contexto histórico e cultural que os sintomas se inscrevem. A clínica da mulher, especialmente, é uma escuta permanente daquelas metáforas que seu corpo não pode expressar senão pela doença: inflamações ginecológicas crônicas, problemas pré-menstruais, esterilidade, frigidez _ símbolos de uma feminidade recalcada e transmitida negativamente geração após geração.

Se a doença de Auxiliadora, na realidade a transcende, ampliando-se nisso que chamamos de doença da feminidade, de que História é devedora? O que na estrutura sociocultural de nossa civilização contribuiu para isso? De que maneiras se produziram os significantes que são

as balizas das identificações possíveis para uma mulher? O que significa, em última instância, fazer semblant de objeto sexual para o pai?

1.4. O reconhecimento daquilo que não se significa

Antes de nos adentrarmos nas questões edípicas (tal como foram desenvolvidas por Freud e Lacan) propriamente estruturais, nunca é demais insistir naquilo que é a marca do humano em nós, isto é, a linguagem. Ora, falar é se situar dentro de um conjunto de regras gramaticais, lexicais, morfológicas, verbais, semânticas das quais não diríamos que se trata de uma propriedade da língua, mas sim, de elementos fundadores da linguagem e com um objetivo bem preciso: efetuar deslocamentos destinados a canalizar as pulsões sexuais. Suas regras, antes de se constituírem manobras para anular as ambigüidades da mensagem, como o querem certas correntes lingüísticas,¹⁴ se articulam com a subjetividade do ser falante. Desse modo, substantivos, verbos, advérbios, pronomes, não são nada mais do que as marcas do que se passa num outro nível, no inconsciente.

O estudo do caso dos "meninos lobos" encontrados na Índia, no início do século, demonstrou claramente a relação intrínseca do desenvolvimento humano com a linguagem. Apesar de serem colocados em ambiente favorável para o aprendizado da língua, eles não conseguiram ir além do vocabulário e do nível mental de uma criança de 2 anos e meio.¹⁵ O que significa que não se trata de meramente aprender a pronunciar palavras com o fim de comunicação, mas de um processo decorrente da maturação psíquica dos elementos pulsionais que estão em jogo na primeira infân-

14- Ruth Menahem, *Langage et Folie*, Confluents Psychanalytiques, Paris, 1986, p. 9.

15- Claude Lévy-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Mouton, Paris, 1967, p. 5.

cia. O aprendizado da língua é o aprendizado de canalização das pulsões e dos afetos em direção à representação.

Segundo Lévi-Strauss, nem mesmo o estudo dos antropóides se revelou eficaz para se chegar à compreensão da origem da cultura e da evolução humana em direção à linguagem. Por mais que se encontrem nesses mamíferos sinais de um certo desenvolvimento em relação a todos os demais, eles parecem estar fixados no círculo estreito de suas imperfeições inatas e não se engajam jamais na via de uma evolução da espécie. Como ele observa, nenhum obstáculo anatômico interdiz ao macaco falar, articular sons de linguagem, no entanto, eles não falam simplesmente pela incapacidade de atribuir aos sons que emitem o caráter de signos.¹⁶

Isto não significa que eles não possuam códigos de comunicação, como o demonstrou, já em 1923, o Prof. Von Frisch no seu estudo sobre as danças das abelhas e as peculiaridades do canto dos golfinhos.¹⁷ A diferença é que se trata de um código de sinais e não de uma linguagem. Nada nos permite pensar que há um diálogo, que há resposta. Tudo ocorre no nível de uma reação genética e não de aprendizado. O ser humano é o "único ser doméstico que se domestica a si mesmo", diz Lévy-Strauss.

No entanto, e não só para os lingüistas, a questão dos fundamentos da linguagem permanece enigmática, como também provocativa. Conta-se que Frederico II, desejando saber a origem da linguagem, isolou algumas crianças de todo e qualquer contato com outras pessoas, proibindo expressamente que lhes falassem. Suas primeiras palavras seriam o hebreu, a língua mais antiga? Ou seria o latim? Ou ainda o grego? A questão ficou sem resposta para ele, porque todas as crianças, em pouco tem-

16- Iden, *ibidem*.

17- Julia Kristeva, *La Langage, cet Inconnu*, Points, Paris, 1981, p. 318.

po, morreram.¹⁸ Mais ousada é a experiência imaginada por Chomski: ele propõe que seja imposta a algumas crianças uma língua absolutamente artificial e estranha a nossos códigos. Uma língua na qual as regras universais de nossa gramática sejam sistematicamente violadas. Embora fosse uma situação imaginária, ele conclui que isto produziria nada menos que o equivalente mental de uma manipulação genética, tocando a estrutura mesmo da organização humana.¹⁹ Isto parece confirmar a teoria de Ruth Menahem de que, além da função de significante (termo usado por Lacan para significar as representações psicoafetivas individuais) das palavras, a forma específica de estruturação das línguas em geral obedece a uma certa estrutura psíquica. Para tanto, basta ter em mente que toda a linguagem gira em torno de dois eixos, os mesmos da existência humana: o sujeito e o predicado.

Embora radical, é extremamente pertinente a hipótese de Chomski em relação ao papel modelador e estruturante da linguagem, em especial, no que tange às determinações da feminidade. Em português, como foi demonstrado no estudo citado anteriormente,²⁰ existem regras que invisibilizam o gênero feminino, como, por exemplo, as regras de concórdância do adjetivo com o nome, dos plurais, da elisão do pronome feminino, além da generalização de alguns nomes masculinos que servem aos dois sexos, cujo exemplo mais banal é o substantivo masculino abstrato homem, que designa, segundo o *Novo Dicionário de Língua Portuguesa*, ser humano, espécie humana, humanidade, e ao mesmo tempo, o macho da espécie. Ora, é no mínimo curioso que, enquanto na maioria das línguas existem duas palavras para significar a espécie e o gênero ao qual se pertence, em português adota-se o radical "homo" (ser humano) para significar homem, se-

18- Citado por Ruth Menahem em *Langage et Folie*, obra citada, p. 18.

19- Idem, *ibidem*.

20- Maria Escolástica Alvares da Silva, *Mulher Substantivo Masculino*, obra citada.

xo masculino, passando-se por cima da raiz etimológica da palavra que semanticamente o designaria, ou seja, o latim *vir*. Assim ocorre também em francês e inglês. Já em outras línguas não, como no alemão, que tem a palavra *der Mensch* para ser humano e *der Mann*, para homem. Também em grego, temos *anthropos* para ser humano e *anér* para homem, e em árabe *in-san*, que significa ser humano e *radjul* para designar homem. Porque tal condensação do significado "ser humano" com "sexo masculino" nas línguas neolatinas teria ocorrido, certamente não é sem significação, se tivermos em conta que as palavras não são inocentes.

Mais curioso é o que ocorre na língua alemã no que se refere à categoria gramatical dos termos referentes à feminidade. Sabe-se que todas as palavras que terminam com o sufixo *lein* pertencem ao gênero neutro. Daí que a *Fraulein* (senhorita) mais feminina, paradoxalmente, não tem sexo definido, sendo designada por um gênero neutro. Mais inexplicável ainda é que uma outra palavra alemã para significar mulher e que é sinônima de *Frau*, pertence também ao gênero neutro: *das Weib*, que deu origem ao adjetivo *weiblich*, feminino. Temos, portanto, o encantador paradoxo de que feminino em alemão é neutro!

Também em inglês ocorrem fatos significativos em relação ao obscurecimento do feminino em função da generalização do masculino. Algumas particularidades na formação das palavras denotam que a ênfase em certos sufixos e prefixos trai o imaginário coletivo subjacente na estrutura de uma língua. O próprio lema da democracia, nas línguas neolatinas, revela a exclusão do feminino numa suposta e ideológica igualdade: *Liberdade, Igualdade, Fraternidade*, ou seja, na pólis, as irmãs são excluídas. Talvez porque os *old masters*, os *statesman* na política da

*man*Kind são os mesmos que escrevem a história do *manpower*...

No auge de sua revolta, as feministas norte-americanas chegaram a sugerir uma sexualização plena e aberta da linguagem, trocando por *woman* todas as palavras que excluía o gênero feminino. Mas esse projeto se revelou impossível, porque a própria palavra "*woman*" contém o sufixo masculino "*man*"; houve, então, uma proposta para modificá-la, introduzindo-se um sufixo neutro, ficando então *woperson*, mas também nesta havia o sufixo masculino *son* (filho); cumpria, pois, trocá-lo pela palavra correspondente no feminino. Depois de muitas discussões, chegaram finalmente a este despropósito para designar mulher: *woperdaughter*!

Tais aberrações, no entanto, por mais que se prestem ao cômico, são trágicas, porque revelam que à força de conviver com os símbolos fálicos, acabamos pensando falicamente. Toda tentativa de colocar a feminidade dentro de conjuntos fechados esbarra sempre num ideal fálico, numa busca de identidade, numa imitação do modelo masculino incompatível com o princípio (i)lógico do "não-todo", ou do não-Um. A linguagem, estruturalmente fálica, não concebe, pois, que a feminidade se diga senão negativamente. E aí, o que não pode ser explicitado vira enigma, o "enigma da mulher" para o homem.

1.5. O real como o fundo de silêncio do ser

Talvez o poeta, por sua habilidade no manejo dos símbolos fálicos (linguagem), seja aquele que mais se encontra capacitado para expressar esse inominável do não-Um _ que não se submete jamais a uma identidade, pois ela é um obstáculo; ela é o obstáculo. A quê? A que se

veja que, a roda do eu se inventam máscaras, se multiplicam as máscaras sem que com isso se garanta uma identidade do eu consigo mesmo. Aquilo que a mulher expressa pelo sintoma, o poeta diz pela poesia: "somos autênticos ou nada mais que atores? Autênticos como atores ou apenas parodiando o ator? _ Somos o representante de algo ou aquilo que é representado?"²¹

O que a feminidade revela é, pois, o drama da mulher (ou do sujeito humano) que se sabe habitante de muitas máscaras, sem que esteja totalmente em nenhuma delas. Efeito de uma estrutura? Estratégia de sobrevivência? Ambas, talvez, sobretudo quando se constata que todas as tentativas das mulheres no sentido de tomar a palavra no discurso social esbarram sempre na muralha de uma estrutura tornada indestrutível justamente pela gramática que a legitima.

Em seu *Seminário XI*,²² Lacan se refere ao paradoxo de Chuang-Tse que, após ter sonhado que era uma borboleta, se pergunta se não teria sido a borboleta que sonhou ser Chuang-Tsé. E Lacan observa que esta questão mostra que Chuang-Tsé não está louco, pois na verdade, tudo que ele faz é confirmar que ele não se toma por absolutamente idêntico a si mesmo. O que lhe confere esta inconsistência e, ao mesmo tempo, determina sua identidade, é a exterioridade do tecido simbólico. Chuang-Tsé só o é para os outros, pois esta é a identidade que lhe foi conferida pelo tecido simbólico intersubjetivo ao qual deve sua história.

Há que se resguardar, no entanto, da dissipação do sujeito no simbólico, e isto lhe é garantido, segundo a topologia lacaniana, por sua inserção no *real* e no *imaginário* de seu corpo próprio. No entanto,

21- Leyla Perrone-Moyses, *Aquém do Eu, Além do Outro*, Martins Fontes, SP, 1982, p. 29.

22- J. Lacan, *Seminário XI*, obra citada, p. 77.

este parece ser o temor de Slavoj Zizek, quando pergunta:

A verdade do sujeito se decide fora, o sujeito é nele mesmo um nada, um vazio sem nenhuma consistência. Mas, será que reduzir o sujeito ao vazio, sem outra verdade que esta exterioridade, dissolve-la no tecido simbólico, é tudo que se pode dizer? Será que o conteúdo do sujeito se reduz ao que ele é para os outros, às determinações simbólicas, aos "títulos", aos "mandatos" que lhe são conferidos? 23

Esta é a grande questão que perpassa este trabalho. A falta de um significante para a feminidade institui na mulher uma vulnerabilidade, diria, estrutural, que nem o tecido simbólico nem o imaginário nos quais o real de seu corpo está inscrito são capazes de suprir. Sua imersão no real resiste à uma captura total pelo simbólico e pelo imaginário de forma a deixar um aberto, uma fenda, um vazio inominável. Se a mulher não se perde totalmente nessa inconsistência de identidade é porque existe algo, como tentaremos mostrar, que lhe garante uma certa consistência num outro nível. Deste modo, aquilo que a aprisiona aos "títulos" e aos "mandatos" é, ao mesmo tempo, o que a salva.

O matema lacaniano da divisão do sujeito indica que o objeto a é a sua verdade possível, aquela que lhe confere uma identidade no tecido simbólico. A isto a psicanálise chama de objeto fantasmático ou "fantasma", que significa o enraizamento do sujeito no seu desejo. Portanto, aquilo que fez com que Chuang-Tsé escolhesse uma borboleta para fazer dela o objeto de sua pergunta sobre a sua própria inconsistência de ser é nada mais que o seu objeto a. A borboleta significa seu "fan-

23- Slavov Zizek, *Le Plus Sublime des Hystériques, Hegel Passe, Point Hors Ligne*, Paris, 1988, p. 192.

tasma", a moldura, o esqueleto de sua identidade fantasmática. No real de seu desejo, ele era borboleta.

Mas, em que se ancora o real da feminidade? Desde Freud, repete-se *ad infinitum* o aforisma: *o que quer uma mulher?* Este real, esta "rocha" à qual se refere Freud,²⁴ é no inconsciente que devemos procurar. Se é no sonho que nos aproximamos desta Coisa traumática que é o real, todavia, é para além dele que devemos nos dirigir. Ainda no *Seminário XI*, Lacan afirma: *A realidade do inconsciente é _ verdade insustentável _ a realidade sexual.* Porque "insustentável"? Ele mesmo responde:

Se a sexualidade é a realidade do inconsciente (...) a coisa é de acesso tão difícil _ o inconsciente como uma junção arcaica do pensamento com a realidade sexual _ que só podemos esclarecê-la pela consideração da história. ²⁵

Ele faz, nesse momento, uma alusão ao registro do biológico, no qual os seres se dividem através da cópula em machos e fêmeas. Em torno desta diferença puramente natural, foram se associando caracteres e funções sexuais secundários que finalmente deram origem aos papéis sociais e à determinada estrutura social. O que a antropologia estrutural demonstrou de mais significativo foi que, a partir de um sistema de alianças, se instituíram relações de parentesco fundadas na função simbólica dos sexos. O que significa que é pela realidade sexual que o significante (o símbolo) chega ao mundo.

Portanto, o símbolo opera como uma espécie de mediador num jogo de combinatória entre dois pólos: o feminino e o masculino. O que

24- S. Freud, *Análise Terminável e Interminável*, OC, obra citada, p. 3.364.

25- J. Lacan, *Seminário XI, Os Quatro Conceitos Fundamentais em Psicanálise*, obra citada, pp. 143-147.

nos remete, como o observa Lacan, ainda no *Seminário XI*, à primitiva divisão sexual ocorrida na mitose, na qual as células se repartem numa primeira combinatória de elementos cromossômicos. E ele faz uma alusão à ciência primitiva que, intuitivamente, criou o jogo de oposição do Ying e Yang fundado na "dança" dos significantes.

Ora, se há uma divisão na origem da vida, como nos informa a genética, o sexo é o que sobrou de uma perda, portanto, um resto. O símbolo surge como uma tentativa de restabelecer a totalidade: projeto fracassado, todavia, pois tudo que ele consegue é instituir o *desejo*. Desejo que se efetua como libido, pulsão, demanda, mas que, *por se articular em significantes, deixa um resto metonímico que corre debaixo dele, elemento que não é determinado, (...) elemento necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível, desconhecido, elemento que se chama desejo.*²⁶

Se a feminidade, como fica claro nos matemas de Lacan, é uma posição que só se mantém pelo desejo de falta, ou seja, desejo de desejo, até que ponto ela se torna um projeto fracassado no decurso de nossa civilização patriarcal, na medida em que sobre esta condição estrutural pesa todo um imaginário que se quer resposta para seu desejo? *O que quer uma mulher?* Até que ponto a trama simbólica (o Outro), objetivada no imaginário social, não inviabiliza o feminino, enquanto guardião do desejo, deixando como única saída a negação desta ordem, seja pela patologia, seja pela subversidade?

1.6. A construção de um sujeito unário na História

26- Idem, p. 146.

A roda de quê teriam os significantes se organizado, fixando-se num imaginário coletivo e fantasmático? Se atentarmos para o fato de que é pela produção e reprodução da existência sexual e social, que os significantes se estabelecem no mundo, veremos que cada momento da História deverá ter produzido um sujeito diferente.

A concepção de sujeito, em psicanálise, revela uma divisão intrínseca no âmago do ser que só é suportada pelo imaginário de uma completude narcísica que o faz *um* corpo, *um* eu. O preço que paga para obter essa suposta unidade consigo mesmo é sua submissão à Lei, (conceito lacaniano para expressar a ordem simbólica), o que acarreta também a sua sujeição ao organismo social (Estado, Família, Sociedade) no qual vive. Mas, se por um lado o sujeito "unário", aquele definido por uma identificação, é produto de práticas significantes precisas, determinadas histórica, econômica e até circunstancialmente, dele não se pode dizer que é um sujeito absoluto nem universal. Se é verdade que *um* sujeito *está presente sempre que se explicita um sentido*,²⁷ o sujeito "unário" das abstrações ideológicas e filosóficas desse imaginário coletivo teria sido produzido por condições precisas, como iremos tentar demonstrar na sequência deste estudo, que localizamos em determinado período histórico iniciado pelo monoteísmo religioso patriarcal.

Procuramos indicar, anteriormente, o quanto a linguagem opera no processo identificatório do sujeito, tal qual balizas que vão subordinando o sexo ao símbolo. Agora estamos dizendo que este sujeito, do qual se diz que é "unário", seria, por sua vez, tributário de determinado processo histórico cuja origem situamos no estabelecimento do monoteísmo religioso (um só Deus, o Deus Pai) e da civilização patriarcal (o

27- Julia Kristeva, *Polylogue*, Editions du Seuil, Paris, 1977, p. 149.

pai como um deslocamento simbólico de Deus). Embora não possamos definir a existência de outras modalidades significantes que poderiam ter dado origem a outros sujeitos na História, pode-se constatar a presença de certas práticas significantes que parecem dar testemunho de uma outra economia pulsional.

Onde e como buscá-los, todavia? E o que tentaremos descobrir no desdobrar-se metonímico do texto. Por ora, deixemo-nos levar pelos caminhos da diferença, da heterogeneidade, pelo radicalmente outro: o sujeito poético. Para isso, propomos seguir as reflexões de Julia Kristeva acerca dos polilogismos, ou seja, uma análise de certas práticas simbólicas na cultura que parecem dar testemunho de uma outra economia pulsional a partir de operações semióticas pré-verbais.

O mais instigante em sua análise, é que não se trata de uma outra prática do sujeito "unário", mas de algo que tende a fazer implodir essa divisão imposta pelo recalque e que dá origem à divisão consciente/inconsciente, significante/significado. Ela parte da constatação de que esse sujeito, justamente porque surge desta censura (recalque) e desta ordem social (símbolo), não se pode dizer que ele instaura, com seu aparecimento, uma lei universal. Disso parecem dar testemunho os textos literários de poetas como Mallarmé, Artaud, Lautreamont, Joyce, Kafka, que apontam para a dissolução da ordem sintática das frases como efeito de uma subversão radical da ordem simbólica, uma busca deliberada de formas verbais que expressam o esfacelamento da imagem do corpo e a escolha de palavras que representam a topografia desse esfacelamento.

No entanto, ela se pergunta, como não cai o artista na fragmentação esquizóide? Buscando na teoria freudiana das pulsões e dos pro-

cessos ditos primários do desenvolvimento do sujeito, ela conclui que este processo, do qual o artista é portador, não o dissolve porque algo toma o lugar do sujeito "unário". A este algo ela dá o nome de *Cora*, que designa um *receptáculo móvel de troca, de contradição e de movimento, necessário ao funcionamento da natureza antes da intervenção de Deus.*²⁸ Este conceito, extraído do *Timeu*, de Platão, extremamente complexo pois escapa a qualquer tentativa de definição, pode, quando muito, ser acercado por aproximações. Imaginemos, pois, algo que se dá enquanto ritmo, rupturas, articulações; algo que é anterior à evidência, à verossimilhança, à espacialidade e à temporalidade,

*...de modo que se pode situar a Cora, e rigorosamente até lhe emprestar uma topologia, mas jamais tecer axiomas sobre ela. Sem ser um signo, ela não é mais que uma posição que representa alguém para uma outra posição, o que significa que ela não é ainda um significante; mas se engendra tendo em vista uma tal posição significante.*²⁹

A teoria freudiana permite que se veja este ritmo semiótico como o processo primário que fundamenta a constituição da significância para o sujeito, e a isto parece se referir Platão, quando designa a *Cora* como um *receptáculo nutritivo e maternal* (*Timeu*, 52), no qual os elementos são destituídos de identidade e razão. Por isto o associa ao "caos", lugar que ainda não é um universo porque *Deus está ausente* (*Timeu*, 53).

Mas, o fato de ser a *Cora* destituída de unidade ou identidade, não significa que ela não se submeta a uma regulamentação, apesar de diferente daquela da lei simbólica. Kristeva, aliás, insiste sobre esta

28- Julia Kristeva, "Le Sujet en Procès" em *Polylogue*, obra citada, p. 57.

29- Julia Kristeva, *La Revolution du Langage Poétique*, Collection Tel Quel, Gallimard, Paris, 1974, p. 103.

regulamentação quando diz que, embora não se possa ainda falar em sujeito e objeto nem se fazer qualquer distinção entre o real e o simbólico, a própria organização vocálica e gestual da *Cora* indica que ela já está submetida a uma ordenação objetiva, que pode ser dada pelas condições naturais, como a diferença biológica dos sexos, ou sócio-histórica, como a estrutura social e familiar.

Esta ordenação semiótica, presente, como vimos, na intuição originária de Platão acerca da *Cora*, localiza-se na outra cena das funções pré-simbólicas e pré-edípicas, onde jorros de energia ligam e orientam o corpo da criança em relação à mãe: ondas destrutivas, que revelam a pulsão antes de qualquer traço mas que se submeterá (sempre provisoriamente) à organização simbólica da qual o próprio corpo materno é mediador. Freud afirma que a pulsão de morte é a mais fundamental das pulsões. A *Cora* semiótica, longe de ser um mero recurso metafórico, se enraíza, como vemos, numa modalidade precisa do processo de significância e de constituição do sujeito; trata-se mesmo da possibilidade de seu engendramento incessante, pois a *Cora* semiótica é, para o sujeito, o lugar de sua própria negação, lugar onde sua unidade cede diante do processo de impulsos e paradas que a produzem.³⁰

A aplicação deste termo platônico por Kristeva não se deve senão à sua preocupação em buscar as condições e modalidades pelas quais uma outra economia subjetiva dá testemunho de outras práticas significantes. Na literatura e na poesia ela apreende, pois, o processo de um sujeito que faz a travessia do corte instalado pelo recalque e faz intervir, em seu lugar, a luta das pulsões. Na verdade, embora ela localize esta luta (a *Cora* semiótica) no corpo maternal, trata-se de um jo-

30- Julia Kristeva, "La Revolution du Langage Poétique", obra citada, pag. 105.

gar-se de traves nele, nos jogos lingüísticos, como o demonstra sua análise da literatura, mas também nos movimentos de subversão social e nas revoluções. O mesmo processo se encontra subjacente a ambos como "negatividade". Antes, porém, de precisarmos como isto se dá na literatura e nos movimentos de subversividade, teremos de sobrevoar brevemente este termo hegeliano, a fim de extrairmos dele o máximo de sentido para compreensão de nosso problema. Foi o conceito de "negatividade" de Hegel que encontramos a maior contribuição à compreensão da especificidade do desejo neste sujeito em posição feminina. A dinâmica do pensamento hegeliano tem, no seu conceito de desdobramento da unidade ou do Um absoluto e imóvel, a representação mais fiel do que se passa em nível psíquico, no que tange à existência do mundo externo como um desdobramento dialético que se institui no âmago do ser para dar origem ao sujeito.

O ponto de partida de Hegel é radicalmente diferente do de Kant, quando ambos se perguntam pela origem do conhecimento. Como é possível conhecer? Isto é, como se institui a relação sujeito-objeto? Kant toma a realidade como exterior ao pensamento; de início pressupõe o conhecimento humano como um instrumento já capacitado para ordenar os dados da realidade segundo suas disposições inatas.

Hegel começa, diferentemente, pela experiência fundamental de uma consciência totalmente imersa na natureza. A "coisa-em-si" (o real) e o conhecimento não são mundos separados, mas uma unidade, tal qual uma criança no ventre materno. O sujeito está mergulhado na natureza. E no interior da consciência que, pouco a pouco, começa a se diferenciar su-

jeito e objeto. E este movimento da consciência, seu deslocamento da unidade começa com uma negação, uma oposição à natureza, num autodesdobramento que instaura sujeito e objeto já enredados numa relação indissolúvel. A partir daí não há como se pensar em transcendência ou separação entre o sujeito e a realidade. O ato de pensar o mundo é o próprio modo de ser do mundo, daí o aforisma hegeliano: *o real é racional e o racional é real.*³¹

Mas, se ao ser humano é dada a possibilidade de negar, recusar, deslocar-se da unidade inicial, é que há, subjacente à negação, uma *negatividade* intrínseca que impele continuamente para a destruição e a criação. Pois, criar é também destruir. Diferentemente do processo mental do entendimento que fixa e imobiliza os contrários em conceitos estáticos (ser/nada, universal/singular, negação/afirmação, etc.), a Razão é a *negatividade em sua expressão propriamente humana*. Pela Razão, o ser dado é transformado em ser criado. O ser humano se separa da natureza e a transforma. Para Hegel, portanto, a negatividade constitui o momento mais profundo, mais interior e mais objetivo da vida e do espírito.³²

Nesse sentido Hegel diferencia totalmente o conceito de negatividade da idéia de negação. Não se trata de uma operação consciente do entendimento ou mesmo de um processo de julgamento, como em Kant. Pois, enquanto que a negação coloca uma dicotomia, uma polaridade ou uma oposição, a *negatividade instaura uma heteronomia*. E é justamente aí que está o cerne do pensamento dialético e também a sua lógica, pois a heteronomia é justamente aquilo que provoca a dissolução dos conceitos estáticos e bipolares das identidades fixas e das abstrações puras. A negatividade, ao instituir a diferença absoluta ou a heterogeneidade, refor-

31- Roger Garaudy, *Para Conhecer o Pensamento de Hegel*, L & P, RS, 1983.

32- Hegel, *La Science de la Logique*, Aubier, Paris, 1949.

mula em processo, em relação móvel, em provisoriedade, os conceitos estáticos do entendimento. Isto coloca a noção de uma *negatividade afirmativa*, de uma *dissolução produtiva* ³³ no âmago do ser humano.

Estamos diante de nada menos do que o velho conceito heraclíteano do *devir*, que, nos primórdios de nossa civilização, apontava já para uma dinâmica interna no âmago do ser, sugerindo que abrigamos dentro de nós uma contradição viva que nos dilacera e nos obriga a nos superar incessantemente. Diz Hegel:

A contradição é a raiz de todo movimento e de toda manifestação vital; é somente na medida em que contém uma contradição que uma coisa é capaz de movimento, de atividade, de manifestar tendências ou impulsos. (...) O movimento espontâneo significa somente que numa única e mesma relação uma coisa existe em si e é ao mesmo tempo, sua própria ausência ou negativo. (...) Uma coisa, portanto, só é viva enquanto contém uma contradição e possui a força de abrangê-la e sustentá-la. (...) A negatividade é a pulsação imanente do movimento autônomo, espontâneo, vivo. ³⁴

Pois bem; eis uma das fontes onde Lacan veio abeberar-se. A concepção de sujeito, em psicanálise, é a de um ser dividido por uma luta de morte dentro de si, luta que instaura a agressividade como um elemento constitucional do ser humano; a descoberta clínica do recalque e do inconsciente tiveram por consequência a noção de descentramento do sujeito, de uma divisão interna que faz com que ele somente possa se reconhecer na imagem de si que o outro lhe devolve. Esta condição de ex-

33- *Idem*, p. 67

34- *Idem*, p. 70.

trema dependência ao olhar do outro faz com que ele busque permanentemente ser reconhecido pela imagem que ostenta de si, sua única identidade. Por aí se vê que não há coincidência consigo mesmo nem unidade possível para o ser humano. A identidade é apenas um meio (necessário) pelo qual o sujeito se apropria de uma imagem para, no fundo, negá-la, pois ele jamais se reconhece plenamente na imagem que tem de si. Daí a emergência da agressividade, no momento em que esta imagem ameaça despedaçar-se e o corpo desagregar-se na fragmentação esquizóide. É nisto consiste o movimento de *negatividade* incessante no âmago do ser, que é também condição para o desejo. Penso que aí viu Freud a essência de sua noção de "pulsão de morte", assim como Lacan o seu conceito de *agressividade constitucional* e Kristeva, a *Cora semiótica*. Todos esses autores, guardadas as devidas particularidades do pensamento de cada um, ressaltaram o "devir" humano a partir do movimento que só o desejo imprime no ser.

1.7. *Uma outra economia pulsional do sujeito*

Vimos, pois, que o imaginário é o que sustenta a imagem do sujeito numa ficção necessária, embora permanentemente abalada pela negatividade que lhe é intrínseca. Isto é o que induz o sujeito à pulsação febril de querer, de buscar, de destruir, de criar. Portanto, a negatividade imprime no ser o selo da subversividade, que encontra na linguagem poética seu mais representativo avatar. Como já vimos anteriormente, a linguagem se enraíza sexualmente no ser humano, tomando-o literalmente a partir da divisão que o racha em duas posições distintas: o masculino

e o feminino. A identificação sexual é uma saída estruturante de modo a salvar o sujeito de uma indefinição esquizóide, saída que, no seu extremo, roça perigosamente os limites da paranóia. Isto se torna transparente na maneira pela qual os discursos totalitários da ciência, da religião, da política e mesmo da filosofia, lidam com a (in)consistência do sujeito na frase.

Pela ação do jogo sintático entre sujeito e predicado, na qual o primeiro se desfaz no próprio ato de afirmar-se, temos o exemplo estrutural de como a linguagem revela a descentralização que é própria ao ser falante. Como se vê, tomamos aqui a função predicativa em seu aspecto imaginário (que não é o único) com o intuito de ilustrar a forma pela qual a estrutura lingüística reforça a ilusão de uma unidade do sujeito com aquilo que dele se diz, ou seja, de sustentar sua frágil ilusão identificatória. O *eu* é uma mera urgência lógica, usando as palavras de Borges.³⁵

Eis porque tocar nos tabus da gramática é tocar na recomendação surda para uma sexualidade identificatória. A subversidade que porta a linguagem poética é a travessia que opera no jogo dos significantes, na exata medida em que os desvincula de todo e qualquer referente, submetendo as palavras apenas ao gozo sonoro do ritmo das letras. O *Um* se tornou um efeito da língua somente à condição de excluir o *héteros*, a diferença, portanto, a negatividade que lhe é intrínseca. Desse modo, a função predicativa na linguagem serve ao princípio da identidade, da mesmidade, da conformidade imaginária de um sujeito que se quer uno, indivisível, racional e abstrato. Este é o sujeito dos sistemas totalitários, sejam eles políticos, religiosos, científicos ou filosóficos.

35- Jorge Luis Borges, "La Naderia de la Personalidad", em *Inquisitiones*.

Na verdade, tais discursos apenas revelam sua inaptidão para o gozo, na medida em que reduzem ao máximo justamente a margem de ambigüidade da linguagem. E nisso se assemelham à pretensão de Humpty Dumpty, quando adverte à Alice: *...quando eu emprego uma palavra (...), ela significa exatamente o que eu quero que ela signifique: nem mais nem menos.*³⁶ Mas, não é exatamente este o sonho das sociedades totalitárias, a utopia de uma linguagem transparente e unívoca, onde cada signo teria um sentido definido e próprio? Este sonho foi anunciado por Orwell, no seu livro 1984, quando ele fala da "novalingua, da supressão das palavras dúbias, da morte da poesia" sob o regime ditatorial de um país totalitário. A heterogeneidade que o jogo semiótico das pulsões coloca em ação é intolerável para a ideologia dominante, que se sustenta sobre os imaginários identificatórios, pois representa a dissolução do tecido da linguagem — talvez um dos últimos pilares que garantem a unidade do sistema ideológico patriarcal.

Como diz Lévi-Strauss, foram necessários séculos para que a *identidade pessoal, concretizada, encarnada no sujeito da Razão histórica se desse conta de que é um pobre tesouro.*³⁷ Pois, reduzir o processo de predicação a uma representação formal é igualmente reduzir a contradição mesma que sustenta a predicação e o objeto. O Um se dissolve justamente no ato de se afirmar a si mesmo como indivisível, como "ser de não-sendo", conforme as palavras de Lacan. *(...)desse modo, o Eu advém como sujeito que se conjuga como dupla aporia de uma substância verdadeira que se abole de seu saber e de um discurso onde é a morte que sustenta a existência.*³⁸

Benveniste observa que o pronome "eu" não remete nem a um

36- Lewis Carroll, *Alice do Outro Lado do Espelho*, Random House Inc., NY, 1976.

37- Claude Lévy-Strauss, *L'Homme Nu*, Plon, Paris, 1971, p. 614.

38- Jacques Lacan, *Écrits II*, Collection Points, Seuil, Paris, 1971, p. 1.

conceito nem a um indivíduo. Não há um conceito "eu" englobando todos os eus que se enunciam a cada instante na boca de cada interlocutor, no sentido em que não há um conceito árvore ao qual remetem todos os empregos individuais de "árvore". O "eu" não denomina, pois, nenhuma entidade lexical. Pode-se dizer, então, que "eu" se refere a um indivíduo particular? A que, então o "eu" se refere? A algo muito particular, responde Benveniste, e que é exclusivamente lingüístico: "eu" se refere a um ato discursivo, à fala onde alguém se pronuncia no ato de falar. A realidade à qual ele remete é a realidade do discurso. É na instância do discurso, onde "eu" designa o locutor, que este se enuncia como sujeito.³⁹

Além dessa singularidade específica do pronome "eu", que remete ao vazio substancial tantas vezes testemunhado pelos poetas _ ... *eu vejo-me e estou sem mim, conheço-me e não sou eu* (Fernando Pessoa) _, há também a dispersão e o esfacelamento do sujeito na função predicativa. Ao tentar realizar a síntese dos dois termos numa frase (sujeito e predicado), essa unidade não se realiza senão enquanto dispersão, e não se pode evitá-la.⁴⁰ O sujeito individual projeta-se no predicado que o realiza, mas justamente aí ele perde sua substancialidade: ele se perde no que diz: *Sou nada... sou uma ficção* (Fernando Pessoa), diz o poeta, convencido de que sua ficção não é uma mentira, mas um imaginário dolorosamente verdadeiro na medida em que sabe que é apenas uma imagem através da qual o real se transveste e se desvenda.⁴¹

Todavia, esta consciência que se presentifica no sujeito poético como perda substancial de identidade, possui uma função de desmascaramento da ideologia do Um, pois configura, em sua prática simbólica, uma outra modalidade de viver os multilogismos. A esta capacidade do ser

39- Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, Collection Tel Quel, Gallimard, Paris, 1976, p. 261.

40- Julia Kristeva, "La Fonction Prédicative et le Sujet Parlant", em *Polylogue*, obra citada, p. 156.

41- Leyla Perrone-Moyses, *Aquém do Eu, Além do Outro*, obra citada, p. 89.

humano se representar sob uma outra economia pulsional que não a do sujeito "unário", Kristeva chamou de "sujeito-em-processo"; com isso ela designa uma experiência radical do sujeito emergindo de múltiplas práticas de simbolização ou *polilogismos*, se opondo exatamente à muralha do corpo social estabelecido e legitimado pela gramática. E aqui reencontramos Chomski e sua hipótese de que a estrutura da língua dá a estrutura do ser humano.

Nossa civilização patriarcal monoteísta, para se instituir, produziu, sob as formas abstratas da Razão, do Homem, da Lei (superegóica), a idéia de um sujeito uno, idêntico a si mesmo, indivisível, que sustenta e garante uma outra abstração maior que é o Estado. A universalidade cantada pelas Declarações de Direitos, pelas Convenções, pelas Constituições, cumpre, na verdade, um papel inequivocamente político de velar por uma abstração que tem por fim nivelar as diferenças que se multiplicam no plano do real: o sexo, a cor, a raça...

Assim, se nos restringirmos apenas aos documentos mais representativos da História, veremos que a Declaração Americana de 1776, por exemplo, não estendia nem aos escravos negros, nem aos índios, nem às mulheres os princípios de liberdade e igualdade política que propugnava aos "Homens". Da mesma forma, a Constituição de 1789 ou a Convenção de 1793 não incluíam as mulheres nos "direitos naturais, imprescindíveis e inalienáveis" do Homem, conforme reza o texto. Por sua vez, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, em seus termos genéricos, não respondeu em absoluto às exigências específicas da condição feminina e da heterogeneidade que representa. Desse modo, à uma situação de fato (patriarcalismo) corresponde o discurso que o representa na ordem do imaginário.

E contra o estatuto desse sujeito "unário" que, sobretudo a vanguarda artística, desde o final do século passado, vem se atracando; haja visto o desabamento dos sistemas de reprodução ideológica, religiosa e social sob a ação crítica da literatura, do cinema e da poesia. A crise do sujeito "unário", posta em evidência principalmente pela produção artística moderna, excede o horizonte fenomenológico do conhecimento na medida em que institui um outro lugar para a crítica; nele, segundo as palavras de Artaud, *se destrói e se renovam os códigos sociais, abrindo caminho para as angústias de sua época.*⁴²

1.8. As raízes pulsionais da língua

Por muito tempo relegada aos especialistas, o estudo da linguagem foi incorporado às lutas revolucionárias pela primeira vez por Mao Tsé-Tung, o único dirigente comunista que insistiu sobre a necessidade de se trabalhar a língua e a escritura como forma de se transformar a ideologia. Ele dizia: *Desde que alguém dirige a palavra a outrem, faz-se política. E, a menos que sejamos mudos, sempre temos algo a dizer. Eis porque, camaradas, devemos aprimorar o estudo da língua.*⁴³ Ele havia compreendido que a luta verdadeiramente revolucionária implica necessariamente numa revolução do discurso e que isto, por sua vez, estava condicionado à transformação dos sujeitos.

Tendo vivido de perto toda a movimentação cultural que abalou a Europa no final da década de 60 e que culminou nos acontecimentos de maio de 68 em Paris, Julia Kristeva se sensibilizou com a face política da literatura e sua função de renovação dos códigos sociais. Num Con-

42- Artaud, *L'Anarchie Sociale de l'Art*, Gallimard, Paris, p. 287.

43- Mao Tsé-Tung, *Sur la Littérature et l'Art*, Ed. Langues Etrangères, Paris, p. 113.

gresso de Psicanálise e Política em Milão, em 1973, ela apresentou uma condensação das idéias que vinha desenvolvendo acerca dos aspectos políticos da linguagem poética. Nesse discurso é acentuado, sobretudo, as implicações das pulsões sexuais no próprio movimento estrutural da língua e, desse modo, colocado em xeque não só o estatuto do sujeito que fala, mas também, da própria concepção de política. O que torna possível uma comunidade, como o sabemos e ela o enfatiza, é a existência de uma "medida comum" veiculada pela linguagem. Longe de ser reduzida a estudo de especialistas ou jogos literários, sua ênfase na linguagem visa ressaltar duas modalidades de significação que se inter-relacionam intimamente no discurso: o simbólico e a semiótica, que se originam do jogo das pulsões nos primórdios da vida humana.

Do simbólico, Kristeva destaca sua função de significar, de nomear, de afirmar ou de negar um objeto. A ordem simbólica é inaugurada pela entrada da criança na linguagem e sua submissão à Lei (da função simbólica) ou Nome do Pai, segundo a terminologia lacaniana. Da semiótica ela diz que é anterior e transversal ao signo, à sintaxe, à significação. Feita de rupturas, cortes e seqüências inesperadas, a semiótica pode ser associada aos primeiros sons emitidos por uma criança em busca das palavras, mas ainda enlaçada pela presença materna. No entanto, ela é perceptível sobretudo no discurso do adulto como um certo ritmo do falar, uma prosódia, um jogo de palavras, o nonsense, o riso. Lembrando Platão, ela chama o processo semiótico de *Cora*, conforme já vimos mais detalhadamente.

Portanto, dizer que a linguagem é uma prática é precisamente entender como o simbólico, e com ele o sentido, se desloca sob a pressão

da semiótica.⁴⁴ Isso ocorre naqueles momentos em que as palavras têm um efeito de transformação, pois carregam juntas a destruição e a criação; jamais quando buscam o nivelamento, a "medida comum", a identidade. Falar é correr o risco de ser não-sendo.

Disso parecem dar testemunho os escritos poéticos que subvertem não somente os códigos ideológicos de sua época (mitos familiares, religiosos, políticos) como também o código da língua, garantia última da unidade do sujeito. Subversão esta que é uma prática, como o acentua Kristeva, e não um declínio, pois recria continuamente o tecido simbólico como suporte do ritmo semiótico. Assim fazem, por exemplo, Joyce e Mallarmé quando investem contra o monologismo da função paterna não ao nível da ideologia, mas através de um certo encadeamento rítmico das palavras, multiplicando o seu sentido.

Porque razão teria ficado surdo a esta prática dialética o movimento político revolucionário de Marx, no começo de nosso século, quando toda uma vanguarda literária dava sinais de uma subversividade intrínseca ao sujeito? Talvez a concepção de "consciência de classe" do marxismo tenha contribuído para minimizar a função da negatividade hegeliana no interior da subjetividade, na medida em que coloca a contradição fora do sujeito, nas relações sociais de produção. Sendo entendida como uma contradição de classe, pulveriza-se a contradição inerente ao processo significante e, portanto, capaz de transformação no âmago do sujeito falante. Recalca-se a função semiótica da diferença em favor do simbólico comunitário. O "sujeito-em-processo", aquele para o qual a prática é um exceder o código, portanto, gozo, este é abolido; em seu lugar institui-se um padrão, um modelo, uma identidade. Kristeva observa

44- Julia Kristeva, "La Politique de la Litterature", em *Polylogue*, obra citada, p. 13.

como o recalçamento do sujeito e de seu direito ao gozo através de uma prática significativa se manifestam sempre como negligência ou mesmo censura perante a cultura e a arte. Isto demonstra que aí reside o perigo para uma política que se quer conservadora da "medida comum".

Da mesma forma, surdos a esta prática significativa estão os movimentos revolucionários religiosos dos países árabes, que se julgam portadores de uma verdade divina que os transcende, e deles exige nada menos que a anulação de sua subjetividade. São instrumentos armados a serviço da vontade de Deus. Podem morrer pela causa; transformar-se, jamais. Sua linguagem é o *Alcorão*: como tocar nessa gramática?

Mesmo nos movimentos mais recentes e radicais como o dos negros e das mulheres, algo toma o lugar do sujeito: a busca da identidade, seja ela sexual, seja racial. Entre os diversos sistemas econômicos e políticos, a mesma preocupação se evidencia: o nacionalismo. A identidade nacional nada mais é que a "medida comum" tornada significativa para um povo. O monologismo desse discurso é o que exclui o diferente, o estranho, o estrangeiro. O capitalismo, perversamente, não o exclui, mas o coopta, o que é uma outra maneira de tornar inofensiva a subversidade do sujeito.

Freud, em *Totem e Tabu*, aventou a hipótese de que a sociedade teria sido fundada sobre um crime cometido em comum e que este crime teria dado origem ao contrato social que rege nossa civilização. Kristeva observa que este contrato é da mesma ordem da "medida comum" (a proibição do incesto e a função legisladora do simbólico) e o que foi assassinado é o "soma", ou seja, o corpo semiótico, a *Cora* de Platão. A perda dessa função pela ação legisladora do simbólico resultaria numa espécie

de mutilação do ser humano, pois as articulações semióticas se situam nos limites do código biológico ou "memória fisiológica" e formam as bases inatas da função simbólica.

Sendo assim, o símbolo e, conseqüentemente a sintaxe e todas as categorias lingüísticas seriam um produto social da relação ao Outro através de categorias objetivas constituídas, por um lado, pelas diferenças biológicas, inclusive sexuais, e por outro, pelas estruturas familiares concreta e historicamente dadas. Os programas hereditários não podem ser compreendidos senão como de ordem semiótica, incluindo aí os processos primários como o deslocamento e a condensação, a absorção e a rejeição, a repulsa e as estases, que funcionariam como pré-condições inatas, memorizáveis pela espécie para a aquisição da linguagem.⁴⁵

Ela se refere a nada menos do que a certa modalidade da pulsão que, a partir de uma "medida comum" instituída pelo contrato social, foi sendo recalcada no ser humano. Por isto afirma que a cada época da História corresponderia um determinado sujeito.

Todavia a psicanálise, na medida em que reconhece a existência do recalque, promove também sua anamnese pelo retorno do recalcado. Com isso possibilita que, pela liberação do sujeito-em-processo, uma nova socialidade possa se instituir. Pois não pode haver uma nova prática política sem que o sujeito se enuncie através de uma nova prática discursiva. A importância da imiscuição do sujeito na estrutura da língua é demonstrada por exemplo, pela prática poética que aproxima a linguagem

45- Julia Kristeva, "La Revolution du Langage Poétique", obra citada.

de seus limites, forçando-a a dissolver-se lá onde se esfuma a *clivagem* sujeito/objeto, natureza/cultura⁴⁶ através de uma formulação da qual tudo que extrai é um gozo incomensurável.

Ouçamos o que diz um poeta acerca desse ritmo semiótico do qual vimos nos ocupando nas últimas páginas: *...e o cúmplice da sombra, assim designado, não soltará uma palavra, doravante, senão como uma sacudidela; a mesma que ela, o enigma, não tenha já feito retinir por um jogo de leque de suas saías...*⁴⁷ Tudo aí foi dito. O enigma, isso que é subjacente à linguagem, todavia irreduzível à sua tradução verbal, essa musicalidade que não é mais que um "chiar do vento sob o texto", isso é feminino e maternal. A Lei se impõe justamente para limitar o Mistério; por isso o ritmo semiótico, descartando num mesmo gesto a loucura e a subordinação absoluta à Lei, se submete à sintaxe, gozando-a.

Aqui chegamos, finalmente, ao entroncamento entre a instituição do monoteísmo patriarcal (com a imposição simbólica da Lei do pai) e ao recalque da feminidade na origem de nossa civilização. Pois o Nome-do-Pai, tal como o concebemos enquanto Lei e legislação paterna (suas derivações sociais) não pôde se instituir senão com a interdição da feminidade em seu pleno sentido, ou seja, naquilo que esta contém de radicalmente heterogêneo ao homem e ao masculino. Nesse contexto, a Diferença que porta a mulher não tem outra saída senão ser vivida como negação da ordem (do contrato social), na medida em que sua negatividade intrínseca (como a do ser humano em geral) é recalcada em nome da "medida comum" que é mantida, em última instância, pela estrutura lingüística (como já vimos).

Resta-nos indagar os passos mais longínquos da humanidade,

46- Idem, p. 13.

47- Mallarmé, em *O Mistério das Letras*, citado por Kristeva em "La Revolution du Langage Poétique", obra citada, pag. 79.

reconstruir um pouco de sua trajetória a partir de alguns de seus marcos mais significativos e tentar, talvez, sua anamnese, para que, de posse de nosso preterito remoto possamos falar de um futuro utópico.

Segunda Parte

2.1. Nos limites da linguagem

Se por um lado o corte promovido pela assunção da Diferença instituiu a linguagem e deu origem à Cultura, a forma específica como isso se deu exigiu do ser humano um recalque originário. E nisso se configurou propriamente o estilo de nossa civilização. Este recalque, como vimos na primeira parte deste trabalho, tende a excluir uma certa modalidade do saber que, subtraído à possibilidade de se exprimir pela própria estruturação das línguas (todas elas submetidas ao princípio de identidade), só encontra canais de expressão pela negatividade, pelo sintoma, pela subversão. Por conseguinte, todo saber repousa naquilo que é reconhecidamente o sustentáculo da linguagem, ou seja, o princípio lógico formal que a instituiu a partir da regra de identificação onde se lê que $A = A$. Como já vimos anteriormente, numa frase busca-se estabelecer uma relação de igualdade entre os termos que chamamos de sujeito e predicado, de maneira tal que, se este princípio não for satisfeito, depara-se com uma contradição lógica entre os termos; ou seja, estamos diante de uma afirmação falsa.

Conseqüentemente, todo saber se institui a partir de um raciocínio lógico-formal, linear, racional e com poder de jurisdição sobre todo o campo da experiência humana. Estabelecido esse princípio, estabelece-se simultaneamente um conjunto identificatório, fechado, totalitário e, sobretudo, tautológico, pois tende-se a afirmar a mesmidade, ou seja, que $A = A$. No entanto, esta afirmação só é possível pela exclusão

da Diferença, que se constitui paralelamente como um fundo de silêncio na linguagem, todavia, dinâmico e ativo. Portanto, ao se instituir uma identidade entre A e A , admite-se, na verdade, silenciosamente, que há uma Diferença subjacente e que A não é jamais igual a A ; o princípio de igualdade é um recurso lógico e artificial da razão para nivelar diferenças e instituir um princípio de organização do pensamento. Isto significa que a Diferença tem o estatuto de um princípio lógico, não oposto nem contraditório ao princípio de identidade, mas aquém e ao mesmo tempo, subjacente ao mesmo. Matemáticos contemporâneos ressaltam a concepção de lógicas não-formais para dar conta da existência de interrogações acerca de conjuntos abertos que satisfazem a Diferença, opondo à Igualdade a lógica do Não-Todo.¹

A isto Lacan se referia, ao falar de uma discordância lógica entre a feminidade e o sujeito fálico, o que Freud, por sua vez, já havia percebido e assinalado como uma discordância amorosa² entre o homem e a mulher. Aquilo que Lacan inscreveu em seu matema da diferença sexual é que há um objeto que não é idêntico a si mesmo, e que dele só temos acesso pelo objeto a da identificação fantasmática, do qual não se pode dizer que é um objeto nem uma letra, mas toda proposição que é feita sobre ele. O objeto a é o conjunto de proposições identificatórias do sujeito, mas não o significa totalmente, deixando em aberto a pergunta sobre o seu ser. Portanto, desse conjunto não-denominável sob nenhum ponto de vista, dele só podemos dizer que se trata do Outro que é excluído do Um. Se o Um é o efeito da língua sob condição de excluir o *héteros*, a Diferença, sua existência, por sua vez, está condicionada ao encobrimento de tudo aquilo que afirmaria a presença da divisão no âmago do sujei-

1- Andréa Loporick, Seminário realizado no College de Philosophie René Descartes, Paris, 26/5/1990 .

2- S. Freud, *La Feminilidade* em Obras Completas, tomo III, Biblioteca Nueva, Madri, 1981, p. 3.177.

to, deixando entrever a possibilidade do Outro.

Desse modo, na medida em que os limites e as fronteiras da linguagem vão se delineando, percebemos mais claramente que sua função é exatamente configurar um campo de percepções condizentes com determinado horizonte paradigmático, com o objetivo definido de obedecer a uma estratégia de sobrevivência cultural. Uma vez determinado o princípio pelo qual os fenômenos serão organizados linguisticamente, tudo que o interroga de fora é necessariamente visto como "enigma", irracional, sobrenatural ou místico. Assim, um amplo espectro da realidade fica de fora do que se convencionou chamar de pensamento lógico, cartesiano, científico. Tudo aquilo que ultrapassa o campo delimitado por seu próprio método é relegado a um saber *duvidoso*, intuitivo, poético, feminino...

Curiosamente, depararam os próprios cientistas com as limitações desse paradigma mental para compreender certos fenômenos da natureza. Num de seus mais avançados campos de estudo, que é a física subatômica, confrontaram-se os pesquisadores com a insuficiência da linguagem para determinar suas experiências. Diante da estrutura microscópica do átomo, resistente a qualquer tentativa de conceitualização, descobriram que a matéria não é uma substância real, consistente e sólida como se pensava, mas sim, um *processo em ação* que, ora toma a forma de partícula, ora de ondas eletromagnéticas.³ Diante dessa estranheza, os físicos foram obrigados a se expressar de forma paradoxal, através de uma linguagem carregada de ambigüidades e contradições lógicas. O paradigma mental conformado pela concepção dualista de espaço e tempo, causa e efeito, matéria e pensamento, se tornou ineficaz para definir certo tipo de fenômeno que *é e não-é ao mesmo tempo*.

3- Fritjof Capra, *O Tao da Física*, Cultrix, SP, 1983, p. 117.

Segundo Capra, o choque perante a perda de referenciais linguísticos foi de tal ordem que não somente abalou a fé cega na Razão científica, como também provocou uma reavaliação de perspectivas entre os físicos nucleares. *...era como se o solo tivesse sido retirado de nossos pés...*⁴, assim se expressou Einstein, no início do século, ao se deparar com a falta absoluta de fundamentos teóricos para suas experiências. O esgotamento radical da linguagem científica cartesiana teve o efeito de uma perda dos alicerces que a sustentavam, como o *fundo de um balde que arrebenta*, segundo as palavras de um mestre Zen. Nesse momento, justamente entre aqueles que mais próximos estavam do pensamento racional e científico, operou-se uma virada significativa em direção a outras formas de se acercar dos fenômenos, como uma tentativa de se buscar um outro ângulo paradigmático.

Isto parece evidente: se as regras de nossa linguagem nos impõe uma estrutura reta, linear e dualista de percepção, como conceber os fenômenos em sua concomitância senão adotando uma outra disposição dos signos lingüísticos? Conscientes dessas limitações do conhecimento lógico-formal, sábios, poetas e místicos aprenderam a se utilizar da linguagem de uma forma diferente. Sua técnica consiste numa certa subversão das leis da sintaxe de modo a criar efeitos polissêmicos na percepção da realidade.

Da mesma forma, ao se deparar com o aparente *nonsense* dos fenômenos subatômicos e inseguros diante da ruptura espetacular no bloco histórico de uma ciência inaugurada pelas leis de Newton, alguns físicos se voltaram para a linguagem mística, como uma outra forma de se aproximar do real, sem defini-lo. A despreocupação dos sábios da antigüidade,

4- Idem, p. 47.

em relação à coerência lógica e formal de suas afirmações, fez com que eles buscassem se expressar por meio de metáforas, de alegorias, de cânticos e encenações teatrais que mais se aproximavam da poesia do que propriamente da ciência. Subjacente a esta atitude, havia uma concepção da verdade que excedia o alcance das palavras. Para eles, tudo se concentrava na intuição fundamental de um princípio que governava a existência, que produzia o movimento, mas que transcendia completamente o raciocínio humano. Assim, aconselhavam aos seus neófitos, ávidos de conhecimento: *Fiquem curvos, e permanecerão retos. Fiquem vazios, e permanecerão cheios. Fiquem gastos, e permanecerão renovados.*⁵

Um conhecimento assim tão fluido e impreciso teria certamente encontrado sérias dificuldades na sua transmissão, segundo os nossos parâmetros. E efetivamente, os métodos utilizados pelas escolas de Zen-budismo, hinduísmo e taoísmo são surpreendentemente paradoxais. Busca-se o conhecimento por vias não convencionais e, mais que isso, busca-se criar um impasse para o raciocínio lógico-formal de maneira a desbaratar todas as certezas e ilusões do saber. Um dos seus métodos consiste na introdução de um *koan* para o neófito, com o qual ele vai se debater durante anos, até que sua mente supere o raciocínio dual e se entregue passivamente a um outro saber. O *koan* é uma espécie de pergunta paradoxal que estabelece um impasse em nível mental: *Você pode produzir o som de duas mãos batendo uma na outra; mas, qual é o som de uma das mãos?* O objetivo de um *koan* não é jamais delimitar um campo de saber, mas de produzir uma mudança qualitativa do processo cognitivo. Não se espera do neófito uma resposta lógica, apenas sua transformação interior.

O espanto dos físicos nucleares diante da descoberta de uma

5- Citação de Capra sobre os mestres Zen, obra citada, p. 91.

partícula que nem está presente nem ausente, que nem se move nem está em repouso, que é matéria mas que é também uma ondulação elétrica, agiu como uma espécie de *koan* que inesperadamente quebrou, rachou, golpeou de morte o raciocínio lógico-científico com sua verdade paradoxal. E, de repente, a ciência ficou muito próxima _ mais próxima do que a religião _ de antigas verdades religiosas da humanidade: *Move. Não se move. Está longe e está perto. Está dentro de tudo isso e está fora de tudo isso* (*Isa-Upanishad*, 5).

2.2. A linguagem do sintoma

Isto demonstra que, diante do indizível, outras sintaxes são possíveis. A história do Saber é a história daquilo que o sujeito vivencia na sua experiência diária de ser no mundo. A ocultação de uma outra face do conhecimento pelo saber chamado científico, corresponde à dissimulação que o sujeito sofre no âmago de si para suportar a Diferença que o constitui.

No limite dessa ocultação, todavia, há algo provocador, enigmático e inquietante, posto em cena justamente pela mulher. Estamos nos referindo ao saber da histeria, ao qual já aludimos na primeira parte deste estudo e que agora pretendemos retomar como um indicio de que aquilo que foi recalcado, esse saber da Diferença que foi excluído por uma linguagem identificatória, tem nas doenças da feminidade seu mais intrigante avatar.

Constituindo desde sempre um desafio para a Razão, a histeria foi tomada por uma "besta negra" que habita o corpo da mulher e que a

condena a viver no limiar da animalidade. Rabelais escreveu que, se o movimento é indicio de coisas animadas e se aquilo que se move por si mesmo é dito animal, a mulher, pelos movimentos autônomos de sufocação, precipitação, indignação e síncope dentro de seu corpo revela que não é outra a sua origem.⁶

Profundamente atingidos pela provocação ao saber médico que consistia a histeria, toda a atenção dos cientistas do século passado foi dedicada à descoberta da causa dessa "doença", da essência desse "mal" considerado maldito, doença sem matéria, sem uma causa definida. As autópsias de mulheres que morriam em decorrência das convulsões, de anorexia ou de afecções decorrentes dessa "doença" não revelavam absolutamente nada: nenhuma anomalia no corpo, na cabeça ou no útero! Onde, afinal, se localizaria a "sede" da histeria? Conta Didi-Huberman⁷ que entre os "exploradores do útero" e os inquisidores da cabeça, se produziram debates assombrosos, onde as teorias mais absurdas eram criadas. Briquet defendia a tese da "impressionabilidade" das mulheres, outros acreditavam que a sede da loucura estava na massa cinzenta do cérebro. Havia os que duvidavam dos sintomas e prescreviam castigos; outros, como Charcot, submeteram a histérica ao confinamento hospitalar para melhor estudá-la em suas crises. Até que surgisse Freud, que se propôs a escutar o que ela tinha a dizer, as histéricas foram o teatro onde todas as doenças foram encenadas. E, dramaticamente, isto podia significar até morrer de uma doença que não é doença...

Se pelo viés da patologia e do irracionalismo, a mulher passou a fazer parte desse universo excluído à razão, este foi o único caminho possível para se fazer presente a "negatividade" intrínseca e aba-

6- Rabelais, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1955, pp. 445-446.

7- Georges Didi-Huberman, *Invention de l'Hysterie*, obra citada, p. 74.

fada do sujeito humano que, como vimos, busca incessantemente a destruição do estabelecido e a recuperação do movimento da história. A histeria tornava manifesta a loucura da razão em se querer totalitária. A *feminilidade adoecida* era a expressão desse "mal", o repúdio dessa ordem, a subversão de sua lei. Se a histeria, enquanto fenômeno que se situa nos limites da cultura com a natureza, _ momento preciso desse limiar que é corpo mas que é também linguagem _ constitui um saber, talvez pudéssemos aprender um pouco com esse drama, revivendo passo a passo o esquecimento desse saber na história da humanidade.

2.3. A bipolaridade sexual do ser humano

No ser humano, o sujeito em posição feminina ocupa, como vimos, o lugar de um ponto de fuga em relação à ordenação falocêntrica do mundo e, desse lugar de exclusão, tudo que temos dele são suas manifestações de negatividade, no sentido propriamente hegeliano do termo: movimentos de desdobramento do desejo, em que negatividade vira subversividade, vira pecado, vira maldição. A mulher, por conter em si a marca da Diferença, torna-se o foco das projeções imaginárias e inconscientes de nossa civilização organizada e mantida pela ilusão do Um. Sua sexualidade, sua função procriadora, o *suposto* poder que ela re-presenta (que torna de novo presente no mundo com o seu ser), tornam-se os componentes de algo tido como ameaçador, castrador, não-confiável. Sua exclusão da ordem fálica, como já vimos anteriormente, é suficiente para que esteja sempre aquém de toda denominação que dela se pretenda fazer. Desse lugar obscuro e enigmático que ocupa, advém o medo, o horror, o *horror feminae*

do qual os homossexuais dão testemunho, mas que representa a estrutura de fundo, inconsciente, invisível, latente nas formas e derivações de nossa organização social.

De que fogem os seres fálicos (homens e mulheres) através do *horror feminae*? Lacan, em seu matema da diferença sexual, pela primeira vez coloca em cena o obstáculo lógico que separa o homem da mulher. Ele especifica, do lado masculino, o gozo do objeto a como o suporte de uma fantasia que vem suprir a impossibilidade da relação sexual.

(...) aquilo que a experiência analítica nos permite demarcar como sendo, ao menos por um lado da identificação sexual, do lado do macho, o "objeto a", o objeto que se põe no lugar daquilo que, do Outro, não poderia ser percebido. Na medida em que o "objeto a" faz em alguma parte — e com um ponto de partida, um só, o do macho — o papel do que vem em lugar do parceiro que falta, é que se constitui o que costumamos ver surgir também no lugar do real, isto é, a fantasia.⁸

Aqui já se encontra implícito que o ser humano se sexualiza por sua referência — não ao biológico — mas a um terceiro que ele chama de Falo ou o Outro. Portanto, não há complementaridade na relação sexual, pois ambos, homens e mulheres se diferenciam em sua função ao Falo: um, nele se esgota, o outro o transcende. O que supre esta falta é, como vimos, a fantasia.

Mas, e do lado feminino? *Do lado d'A mulher, é de outra coisa que não do objeto a que se trata no que vem em suplência a essa relação sexual que não há.⁹* A começar pela designação do A barrado, é de uma di-

8- Jacques Lacan, "Aristóteles e Freud: A Outra Satisfação" em *A Ética*, Zahar, RJ, 1982, p. 85-86.

9- Idem, p. 84.

ferenciação entre os níveis imaginário e simbólico que se trata. Lacan tenta demarcar a posição da mulher como aquela onde um Outro gozo pode se dar, um gozo aquém do Falo. A falta de um significante para a feminidade coloca a mulher num absoluta dependência de um saber que ela supõe vir do outro, o "sujeito-suposto-saber" da transferência analítica. Nisso reside a maneira pela qual o lado feminino aborda o parceiro numa relação sexual, ou seja, o amor. *Aquele a quem eu suponho o saber, eu o amo*¹⁰, diz Lacan acerca do gozo da mulher.

Desse modo, temos que a divisão sexual do sujeito introduz duas modalidades de gozo, que Freud já havia observado no estudo das origens da neurose às quais chamou de gozo ativo e passivo, próprios do homem e da mulher, respectivamente. Num texto escrito em francês, em 1896¹¹, ele introduz, pela primeira vez, o termo *jouissance*, para designar uma modalidade de gozo sexual passivo no fundo de toda etiologia histérica (mais tarde ele vai ampliar esse gozo para todas as neuroses). Consistiria numa experiência de intenso prazer vivido na relação da criança com sua mãe, na qual ela é o seu objeto fálico e totalmente passivo às fantasias inconscientes maternas. A lembrança dessa experiência seria fonte de horror, segundo Freud, justamente por seu caráter de intensidade e por se situar numa fase pré-edípica, portanto, anterior a qualquer possibilidade de simbolização.

Sendo assim, o amor se torna, portanto, a única garantia para se reviver esta experiência de gozo, sem o horror que essa entrega à passividade provoca por tudo aquilo que comporta de inominável. Daí a afirmação lacaniana, que tanta controvérsia provocou, sobre o parentesco entre o gozo da mulher e o da mística, na medida em que ambas *sofrem* um

10- Jacques Lacan, *Seminário XX: Deus e o Gozo d'A Mulher*, obra citada, p. 91.

11- S. Freud, *L'hérité et l'étiologie des nevroses*; versão espanhola *La Herencia y la etiologia de las neurosis*, pp.

iq>gozo do qual nada sabem. No entanto, ressalta Lacan que este gozo que se experimenta e do qual nada se sabe, é ele que nos coloca na via da ex-sistência,¹² ou seja, na via do significante. Isto é o que introduz a divisão no âmago do sujeito, promovendo sua *sexão* (secção) em duas modalidades de referência ao Falo: a masculina (ativa) e a feminina (passiva), ambas potencialmente presentes no ser, pois todos os seres passaram pela experiência pré-edípica do gozo passivo.

2.4. A bipolaridade imanente do ser cósmico

Podemos, pois, aventar a hipótese de que o objeto fóbico está ontogeneticamente para o sujeito como o *horror feminae* está filogeneticamente para a humanidade, ambos significando o retorno de um recalcado. Isto nos provoca a uma tentativa de anamnese da História das origens da humanidade, como esforço de resgatar da memória arcaica esse gozo primordial e proibido, que teria sido gradativamente esquecido nas brumas do inconsciente coletivo. Começemos pois, por um jogo, cuja origem se perde na noite dos tempos e cujo objetivo era justamente simbolizar aquilo que é a-simbólico, ou seja: o absoluto desamparo do ser humano perante as leis que regem o destino. No tempo em que as pessoas se postavam diante das modificações do universo em interrogação, tal qual uma criança diante de sua mãe, um homem forjou um jogo que as acalmava de suas angústias e lhes permitia gozar em paz seu não-saber originário sobre si mesmos e o mundo. Trata-se do I Ching, um saber de mais de 3 mil anos e que sobreviveu até nossa civilização graças às interpretações que foram adaptando sua leitura aos códigos lingüísticos e sociais emergen-

12- Jacques Lacan, *Seminário XX: Deus e o Gozo d'A mulher e Mais Ainda*, obra citada, p. 103.

tes.

Tal fato é extremamente significativo para nós, pois revela o processo de decodificação de uma linguagem não-formal em direção a um pólo distinto do conhecimento, no qual o ganho em clareza e inteligibilidade vai se consolidando sobre aquilo que vai se tornando impreciso, obscuro, enigmático. A origem desse livro é cronologicamente incerta, mas poderíamos afirmar que ele data de um tempo em que as pessoas possuíam a capacidade de ler nos símbolos condensados das figuras geométricas a verdade que elas expressavam. Hoje, tudo que podemos dizer é que essas figuras nos fitam silenciosas, mudas, desprovidas de significação. Nosso acesso até elas só pode ser feito mediante as sucessivas interpretações que recebeu dos sábios chineses ao longo dos séculos.

Conta a tradição que Fu-Hsi, uma figura mítica, homem primordial, o "homem montanha" como foi chamado, captou as inquietações de seu povo acerca dos mistérios da vida e da morte, assim como as constantes mudanças cíclicas da natureza, e as expressou segundo um sistema extremamente elaborado e abstrato. Tratava-se de um jogo matemático de combinações, composto por apenas dois signos: uma linha inteira e uma partida ao meio, formando duas metades; a primeira significava sim e a segunda, não. E que os oráculos mais antigos limitavam-se a dar respostas afirmativas ou negativas às perguntas que lhe eram feitas. A necessidade de uma diferenciação maior para expressar o movimento da natureza teria dado origem às combinações dos traços entre si, criando os hexagramas e depois os 64 Kuas que constituem o livro. A esses primeiros signos foram acrescentados semanticamente os símbolos Yin (ativo) e Yang (passivo). As possibilidades combinatórias dos hexagramas são estabelecidas matema-

ticamente e, nesse sentido, pode-se compará-los a um jogo cabalístico com a função de um oráculo.

Este conjunto composto por figuras geométricas constituía, pois, uma linguagem, uma forma específica de se acercar do mundo. A filosofia implícita nesse sistema de combinações expressava um modo de ver a interrelação das partes com o Todo, a dinâmica viva das transformações da natureza e o simbolismo familiar das funções paterna e materna na vida humana.¹³ Ressalte-se que, acima de tudo, tratava-se de um jogo; sem preocupações religiosas, teleológicas ou moralizantes, respondia às inquietações imediatas das pessoas apenas indicando sua posição em relação ao movimento cósmico. Sua mensagem principal parece ter sido a de indicar que há um princípio que governa o universo: tudo flui sem cessar, e talvez na recomendação do oráculo de se entregar ao fluxo, esteja justamente a face lúdica desse jogo _ *fluir através de suas seis posições variáveis*.¹⁴

De maneira análoga aos sonhos, os hexagramas do I Ching expressam condensações simbólicas que variam conforme o deslocamento ascendente ou descendente das linhas. Todos os movimentos têm por referência o significante mestre do Tao, que ordena o sentido conforme sua posição no conjunto. E assim como a função do sonho é produzir prazer, distensão, reequilíbrio do aparelho psíquico, o jogo do I Ching parece ter tido uma função semelhante. Embora seja inegável a existência de uma filosofia ou concepção de mundo na disposição de seus símbolos, não percebemos nenhuma pretensão outra que não fosse de pacificação do espírito. Muito próximo do "homem estético" de Heráclito, Fu Hsi teria criado o seu jogo com o mesmo espírito de quem percebe no vir-a-ser, no devir

13- Gustavo Correia Pinto, "O que é isso _ o I Ching?" Conferência proferida no Colégio Freudiano do Rio de Janeiro em 4/9/1984.

constante da natureza, um brinquedo, um impulso lúdico que, sempre, despertando de novo, chama à vida outros mundos; (...)quem ousaria pedir a uma tal filosofia também uma ética?¹⁵

Freud, atento aos fenômenos do inconsciente que se expressam no sonho, observou que neste há uma tendência de se voltar das palavras às coisas; ou seja, impondo ao pensamento abstrato a figuração, o trabalho inconsciente o transforma em imagens visuais. Estas, por sua vez, sofrem através da censura uma deformação segundo regras precisas da linguagem, que são a condensação e o deslocamento. Ora, o deslocamento, como o sabemos, é um procedimento lingüístico, que consiste em substituir metonimicamente uma idéia por um de seus próprios elementos constitutivos, ou por uma alusão a ela através do efeito sonoro de uma outra palavra. A condensação implica na superposição de elementos latentes, um remetendo ao outro metaforicamente. Essas estruturas da linguagem, postas em evidência pela elaboração onírica, constituem uma espécie de linguagem arcaica da humanidade. O mecanismo que o inconsciente revela demonstra, segundo Freud, que o mesmo simbolismo dos sonhos se encontra presente nos mitos, nas lendas, canções e provérbios antigos. Isto fez com que ele pensasse na existência de uma possível forma primitiva de expressão, desaparecida, da qual só conservamos alguns traços em nosso funcionamento onírico e nas formas poéticas da linguagem.¹⁶

Se lembrarmos que é a coerção das pulsões o objetivo final do recalque, e que o trabalho do sonho visa justamente abrir um caminho para a satisfação das pulsões, ainda que pela via da alucinação, temos um ponto de associação entre o esquema geométrico criado por Fu Hsi e o inconsciente. O que o sonho desvela, em seu jogo alucinatório, é a combi-

15- F. Nietzsche, *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, Col. Os Pensadores, Abril Cultural, SP, 1982, p. 10.

16- S. Freud, *Lo Inconsciente*, OC, obra citada, p. 2.068.

nação de imagens entre si de modo a formar uma frase que revela a posição do sujeito em relação ao seu desejo. Nisto consiste o prazer ou a descarga dos afetos presos à uma representação recalcada.

Todavia, os hexagramas de Fu Hsi não são imagens visuais como no sonho. Isto nos coloca face a uma questão à qual, talvez, jamais possamos responder. As linhas do *I Ching* representam unicamente funções e prescindem absolutamente do recurso da imagem. De que despojamento imaginário dá testemunho esta tradição? Seu legado parece ter sido de que as imagens não são absolutas para o encontro com o real. Teria sido essa nudez — a abstração radical da forma — a maneira pela qual os antigos se acercavam das leis e dos princípios cósmicos?

A absoluta incompreensibilidade dessa cultura para nossos padrões mentais nos colocam, humildemente, diante de uma outra possibilidade de escritura do real. O jogo combinatório das linhas do *I Ching* simbolizam a prioridade que se dava às relações, às funções, à integração das partes num Todo que é o universo — não o pensamento do universo. Estrutura lingüística pura, absolutamente despojada da emergência dos caracteres formais alfabéticos ou ideográficos das culturas posteriores. Aqui não nos interessa uma comparação com as outras culturas nem enfatizar as condições materiais que teriam originado a criação dos caracteres na história da escrita. Nossa intenção é basicamente confrontar nosso pensamento com aquilo que, na história da humanidade, lhe é heterogêneo. E nesse sentido, o *I Ching* representa um patrimônio de sabedoria que nos foi legado. O desafio que representa ao nosso olhar é que não adianta dele se aproximar com o espírito de nossa época; sua compreensão implica uma transformação interior, uma certa mudança de perspectiva, tal como

prescrevem as escolas orientais aos seus neófitos. A filosofia que emana de seu jogo, longe de pretender definir a essência das coisas, busca explicitar a relação que emana das coisas.

2.5. Transformações ou metamorphosis

A intuição de que o princípio de todas as coisas no universo era um eterno fluxo, de que o ser mesmo das coisas era a inconstância e a mobilidade, levou o sábio chinês a chamar o seu jogo simplesmente por *I*, ou seja, Transformações. Esta tradução, segundo Richard Wilhelm, um missionário protestante que viveu muitos anos na China estudando a língua e a cultura deste país, é a que mais se aproxima do sentido de *wandlung*, palavra usada pelos poetas e filósofos alemães para expressar o devir. A palavra exata seria "metamorfoses", mas o arcaísmo deste termo levou Wilhelm a preferir a tradução de *I* por *trans* (meta) *formações* (*morphosis*), que seria o termo correspondente.¹⁷

Há um tema básico nos ensinamentos da mitologia oriental: o do auto-sacrifício de Deus. Os chineses o chamaram de *T'ai Ki*, ou seja, a Grande Origem. Para ser fecundo, *T'ai Ki* teve de sacrificar-se, desdobrando-se. Deus se torna mundo e o mundo se torna Deus. Esse desdobramento na origem do movimento está presente no jogo do *I*, criado por Fu Hsi; ele não expressa desordem ou caos, mas sim, o jogo da pluralidade, onde há também uma lei e uma ordem. Em seu prefácio à edição francesa do *I Ching*, Etienne Perrot cita este adágio alquímico: *ex perfecto nihil fit*. Ou seja, do que é perfeito, acabado, nada advém. O ser se desdobra na ex-sistência para se tornar um *sendo*.

17- *Yi King, le Livre des Transformations*, tradução de Richard Wilhelm, prefácio de Etienne Perrot, Librairie de Medicis, Paris, 1973.

Aliás, este é um tema presente na filosofia antiga e que foi retomado pela perspectiva criacionista da religião católica. Não há como se pensar num Deus onipresente, não há sequer como designá-lo. Ele precisa estar fora, para que em relação a ele se organize a experiência humana, um Deus *ex-nihilo*. Tema este perfeitamente integrado às discussões psicanalíticas atuais sobre o Um que se dissolve na sua afirmação do Outro. Referindo-se à pulsão de morte, que é também um desejo de criação a partir do nada, vontade de recomeçar, Lacan coloca que

(...) desde que lidamos com o que quer que seja no mundo que se apresenta sob a forma de cadeia significante, há, a uma certa altura, mas certamente fora do mundo da natureza, o para-além dessa cadeia, o ex-nihilo sobre o qual ela se funda e se articula como tal.¹⁸

Assim, uma tradição esquecida retorna sob outras configurações, demonstrando que o recalcado retorna sempre. Segundo a filosofia antiga, a unidade do universo, o Um originário desdobra-se em dois, produzindo os dois primeiros princípios fenomênicos da existência; esses princípios chamados originalmente apenas Yin e Yang, foram associados posteriormente ao sol e ao masculino e à lua e ao feminino. Representados por um traço inteiro e um partido, o Yin e o Yang são, todavia, ligados entre si, expressando com isto que não há uma dicotomia, mas uma unidade de opostos no âmago do ser de todas as coisas. Esta unidade é o Tao, o caminho do ser.

Por volta do ano 1150 a.C., profundas mudanças sociais abalaram a China, e as figuras geométricas de Fu Hsi já não eram mais compreendidas como antes. As pessoas começavam a perder a capacidade de ler

18- Jacques Lacan, *A Ética*, obra citada, p. 260.

nos símbolos vazios de formas e imagens. Com a escrita, surgem os caracteres ideográficos da língua chinesa, que passaram a constituir um meio mais prático de se comunicar entre si. Aos poucos, a tradição milenária da leitura do livro do I foi se perdendo. Conscientes do perigo que essa perda representava para a história do povo chinês, o rei Wên e o duque de Chou redigiram um texto explicativo sobre cada hexagrama e o anexaram ao livro. Tratava-se de pequenos poemas, ricos em metáforas e alegorias que, se naquele tempo contribuíram para esclarecer o sentido dos hexagramas, hoje constituem verdadeiros tratados herméticos e obscuros para nós. Isso demonstra, no mínimo, o quanto a nossa capacidade perceptiva alegórica se atrofiou com o vício das idéias "claras e distintas". Vejamos um exemplo do texto explicativo que acompanha um dos hexagramas intitulado *Liu*, que significa _ o caminhar:

No alto, o céu; em baixo, o lago: figura do caminhar.

*Assim o homem nobre distingue o alto e o baixo
apoado para além do espírito do povo.¹⁹*

Percebemos que não há nenhuma preocupação seja com a clareza seja com a objetividade. Isto, longe de demonstrar uma forma primitiva e inferior do pensamento, indica apenas que existem outras maneiras de acercar-se do real. Os antigos, ao fazer uso de analogias, expressões enigmáticas e paradoxais como recursos lingüísticos, revelavam uma outra forma de organização mental diferente do discurso linear e encadeado do pensamento consciente, o que certamente favorecia a aproximação aos centros indizíveis, às leis eternas e às verdades poéticas do universo humano.

No entanto, vimos que em dado momento histórico, o povo chi-

19- *Yi King, le Livre des Transformations*, obra citada, p. 65.

nês não pôde mais encontrar respostas no antigo sistema de signos e símbolos do I, tornando-se necessária a sua decodificação num outro sistema mais compreensível. Nesse momento, a China passava por transições sociais profundas e a antiga organização da família matriarcal era substituída pelo patriarcado, que iria se tornar daí em diante o sistema dominante. Reinava, então, o duque de Chou, que, tentando resgatar e preservar o sentido originário da sabedoria de seus ancestrais, elaborou uma interpretação dos hexagramas e mudou o nome do livro para *Chou I*.²⁰ Este fato parece-nos significativo, pois o nome, para os chineses, guarda a essência da coisa. Tal como o *logos* dos gregos, o nome tem um papel similar à *Aléthéa*, ou seja, representava o meio pelo qual a natureza de algo se explicitava. Por isto, na China nunca se dava nome a uma criança antes de seu nascimento, porque *não se dá nome às coisas*: é preciso esperar que um nome se revele. Assim, observava-se a hora em que a criança nascia, como ela era, como chorava, como se alimentava e só na medida em que o seu ser ia se explicitando, é que seu nome se revelava.²¹

Portanto, o fato de terem mudado o nome de um livro de sabedoria como o *I Ching* revela que algo ocorreu substancialmente, a nível de entendimento, na maneira de se acercar do real. O nome de uma dinastia como a de Chou ligada ao nome do livro, dá mostras de sua apropriação pela história e, ao mesmo tempo parece indicar que houve uma mudança de nível cognitivo, o que teria exigido a interpretação dos hexagramas numa linguagem mais acessível ao povo.

Passados 6 séculos, surge uma nova série de textos explicativos do *I Chou*, desta vez redigidos por Confúncio e seus discípulos. E novamente observamos que a linguagem utilizada difere profundamente das

20- Gustavo Alberto Correa Pinto, "O que é isso, o I Ching?", Conferência proferida no Colégio Freudiano do Rio de Janeiro em 4-9-84.

outras duas anteriores. Significativamente, o livro muda novamente de nome. Passa a se chamar *I Ching*, tal como o conhecemos hoje.

A interpretação dada pela escola confucionista consiste em pequenos Tratados, que são chamados de "As Dez Asas", nos quais eles fazem um comentário sobre os poemas de Wên e Chou e também dos hexagramas de Fu Hsi. A China, nesse período histórico, vivia intenso momento de crise social e rupturas internas nos valores e nas tradições do povo. A preocupação em restabelecer fundamentos morais com o objetivo de manter a ordem dominante transparece visivelmente nos comentários que do livro fazem Confúncio e seus discípulos. Percebe-se a transposição de um sentido metafórico e alegórico dos poemas para um outro tipo de linguagem, objetiva, ideológica, moralista.

2.6. Traduções e traições do I Ching

Cabe aqui, no entanto, uma ressalva: estamos literalmente diante de uma dupla tradução, ou seja, de uma forma de saber para outra (de Fu Hsi a Confúncio) e de uma língua oriental para a ocidental. Afirmam os tradutores alemães que a tradução do *I Ching* foi um trabalho dos mais árduos.²² Isto se deve às peculiaridades da língua chinesa, que tentou preservar sua cultura e tradição até na organização das regras de linguagem; seus ideogramas guardam implícito uma filosofia que prescreve a unidade indissolúvel do corpo com a palavra, do ser com o movimento, do princípio relacional de todas as coisas no universo. A língua chinesa compõe-se de figuras estilizadas formando palavras simples e compostas, contudo, sem ligações sintáticas, declinações ou desinências. Isso per-

22- *Yi King, le Livre des Transformations*, obra citada.

mite uma certa conotação poética na justaposição dos ideogramas numa frase, que se traduz por um sentido vago, impreciso e variável das palavras. Uma frase só adquire verdadeiramente um significado preciso quando se lança um olhar global sobre ela, o que faz com que o sentido se dê apenas dentro de um contexto. Junte-se a isso a complexidade do sistema fonético chinês, que prevê uma variação semântica nos quatro tons de pronúnciação de uma palavra e cerca de dois mil ideogramas ²³ e teremos uma idéia das dificuldades encontradas pelos tradutores.

Com este breve parêntese pretendíamos acentuar a distância que existe entre a cultura oriental e a nossa, para que possamos ter mais claro o que significou a tradução sofrida pelo livro do *I Ching* na sua própria cultura de origem. A sua própria transformação, expressa pelos três nomes que recebeu ao longo dos séculos, parece evocar que algo foi sendo modificado na relação do ser humano com o saber. Se é verdade que o nome emerge do ser, ao mudar o nome o ser também muda. O que a filosofia antiga queria dizer com isso é que, se há uma essência nas coisas, essa essência é o seu transformar-se.

Diante disso, o que significaria aquela frase de Confúncio aos seus discípulos, insistindo em que *para que haja harmonia no mundo, é preciso primeiro retificar os nomes*? Teria ele percebido, já nesse momento, que uma perda se efetuava e que entre o nome e a coisa, algo da ordem da estagnação se processava? Diríamos que, ao se perder essa relação viva do ser com o nome, o processo de transformação se estanca, cristaliza, ou, numa linguagem psicanalítica: vira sintoma.

Esta estagnação do fluxo simbólico das palavras é visível nas interpretações ideológicas que o livro sofreu; uma delas é a que levou a

23- Julia Kristeva, *Le Langage, cet Inconnu*, obra citada, p. 78.

uma associação do *Yang* ao caráter sexual ativo do *homem* e do *Yin* a uma passividade inerente à *mulher*. Porém, a autoridade de Wilhelm no assunto o levou a questionar essa interpretação, buscando dar ao sentido destes termos sua significação originária. De acordo com os textos mais antigos, o *Yin* é tido como um princípio nebuloso e sombrio, enquanto que o *Yang* é claridade e luminosidade; esses princípios são aplicados a tudo que se movimenta na natureza, mas não isoladamente. Trata-se de duas formas intercambiáveis do ser. A oscilação contínua entre um e outro é o próprio sistema de transformações que o ser — o Um, sofre para existir. Portanto, a relação entre o *Yin* e o *Yang* não é de estagnação ou de equilíbrio estático, mas de inter-relação e dinamismo. A estagnação surge justamente quando cessa a relação de contrários e um lado se sobrepõe ao outro. Desse desequilíbrio advém uma perda, ou seja, as palavras já não induzem à ação, instalando-se a infecundidade na linguagem.

Este desequilíbrio na raiz do Tao, entre o *Yin* e o *Yang*, parece remontar de longa data. Apesar de advertir seus discípulos sobre a necessidade de *retificar os nomes*, a escola de Confúncio foi responsável por uma certa conotação moralista na interpretação do *I Ching*. Logo no primeiro hexagrama, nota-se a distorção dos versos de Chou. Nesse conjunto de seis linhas inteiras, pretende-se originalmente representar o *Criador* — não Deus, ou o homem nem qualquer pessoa. Seu título original, *K'ien*, foi traduzido por Wilhelm pelo adjetivo substantivado *Das Schöpferische*, que significa literalmente *O Criativo*. O segundo hexagrama, no original *K'ouen*, foi traduzido para o alemão por *hingabe*, e designa uma propriedade do ser de doar-se inteiramente, de se consagrar ou se abandonar a algo ou a outrem.²⁴

24- *Yi King, le Livre des Transformations*, obra citada, p. 19.

No entanto, percebe-se que os comentários feitos pela escola de Confúncio sobre esses dois princípios básicos parecem estar em profundo desacordo com a filosofia de Fu Hsi, e, ao mesmo tempo, intimamente inseridos no contexto político e ideológico de sua época. Assim, eles dizem que o princípio de complementaridade entre o *Yin* e o *Yang* não se encontra somente nas relações entre o homem e a mulher, mas também na convivência do príncipe com seu ministro, do pai com seus filhos e no seio do indivíduo, na dualidade entre o espiritual e o sensível. Não afirmam a existência de dois princípios no *Tao*, na medida que estabelecem entre eles uma clara relação hierárquica²⁵: por sua própria natureza, afirmam, o receptivo (*yin*) se define em relação ao Criador (*yang*), aqui interpretado como o homem, o rei ou ainda o espírito, devendo manter-se submisso, pois *se ele sai desse lugar e se coloca ao lado do Criador, em igualdade de condições com ele (...) produzem-se efeitos nefastos para ambos*. Assim, ele aconselha a quem esteja na situação do *K'ouen* (receptivo) jamais tomar a frente do que quer que seja, pois seu papel não é dirigir, mas *deixar-se dirigir*.²⁶ Os dois princípios não se encontram mais no Ser, mas nas relações entre os seres.

Obviamente, percebe-se que não se está mais diante de um princípio, mas de identificações imaginárias, de papéis sexuais e sociais, de interesses de uma classe dominante e, nesse sentido, diríamos que não é mais possível ao nome explicitar a verdade do ser.

2.7. O recalque da bipolaridade sexual originária

Pelo viés de um pensamento dos mais arcaicos da humanidade, o

25- *Idem*, p. 27.

26- *Idem*, pp. 28-29.

Tao, chegamos aquilo que Freud já havia afirmado em fins do século passado, no momento em que descobria os princípios da psicanálise. Embora reconhecendo que esta idéia lhe causava um certo mal estar, ele confessava a Fliess ²⁷ a existência de uma disposição bissexual originária e natural em todos os seres humanos. A questão era: como se dava, então, a identificação sexual? Se os fatores biológicos ou fisiológicos eram irrelevantes, de que maneira uma criança podia ter acesso a uma identidade sexual? Para dar conta dessa questão, Freud, nesse momento separa-se radicalmente das concepções organicistas da época e concebe sua teoria considerando a influência decisiva do meio externo (mãe, pai, família, sociedade) interagindo no processo de normatização sexual da criança. Isto se daria através do complexo de Edipo e culminaria com a identificação da criança com o progenitor de seu sexo e a conseqüente inibição da tendência oposta, fazendo com que a bissexualidade originária se mantenha num nível inconsciente. A menos que ocorram distúrbios nesse processo de normatização sexual, a bissexualidade se transformaria num desejo inibido quanto aos seus objetivos, constituindo-se na fonte libidinal dos sentimentos fraternais, paternais, humanitários e das realizações artísticas e criativas do ser humano.²⁸

O recalque da bissexualidade originária seria, pois, conseqüência de uma certa organização psíquica, tributária de sua inserção tanto no complexo de relações parentais (complexo de Edipo) quanto no da cultura. No entanto, a identificação sexual esbarra num "rochedo", cuja constatação levou Freud a declarar, pessimista, a *irreversibilidade* do medo da castração presente tanto no homem quanto na mulher. Ora, de que castração temem as mulheres? Sem saber exatamente a que atribuir a re-

27- S. Freud, "Carta a Fliess, 81, 4/1/189", obra citada.

28- S. Freud, *Tres Ensayos para una Teoria Sexual*, OC, obra citada.

sistência feminina em renunciar ao "falo" imaginário e dos homens em aceitar que a castração não implica em "homossexualidade", Freud recorreu a uma espécie de substrato biológico, algo que roça os limites da espécie e que provoca nos dois sexos um verdadeiro repúdio à feminidade.²⁷

Novamente nos vemos diante daquilo do qual estamos tentando nos acercar, e que se constitui como um *fundo de silêncio* a partir dos ruídos de nossa civilização. Se antes nos movíamos no terreno especulativo dos princípios míticos de uma tradição fluida, porque mantida oralmente, com a instituição da escrita vemos surgir a exarcebação de um imaginário (que nossa civilização conhece bem), como consequência da fixação dos conceitos que a palavra escrita necessariamente acarreta. Isto, naturalmente, teria produzido em seus desdobramentos, a organização da sociedade humana em outras bases, outros fundamentos que não os da antiga tradição oral. Impossível delimitar o momento em que o ser humano necessitou de uma imagem fixada no real para se auto-referenciar, mas neste momento se operou um corte com a cultura oral dos antepassados. O modo pelo qual o ser se libidiniza, ou seja, a maneira pela qual a sexualidade recobre o seu corpo orgânico e o desdobra em corpo psíquico, estende-se para além dele e amplia-se nas diferentes maneiras de concepção e organização da vida em sociedade. O estabelecimento de uma escrita e a fundação do sistema patriarcal exogâmico parecem representar as respostas de determinada época à angústia do ser humano perante suas pulsões. Naquele momento histórico, o espírito da época passa, então, a se expressar mediante uma certa forma de organização social que estudos antropológicos chamaram "exogamia". Através da "troca das mulheres" entre

27- S. Freud, *Análisis Terminable y Interminable*, OC, obra citada, p. 3.364.

famílias ou clãs, resguardava-se o princípio da ampliação das redes sociais, impedindo-se seu confinamento em laços familiares endogâmicos, estreitos e fechados. Isto se deu mediante a instituição de regras e tabus que visavam guardar o Interdito fundamental que, em nossa civilização, é representado pela proibição do incesto.

2.8. *O interdito e as interdições*

A grande contribuição de Lévi-Strauss, em seus estudos sobre o estabelecimento da cultura, foi a descoberta do valor simbólico de uma proibição. Ou seja, a exogamia põe em jogo um complexo sistema de regras que incidem sobre o comportamento sexual e social dos seres humanos, introduzindo a função simbólica como fundamento da Cultura. Observando o comportamento sexual dos antropóides, ele percebeu que, embora fossem capazes de fazer uma escolha sexual (monogamia, poliandria, poligamia), eles não podiam estabelecer normas para o conjunto social, ou seja, não conseguiam estabelecer uma *sociedade*. Esta impossibilidade congênita dos antropóides em fixar normas e regras para todos lhe pareceu, portanto, constituir o critério mais exato para se distinguir entre um processo "natural" de um "cultural".

Ao se deparar com a proibição do incesto entre as tribos estudadas, Lévi-Strauss percebeu um dado extraordinariamente significativo: uma proibição *particular* que, no entanto, possuía um caráter *universal*. Como podia um sistema de crenças, costumes, regras e instituições que são do domínio da cultura, portanto do relativo, possuírem um caráter de universalidade? Perplexo, ele se questionava se as sociedades

primitivas conhecem igualmente uma proibição de antropofagia ou de fratricídio, elas não teriam nem mais nem menos razão para proibir o incesto.³⁰

Se há uma razão universal que explique a universalidade desta interdição poderosa, ela deve ser de ordem sexual. Isto porque o sexo possui, ao mesmo tempo, relação com o biológico e com o transcendental, na medida em que se enraíza na natureza, porém a transcende através da perpetuação na espécie. Assim, viu o antropólogo que as regras que incidem sobre o sexo são as mesmas que fundam a cultura e a linguagem, pois são o símbolo em si mesmo. O valor funcional do sistema exogâmico está em impedir o fechamento das famílias em unidades fracionadas pela prática dos casamentos consaguíneos.³¹ O perigo de tal prática seria a formação de inumeráveis sistemas fechados, mônadas sem portas nem janelas que, retomando Leibnitz, nenhuma harmonia estabelecida poderia reduzir o risco de conflitos e antagonismos.

Desse modo, pela proibição do casamento a certos membros da família, como mãe, pai, irmãos, tios ou primos, assegura-se a circulação total e contínua desses bens do grupo por excelência que são as mulheres.³² Essa instituição particular do sistema exogâmico representou o meio de ligar, unir os homens entre si em alianças que celebravam a paz, o comércio e o poder. Mais que isso: ...não seria exagerado dizer que ela é o arquétipo de todas as outras manifestações de reciprocidade, na medida em que fornece a regra fundamental e imutável que assegura a existência de um grupo como grupo.³³

Este raciocínio, porém, tropeça na confusão que comumente se faz entre o Interdito e as interdições. A exogamia é um sistema que co-

30- Claude Lévi-Strauss, *Les Structures Elementaires de la Parenté*, obra citada, p. 13.

31- Idem, p. 549.

32- Idem, p. 551.

33- Idem, p. 553.

locou em circulação um conjunto de interdições _ como uma forma particular e histórica de expressar o Interdito. Isto fica mais evidente quando o enfocamos por um outro ângulo. A maternidade, naturalmente, é a relação de uma mãe não só com seus filhos, mas com todo o grupo social, na medida em que é através dela que se configuram os lugares e papéis simbólicos na sociedade. Um *signo de diferenciação* vivo porém não existente, para aquelas sociedades exogâmicas primitivas estudadas por L. Strauss. Ele conta, por exemplo, que num grupo australiano, à vista de um desconhecido, perguntavam: *quem é o pai de teu pai?* E a apresentação se desenrolava em questões de genealogia paterna, até que o estranho fosse perfeitamente situado nos quadros de uma determinada ordem familiar; só então ele era convidado a entrar e participar de uma hospitalidade que incluía o uso dos bens e das filhas. Não se pode afirmar com certeza se o barbarismo maior vem dessa prática cultural ou se da afirmação com a qual o antropólogo finaliza seu relato: *Ora, não há nessa atitude nenhuma barbárie, e mesmo propriamente falando, nenhum arcaísmo, mas somente a sistematização, em seu termo justo, dos caracteres inerentes às relações sociais.*³⁴ Um pouco adiante ele reafirma que as mulheres são *signos*, e têm o mesmo valor reservado aos signos da linguagem, que é possibilitar a troca simbólica.³⁵ O próprio vocabulário utilizado pelo antropólogo é significativo: "objeto de troca", "bens", termos como "congelar as mulheres", sua "raridade" ou "equivalência econômica", que diferem em essência muito pouco daqueles pelos quais os australianos primitivos ofereciam aos visitantes suas mulheres.

Evidentemente, sua obra elucidou como, através da proibição do incesto, um universal se fundava. Uma outra leitura, no entanto, per-

34- Idem, p. 568.

35- Idem, ibidem.

mite observar certos aspectos tendenciosos de sua teoria e que geralmente passam despercebidos. Levy-Strauss demonstra, como vimos, que através do sistema exogâmico se instituiu o Interdito fundamental da Cultura. Uma assimetria básica entre os sexos (homem=sujeito; mulher=objeto sexual), presente nesse sistema, é posta também em sua teoria como *natural* e fundadora da hierarquia social que, por sua vez, estabelece o sistema patriarcal como um sistema de poder que tem no homem seu representante *natural*. A partir de uma correlação que faz entre as instituições patrilineares e o grau de complexidade de uma cultura, o antropólogo deixa implícito uma relação entre as culturas de descendência matrilineares e uma inferioridade cultural.

Ora, ao afirmar que há uma tendência inerente no patriarcado em galgar estágios cada vez mais avançados em termos de organização política, naturalmente chega-se à equação: desenvolvimento = poder paterno = maior complexidade organizacional = sistema mais fechado. Partindo-se do princípio de que tudo isso visa manter o Interdito do incesto, conclui-se que estamos diante de universais da Cultura.

A falácia de tal argumentação tem raízes no etnocentrismo sexista de sua teoria, onde o patriarcado, em suas modalidades mais radicais encontrou sustentação ideológica. O que criticamos é a inexistência de uma postura crítica, portanto, de um distanciamento ideológico necessário para que os fenômenos sociais possam ser entendidos como aquilo que são em sua transitoriedade na História. O etnocentrismo sexista nos meios científicos é um sintoma extremamente significativo de um desejo inconsciente de manter o imaginário que legitima a *superioridade* do homem sobre a mulher. Passando ao largo desse imaginário, o an-

tropólogo apenas viu nas mulheres seu valor de signo, com o mesmo uso de outros símbolos como o dinheiro ou as palavras, sem se dar conta de que elas também são produtoras de signos, posto que também falam e, nesse caso, nada garante a estabilidade do sistema de parentesco. Desse modo se vê com quantos teoremas se fabricam teorias como sintoma de que algo está sendo recalcado.

2.9. Patriarcalismo e père-version

Também Freud procurava, em sua teoria da Horda Primitiva, um princípio filogenético que, embora mítico, pudesse explicar a estrutura do psiquismo humano. Em *Totem e Tabu* ele desenvolve uma teoria que coloca a origem do sentimento inconsciente de culpa num desejo arcaico de assassinato do pai pelos filhos. Uma vez morto, este pai todo-poderoso passaria ao inconsciente coletivo devido ao conflito entre amor e culpa presente na relação paternal e sua palavra passaria a ter a força de Lei para seus filhos. Daí em diante, as mulheres, enquanto objeto proibido, seriam o fundamento universal para a interdição do incesto, e a sociedade passou a ser presidida por uma complexa rede de parentesco relacionada ao nome do Totem, que representava a figura simbólica do Pai morto. Portanto, a uma Lei inscrita na estrutura da sociedade corresponderia uma outra inscrita no âmago do psiquismo humano.

A este princípio se refere Lacan, ao falar do Nome-do-Pai. O estado de Cultura em si é presidido não pelo pai da horda primitiva, aquele que possuía todas as mulheres e expulsava os filhos do grupo — mas pelo seu nome, representado pela introdução da função simbólica. Es-

te nome, e Lacan o acentua em seus Escritos, e o Nome-do-Pai sendo invocado *pela mãe*. Ou seja, há um lugar simbólico que pode ser ocupado por um homem, por seu retrato ou por um deus, desde que a partir dele a Lei se faça presente e estructure a sociedade humana.

Em seu extremo, o sistema patriarcal elevou a imagem do pai real à condição de representante legal e único do Nome-do-Pai, dando origem ao que Lacan ironicamente denominou de *père-version*. Ora, no momento em que uma imagem se confunde com um lugar simbólico, alguma coisa se fixa, se imobiliza, se estanca; a superposição de dois lugares topológicos _ o imaginário e o simbólico _ não podem se confundir, sob pena de um deles se apagar, sair de cena, produzindo um sintoma. Nos modelos mais radicais do patriarcalismo, como iremos examinar mais adiante, o lugar simbólico da Lei passou a representar _ não uma função _ mas um poder do qual o homem se julgou portador. Isso deu origem à perversão do sistema, pois trouxe de volta o pai da *horda primitiva*, aquele que impõe a Lei mas está fora dela.

2.10. Os muitos nomes-do-pai

A crença de que a função simbólica teria se originado com a instauração do monoteísmo patriarcal apenas *deixa nú o rei*, mas não apaga os milênios de civilização humana em que o Pai tinha outros nomes. A partir do momento em que há linguagem, um corte na natureza deixa um aberto, onde a Cultura se produz. Se é verdade que o ser humano tem por morada a palavra, repetindo Heidegger, independentemente se sabe disso ou não, então a experiência que um povo faz da linguagem o alcançará no

mais íntimo de sua existência. Penso aqui no período que antecedeu a escrita e cuja tradição era passada oralmente, através do culto à capacidade de memorização dos poetas e cantores; esta cultura nos legou, no lugar de palavras, o material manifesto de seus sonhos. Não produziram Tratados filosóficos ou científicos, mas em seu lugar deixaram gravadas figuras artísticas no interior de cavernas, nos objetos de uso doméstico, em pórticos e murais, além das lendas e dos mitos que contavam sua história. O patrimônio que nos legaram através de suas crenças, suas divindades, sua cultura, são um testemunho de que o Nome-do-Pai se inscreve de várias maneiras.

Acompanhando, pois, os vestígios deixados pelos símbolos de uma arte chamada "pré-histórica", os antropólogos descobriram que entre todas as representações paleolíticas, nada há que se refira ao ato sexual entre um homem e uma mulher. Existem desenhos e gravuras de figuras humanas, partes do corpo feminino estilizados, mas surpreendentemente, não há o menor indício do par procriador, nenhuma marca de erotismo entre os sexos. Isto levou alguns historiadores a se perguntarem se não estariam diante de um fato cultural no qual a procriação era considerada um poder estritamente feminino.³⁶

Descobertas arqueológicas datadas de 30 mil anos a.C., de estatuetas representando partes do corpo feminino como vulvas e seios, parecem indicar que a mulher era o ser portador de uma espécie de transcendência misteriosa e que isto era o que garantia a geração e a vida da espécie humana. Por uma característica eminentemente feminina, que é sua dupla relação com os aspectos imanentes de seu corpo (procriação) e destes com a transcendência (divindades), a maternidade conferia à mulher

36- Elizabeth Badinter, *Um é o Outro*, obra citada, p. 51.

uma misteriosa afinidade com os fenômenos da vida e da morte. A partir do Paleolítico Superior (-35 mil anos), segundo revelam os arqueólogos e historiadores, as conchas, que são os emblemas por excelência dos órgãos sexuais femininos, são colocados nos túmulos.³⁷ Tudo indica que, ao feminino, cabia a função de humanização, da relação do ser com os mistérios, do agenciamento dos símbolos que tinham por função, certamente, elaborar a angústia da morte.

A crença de que a procriação é um poder estritamente feminino perdurou no pré-consciente da humanidade durante milênios, produzindo lendas e fantasias de fecundação por meio de forças sobrenaturais. Mircea Eliade³⁸ conta que encontrou lendas vivas (armênias e peruanas) de que o feto vem alojar-se no interior do ventre materno, após um contato misterioso entre a mulher e um objeto ou um animal do meio ambiente cósmico. Existem ainda crenças de que as crianças começam sua vida pré-natal nas águas, nos cristais, nas pedras ou no interior de grutas, antes de serem introduzidas como um sopro no ventre de sua mãe humana.

Mesmo entre os mitos mais elaborados e que deram origem a diversas religiões ou sistemas filosóficos, a crença numa fecundação espiritual ou mágica está presente. Diversos líderes religiosos foram concebidos dessa forma, como Buda, Confúncio e Jesus Cristo, segundo conta a história. Todavia, não se pode afirmar seguramente que o homem desconhecia seu papel na função procriativa da mulher; parece mais pertinente a idéia de que se tratava de uma espécie de denegação, uma forma de manter um imaginário que, certamente, cumpria alguma função na organização específica daquelas sociedades.

O mistério que cercava o corpo da mulher _ lugar privilegiado

37- Idem, p. 52.

38- Mircea Eliade, *Traité d'Histoires des Religions*, Payot, Paris, 1983, p. 211.

do encontro entre o natural e o sobrenatural _ talvez fosse, naqueles tempos arcaicos, a forma de um povo resguardar o lugar do Outro, garantindo, desse modo, a função simbólica. Objeto de culto e veneração, o feminino portava, através de seu mistério, a Lei. Esta significação não é em absoluto estranha a antigas associações que se faz entre o feminino e a lua. Sabemos que, após se fixarem na terra, os homens se tornaram pastores e agricultores. Que relação teriam estabelecido esses povos entre a mulher e este astro? Nas longas noites do oriente médio talvez eles observassem o céu e certamente se surpreendiam com as mudanças cíclicas do mais volúvel, belo e caprichoso astro do céu. Suas mudanças afetavam as marés, provocavam enchentes, determinavam as colheitas; às vezes, iluminava a noite como mil tochas acesas de uma só vez; noutras, desaparecia completamente, deixando os pastores desolados com a escuridão da terra. Havia noites em que, sedutora, aparecia no céu apenas com um sorrizo e uma promessa de voltar. A lua era o farol da noite.

Assim, talvez vivessem os homens com os olhos postos no céu, a espera de um sinal dela _ a lua, tão misteriosa como a mulher. Também o corpo feminino obedecia a certas regras cíclicas; seus fluxos menstruais, seus humores, sua fecundidade... Ora, os símbolos não têm sua origem na razão: é nos corpos que eles primeiramente se inscrevem. Talvez o mistério da deusa-mãe no céu tenha levado o menino ainda, no pastoreio do seu desejo, a descobrir que ela não lhe pertencia: ela era do céu. Suas ausências cíclicas eram como que um *Fort-Da* cósmico, pois cada menino era um filho da lua...

No começo dos tempos, o Nome-do-Pai pode ter sido representado, portanto, por uma Lei cósmica. O jogo da lua, em seu ausentar-se pe-

riodicamente do céu, cumpria a função de simbolizar aquilo que em nossa civilização é representado pelo pai: a deusa-mãe era um objeto impossível, inalcançável, amado e temido.

Esta reconstrução, se por um lado é uma tentativa imaginária de se pensar a ordem humana sob o influxo de outros significantes que não os nossos, possui, por outro lado, uma base real que se ancora nas representações que nos foram legadas por descobertas arqueológicas, pela recuperação de lendas dos índios norte-americanos,³⁹ por relatos dos livros religiosos dos Maias, o *Popol-Vuh*,⁴⁰ e também por diversos mitos gregos, entre esses os cultos à deusa Hécate, que é uma reminiscência da lenda hebraica de *Lilith*, a lua negra. Lembremo-nos também de que algumas imagens de deusas da antiguidade foram representadas com uma meia-lua sob os pés ou ainda no alto da cabeça, como Cibele, Artêmis, Ishtar, Isis e a Virgem Maria. Ainda hoje podemos encontrar, na arte sacra das mais famosas catedrais européias, imagens esculpidas e pinturas de virgens negras, assim como também de mulheres mártires da Igreja portando o símbolo da lua. A relação entre o feminino e a lua, presente, como vimos, no mais remoto da história do ser no mundo, parece guardar o Mistério da vida e da morte.

Queremos supor que os cultos lunares tinham precisamente a função de significante Mestre, aquele que institui a Lei e garante a inscrição do desejo no psiquismo. As representações artísticas desse tempo histórico seriam os significantes em torno dos quais se organizava a vida em sociedade. Por outro lado, descobertas arqueológicas parecem indicar uma forma ainda mais arcaica de organização humana, na qual uma estratégia espacial de divisão dos sexos parece evocar uma outra cadeia

39- R. Briffaut, *The Mothers*, vol II, Nova Iorque, pp. 430-431.

40- Girard Raphael, *Le Popol-Vuh, Histoire Culturelle des Mayas-Quiché*, Payot, Paris.

de significantes em jogo. Relatam os antropólogos que, numa época bastante remota, situada no chamado Paleolítico Superior (35 mil anos a.C.), existem indícios da existência de uma cultura rudimentar, constituída basicamente de artefatos leves, feitos de ossos e marfim. Quase nada sabemos dessa época, também chamada de idade da *pedra lascada*, a não ser que havia uma divisão dos espaços masculino e feminino ⁴¹ em suas habitações; as mulheres vivam em agrupamentos separados dos homens. Esta hipótese foi confirmada há alguns anos por lendas africanas, que falavam de um costume antigo de separar as crianças da tribo; os meninos, até uma certa idade, viviam com a mãe junto às outras mulheres. Depois eram levados para a tribo dos homens, que os ensinavam a caçar e a lutar.

Daquela época paleolítica, quase totalmente envolta nas brumas do esquecimento, não existem vestígios de cultos ou religiões; tudo que pôde ser resgatado foram alguns dados esparsos, como esses vestígios de habitações com objetos femininos ou masculinos, indicando a existência de uma organização social definida pela divisão espacial dos sexos. Isto significa que uma função simbólica era exercida e que estamos diante de uma, dentre as múltiplas faces significantes da Lei.

2.11. O tabu do incesto

Admite-se como seguramente verdadeiro que a organização patriarcal é a única modalidade social de emergência do humano, em sua plenitude espiritual e intelectual. O homem é investido, pelo sistema, da função de instaurar a Lei, e a interdição do incesto fica assim dele-

41- André Leroy-Gourhan, *Les Racines du Monde*, Belfond, Paris, 1982, p. 206.

gada àquele que ocupa simultaneamente o lugar do pai-imaginário, castrador e absoluto, e o do pai-simbólico, aquele que preside a instituição da Lei para os filhos. A ambivalência desse lugar, reservado ao homem pela sociedade patriarcal, colocam-no numa posição insustentável — a menos que ele seja confirmado pelo desejo da mãe. Somente esta confirmação pode garantir ao pai manter-se na triangulação edípica, de onde suportará ser amado/odiado para que possa constituir-se objeto de identificação sexual para o filho. O reconhecimento desse poder inerente à mulher de confirmar ou negar o Pai, em sua função materna, poderia ter exacerbado o imaginário masculino na história, levando o homem, em busca de garantias, à criação das leis e instituições persecutórias do sistema patriarcal, em suas variantes mais ou menos opressoras ao sexo feminino.

Efetivamente, a partir de determinado momento histórico os homens reivindicaram para si um papel que, desde tempos remotos, era atribuído a um espírito, a um animal ou um objeto dotado de poderes sobrenaturais. Como já vimos, a fecundação era considerada um ato sobrenatural e a mulher, por sua participação nesse ato, era revestida por uma função sagrada que a mantinha num lugar próximo aos deuses e inacessível aos homens comuns. Pode-se mesmo pensar que ao sagrado cabia a função simbólica de manter o Interdito, na medida em que, atribuindo-se à mãe a função de mediadora na relação com o sobrenatural, algo da ordem da castração se instituiu entre ela e seus filhos.

Evidentemente, isto se fazia segundo regras específicas daquela cultura em particular. Há uma grande resistência em se pensar aquilo que é heterogêneo a nós devido certamente aos nossos próprios tabus, tornando impensável o Interdito desvinculado da interdição do in-

cesto. No entanto, o Totem analisado por Freud,⁴² enquanto representa-
ção mítica de instauração da Lei pelo assassinato do pai, só adquire
sentido em nossa sociedade patriarcal, na qual o pai ocupa simultanea-
mente o lugar de pai imaginário (castrador) e simbólico (legislador) na
triangulação edípica. Diante disso nos perguntamos como transpor nossas
próprias barreiras culturais e aceder ao radicalmente Outro, aquilo que
teria fundamentado uma outra concepção da vida em sociedade.

A questão é: de que maneira teria sido representada a proibição
do incesto entre os povos primitivos? Mas, o que é exatamente o in-
cesto? Antropólogos e psicanalistas falam de emergência do simbólico, de
fundação da sociedade, de origem da linguagem, de exogamia, todos se re-
ferindo implicitamente a proibições sexuais. Mas, sabemos que o incesto
não se limita ao ato sexual praticado entre pessoas da mesma família. No
entanto, para além dele, o que visa esta interdição?

Explicitamente, não existe essa proibição nem no Código reli-
gioso máximo, que são os 10 Mandamentos, nem no Código Penal, que esti-
pula as Leis que regem nossa sociedade.⁴³ Na verdade, nos deparamos com
um fato curioso: é que não existe uma definição clara do incesto sequer
na literatura analítica⁴⁴; estamos diante de uma interdição sem saber
claramente o que isto interdita. Numa de suas cartas a Fliess
(5/10/1987), Freud confessa ter descoberto também nele sua enamoração
pela mãe. Mas, não é exatamente isso que parecem dizer os povos antigos
através de cultos que exaltavam, à luz do dia, a fascinação pela mãe? A
diferença é que o recalque desse *enamoramento* se fazia por outras for-
mas. Desses povos ditos primitivos, não se pode afirmar, em absoluto,
que foram menos civilizados ou mais *neuróticos* do que nós. Pelo contrá-

42-S. Freud, *Totem y Tabu*, obra citada, p. 1838.

43- Maria Escolástica Alvares da Silva, "O Interdito", em Projecto, Revista de Psicanálise, Porto Alegre, 1993,.

rio, pode-se mesmo supor que a possibilidade de expressar simbolicamente o fascínio e o horror do incesto, através de rituais religiosos e realizações artísticas, os teriam poupado da neurose tal como a conhecemos hoje. Nietzsche, com seu faro para as coisas mais secretamente verdadeiras em nós, reconheceu nos cultos pagãos uma espécie de esbanjamento de vida, de ímpeto, um forma de *ação de graças* e afirmação vital do ser humano. 45 Teria sido esse ímpeto dionisiaco para a vida o esboço de um outro ideal de existência?

2.12. As deusas pagãs

Quando se toma nas mãos uma das milhares estatuetas da deusa Pótnia, encontradas por toda parte da Europa e do Oriente Médio, quando se tem diante dos olhos esse estranho personagem que parece saído das profundezas subterrâneas de um inconsciente coletivo da humanidade, compreende-se o que um povo fez para que de *seu próprio incêndio interior saísse a sua própria verdade*. 46

Essas deusas parecem ter sido concebidas para representar exatamente a ambivalência atordoante do amor maternal: no seu rosto vemos expressões de ferocidade, seu porte revela poder, no seu corpo, os signos visíveis de sua fecundidade. As vezes ela aparece sentada num trono, noutras, ladeada por duas panteras selvagens; frequentemente é representada em posição de dar a luz. Essas deusas são alternadamente fonte nutriz (com os seios em oferta), e erótica (às vezes com as pernas abertas em posição quase obscena). As deusas Pótnia representam uma mulher imponente, de olhar terrível, simbolizando a prosperidade, a oni-

45- F. Nietzsche, *O Eterno Retorno*, Col. Os Pensadores, Abril Cultural, SP, p. 174.

46- *Idem*, p. 137.

potencia mas, também o amor. ⁴⁷

A mesma representação materna pode ser encontrada na Pérsia, no Egito e em toda a Europa oriental. Os hindús, através dos versos de um de seus manuais sagrados, o *Rig Veda*, assim expressou a imagem que têm da Grande Mãe da Índia: *Aditi é o céu; Aditi é a atmosfera; Aditi é a mãe; ela é o pai; ela é o filho; Aditi é todos os deuses e as cinco espécies de seres; Aditi é o que nasceu; Aditi é o que nascerá* (*Rig Veda*, I, 89, 10).

Diante de uma representação tão maciça em símbolos maternos somos levados a pensar num sistema de poder que seria exercido pela mulher, em função de sua capacidade procriativa, numa linha diretamente oposta ao poder do homem na sociedade patriarcal. Mas, curiosamente, diversos estudos antropológicos concluem pela não existência efetiva de um poder feminino durante esse período histórico. As decisões, as proibições, as linhas de descendência ou de habitação não obedeciam a regras fixas ditadas por qualquer referência a um suposto poder da mulher na sociedade. Este fato teria desconcertado os pesquisadores que, incapazes de pensar o absolutamente heterogêneo, não podiam conceber que a uma tal profusão de símbolos maternos não correspondesse um poder matriarcal. Nossos próprios tabus são de tal ordem que deformam nossas teorias, impregnando a visão científica de preconceitos étnicos, sexistas e ideológicos. Um exemplo claro dessa deformação é a hipótese amplamente veiculada por alguns autores ⁴⁸ que pretendem ver desigualdade e hierarquia entre o homem e a mulher na pré-história, em termos valorativos. Deduziram eles que a atividade coletiva da caça teria propiciado maior desenvolvimento da inteligência nos homens, enquanto que as mulheres, entre-

47- Elizabeth Badinter, *Um é o Outro*, obra citada, p. 64.

48- Edgar Morin e Serge Moscovici na França e Robin Fox e Lioner Figer nos Estados Unidos; citado por Elizabeth Badinter em *Um é o Outro*, obra citada, p. 36.

gues a uma função *secundária*, teriam permanecido numa espécie de subcultura. Infelizmente esses autores não demonstraram também como as mulheres puderam, no curso de sua função procriadora, isolar os genes da inteligência só para seus filhos machos, reservando para as filhas a propalada inferioridade genética...

São tabus como esse que vêem ora superioridade e poder matriarcal no prestígio das divindades pagãs, ora inferioridade genética nas mulheres a partir da organização do trabalho entre os povos pré-históricos. Em que pese a supremacia que ainda se atribui à atividade da caça entre os homens como fator de desenvolvimento social, alguns estudiosos afirmam que a agricultura foi uma invenção feminina.⁴⁹ Isto não espanta (o que espanta é que jamais se tenha admitido isso), se nos lembrarmos que, coletando alimentos, as mulheres teriam aprendido naturalmente a reconhecer as plantas nutritivas, as ervas medicinais, o uso dos grãos, das raízes e dos frutos. Provavelmente, a partir desse contato diário com os vegetais, elas descobriram também a época propícia para as colheitas e a influência das estações sobre as plantas. Além disso, teriam sido elas as inventoras dos instrumentos necessários para cortar, plantar, desenterrar, colher, armazenar, etc. Quando se fala em *coleta*, tudo isto está em jogo. Na divisão sexual do trabalho, todos os estudos antropológicos registram a atividade da mulher ligada com a terra; isto corresponde à íntima identificação de seu sexo com a terra e os símbolos da fertilidade, que uniam ambas num mesmo culto.

Desta época, da qual a humanidade guarda ainda vivas recordações, havia a crença de que o corpo da mulher possuía semelhanças com o corpo da terra e que, por sua função procriativa, ela poderia favorecer

49- A. Laurent, *Féminin-Masculin, le Nouvel Equilibre*, Seuil, Paris, 1975, p. 61.

as plantações mas também, assim como Deméter, condenar os campos à infertilidade. Por isto, em determinadas épocas do ano faziam festas e rituais de fecundação das terras prontas para o plantio; mulheres vão nuas para o campo, mães espremem o leite de seus seios sobre os sulcos abertos da terra a espera dos grãos; jovens menstruadas deixam seu sangue jorrar pelo chão e as sementes que vão ser plantadas recebem assim os fluxos femininos como uma benção. ⁵⁰

A dificuldade de se pensar essa relação mágica com a realidade é diretamente proporcional à nossa inserção no pensamento abstrato promovido pela instituição do sistema monoteísta patriarcal. A magia erótica das religiões cósmicas da antiguidade concebia a terra como um grande corpo que devia ser amado, e não dissecado pela inteligência e explorado pela tecnologia. Há um abismo entre esses dois usos da terra. Nessa relação mágica e espontânea entre sexualidade e natureza, a atividade principal só poderia ser o amor. Como pensar que desta postura do ser humano com a terra não tenha existido também uma outra organização libidinal?

2.13. Os papéis sexuais na História

Com isto em mente, a historiadora francesa Elizabeth Badinter se propôs resgatar a diferença, nas relações entre o homem e a mulher, desde a pré-história até nossos dias. Valendo-se de vasto material colhido entre fragmentos arqueológicos, descobertas etnológicas de outras civilizações e a recuperação sistemática de lendas e mitos antigos, ela tenta lançar para o passado um olhar desprevenido e desprovido dos pre-

50- Elizabeth Badinter, *Um é o Outro*, obra citada, p. 67.

conceitos étnicos e falocêntricos de nossa civilização. Assim, afirma que três poderiam ter sido as modalidades de relacionamento sexual entre o homem e a mulher: um e o outro, um sem o outro e, paradoxalmente, um é o outro.

A primeira hipótese se baseia em seus estudos acerca do período histórico do Paleolítico Superior (de -35.000 a -9.000 anos), quando teria havido uma separação radical entre os dois sexos, com habitações e tribos separadas entre si, mas sem preponderância nem dominação de um sobre o outro. Aproximadamente por volta do período chamado Neolítico (de -9.000 a -3.000 anos), as relações entre o homem e a mulher sofreram profundas modificações, refletindo-se num sistema social baseado na cooperação e na complementaridade entre ambos. A este momento histórico corresponde à profusão de representações de símbolos maternais, como seios e ventres grávidos.

O período seguinte (aproximadamente de -1.800 em diante), caracterizado como a idade do cobre e dos metais, foi percebido por Badinter como um momento de mudanças radicais na economia e na organização social e política dos povos; entre essas, conta-se a difusão da escrita, o aparecimento das guerras fratricidas, a implantação do monoteísmo judaico e a hegemonia dos deuses viris. Também a relação entre o homem e a mulher sofreu profundas modificações. Era o começo de uma nova era, baseada na lei do poder paterno sobre a descendência e do homem sobre as mulheres. O patriarcado enquanto sistema, alcançou formas de opressão extremas em alguns países, noutros, menos intensa; em todos, porém, a masculinidade se configurou como um modelo absoluto e auto-referenciável, tendendo a suprimir a diferença representada pelo feminino.

Por isto, Badinter denominou este momento como aquele onde a relação entre os sexos é de exclusão, ou seja, um sem o outro. A História caminha dialeticamente, e da antítese surge sempre uma nova síntese (provisória) que irá determinar novos rumos para a humanidade. A exclusão do feminino e, por outro lado, a supremacia atribuída ao masculino na sociedade patriarcal deu origem ao que poderíamos chamar de uma antítese específica: com a afirmação do Um, foi definido também um lugar exterior ao sistema, uma a-topia, lugar a-nônimo de onde uma crítica pôde se constituir. Badinter situa esse momento politicamente, com a Revolução Francesa, a abolição do direito divino e a introdução do pensamento democrático — fenômenos esses que se constituíram como uma crítica à manutenção de privilégios e hierarquias nas relações entre os *homens*. Só que a mesma crítica tornou impensável a existência de privilégios e hierarquias também entre os sexos. Com isto se iniciou um novo período histórico e cultural onde a diferença de papéis sexuais não seria mais uma referência para a organização da sociedade; a diferença se amplia e passa a se situar não mais nos papéis ou funções baseadas no sexo, mas em níveis mais sutis de heterogeneidade.

Com isto ela insere numa rede de significação humana fatos históricos contemporâneos, como a recente troca de papéis entre os sexos, a queda dos valores patriarcais e a busca da emancipação da mulher em todo o mundo. Por outro lado, constata-se que o homem reage menos persecutoriamente aos valores femininos, aceitando desempenhar tarefas domésticas e dividir com a mulher o poder na família, na sociedade, na política, no trabalho profissional. Isto significa que — mas, não sem problemas — o ser humano re-descobre em si aquilo que há milhares de

anos um livro hermético chamado *I Ching* preconizava entre um dos povos mais antigos da terra: o caminho do Ser (o Tao) passa pelo equilíbrio entre o Yin (princípio feminino) e o Yang (princípio masculino); que a heterossexualidade não implica necessariamente na exclusão do outro sexo pelo recalque. Portanto, ao concluir que "um é o outro", Badinter apenas reafirma uma sabedoria antiga que sabia possuírem, todos os seres, aspectos tanto femininos quanto masculinos dentro de si.

2.14. *A memória arcaica feminina*

Freud, em *Totem e Tabu*, utilizou-se do mito de um pai primitivo, cruel e poderoso, para explicar a origem inconsciente do sentimento de culpa no psiquismo. Queremos supor que a origem desse mito se entrelaça com o imaginário feminino, ou seja: que o pai da horda primitiva é uma invenção das mulheres. Tal afirmação, contudo, não é tão temerária quanto pode parecer inicialmente, se levarmos em conta aquilo que a história nos legou como sendo crenças e lendas acerca da procriação. Como já o dissemos, entre os povos primitivos havia a crença de que era um espírito da natureza ou um animal da floresta que fecundava as mulheres; a elas cabia, tradicionalmente, apontar o nome desse espírito ou animal que, em dado momento, vem se alojar no seu corpo. Só então ele passa a se constituir como um Totem e ser objeto de veneração e terror para a tribo. Esta crença ainda hoje pode ser observada entre alguns povos da Austrália.

Na verdade, a essência de tal concepção apenas confirma aquilo que a psicanálise comprova clinicamente: a paternidade só é realmente

eficaz, isto é, um homem só se torna verdadeiramente pai pelo reconhecimento da mulher. O ato biológico da fecundação não tem significação em si e pode ser escamoteado de mil maneiras pelo desejo feminino, pois o que conta é menos o pai real do que a *função paterna*. Nesse caso, o pai é aquele e só aquele que é eleito pelo desejo da mãe e somente ela possui o poder de investir num homem o significante paterno. Consequentemente, um filho só reconhece seu pai segundo a direção que a mãe lhe aponta, não importando de fato o lugar institucional ou biológico que ele ocupe em sua vida.

Pois bem: as mulheres, na Antigüidade, apontavam para um pai extremamente poderoso, onipotente, sobre-humano. O pai da horda primitiva não era um homem: era um semi-deus, oculto pela aparência de um espírito ou animal feroz. O desejo de assassinar esse pai terrível teria se originado a partir do sentimento de uma impotência radical: sua própria humanização condenava os homens a não poderem jamais alcançar o mesmo estatuto que a mãe concedia àquele pai sobre-humano.

Podemos indagar: qual teria sido a fonte desse imaginário feminino que concebia o corpo da mulher como uma espécie de vaso sagrado, onde potências sobre-humanas vinham jorrar suas sementes? Que organização pulsional seria adequada a este gozo frequentado por *divindades*? Lembremo-nos daquilo que Lacan denomina, no *Seminário XX*,⁵¹ como o Outro gozo, próprio de todos aqueles que ocupam uma posição feminina. Este gozo "suplementar", pois que não é da ordem de um complemento (que recairia no Todo), busca algo para além do falo em sua economia libidinal, algo que garantiria uma falta, uma incompletude, um desejo. Isto teria sido, segundo nossa hipótese, a fonte desse imaginário coletivo femini-

51- Jacques Lacan, *Mais ainda...* obra citada, p. 100.

no. Ao se acreditarem fecundadas por um espírito ou um animal, as mulheres representavam para si mesmas esse outro gozo indizível, guardando para os homens a sexualidade fálica.

Esse "Outro" gozo ao qual se refere Lacan, nós o interpretamos como um gozo sem objeto, de passividade absoluta e próximo do êxtase místico e da pulsão de morte. Queremos crer que se trata de traços de uma memória arcaica feminina, guardada e mantida de forma específica pela relação singular da mulher com o seu corpo. É nele que ela reconhece o princípio esquecido da unidade relacional de todas as coisas; para além dos símbolos da linguagem, o corpo feminino guarda a memória dos movimentos cíclicos da natureza através de suas funções naturais, seus ciclos menstruais, sua fecundidade, seus ritmos biopsicológicos. Esta herança, inscrita no mais vivo de suas funções, é a memória arcaica da mulher que, em tempos imemoriais, se reconhecia como filha da terra e portadora da mesma tarefa nutridora da fonte matriz. Desconhecendo ou não o papel biológico representado pelo homem no ato sexual, as mulheres teriam atribuído sua fecundação a um poder de "Outra" ordem, que lhes garantia um "Outro" gozo. Se havia um princípio vital sobre-humano que fertilizava a terra, prodigalizando seus frutos, o mesmo parecia habitar seus corpos, provocando-lhes estranhas transformações ao longo da vida. Portanto, esse "Outro" gozo é um gozo do real, *sem a mediação dos símbolos e do homem.*

A memória arcaica da mulher, na medida em que o estabelecimento de uma outra ordem lingüística instituída pelo referencial paterno impõe uma ruptura, com conseqüências pulsionais (já vimos que a linguagem se organiza como uma canalização da libido para a ordem da represen-

tação), é recalcada; estabelece-se em seu lugar uma lacuna inconsciente que é vivida como falta, uma falha de representação. A clínica psicanalítica captou essa lacuna, significando-a com o aforisma: "o que quer uma mulher?" E, ao devolver a pergunta em sua forma invertida _ o que ele quer que eu queira? _ a mulher revela o princípio feminino em sua paradoxal especificidade. Afinal, desde tempos imemoriais, sente a mulher o seu corpo como um receptáculo de algo que a atravessa. Não importa que denominações tenha dado a ciência aos seus fluxos internos, nem com que símbolos os recalque o desejo _ eles podem ser vividos a-simbolicamente, em sua radical inominalidade. Pois o feminino participa de um certo estado de receptividade onde o deixar-se penetrar é o seu modo de relacionar-se com as coisas.

Esta singularidade, longe de tornar a mulher mendicante do mistério e ávida do saber, enraiza-a teluricamente no real de seu corpo como uma planta na terra. E é através de seus fluxos, de seus ciclos, de suas gestações que ela se comunica com aquilo que a transcende.

A posição feminina, em última instância, é aquela que se distingue em sua singularidade por suportar no real de seu sexo a marca do humano, a ex-sistência exilada, fora de si, atravessada pelo Outro. Esta posição, ao contrário da masculina, fragiliza excepcionalmente o ser que a sustenta, subsistindo propriamente sua condição no seu subtrair-se da ordem fálica da civilização. Se não se trata de uma escolha e sim de uma estrutura, como poderia a mulher suportar essa "maldição consentida" ** se a ela não correspondesse também um gozo?

A prostituição sagrada, no antigo oriente, se fundava justamente nessa memória arcaica feminina de que, oferecendo seu corpo aos

52- Jacques Lacan, *A Ética*, obra citada, p. 367.

reis, sacerdotes ou heróis as mulheres repetiam o ritual de fertilização dos campos pelas divindades pagãs. Um dos mitos dessa época conta que Baal, o deus da chuva e da fertilidade, havia sido atacado e morto por Môt, o deus da esterilidade. Anat, sua irmã e esposa, parte à sua procura e encontra seu corpo em pedaços sobre a terra. Após uma série de peripécias, ela reconstrói o corpo do amante e destrói Môt, retornando a fertilidade aos campos pelo sêmen de Baal em Anat.⁵³

Este mito não é mais que uma variante de diversos outros do oriente, que falam da morte e da ressurreição de um deus como símbolo da alternância das estações do ano e dos ciclos da vida. O período da seca vinha interromper o ritmo da fertilidade, e para evitar a fome e a morte, era preciso fazer com que os homens derramassem seu sêmen em rituais sagrados nos templos e santuários das deusas-mães. Os cultos da fertilidade floresceram nas civilizações agrárias sedentárias, que, longe de condenar ou proibir esta forma de prostituição, antes a reconhecia e dava-lhe um estatuto de honra. O Código de Hamurabi, na antiga Babilônia, apresentava a deusa Ishtar como uma superprostituta sagrada, que nem 120 homens poderiam desposar,⁵⁴ o que vale dizer que o Outro gozo da posição feminina conferia à mulher uma função sagrada.

2.15. Uma nova moral sexual

Teria sido exatamente contra esse Outro gozo que o monoteísmo hebreu se insurgiu. Pois ele colocava a mãe num plano inatingível — em que pese a improvável inexistência da proibição do incesto. O que a proibia era de outra ordem.

53- Philippe Abadie, "La Prostitution dans l'Orient", em *Femmes et Mondes*, 83, Paris, p. 19.

54- Idem, *ibidem*.

A diferença dos povos sedentários, as tribos nômades de Israel não se interessavam pela fertilidade da terra, mas pela descendência e pela aquisição de um espaço para se fixarem. A história bíblica de Caim (o sedentário) e Abel (o nômade) testemunha uma velha rivalidade entre dois modos de vida. Os eventuais relatos de prostituição na história do povo hebreu parecem ter por objetivo apenas assegurar uma descendência, pois, na verdade, a Bíblia denuncia, ameaça e amaldiçoa incansavelmente as práticas pagãs e os cultos de Baal entre seu povo. Mais tarde proíbe radicalmente a prostituição sob todas as suas formas, como idolatria e uma abominação ao deus Javé. ⁵⁵

Os ecos dessa condenação são perfeitamente audíveis ainda hoje, em nosso Código Civil, no tocante aos crimes sexuais que atentam não contra a vítima, mas contra a moral e os bons costumes. Na Bíblia, a prostituição é um ato que profana o país (*Lev. 19, 20*) e desonra o pai (*Lev. 21, 9*), contaminando-os com o seu mal.

A introdução da religião monoteísta se fez sobre o esmagamento de uma cultura milenária, e sua luta para impor o culto a um só Deus não se fez sem retirar aos homens grande parte de sua vitalidade sexual, e às mulheres, com a culpabilização por sua condição feminina. Assim, para combater os cultos de fecundação entre seu próprio povo, os judeus instituíram o ritual do casamento, através de Oséas (*Oséas, 1,3*), que inaugura um novo simbolismo sexual entre o homem e a mulher. Este ato, mais de acordo com a moral bíblica, marca o início de uma modificação profunda em relação ao amor. O *Cântico dos Cânticos* é um hino em celebração a uma nova forma de erotismo entre os sexos.

A instituição dessa nova forma de religiosidade se enlaça a

55- Idem, *ibidem*.

uma trama complexa de fatores; dentre esses, cumpria o objetivo de formar uma descendência entre esses povos dispersos pelo nomadismo e, para garantir o cumprimento desse ideal judaico era preciso instituir um novo vínculo amoroso entre o homem e a mulher. Se para os povos sedentários, a terra-mãe representava essa unidade, para aqueles nômades que viviam em tribos dispersas pela Assíria, Babilônia (hoje Iraque), oeste do Egito, a antiga Fenícia e Israel, era preciso um deus tão poderoso quanto as deusas pagãs, para unificar esses filhos des-terrados.

A idéia de um Deus único surge, pois, do fundo de um exílio, ao qual o destino de um povo expatriado, sem paternidade reconhecida, o levou. A história do monoteísmo revela o drama do desconhecimento de um Pai, na profusão desordenada das deusas-mães do paganismo. As tribos de Israel buscavam um referencial paterno que as livrassem do imaginário tirânico materno, e nessa busca se configurou um novo código moral-religioso que alterou radicalmente o curso da humanidade.

2.16. *O surgimento dos deuses viris*

Embora não se possa situar cronologicamente o momento em que as mudanças no relacionamento entre os sexos começaram a ocorrer, existem indícios de que, por volta do IV milênio a.C. a organização social do trabalho foi afetada por profundas transformações. Com o início da sedentarização dos povos à terra, o homem abandonou sua atividade de caçador e passou a domesticar os animais que aprisionava. Segundo alguns historiadores, esta atividade não lhe tomava todo o tempo e, além disso, não lhe conferia o mesmo prestígio que outrora os perigos da caça lhe

prodigalizavam. Destituídos de sua atividade principal, para a qual eles certamente canalizavam todo seu ímpeto criativo e realizador, os homens provavelmente deixaram-se contagiar pelo contexto mágico e dionisiaco do mundo feminino e nisso foram perdendo também seus referenciais narcísicos masculinos. A inserção dos homens numa cultura basicamente feminina teria representado uma perda considerável em sua virilidade, forçada a se retrair e se submeter por força da magia e do fascínio que os cultos maternos representavam.

Deste período da História contam-se práticas de castração durante rituais de frenesi religioso; um dos mais importantes cultos desta época foi o de Cibele, originário da Frígia, cuja deusa vivia rodeada de sacerdotes eunucos. Havia também, na Síria, o culto de Atargatis; em Efeso, Diana; na Caldéia, a mesma deusa é representada sob o nome de Nana; na Babilônia, Ishtar e no Chipre, Astarte. ⁵⁶

Além de seus sacerdotes eunucos, estas deusas mantinham ao seu lado o filho-amante, também castrado em rituais sangrentos e que lhes dedicavam devoção total. Dentre esses casais citam-se Diana e Apolo, Baal e Astarte, Bel e Milita, Cibele e Atis, etc. O sacrifício de sua virilidade consagra o ingresso dos homens ao serviço da deusa e simboliza um novo nascimento. Embora se possa afirmar que essa devoção à Grande Mãe não tenha jamais sido completamente extirpada pela ação das religiões monoteístas, a perseguição da qual foi alvo fez com que ela perdesse adeptos e fosse denegrida como uma perversão sexual. No próprio cristianismo a castração voluntária subsistiu como forma de alcançar o paraíso. Lê-se no *Evangelho* que existem eunucos que assim nascem do ventre de suas mães; existem aqueles que assim se tornaram pela mão dos ho-

56- Catherine Millot, *Extrasexo, Ensaio sobre o Transexualismo*, Escuta, 1992, pp. 68-69.

57- Citado por Catherine Millot em *Extrasexo*, obra citada, p. 73.

mens e há aqueles que assim se tornaram para o Reino dos Céus. ⁵⁷

Por volta do fim desta época surge o culto ao herói, jovem deus impúbere que se revolta contra a tirania do pai e se atira em luta aberta contra ele, terminando por vencê-lo. O tema dos heróis seria mais tarde assimilado à história dos grandes deuses da mitologia, onde ao lado das deusas, apareciam como seus filhos-amantes. Assim, longe de ser extirpado, o fascínio da Grande-Mãe continuava presente nos temas míticos que consagraram os heróis, como Adônis, Osíris, Tammiz e o próprio Atis, que subsistiu até o Império Romano.

Todavia, ao serem inseridos nos trabalhos agrícolas lado a lado com as mulheres que tradicionalmente se ocupavam da terra, algo começou a ocorrer na virilidade ameaçada dos homens. Há uma teoria que foi defendida por Sperber ⁵⁸ sobre a significação originariamente sexual das palavras. Segundo ele, a relação do homem com a terra teria dado origem a um deslocamento do interesse sexual para o trabalho e isto pode ser observado na conotação sexual da raiz ou radical de certas palavras. Sperber acredita que as expressões orais ritmicamente repetidas durante o trabalho coletivo, originariamente sexuais, foram sendo pouco a pouco deslocadas para a atividade em si, até desligar-se definitivamente de sua significação erótica para enlaçar-se ao trabalho propriamente dito.

Embora interessante, Lacan retoma a teoria de Sperber, não exatamente no sentido de uma hipotética origem da linguagem, mas naquilo que há de verdadeiro na criação de significações através do emprego metonímico e metafórico dos significantes. Ou seja, ele a retoma reafirmando sua função de significante. ⁵⁹ Não se trata, portanto, de uma simples substituição do ato sexual pelo trabalho; na relação do homem com a

58- Citado por Freud em *Los Sueños*, OC, p. 2.224 e por Lacan em *A Ética*, obra citada, p. 201-202.

59- J. Lacan, *A Ética*, obra citada, p. 206.

terra, utilizando-se de instrumentos primitivos para abrir o ventre da terra, estabelece-se uma relação metafórica com o órgão sexual feminino. Através da ação do plantio e da sementeira, os homens descobrem uma nova relação com a Mãe-terra em que o desejo se diz de outras maneiras, não mais exclusivamente pelo ato sexual e tudo que isso implicava de devoção e encantamento. Como não possuíam a aura mítica da procriação, eles se dedicaram a aprimorar seus instrumentos (substitutos metafóricos do órgão sexual masculino), a desenvolver a técnica do arado e da charrua e, pouco a pouco, foram substituindo pela funcionalidade o poder mágico das mulheres sobre a terra.

Percebe-se que nesse momento o pêndulo da História começa a virar favoravelmente para o lado dos homens e nesse momento se inicia a era dos símbolos e dos deuses masculinos. Calcula-se que o patriarcado começou no Oriente Médio aproximadamente entre o final do Neolítico (-4.000 a -3.000 anos) e começo da Idade de Bronze (-3.000 a - 750 anos), com o aparecimento simultâneo das guerras e dos deuses viris. Foram encontrados por essa época os primeiros sinais de lutas mortais, como sepulturas coletivas com grandes ajuntamentos de ossos, lanças e flechas envenenadas. Contam os historiadores que tratava-se de verdadeiros massacres, como os restos encontrados nas sepulturas subterrâneas de Roix: *A camada superior encerra várias dezenas de esqueletos empilhados, inumados simultaneamente e acompanhados de numerosas pontas de flechas muito alongadas e espalhadas sobre as ossadas.* 60 O surgimento das guerras marca o início de profundas transformações na história da humanidade. Um elemento até então despercebido parece emergir nas relações sociais e nelas vai imprimir o seu selo: a agressão coletiva.

60- G. Camps, *La Pré-Histoire, A la Recherche d'un Paradis Perdu*, Perrin, Paris, 1982, p. 311.

Provavelmente sempre houve no mundo desigualdade social, pobreza, fome e doença; mas teriam sido realmente estes os motivos desencadeadores do espírito belicoso entre os homens? Se seguirmos o fio condutor que nos trouxe até aqui devemos supor que, mais que a realidade objetiva daqueles povos antigos havia um outro fator subjacente a esses dados reais, porém ligado a uma nova economia psíquica que se processava então. A instituição do patriarcado, fundado sob a concepção de um deus único do qual o pai (o patriarca) seria o representante na terra, teria exigido do homem, naquele momento, algo semelhante a arrancar suas entranhas. Essa violência corresponde ao esmagamento de milênios de cultura maternal onde a relação com o real era da ordem da magia, do encantamento, da passividade. Como introduzir uma nova consciência sem que fosse destruído dentro de si todo e qualquer traço do princípio que gerava esta percepção da natureza?

Por isso acreditamos que a nova economia libidinal que surgia era uma exigência concreta de um novo ideal em oposição sobretudo à passividade, que lembrava perigosamente os prazeres da entrega dionisiaca à vida. Cumpria tornar o homem um macho. A golpe de força ele deveria tornar-se um guerreiro, um conquistador. O surgimento da guerra era inevitável.

Nenhuma mudança se faz, contudo, sem que os símbolos a acompanhem. As palavras são como tochas _ seguem na frente iluminando o caos. Se até então as divindades eram fêmeas, a nova era exigia que elas fossem transformadas em machos. Assim Brahman, Jave, Zeus e Júpiter se substituem as deusas-mães existentes. Em diversos casos essa substituição foi efetuada através de uma fusão do nome do deus macho com a deu-

Provavelmente sempre houve no mundo desigualdade social, pobreza, fome e doença; mas teriam sido realmente estes os motivos desencadeadores do espírito belicoso entre os homens? Se seguirmos o fio condutor que nos trouxe até aqui devemos supor que, mais que a realidade objetiva daqueles povos antigos havia um outro fator subjacente a esses dados reais, porém ligado a uma nova economia psíquica que se processava então. A instituição do patriarcado, fundado sob a concepção de um deus único do qual o pai (o patriarca) seria o representante na terra, teria exigido do homem, naquele momento, algo semelhante a arrancar suas entranhas. Essa violência corresponde ao esmagamento de milênios de cultura maternal onde a relação com o real era da ordem da magia, do encantamento, da passividade. Como introduzir uma nova consciência sem que fosse destruído dentro de si todo e qualquer traço do princípio que gerava esta percepção da natureza?

Por isso acreditamos que a nova economia libidinal que surgia era uma exigência concreta de um novo ideal em oposição sobretudo à passividade, que lembrava perigosamente os prazeres da entrega dionisiaca à vida. Cumpria tornar o homem um macho. A golpe de força ele deveria tornar-se um guerreiro, um conquistador. O surgimento da guerra era inevitável.

Nenhuma mudança se faz, contudo, sem que os símbolos a acompanhem. As palavras são como tochas _ seguem na frente iluminando o caos. Se até então as divindades eram fêmeas, a nova era exigia que elas fossem transformadas em machos. Assim Brahman, Javé, Zeus e Júpiter se substituem às deusas-mães existentes. Em diversos casos essa substituição foi efetuada através de uma fusão do nome do deus macho com a deu-

sa-mãe. No Egito, por exemplo, a deusa Isis fundiu-se na figura de Osiris; Ishtar tornou-se Ashtar; Agira transformou-se em Ogni, o deus do fogo.

Uma outra maneira de apagar da memória das gerações a lembrança das deusas foi inverter ou ridicularizar mitos relacionados com figuras divinas; este foi o caso da *deusa-porca* e da *deusa javali* entre os celtas. Se antes elas representavam a prosperidade e o amor, foram transformadas em símbolos de sujeira e imoralidade. ⁶¹ Também Afrodite, entre os gregos, teve o seu nome rebaixado a afrodisíacos, e de símbolo mítico do amor e da ternura, como nos conta o historiador Hesíodo, passou a representar luxúria e prazer.

Nem sempre esta tarefa foi simples; na Arábia, o profeta Maomé teve de enfrentar o poder de três deusas extremamente veneradas por seu povo, a fim de conseguir impor o culto ao novo deus. Primeiramente ele tomou o nome que as designava _ Al Lat, Al Uzza e Al Manat _ e as destituiu de poder, afirmando que elas eram apenas as filhas de Alá. Ao mesmo tempo em que procedia à eliminação verbal das deusas, Maomé ordenou a destruição de seus santuários em toda a região. E só então Alá confirmou plenamente seu poder na Arábia. ⁶²

Um outro dado significativo é o fato de que começam a surgir mitos nos quais os homens se apropriam dos poderes procriadores femininos, indicando o quanto a luta pelo poder se enraíza na busca de auto-afirmação sexual. No tema mitológico do nascimento de Pallas Atena, que nasce da cabeça de Júpiter, de Dionísio, que sai de uma coxa de Zeus e de Dakus, nascido de uma orelha de Brahma, percebe-se o quanto a virilidade era ainda uma interrogação para os homens. O desejo de se apro-

61- Elizabeth Badinter, *Um é o Outro*, obra citada, p. 99.

priarem do referencial feminino maternal demonstra uma tentativa patética de auto-afirmação num universo ainda povoado por fantasmas femininos.

Por outro lado e num outro extremo, surgem mitos que falam de deuses que roubam suas filhas, violam-nas e casam-se com elas. Perséfone, por exemplo, é violada pelo deus do Hades, que muitas interpretações vêem como um disfarce usado por seu pai para enganar Deméter. Mesmo em locais distantes do conflituoso panteão grego e oriental existem mitos que falam de incesto entre pai e filha; a tragédia de Hiné, na Polinésia, conta a história de uma jovem que descobre que seu esposo Tané é o seu próprio pai. ⁶³

Tudo isto aponta para a hipótese que vimos tentando explicitar, de que o que sustenta o Interdito numa cultura é o mesmo que especifica a feminidade, ou seja, o Outro gozo. Isto garante o deslocamento metonímico das imagens e impede a colagem do ser numa identidade fixa e imutável. No momento em que as mulheres deixaram-se submergir na aura de poder das deusas-mães, elas se identificaram com sua onipotência e tornaram-se tão fálicas e castradoras quanto as divindades que cultuavam. Os filhos foram imediatamente absorvidos e os tabus que representavam a proibição do incesto se esfumaçaram, promovendo a degeneração e a desordem social. A função simbólica não é sustentada senão por aquilo que diferencia os sexos em sua relação ao Falo e isso que os diferencia é que a mulher tem relação com algo que transcende o Falo e que é o que chamamos de o Outro gozo. Isso é o que permite que ela não se perca nas projeções imaginárias do objeto a masculino. Ao ir além, ela põe em movimento a cadeia fálica dos símbolos de uma cultura. Do contrário, eles se cristalizam em formas imaginárias.

63- Idem, p. 107.

2.17. O discurso religioso

É nesse contexto que surge Moisés e a esperança de uma terra prometida por um deus chamado Javé às tribos nômades de Israel. Segundo Freud, Moisés teria verdadeiramente plasmado a alma dos judeus, ao lhes dar uma religião que exaltava sua auto-estima e atiçava a chama da esperança. Para manter a coesão desse povo desterrado, isso teria sido um fator da maior importância. Pode-se mesmo afirmar que isto foi o que lhes permitiu sobreviver a um destino de errância pelo mundo, pois, em torno da convicção de serem os *filhos eleitos* de Deus, eles se tornaram o único povo nômade da costa mediterrânea a sobreviver enquanto povo, até a recente criação do Estado de Israel. Animava-os uma particular confiança na vida, como a confere a posse secreta de um bem precioso, uma espécie de otimismo que os piedosos chamariam de 'confiança em Deus'. ⁶⁴ Se é verdade, como acabamos de ver, que a antiga civilização agrária da era anterior se degenerou no paganismo, onde o Nome-do-Pai perdera todo o vigor simbólico, a palavra de Moisés vem suprir justamente este vazio significante, reunindo em torno de si, como um imã, a esperança dos deserdados da Grande-Mãe. Aos *filhos eleitos* do Pai, Moisés oferece o significante paterno que lhes faltava e com este reconhecimento promove o *filho* na História.

Segundo os relatos bíblicos Deus teria feito uma aliança com três gerações de Homens: Abraão, Moisés e Jesus. Mas é o sacrifício de Isaac que sela definitivamente a Aliança ⁶⁵ pois, entre o gesto mortal de Abraão e a obediência cega a um Deus Pai idealizado (segundo o modelo

64- S. Freud, *Moyses y lo Monoteísmo*, OC, obra citada, p. 3.304.

da Grande-Mãe) se interpôs a palavra _ o Anjo mensageiro _ que fecunda e permite a transmissão da paternidade. A Aliança representaria, portanto, a passagem de um Pai idealizado, imaginário, castrador, uma reminiscência do pai totêmico ou da Grande-Mãe ancestral para o Pai morto, simbólico, edípico. Ao consentir no sacrifício de seu filho Isaac, o próprio Abraão teria se colocado no lugar desse pai terrível e mortífero. Mas a substituição simbólica do filho pelo bezerro, no ato sacrificial, permitiu a ocorrência de uma mutação radical na relação dual e imaginária entre o homem e o seu Deus, conferindo a cada personagem um estatuto diferente. O Deus da cólera e da vingança se tornou o Deus da Aliança, que uniria o povo judeu através de uma descendência espiritual.

O caráter de suas leis, todavia, é o que iria conferir ao monoteísmo religioso as condições para o estabelecimento do patriarcado na sociedade. Dentre elas, as que dizem respeito ao nosso tema, seriam a inegável supremacia do masculino sobre o feminino, a inquestionável ascendência paterna sobre seus descendentes e a exigência de uma linhagem consanguínea, no sentido da união sexual pelo casamento. A ausência absoluta da mulher na Aliança, nem mesmo como proibição do incesto na Bíblia, evidencia um recalcamento radical do feminino imposto pelas novas exigências da Lei entre os judeus. Isto se faria acompanhar, como o próprio Freud o observa, por transformações profundas até no ato cognitivo: *A reversão da mãe para o pai implica no triunfo da intelectualidade sobre a sensualidade*, diz ele, pretendendo com isto afirmar que a maternidade é demonstrada apenas pelo testemunho dos sentidos, enquanto que a paternidade é um suposto construído por um exercício mental que envolve processos lógicos e dedutivos. **

Embora Freud tivesse outros aspectos em mente, ao afirmar que *a paternidade é mais importante que a maternidade*,⁶⁷ o que provavelmente provocou transformações mais radicais nas formas cognitivas teria sido a proibição de adorar a Deus através de uma imagem visível; a severidade com que se exigiu o desprendimento das formas e dos sentidos promoveu uma espécie de depuração do ser humano no sentido de desenvolver sua potencialidade racional e intelectual de abstração.

Em que pese o *progresso da espiritualidade* ou a instituição dos processos intelectuais ditos *superiores*⁶⁸ dos quais nossa civilização é uma amostra eloquente, o monoteísmo judaico, para se firmar, necessitou recalcar o feminino, suprimindo todas as representações positivas que pudessem favorecer a volta da Grande-Mãe. O único judeu reconciliado com a feminidade foi Jesus, nascido numa família onde havia o *mais puro exemplo de uma sociedade ginecocrática, na qual o pai biológico não desempenha nenhum papel. São José é exatamente o mesmo tipo de pai que encontramos nas sociedades oceânicas, pai nutridor, pai afetivo, nada mais.*⁶⁹

Mas a mensagem representada pelo mito cristão foi parcialmente desviada por seus apóstolos e esvaziada pela Igreja Oficial. A Aliança de Deus com os velhos patriarcas havia assentado um irremovível recalque e uma denegação cega no coração dos homens _ apesar de Cristo: o expurgo da sensualidade e do feminino, resquícios de uma era renegada.

2.18. O discurso filosófico

Não só no plano religioso se operavam mudanças visando a im-

67- Idem, p. 3.312.

68- Idem, ibidem.

plantação de uma nova ordem social. Não muito distante do Oriente Próximo e mais ou menos na mesma época, eclodia, nas grandes Acrópoles da Grécia, questionamentos profundos acerca das origens do Ser. As reflexões dos filósofos pré-socráticos revelam uma alma imersa na mais absoluta ausência de referenciais fundadores: de onde vem a vida? Da água? Do fogo? O que é o Ser? Eis que, destituídas as divindades, desfeito o encantamento, urgia descobrir um princípio que desse consistência ao pensamento. Nesse exercício emergiu a Razão e a Lógica como resposta às indagações do Ser. Pode-se dizer que a filosofia surgiu das declinações do verbo ser numa conjugação dramática com um tempo passado, onde o empuxo divino-maternal ainda se fazia presente na memória e nos cultos secretos do povo. Naquele momento tratava-se sobretudo de descobrir como ser homem, apesar-da-mãe.

No torvelinho da nova economia libidinal que se processava então cristalizou-se um certo pensamento circular que se tornou específico da nova racionalidade emergente; nele a Razão coloca as condições precisas e lógicas para definir aquilo que ela própria institui como racionalidade. Nesse universo circular logocêntrico, inevitavelmente, não há lugar para a heterogeneidade.

Notemos que essa economia libidinal ligava-se à imagem de virilidade que emergia da nova organização da sociedade; o pensamento racional se consolida justamente no esforço de abstração das formas imposto pelas proibições religiosas de adorar imagens e, ao mesmo tempo, na necessidade imperiosa de encontrar fundamentação para o Ser. Nesse esforço de abstração mental, o eu encontra uma sustentação imaginária no exercício da Razão.

O problema é que a Razão, uma vez instituída, foi julgada auto-suficiente e capaz de suprir por si só o lugar de fundamento da Lei e desse lugar instituiu um método de investigação absoluto, narcísico e auto-referente, a partir do qual todas as coisas são julgadas, validadas, reconhecidas. Criou-se, no extremo, um tipo de racionalidade *paranóico-delirante* que se elegeu como o lugar da crítica, o método da verdade, princípio absoluto ao qual devem se submeter todos os outros campos do saber.

Este imaginário racionalista, cujas bordas raíam a loucura, se distancia da dimensão metonímica da verdade e perde a força fecundante da própria filosofia, ao pretender estabelecer as condições para o que se admite *ser racional*. Nesse contexto a Diferença se torna uma ameaça e é excluída para o lado das trevas, do misticismo, da loucura, do irracionalismo.

Como ficou a diferença representada pela feminidade nesse discurso que se quer absoluto e totalitário? A tão propalada idéia de que *mulher não pensa*, por exemplo, longe de ter sua origem nos preconceitos populares ou na ignorância dos *menos cultos*, como se poderia erroneamente supor, começou com as teorias dos filósofos sobre o que é a mulher. Aristóteles (384-382 a.C.), por exemplo, tentou demonstrar filosoficamente que

*(...) o princípio gerador da vida não é a mulher, mas sim, o macho da espécie; cabe a ele transmitir a forma. A fêmea é pura matéria e espera passivamente ser engendrada.*⁷⁰

Da forma ao espírito Aristóteles dá um salto qualitativo e

70- Aristóteles, *De la Génération des Animaux*, I, 1.

coloca no homem a capacidade intrínseca e natural de transmitir a centelha divina, aquela que fará de um simples ser vivo (ente) um ser humano.

Quanto à mulher, ela não é mais que um *macho mutilado*, simples matéria desprovida de forma e de razão, pior; causa da corrupção e da morte no universo. Por isto são mais fracas, mais frias, sendo necessário considerar sua natureza como uma *defeituosidade natural*.⁷¹

O surgimento do pensamento filosófico vem mesclado a uma imperiosa necessidade de auto-afirmação masculina, como evidenciam diversos *Tratados* sobre o que julgam ser a mulher. Cumpria denegrir esta diferença ameaçadora para que o Um (a Razão) permanecesse. E nesta tarefa não foram poupados elogios. Agostinho, cujas idéias tanta influência exerceram nos meios religiosos e filosóficos da Idade Média, dizia que a mulher é um animal que não é firme nem estável, é odiável, nutridor de maldades, (...) fonte de todas as discussões, querelas e injustiças.⁷²

Já mais próximo de nossa época, Rousseau elabora teorias pedagógicas sobre como preparar a menina para o único papel que lhe convém na sociedade, que é o de mãe exemplar e esposa perfeita. Os exemplos são extremamente abundantes (e nem citamos Nietzsche e Schopenhauer!) e atuais, mesmo existindo hoje uma nova postura crítica dos homens em relação às suas teorias particulares sobre a mulher. Ainda recentemente, um professor da Sorbonne desenvolveu uma tese sobre uma suposta *ontologia feminina*,⁷³ o que só pelo título indica que ele considera a mulher uma espécie de ser à parte. No decorrer das páginas ele não faz mais que confirmar a suspeita dos leitores de que se trata de mais um filósofo que pensa que as mulheres são uma espécie de "animais bizarros", capazes de misturar conceitos como o vinho com a maionese, quando estão mens-

71- Idem, *ibidem*.

72- Agostinho, *Le Songe du Vergier*, I, cap. CXLVI.

73- Edmée Mottini-Coulon, *Pour une Ontologie Spécifiquement Féminine*, Edition Vrin, Paris, 1988.

74- Michele Le Doeuff, *L'Étude et le Rouet*, Seuil, Paris, 1989, p. 36.

truadas... 74

Há que se fazer justiça, no entanto, a alguns pensadores que tomaram a defesa das mulheres, proclamando a necessidade de se pôr um fim às discriminações, como Condorcet e Stuart Mill, mesmo considerando as restrições que eles mantiveram: as mulheres podem fazer tudo, mas não saberiam jamais filosofar como eles... 75

Diante desse *corpus hermeticum*, a presença das mulheres na comunidade filosófica resulta extremamente incômoda, porque somos permanentemente roçadas pela impressão de que não estamos em casa. A República Filosófica é um lugar sobretudo fraternal; dela, as irmãs são excluídas. Tomando as palavras de desabafo de Michele Le Doeuff, temos que, de um lado, por sermos mulheres, somos julgadas "meio-filósofas"; e como filósofas, somos julgadas "não-de-todo-mulheres".

Este é um sintoma a interrogar. Há uma estranha conjunção de circunstâncias que levam uma mulher a buscar, ao mesmo tempo, a sua palavra (a Diferença) e a filosofia; porém, a cena onde mulher e filosofia se encontram é das mais penosas na medida em que ela é levada a emudecer filosoficamente — se profere a sua palavra. Um enunciado como "o direito de toda mulher à escolha", apesar dos argumentos filosóficos que o sustentam, é considerado sumariamente uma linguagem *reinvidicatória*, noção esta forjada de uma combinação dos conceitos de "ressentimento" (Nietzsche) e de "histeria" (Freud). No entanto, o conjunto de enunciados contidos na Declaração dos Direitos do Homem é um documento filosófico e histórico dos mais importantes e sobre ele se referenciam as constituições da maioria dos países.

De que ordem seria a incompatibilidade entre feminidade e fi-

losofia? Evidentemente não se trata aqui do exercício de uma função (profissão), mas da função do exercício de filosofar. Se o *ethos* feminino coloca questões insolúveis para a Razão e a lógica clássica, como falar de filosofia no feminino?

Como vimos na primeira parte, a divisão que constitui propriamente a sexualidade feminina coloca a mulher numa posição ex-cêntrica em relação ao Todo. Por outro lado, a origem da filosofia revela um indisfarçável desejo de prover de substância o Ser — mal dissimulado num incontrollável desejo de imortalidade. Nesse exercício o eu substantivou-se, adjetivando-se numa linguagem auto-referente, excludente, identificatória. O *Um* só se tornou um efeito da língua sob condição de excluir o *héteros*, a diferença, e aquela que o suporta na sua divisão intrínseca. Apenas uma função, a função predicativa, em sua ilusão totalizante, serviu para sustentar a imagem de um sujeito uno, indivisível, racional — mas imaginário. Este é o sujeito da filosofia.

Somente após o advento da psicanálise, teve a sexualidade feminina a possibilidade de receber uma leitura, e mesmo assim de viés, pelo paralelo estabelecido com o conceito de sujeito descentrado, dividido pelo inconsciente. Portanto, algo se explicita do lado feminino não por uma definição — como o pretenderam os filósofos em todos os tempos — mas por uma função; para a mulher, assim como para o sujeito do inconsciente, a única filosofia possível é aquela que se suporta como função de travessia dos discursos, e esta dificilmente constituiria uma ontologia... poder-se-ia talvez falar do *Um-que-não-é*?

2.19. A relatividade histórica do Édipo

O discurso religioso e o filosófico, os dois principais baluartes de nossa civilização, se por um lado foram produzidos por circunstâncias históricas precisas, por outro lado constituem uma espécie de bagagem cultural de nossa era. Neles nosso pensamento está enraizado e preso como numa moldura. Faz parte de nossa herança inconsciente, o que nos predispõe a viver nossa história pessoal sob determinados parâmetros mentais e psíquicos. Se estabelecem nosso alcance, determinam também os nossos limites. Já aludimos, na primeira parte, à perplexidade da ciência diante de suas descobertas subatômicas; uma nova realidade emerge sem que dela nada pudesse ser dito, porque ainda nos locomovemos no espaço-tempo psíquico inaugurado por certa organização sociocultural específica. Isto significa que não há como compreender outras dimensões do fenômeno, uma vez que estamos limitados pela própria organização psíquica que deu origem à nossa cultura. Nossos paradigmas mentais determinam o alcance de nosso olhar. Todavia, hoje, nas bordas da história, se vivemos por um lado a angústia de nossos limites, por outro vivemos a antevisão de transcendê-los.

Ora, se dialeticamente a História caminha por anti-teses, é na direção daquilo que nos interroga hoje que se encontra o ponto de tensão. Vimos que tanto no discurso religioso como no filosófico, algo é denegado e subtraído à consciência. Um certo *ethos* feminino, perdido na origem da mudança do sistema, nos interroga e com isso demonstra contra o que o patriarcado se insurgiu.

O mito de Édipo, no qual Freud reconheceu o complexo sistema

de organização do psiquismo, é o referencial simbólico de nossa cultura, não da humanidade. Lacan reconhece não só a relatividade histórica do Edipo ⁷⁶, como também seu papel de constituinte da realidade. Ou seja, o complexo de Edipo, por tudo aquilo que implica de captação simbólica dos fenômenos, está na origem da própria estruturação daquilo que entendemos por realidade. Isto acontece por efeito do processo dialético que promove uma espécie de síntese do universal com o particular desde os primeiros anos de vida de uma criança e que integra, no seu próprio organismo, os efeitos da relação afetiva que vivencia no cerne do conflito edípico. A função do pai real precipita a separação mãe-filho e com esse ato institui um campo terceiro de percepção dos fenômenos que é o simbólico; das modalidades desse corte afetivo se institui o sentimento de distância e de ausência _ os dois protótipos do aparato psíquico-conceitual do espaço e tempo. Esses dois pilares do pensamento, nos quais Kant reconheceu as duas categorias básicas (e inatas) do processo do conhecimento humano não são mais que produtos da organização edípica do psiquismo. Sobre isso diz Lacan que

(...) o papel decisivo de uma experiência afetiva deste registro para a constituição do mundo da realidade nas categorias do tempo e do espaço é tão evidente que alguém como Bertrand Russel, em seu ensaio _ de inspiração radicalmente mecanicista _ Análise do Espírito, não pôde evitar de admitir em sua teoria genética da percepção a função de sentimentos de distância à qual, com o sentido do concreto próprio dos anglo-saxões, refere-se ao sentimento de respeito. ⁷⁷

76- Jacques Lacan, *Acerca de la Casualidad Psíquica*, Homo Sapiens, ed. argentina, 1987, p. 103.

77- Idem, p. 101-102.

Esta simples observação demonstra que nem o mais radical mecanicismo escapa das determinações psicoafetivas de suas categorias racionalistas. O universal e o particular emanam ambos de uma fonte comum.

A constatação de que o Edipo é relativo a uma determinada conjunção de fatores históricos (o monoteísmo e o patriarcalismo) que, por sua vez, promove uma certa ordenação psíquica (que terá como consequência parâmetros e categorias do pensamento e, portanto, do conhecimento) traz de volta a questão relativa àquilo que ficou de fora, que foi excluído, ou seja, da existência de um outro saber. O saber da Diferença diz respeito àquele campo do Outro gozo do qual o *ethos* feminino participa.

A civilização instaurada pelo patriarcado se originou, como o sabemos, de um corte simbólico efetuado pela proibição do incesto. Sua face guarda ainda as marcas desse golpe sobre milênios de cultura pagã que teria atingido, no repúdio ao fascínio mortal da Grande-Mãe também aquilo que a mulher é portadora, o seu *ethos* próprio. Esta face mutilada, da qual o estilo de nossa sociedade é o maior testemunho, é visível sobretudo nos documentos religiosos que iniciaram nossa era. Se o homem buscou explicitar sua origem filosoficamente, pelo exercício da Razão, a origem da mulher se perde e se confunde em relatos nebulosos guardados dogmaticamente pelos documentos bíblicos. Como se fôsem um sonho da humanidade, os relatos da criação da mulher pela Bíblia revelam um texto onde os deslocamentos e as condensações das figuras parecem ter por único fim embaralhar o sentido da verdade, desviando-a do desejo que está realmente em jogo.

2.20. *O sonho de uma origem para a mulher*

Em relação ao mito da criação, os comentadores se colocam ora como fundamentalistas, tomando o sentido manifesto do texto, ora como intérpretes alegóricos, interpretando tudo como metáfora. Ainda hoje ouvimos defensores da criação da mulher a partir de uma costela tomada do corpo de Adão, no sentido biológico do termo; por outro lado, no começo do milênio Philon de Alexandria, um dos fundadores da exegese bíblica, já naquele tempo interpretava o par Adão e Eva como a alegoria do conflito que já existia entre a Razão e a Sensualidade. ⁷⁸ Nenhum outro texto sofreu tanto as projeções imaginárias dos comentadores bíblicos e suas construções delirantes. Isto, mais uma vez, é significativo e revelador do elemento recalcado de nossa civilização. O monoteísmo emergiu como um sistema religioso a partir do desligamento de um povo daqueles laços poderosos e milenários que os uniam à terra e aos cultos maternos. Para sua sobrevivência psíquica e cultural era necessário recriar um lastro, um princípio, um referente Absoluto que condensasse em si o fundamento e a exigência de uma nova moral. Como suportar o *distanciamento* e o *esquecimento* (inauguração das categorias do espaço e tempo) da Grande-Mãe? Em sua onipotência, ela estava presente em tudo: na fertilidade da terra, no calor do sol, na luz das estrelas, em toda a natureza... uma vez ausente da terra, o tempo e o espaço ficaram subitamente vazios.

Nesse momento, se Deus não tivesse existido seria preciso inventá-lo. Único, Transcendente, Criador. No começo, dizem as Escrituras, a terra era vaga e vazia, as trevas cobriam o abismo e o espírito de

78- Citado por Theodor Reik, *La Création de la Femme*, Ed. Complexe, Paris, 1960, p. 59.

Deus planava sobre as águas (Gen. I, 1-2). Na descrição desse universo já não existem vestígios das deusas-mães e a terra, privada de suas características fecundantes era vista como vaga e vazia. O Espírito toma o lugar da Mãe e cria _ não mais a partir de um grande ventre mítico _ mas a partir da palavra. A distância e o esquecimento da Grande-Mãe dão lugar ao Espírito que diz: *Faça-se Luz; e fez-se a luz*. O Verbo e o Ato se condensam na Criação e surge uma nova descendência na terra.

A herança do Verbo, contudo, gerou discórdia. Na partilha desse tesouro, os homens descobriram o poder da palavra e o quanto ela se prestava à camuflagem dos desejos. Estava instalada a Torre de Babel. No que tange especificamente à criação da mulher, no próprio relato bíblico dois textos se contradizem: um mais antigo e proveniente de antigas fontes orais da tradição judaica e outro que nos chega das fontes sacerdotais, escrito pelos hebreus no exílio por volta do ano 850 a.C. No texto mais antigo lemos que Deus teria criado o homem à sua imagem e semelhança: *macho e fêmea os criou*. Isto significaria que o primeiro homem era um ser andrógino? Esta interpretação teve vários adeptos, entre eles o já citado Filon de Alexandria, que viu inclusive "semelhanças perceptíveis" com o mito do andrógino de Platão. Esta hipótese também foi defendida por Leone Ebreo, um médico judeu que foi perseguido e exilado em Nápoles, em 1501. Em seu livro *Dialoghi d'Amore*, ele afirma que Platão apenas recopilou, com a retórica e a eloquência dos gregos, o mito de um ancestral andrógino da tradição hebraica que teria sido contado pelo próprio Moisés.

Mas não só entre os hebreus havia esta crença; nas religiões da Pérsia antiga, na Grécia e na Índia se encontram representações de um

ser bissexuado na origem da humanidade. O antropólogo Mircea Eliade observa que em diversas sociedades primitivas da Austrália e na mitologia escandinava existe ainda a crença num ancestral hermafrodita.⁷⁷

Mas a polêmica maior, na verdade, gira em torno do segundo capítulo do Gênesis, quando Deus, após ter criado o homem e os animais, a pedido de Adão, cria a mulher tirando-a de uma costela do primeiro homem. A história dessa polêmica poderia fazer um capítulo à parte nos relatos da religião judaica. Alguns rabinos parecem particularmente dotados para o exercício dessa fantástica tarefa que é desvendar o imaginário masculino em sua relação com o sexo feminino. Existem relatos pitorescos do folclore judaico que dizem, por exemplo, que não sabendo de que material deveria se servir para criar o corpo da mulher, Deus refletia:

Eu não a farei da cabeça do homem para que, orgulhosa e arrogante, ela não ande de cabeça erguida; nem do olho, para que ela não tenha o olhar impudico; nem da orelha, para que ela não seja indiscreta; nem da nuca, para que ela não se torne insolente; nem da boca, para que não seja tagarela; nem do coração, para que ela não seja invejosa; nem da mão, para que ela não seja intrigante; nem do pé, para que ela não se torne rueira. Eu a farei, portanto, da parte mais casta do corpo do homem.

E Deus, tomando uma costela de Adão, a insuflou, dizendo: *seja casta! Seja casta!*

Curiosamente existe um provérbio francês que parece ter captado o instigante enigma posto pelo desejo feminino, o mesmo que teria

79- Mircea Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, Londres, 1958, p. 423.

questionado Freud em seus estudos sobre a feminilidade e que Lacan formulou, mais tarde, sob o aforisma: "o que quer uma mulher?" O provérbio francês se antecipou respondendo: *ce que veut la femme, Dieu le veut*, ou seja, a vontade da mulher é a vontade de Deus. No entanto, o próprio relato bíblico parece constatar, à contragosto, que o inverso não é verdadeiro. Segundo os rabinos, por mais precauções que Deus tenha tomado ao criar a mulher, "ela é orgulhosa, insolente e impudica..." pois, ao que parece, *ce que veut Dieu, la femme ne veut pas*, isto é, o que Deus quer, a mulher não quer.

No texto da Bíblia, a costela de Adão parece ter sido realmente o osso da discórdia; em torno dela muitas histórias foram contadas. Uma delas tem por referência justamente a interpretação dada à palavra *costela*, que em hebraico (*tsela*) foi traduzida ora por *flanco*, ora por *rabo*. Segundo alguns rabinos, Adão teria tido mesmo um rabo e dele teria Deus feito a mulher. Mas, mesmo entre os rabinos, a tradução de costela por rabo pareceu forte demais e eles preferiram atribuí-la ao imaginário popular, e não às fontes bíblicas; ou seja, na medida em que esta tradução implicava numa degradação afrontosa demais à mulher, ela é atribuída ao anonimato da tradição. De uma forma ou de outra, diversas histórias sobre esta origem da mulher ainda circulam na Alemanha, na Bulgária e na Rússia. 80

Tais distorções apenas confirmam a profunda hostilidade que existe no inconsciente coletivo contra as interrogações postas pelo feminino. Theodor Reik, num trabalho de interpretação arqueológica da alma humana, mergulha fundo na trama desse inconsciente através de uma exegese psicanalítica do relato bíblico da criação — como se tratasse de um

80- Theodor Reik, *La Création de la Femme*, obra citada, p. 34-41.

sonho da humanidade. E ele descobre, sob a aparência confusa, contraditória e enigmática do mito de Adão e Eva, um segredo guardado há mais de três mil anos pela tradição hebraica com o fim de mascarar uma verdade somente acessível a alguns *iniciados*.

Partindo do princípio de que, tal como nos sonhos, os mitos se organizam sempre segundo as mesmas leis básicas da linguagem, Reik começa por observar as condensações, os deslocamentos e as associações que ele faz entre o material do mito e os rituais de iniciação frequentes entre os povos primitivos. A elaboração secundária do mito _ o relato da Bíblia _ reconta o paradoxo do nascimento de Eva a partir de uma costela de Adão, o que significa que o primeiro homem foi pai e mãe de uma mulher que será sua esposa. Existem diversos mitos, segundo fontes da mitologia grega, romana, hindu, que falam de deuses que davam à luz; Afrodite nasceu do falo cortado de Zeus, Palas Atena da fronte de Júpiter, Daksh de uma orelha de Brahma, etc. A passagem de uma sociedade maternal para outra inaugurada pelo deus-pai não se fez senão através de representações como essas. Por um longo período histórico os homens, ainda sem um referencial simbólico para a paternidade, tentaram usurpar às mulheres o poder da procriação. Como não podiam acolher um filho no ventre, eles perdiam uma parte de seu corpo, castrando-se no real para simbolizar um parto.

Mais tarde surgiram os rituais de iniciação à virilidade, ainda praticado hoje em algumas tribos primitivas, como um marco de passagem para o mundo dos homens. Ao chegar à determinada idade, o menino é arrancado bruscamente do convívio com a mãe e as irmãs e é levado pelos homens mais idosos a um local retirado, onde, na obscuridade das sombras

da noite ele sofre o ritual de passagem da infância para a idade adulta. Entre outras, é freqüente a prática da sodomia à qual deve se submeter, fazendo o papel da mulher. Quando ele retorna, após longas advertências de que não deve contar nada do que se passou às mulheres, ele é recebido como tendo renascido e daí em diante, passa a gozar de todos os privilégios dos homens adultos.

Todavia, se a mutilação de Adão, ao perder a costela, pode explicar o seu re-nascimento, deixa ainda obscuro o nascimento de Eva. Reik observa que nesse período do paganismo floresciam mitos que falavam de filhos-amantes, como Adônis, Atis, Osiris, Tammiz e outros e isso deixa entrever que não havia a proibição do incesto tal como a concebemos hoje. Mas, se não havia ainda a proibição, porque Eva aparece como filha de Adão e não como sua mãe?

E num jogo de palavras que Reik descobre a chave para esse mistério. Quando Eva aparece pela primeira vez a Adão, ele a saúda dizendo: *you are Ishah, because of the man, Ish, was taken*. Ora, se o nome de Adão for tomado como sendo derivado de Adamah, da mesma forma como é derivado *homo* (homem) de *humus* (terra) no latim, Reik procede à interpretação do mito invertendo a saudação de Adão e faz a leitura de sua apresentação como tendo nascido de Adamah, a deusa-mãe. Desse modo, sua origem se inscreve no tema dos mitos do paganismo enquanto filho-amante de Eva, sua mãe. A inversão presente nesse relato da Bíblia revela a verdade recalcada da nova religião emergente: aquela civilização que nascia era descendente de um *pecado originário*, o incesto de Adão e Eva, representantes de uma era em extinção.

O que Reik faz é nada mais que aplicar o instrumental psica-

nalítico ao relato bíblico da criação. Este tipo de inversão é comum nas formações do inconsciente e na estrutura dos sonhos, como forma de burlar a censura e manter o recalque. Sua função é exatamente essa: deixar passar, de forma invertida, um desejo que foi recalcado.

Um outro dado que reforça a interpretação de Reik é que o conceito de paternidade divina, na religião hebraica, é inteiramente dissociado de uma base física e material, como na paternidade natural. O primeiro homem foi criado à imagem de Deus, mas ele não foi engendrado; a filiação divina, segundo esta crença, não é um dom de natureza, mas um dom de graça.⁸¹ Para os hebreus seria inadmissível que Adão pudesse ser um filho de Adamah (a terra) e, ao mesmo tempo, seu amante. O corte feito à cultura antecedente exigia um rigor e severidade extremos, pois tratava-se de instituir as bases de uma outra civilização. Não havia como extirpar esse mal senão transformando-o em pecado e exilando-o para as trevas do inconsciente coletivo da humanidade. A proibição do incesto juntou-se a repressão da sensualidade entre os povos de origem semítica e desse espírito impregnou-se todo o pensamento ocidental cristão posterior do qual somos descendentes.

Desse modo, o mito de origem da mulher na sociedade patriarcal surge desde o início encoberta pelo peso de uma interdição. Seu sexo se confunde com a culpa inconsciente da humanidade e se converte em sexo *mal-dito, dif-amado, sub-metido* a uma *costela*, hoje, um sobrenome paterno. A forma alegórica e invertida do relato bíblico tinha por função encobrir um desejo envergonhado porque transformado em *pecado original*. Para manter o segredo (o recalque) cumpria manter a mulher como filha: *voce será Ishah, porque do homem, Ish, foi tomada*. Eis onde se ancora o

81- Theodor Reik, *La Création de la Femme*, obra citada, p. 41.

Edipo feminino...

Quando Freud se lamenta da inflexibilidade psíquica da mulher e seu aprisionamento ao complexo edípico não estaria ele denunciando que o estatuto de filha é um destino para a mulher? Nesse contexto, seria a posição feminina inviável?

Terceira Parte

3.1. O complexo de castração

Vimos que nas representações arcaicas do feminino figuram as impressões traumáticas da humanidade no momento histórico de ruptura da era pagã e politeísta para a civilização que a sucedeu, de ordem patriarcal e monoteísta.

Freud sempre manteve a intuição básica de que o que ocorreu na história filogenética da espécie é revivido ontogeneticamente na história de cada um. Entretanto, jamais tivemos acesso ao conhecimento de todos os fatos da pré-história da humanidade, que, como vimos, são anteriores à escrita e aos códigos de nossa era. Existem lacunas de milhares de anos que, na falta de uma interpretação, se tornaram fonte de angústias e fantasias projetivas, constituindo a bagagem histórica da humanidade.

Da mesma forma, ontogeneticamente, a fase pré-edípica é um período envolto em nebulosidades, pois precede a linguagem e a simbolização; as primeiras experiências são vivências sensoriais intensas de uma realidade ainda inominada, vividas de forma passiva no contato direto com o corpo materno. Anteriores ao símbolo, tornam-se igualmente fonte de angústias e fantasias projetivas. A teoria da Horda Primitiva foi assim engendrada por Freud como uma tentativa de lançar uma luz explicativa — tanto em nível filogenético como ontogenético — para suprir essa lacuna, mediante a criação de um mito de origem. Na verdade, não é necessário que as coisas tenham se passado da forma como ele as descreveu, mas ao fazê-lo, ele retirou das trevas o irreduzível, dando-lhe um nome

um sentido passíveis de serem pensados simbolicamente. Um mito de origem tem essa função: fazer com que um antes exista a partir de um depois. O sentido vem a *posteriori*.

E em nível ontogenético, como um sujeito particular vivencia essa lacuna em sua origem? O ser humano nasce em profundo desamparo e isto, que nos primeiros meses de vida o deixam em franca inferioridade em relação aos filhotes de qualquer animal, é qualitativamente superado no final do primeiro ano, assim que ele se depara com sua imagem no espelho do olhar materno (ou de Outro significante); esta imagem tem a dupla função de torná-lo o outro de si mesmo e, ao mesmo tempo, torná-lo reconhecido. Isto o introduz no circuito cultural das trocas simbólicas. Entre essas, aquela que o estrutura como sujeito é a rede de relações que Freud chamou de complexo de Edipo e que supre igualmente a função de mito de origem. Assim, o desejo de eliminar o pai e manter a exclusividade do amor materno constituiria o fundamento inconsciente de uma memória arcaica filogenética, segundo a teoria da Horda Primitiva.

No entanto, será que o mito do Edipo responderia também à busca de uma origem especificamente feminina na mulher? A questão que ora colocamos é: o desejo de ser o falo para a mãe não seria um desejo tipicamente masculino _ ainda que compartilhado por ambos os sexos _ de linhagem francamente patriarcal e monoteísta? Vejamos: se antes o Sagrado cumpria a função de manter um lugar terceiro absolutamente inacessível _ porque sobrenatural _ só a partir da queda desse espírito pagão o ser humano pretendeu se elevar às alturas dos deuses; portanto, só então este lugar terceiro pôde ser representado por um signo fálico, do qual ambos os sexos (em posição masculina) se investiram como os supostos

signatarios.

O rearranjo estrutural do psiquismo, introduzido pela entrada em cena de outros significantes civilizatórios, deixou uma lacuna que, conforme já vimos na primeira parte deste estudo, vem sendo testemunhada sobretudo pelas mulheres naquilo que vivenciam da Falta primordial, mas não menos por aqueles que, sendo homens, deixaram emergir sem censuras o feminino em seu psiquismo. Queremos supor que esta lacuna, vivida pelas mulheres como um sintoma _ seja pela insatisfação peremptória do desejo, seja por sua insaciabilidade _ evidencia traços do que poderia ser uma típica memória arcaica feminina, lembrança de um Outro gozo tornado impossível porque irrepresentável sob os signos fálicos de nossa civilização. Lembremos que o impossível é o impensável.

Tentemos destacar os momentos da instituição do complexo de castração na organização psíquica feminina, segundo a teoria freudiana, e talvez possamos reconhecer, nos impasses de sua resolução (para Freud ou para a mulher?) algo da ordem de um outro cenário. Consciente dos obstáculos postos pelo feminino em sua teoria, Freud, a princípio, exasperava-se: *eu não sei o que fazer com a sexualidade feminina*, dizia inicialmente a Fliess; ¹ depois, já num de seus últimos textos, ² atribui esse núcleo resistente da feminidade àquilo que chamou de rochedo da castração, pensando haver tropeçado num obstáculo de ordem biológica irredutível à simbolização. Ele percebe que se trata de algo de outra ordem, quizá do não-realizado e que só se mostra para melhor poder se esconder. Ou seja, algo da mesma ordem que o inconsciente _ e não foi certamente por acaso que foram as mulheres que abriram a Freud o caminho para esta realidade psíquica. O inconsciente aponta para um buraco no

1- S. Freud, "Carta a Fliess de 5 de novembro de 1899".

2- S. Freud, *Análisis Terminable y Interminable*, Obras Completas, p. 3.364.

real, uma falha, uma fenda radicalmente inassimilável em sua totalidade; sua origem só pode ser concebida como uma falta que se presentifica no dizer sobre ela. Portanto, qualquer tentativa para definir o inconsciente esbarra na mesma muralha que recobre o feminino: as palavras resvalam, escorregam, falham, mas não o nomeiam jamais. Essa irrepresentabilidade do feminino tem servido de palco para um verdadeiro circo de horrores, onde todos os medos, todas as angústias, todas as maldades são encenadas; nele se representa o diabo e a santidade, as possessões demoníacas e as loucuras da humanidade. Ao mesmo tempo que serve de palco para os fantasmas arcaicos filogenéticos, é o pano de fundo das impressões traumáticas de cada um de nós por sua ação precoce num psiquismo ainda não ordenado pela função simbólica; de um lado é enigmático, por ser pré-verbal, do outro é destrutivo, por envolver corporalmente na opacidade do a-simbólico. O horror é o não-dito.

Diante disso, como é possível à mulher sustentar a inscrição desse feminino complexo no âmago de sua sexualidade — como a sede desse teatro de horrores? Um homem, sim, o homem Freud, consegue captar, na relação conflituosa da filha com a mãe, o nódulo de um complexo onde se cruzam linhas parentais e civilizatórias da estrutura dita fálica da mulher. A feminidade, como o sabemos, não se origina no sexo biológico (assim como a masculinidade) mas só a partir de sua relação ao Falo — o representante da Falta. Tentando elaborar essa relação, embora preso ao modelo masculino, Freud destaca três momentos fundamentais que são a Castração, o Edipo e um terceiro movimento que ele não precisou suficientemente, mas que poderia ser descrito como a recuperação de uma posição receptiva após o retorno à mãe. Nesse último movimento psíquico

estaria constituída a Feminidade propriamente. Não é significativo que justamente aí Freud esbarre no "rochedo da castração", ou seja, naquilo que na mulher supõe uma recusa à feminidade? Seria este um indício dos limites da teoria ou de uma dificuldade inata da mulher?

O processo da Castração pode ser vivido imaginariamente como uma ameaça, um castigo (sobretudo para o menino), mas jamais como um fato isolado, pois se constitui como um complexo que coloca em ação um feixe de relações tendo por alvo simbolizar o corte necessário entre mãe e bebê. Embora se possa afirmar com segurança que isto se inicia com os primeiros atos de desmame, é no momento de reconhecimento da diferença dos sexos que ele ganha o estatuto de sistema estruturante do psiquismo. Sobretudo, a Castração se processa diferentemente para cada um dos sexos.

Segundo a teoria psicanalítica, é pela comparação com o órgão masculino que a organização fálica se institui: *O falo é o pênis, na medida em que o concerne, ainda que seja a título de elemento parcial. O falo não é o pênis, na medida em que se trata de uma organização e, portanto, o transcende.*³ Esta ambivalência, como bem o demonstrou Cabas, vem custando à teoria sua redução a um sofisma, na medida em que se busca uma saída imaginária objetivando o falo num órgão. Isto parece remeter à resquícios do espírito positivista, que em nome da ciência se esforçava por substancializar os conceitos, reduzindo-os a uma suposta positividade material e concreta. O pênis não é o Falo e só no contexto da relação edípica ele encontra sua simbolização. Freud foi claro quanto a isso ao insistir que, na organização da sexualidade não existe uma *primazia do genital, mas uma primazia do Falo.*⁴ No entanto, existe do

3- Antonio Godino Cabas, *A Função do Falo na Loucura*, Papyrus, 1988, p. 18.

4- S. Freud, *La Organización Genital Infantil*, Obras Completas, p. 1.195.

lado masculino uma tendência generalizada de objetivar o Falo, concebendo-o como órgão, enquanto que são as mulheres (em posição feminina) que o recolocam em seu lugar como significante. No entanto, não há dúvida de que permanece uma ambigüidade com relação ao termo. Na Antigüidade, o falo era representado em pinturas e esculturas como um objeto sagrado, que era venerado nas cerimônias de iniciação aos Mistérios. *Nessa época recuada, o falo em ereção simbolizava o poder soberano, a virilidade transcendente mágica ou sobrenatural...* ⁵ Seu valor de símbolo advém não propriamente de sua referência ao órgão masculino nem ao poder, à fertilidade ou à fecundidade que representa; seu valor de símbolo lhe é dado por sua característica de não se prender a nenhum objeto e, ao mesmo tempo, poder se ligar a qualquer um. Uma pessoa pode ser identificada ao falo tanto quanto um fetiche, um bebê, um órgão, ou uma imago. Segundo o Vocabulário de Psicanálise, a propriedade simbólica do falo é sua capacidade de deslocar-se numa série de termos substituíveis uns pelos outros em "equações simbólicas" (pênis = fezes = filho = prenda, etc.), termos cuja característica comum é serem destacáveis do indivíduo e susceptíveis de circular de pessoa para pessoa. ⁶

Freud atribui ao órgão masculino um papel de prevalência na medida em que sua ausência ou presença promove a diferença entre os sexos — não como um dado simples, mas como elemento simbólico de um processo intra e intersubjetivo. Para a menina, o complexo de castração representa um golpe narcísico extremamente duro, porque além de constatar que não é o falo de sua mãe, ela constata também que não tem um pênis. A decepção que sente por não tê-lo é da mesma ordem que o medo de perdê-lo para o menino; ambos se angustiam, pois a diferença é percebida como um

5- C. Laurin, "Phallus et Sexualité Féminine", em *La Psychanalyse*, VII, PUF, Paris, 1964, p. 15.

castigo, uma punição por algo do qual nada sabem. E por que ter ou não ter faz tamanha diferença? Isso que Freud chamou de protofantasia, ou seja, uma fantasia originária de que o Falo é a "premissa universal do pênis", faz parte de um inconsciente coletivo de nossa civilização que afirma que existe um só órgão sexual e que ele é de natureza masculina. Somente nesse contexto a Falta, na mulher, é vista como falta de um pênis _ lá, onde de fato, nada lhe falta. No campo relacional onde o falo se inscreve, todavia, esta falta favorece um persistente sentimento de desamparo, que vai marcar o início de um doloroso processo psíquico na menina, duradouro em sua avidez de ser amada. O complexo de castração abre, pois, o campo para que o pai, percebido a princípio como um intruso, possa receber o investimento afetivo e sexual antes dirigido à mãe.

Nesse momento de seu desenvolvimento, podem surgir diferentes maneiras de reagir à castração; o que diz a psicanálise sobre isso? Freud definiu três destinos possíveis e suas prováveis consequências futuras para o psiquismo feminino. Diante do sofrimento imposto pela realidade sexual da Falta (da mãe), a menina pode se reprimir sexualmente e desenvolver uma neurose; pode ocorrer uma regressão e a recusa da Falta, e nesse caso, estão presentes as condições para uma possível homossexualidade; na melhor das hipóteses a menina renuncia à mãe-fállica (fantasmaticamente provida de um falo) e aceita a Falta, deslocando então o seu desejo para o pai como aquele que poderia lhe compensar a falta do pênis por um filho. Portanto, a maneira como a menina reage à Castração (da mãe) define o modo como irá vivê-lo na relação Edípica com o pai. Esta foi a forma pela qual Freud ouviu e interpretou o inconsciente feminino.

3.2. O específico da mulher

Uma das grandes críticas que se fazem à teoria freudiana da feminilidade é que Freud teria reduzido a mulher a uma cópia invertida do homem; a diferença sexual passou a ser reflexo especular daquilo que se processa _ nós o sabemos _ em outro nível. Pode-se afirmar, todavia, que ele apreendeu metade do fenômeno; a outra parte se manteve encoberta e só mais tarde seria também parcialmente desvelada por Lacan em seu *Seminário XX (Mais ainda)*. Sua grande contribuição foi apontar para algo específico do sexo feminino que é sua divisão entre, por um lado, um desejo masculino por essência, isto é, fálico; por outro, tudo que se pode dizer é que não há uma essência, não há algo que o defina, não há sequer uma garantia simbólica de que ele exista. Descrito em seu matema da diferença sexual, Lacan o apresentou como um gozo lógico e só passível de ser inscrito num discurso lógico (como ele o fez). Isso era tudo que um homem podia dizer: reconhecer na mulher o lugar de um Outro gozo, ou seja, de uma radical outridade.

Ainda assim, esta conceituação permitiu que se abrissem outras vias (ainda não suficientemente exploradas pelas mulheres) para se pensar a sexualidade feminina. O Edipo e a castração, a partir daí, podem ser vistos por outro ângulo, aquele que escapa à estrutura fálica e permite à mulher situar-se num campo de absoluta heterogeneidade em relação ao masculino. Obviamente, se a divisão no âmago da sexualidade é estruturada pelo Falo, este, ao definir um sexo (o masculino, por referência ao pênis) deixa um outro a descoberto (não-simbolizado). Esta é a

lógica do Outro gozo dita por Lacan. O que ele não disse (e nem lhe cabia dizer) é que tudo isso passa pelos caminhos nebulosos da relação mãe-filha no desenrolar-se do complexo de castração. Desenrolar-se infinito, pois não se conclui nunca numa resolução definitiva.

Existem muitos fatores que intervêm no investimento da mãe na imagem da filha; tantos e tão entrelaçados que mal se consegue discerni-los. São fantasmas pessoais da mãe, representações culturais da feminilidade, expectativas sociais, tudo isso se entrecruzando naquele pequenino corpo impotente e entregue às mãos maternas. Fantasia e realidade formam um tecido compacto, no qual o biológico é o que menos conta. Depoimentos diversos falam da exclamação mais freqüente que se ouve entre as mulheres diante da recém-nascida: *coitadinha... é mulher*. O sexo feminino é subestimado, desvalorizado e diminuído pela própria mulher como a expressar uma recusa a aceitar algo que lhe é intrínseco. Portanto, em aceitar a diferença sexual. Como se vê, a "premissa universal do pênis" não é uma invenção masculina, pois ela remete a uma protofantasia de ambos os sexos com um único fim: o de obturar a Falta materna introduzida pela castração.

Do lado da mãe, a filha revive nela fantasmas arcaicos de sua própria incompletude; seu sexo nela a relembra uma fenda simbólica permanentemente aberta e a angústia de saber que nenhum objeto poderá tamponar aquele buraco sem fundo. Mãe e filha se enrodilham numa Falta comum — amando-se como a si mesmas e odiando-se por não serem resposta uma para a outra. Não há uma essência comum que possa ser compartilhada entre duas mulheres senão um segredo que, em não se dizendo irá, contudo, perpetuar o enigma da feminidade. Nesse espelho onde ambas se refletem,

algo permanece obscuro, e é nessa obscuridade que o desejo feminino vai tentar obliturar sua falta com o objeto fálico. Portanto, todo e qualquer objeto, para a mulher, é fálico, ou seja, está no lugar de uma Falta — mas não objetiva a Falta. Esta permanece na insatisfação ou na insaciabilidade peremptória de seu desejo. Não é disso que se lamenta incessantemente a histérica? A histeria aponta diretamente para a estrutura fundamental do desejo humano, na medida em que revela a inadequabilidade do seu objeto. Só que ela o recusa, colocando-se como vítima de uma predestinação fatal que a priva do objeto de seu desejo. No fundo recusa saber que não há saber sobre o objeto. A pulsão é polimorfa.

A castração é, pois, um complexo de relações que estruturam o mundo interno do ser humano e nisso institui as condições para que o mundo externo possa ser pensado. Na medida em que este complexo impõe cortes e rupturas no relacionamento mãe-bebê, introduz a percepção do tempo e do espaço no campo relacional aberto pela ausência materna e nisso começam a constituir-se as categorias mentais que vão dar origem ao pensamento do objeto interno e externo. É nesse campo relacional que os objetos começam a ser configurados, não aleatoriamente, mas à condição do investimento libidinal expresso pelo interesse materno. Ou seja: a instituição do objeto externo é outorgado pelo desejo da mãe e nesse contexto, o pai somente significa algo para a menina porque se situa no circuito afetivo da mãe e isto é o que possibilita sua entrada no Édipo. Dizer, então, que o objeto é uma tendência enviesada, oblíqua, que não aborda o objeto diretamente, é referir-se, também, à estrutura da pulsão, a que, e por definição, não assegura nada ao que diz respeito ao objeto.⁷ A função do pai no triângulo edípico deve estabilizar este fu-

7- Oscar Masotta, *O Comprovante da Falta*, Papirus, 1987, p. 92.

gídio e impreciso objeto do desejo materno e favorecer a canalização à pulsão sexual da filha para o circuito da cultura e da sociedade.

Somente nesse contexto edípico o pênis assume o lugar simbólico de fator de diferenciação dos sexos. Enquanto objeto, satisfaz as pulsões parciais; enquanto significante fálico, tem a função de comprovar a Falta. Do gozo desse significante fala a feminidade pela insaciabilidade fundamental de seu desejo. Uma insaciabilidade que remete menos à incapacidade de gozo que à sua impossibilidade. A mãe transmite à filha, lado a lado ao investimento fálico, o desejo de desejo — aí está aquilo que supomos constituir uma memória arcaica tipicamente feminina.

Do lado da filha, há a demanda de amor, que seria uma resposta ao seu sexo; ser o objeto fálico materno. É verdade que esta é a posição masculina do desejo, mas é verdade também que a mulher participa dessa posição fálica, embora esteja não-toda nela. Se, como vimos, o Falo é um campo relacional instituído pelo desejo da mãe, a criança será um dos objetos investidos por ele mas, logo sentirá que não o satisfaz plenamente e conclui que ela não é tudo que sua mãe deseja. Há algo mais e este algo mais que lhe falta será atribuído ao não-ter o pênis (segundo Freud), que passará assim a configurar um símbolo para a diferença sexual. A conotação simbólica do pênis é o que conduz o processo fálico feminino em direção ao pai e ao complexo de Édipo e nisso se configura o elemento terceiro na relação originariamente dual entre mãe e filha.

Todavia, este movimento é extremamente complexo, conflituoso e povoado por fantasmas. A introdução estruturante do elemento terceiro configura propriamente a passagem do corpo biológico, constitucional,

nc=3>natural para uma outra ordem marcada pela função simbólica. Quando Freud se refere à importância da função materna no ato de despertar no bebê as primeiras sensações prazerosas, ela (a mãe) há muito já havia descoberto que esse era um ato de re-criação. Por suas mãos se desvelava o processo da transformação do corpo natural em corpo erógeno pela inscrição da cultura e da linguagem. Há uma resistência, contudo, nessa passagem; o biológico faz bloqueio à ordem do erógeno, a carne resiste ao símbolo, pois se trata de uma carência que é instituída no âmago do ser. E esta operação se realiza justamente mediante a função desse elemento terceiro introduzido pelo Edipo, que vai demarcar e ao mesmo tempo suprir esta carência pelo símbolo. As mãos maternas despertam na carne viva o corpo erógeno, mas não o saciam. Ela institui o desejo.

Importante ressaltar que não se trata de uma dualidade _ corpo e símbolo _ à qual é preciso unir para se ascender ao humano; este surge, originariamente, de uma falta. Diz Lacan, fazendo um jogo de palavras, que lá onde isso faz trou(buraco) no real, a gente faz um troumatisme, quer dizer, a gente inventa algo, a gente inventa falta de outra coisa. E nisso se produz o inconsciente _ enquanto desejo do Outro. Nesse campo relacional fálico aberto pelo Outro, o bebê vem no lugar de uma equivalência, ou seja, vem no lugar de algo que faz falta para a mulher. Ele é investido narcisicamente como um objeto que supre esta falta (para Freud seria a falta de um pênis) na medida em que a preenche _ mas não a oblitera jamais. Isso que permanece faltoso, na mulher, é o que faz trou no real, o que resiste à simbolização, o que permanece opaco e aquém do Falo.

Do lado masculino Freud observa uma particularidade que de-

monstra o quanto a cultura esta entrelaçada com os processos psíquicos individuais. Em sua análise do processo pelo qual a menina deseja ter um filho do pai como substituto do desejo do pênis, ele observa que um filho homem representa para a mãe uma satisfação muito mais completa do que uma filha mulher. Além do menino significar para ela o filho-falo, ele traz consigo o ansiado pênis.⁸ Diversos estudos têm comprovado que realmente o filho homem é mais protegido pela mãe. O que Freud ressalta é que, pela própria especificidade do processo sexual feminino, o menino é o suporte ideal para o investimento erótico maternal. Ele é mais vulnerável do que a menina justamente por causa da significação atribuída ao seu sexo pela mãe. Por isso a angústia da castração, do lado masculino, se desenrola dramaticamente, sob a ameaça da perda do órgão; a salvação, para o menino, está em renunciar à mãe e adotar a identidade masculina paterna. Talvez por atenuar essa angústia, talvez por reforçar a função paterna, o culto ao falo em nossa civilização acaba exercendo um papel importante no processo da identificação masculina, na medida em que promove um ideal de homem e com isso confronta, ou na melhor das hipóteses, enfraquece a força de empuxo maternal.

Por aí vemos em que necessidades psíquicas o *machismo* se enraíza. Quando o ideal de ego se enfraquece pela fraqueza da imagem paterna, a cultura institui ideologicamente uma posição de inferioridade para a mulher e elege os valores viris como dominantes. Com esse recurso imaginário a cultura assume uma função de reparadora, com o mesmo valor de um sintoma, e objetiva a predominância do sexo masculino sobre o feminino como um mecanismo de defesa. Paradoxalmente, é a própria mulher que produz o machismo, falicizando o filho e enfraquecendo-o enquanto

8- S. Freud, *La Feminilidade*, Obras Completas, p. 3.174.

portador do Órgão que ela deseja _ não como significante fálico, mas como tampão para sua falta. Diante de tal poder materno, só resta ao homem instituir sistemas fortificados de defesa que garantam sua sobrevivência psíquica e sexual; ou seja, para não se tornar um *maricas*, ele se torna um *machista*.

Já a relação da mãe com a filha geralmente possui singularidades que são determinantes e específicas do sexo feminino. A começar pela qualidade do investimento erótico maternal, que sofre do reflexo em cadeia da Falta multiplicada infinitamente nas imagens que produz. No corpo da filha, a Falta se presentifica tornando-se fenda, falha estrutural que vai evocar o desamparo da mãe, sua carência originária, seu *troumatisme*. O corpo da filha presentifica todas as angústias sexuais da mãe: como não transmitir isso? Desse modo, na filha ela *re-inventa* o seu próprio inconsciente faltoso. Nele ela se *re-faz* faltosa. E a filha o interpreta como desvalor, depreciação, desmerecimento, falta de amor. E a odeia por isso. No lugar desse ódio se produz uma muralha inconsciente de rejeição à mãe e à falta que nela intui. Diante desse espelho quebrado onde ela não se vê senão partida, a menina se volta para o pai e para os signos viris como uma tábua de salvação.

A herança feminina se transmite sem palavras, de inconsciente a inconsciente, como a memória de uma Falta que se reproduz sintomaticamente pela insatisfação do desejo (desejo de ter um desejo insatisfeito como foi percebido por Freud na análise do "salmão defumado") ou por sua insaciabilidade, que é o estado de desejo de desejo, podendo ser vivido como uma Busca, incessantemente, até suas últimas consequências, como o *Extase místico*.

Assim se configura uma herança que poderíamos chamar de singular: algo resiste a ser inscrito no código fálico de nossa civilização e nisso insiste em ficar fora da ex-sistência. A esta posição de ex-cessão suportada pelo feminino, supõe-se um Outro gozo do qual não é possível falar senão negativamente através do sintoma, (a histeria é seu melhor testemunho) da mística (o gozo de Deus), do poético (o gozo das palavras) ou, por aproximação, do discurso lógico, como foi visto na primeira parte desse estudo.

3.3. *Afrodite e as Erínias: duas posições da feminidade*

Para se falar de algo tão escorregadio como a posição feminina sem apelar para os estereótipos e as definições ideológicas de nosso tempo, tentaremos retornar ao pensamento mítico das civilizações que nos precederam para dele extrair mais alguma luz esclarecedora.

Para os gregos antigos, os deuses instauraram, com a sua presença, a *psiqué* no mundo, ou seja, os sentimentos e as paixões dos homens que, por sua vez, produziram materialmente este mundo em que vivemos. Essa Criação, os *aedos* (poetas) contavam em forma de poesia falada. Entre eles havia Hesíodo, que falou sobre a criação do universo em tempos remotos pelos deuses e sua descendência tumultuosa, que deu origem à terra, ao mar e às paixões. Assim ele conta que Céu e Terra reproduziam-se sem limites, engendrando e reingerindo seus filhos sem cessar, até que Cronos, filho do Céu, com um golpe cortante de sua foice curva castra o pai e introduz uma nova ordem nos acasalamentos. Com esse golpe, os genitais do Céu são arrancados e,

(...)dos salpicos sangrentos caídos sobre a terra (sur-
gem) as Erínias e, de outra parte, da espuma-esperma
ejaculada e caída no Mar, Afrodite. As Erínias vêm do
sangue que se derruba no chão como Afrodite vem do es-
perma que docemente boia no Mar. As Erínias, vingadoras
de todas as transgressões, têm uma natureza ctônica e
próxima da Terra tanto quanto Afrodite, cheia de sorri-
sos e de enganos, tem a natureza mutável e manhosa como
a do Mar. *

Ao falar do mito da Origem, Hesíodo lança uma luz sobre o
enigma da feminilidade, sobre o qual vimos estudando, e representa-a já
dividida em sua própria origem: As Erínias, quantos salpicos respingaram
sangüíneos, a todos recebeu-os a Terra; com o girar dos anos gerou as
Erínias duras...(185), e Afrodite, ...ao redor, branca espuma da imortal
carne ejaculava-se, dela uma virgem criou-se(190). Deusa nascida da es-
puma, do Amor-do-pênis porque saiu do pênis à luz. Eros acompanhou-a,
Desejo seguiu-a belo tão logo nasceu e foi para a grei dos Deuses (200).
Na partilha coube-lhe entre homens e Deuses imortais as conversas de mo-
ças, os sorrisos, os enganos, o doce gozo, o amor e a meiguice (205).

No Panteão dos deuses a feminidade apresenta-se, pois, divi-
dida substancialmente, e seus atributos são derivados de sua origem:
uma, nascida do gozo; outra, da dor. A primeira é designada pelo atribu-
to *philotes*, que significa ternura, carinho e sua função é a de iniciar
os homens no amor, tornando-se a deusa das uniões e dos casamentos. A
segunda é plural, e são definidas como implacáveis, duras, reparadoras
das injustiças na terra.

9- Jaa Torrano, *Teogonia, a Origem dos Deuses*, Iluminuras, SP, 1991, pp. 62-63.

Da *philotes* originária só chegou até nosso tempo uma caricatura grotesca e vulgar de cultos dedicados à luxúria, e da antiga deusa do amor ficou seu nome rebaixado a afrodisíacos, seus poderes reduzidos a fórmulas químicas e poções mágicas de enfeitiçamento.

Curiosamente, o princípio que os antigos elevavam à condição de iniciação amorosa era _ não a luxúria, mas a ternura; e acaso não é esse sentimento que está na base do amor materno? Aquilo de que a *philotes* dá testemunho é, pois, uma outra economia sexual, uma disposição outra da libido não subordinada exclusivamente à genitalidade mas, pelo contrário, capaz de estabelecer uma certa ordem supra-sexual difusa na qual Eros se manifesta de forma específica. A isto Freud chamaria "sublimação" e é o que está na origem amorosa da relação mãe-bebê. Ou seja, trata-se efetivamente de uma iniciação ao amor.

A ternura materna representa a transformação de um amor originariamente sexual e narcísico _ o filho é o falo tão almejado _ num gozo de outra ordem, sublimado e cultural. Nesse processo não há recalcamento do desejo e sim, sua canalização para fins socialmente úteis. Isto é o que garante que o Outro gozo da feminidade permaneça em estado potencial, latente, puro fluxo. A ambigüidade do processo, todavia, é que a ternura vem mesclada de sedução, pois sua origem é sexual e além disso, a própria criança ocupa, em relação aos pais, o lugar de um objeto de amor. Os limites que separam os sentimentos de ternura e sensualidade são os mesmos que os entrelaçam.

Freud destacou a impossibilidade da tarefa de se tentar delimitar objetivamente o caráter da relação mãe-bebê, pois o filho tem efetivamente o estatuto de objeto fálico para a mãe. A questão é: o que é

um objeto fálico para uma mulher? Talvez não se atente suficientemente para a presença estrutural de uma divisão no âmago da sexualidade feminina, o que a coloca também para além do Falo. A Lei à qual se refere Lacan, pela qual a mãe renuncia à posse daquele objeto fálico que é o seu bebê, só se efetiva num para além de seu sentido superegóico se estiver inserida na divisão sexual feminina, que faz deslocar incessantemente todo e qualquer objeto fálico para a cadeia dos significantes. Do contrário o bebê será o seu Falo ou o seu sintoma. Queremos insistir sobre o que possibilita a inscrição do Nome-do-Pai, ou seja, a própria estrutura sexual feminina. O que sua divisão encobre é nada menos que a permanência de uma memória arcaica inconsciente que deslocaria seu investimento libidinal para um além do Falo. Esse deslocamento metonímico é o que possibilitaria a transformação sublimante do amor fálico em ternura e amor materno.

Todavia, sem a dimensão conceitual do Outro gozo, Freud concluiu que a fantasia de sedução pelo pai tem suas raízes nas experiências pré-edípicas da menina — com a variante que a iniciação sexual foi efetuada, regularmente, pela mãe. Mas, aqui a fantasia se baseia já na realidade, pois é, com efeito, a mãe que, ao submeter suas filhas aos cuidados de higiene corporal, desperta nos genitais das mesmas as primeiras sensações prazerosas.¹⁰ Contudo, Freud captou a importância desse momento pré-edípico para a mulher. Pois é nesse momento crucial da sexualidade feminina, em que se inscrevem no corpo da filha os significantes que vão, por um lado, produzir o corte com o corpo nutriz materno e por outro, dar-lhes a tonalidade amorosa do investimento materno, que se delineiam os destinos possíveis para o seu gozo. Assim se expres-

10- S. Freud, *Nuevas Conferencias*, Obra Completa, p. 3.168.

11- Fernando Ulhôa, "A Histeria ou a Ilusão do Orgasmo", no *Boletim da Pulsional*, SP, dezembro/1981.

sa Ulhoa, ao analisar o incesto materno pré-edípico:

Quando a pulsão sexual materna, sem restrição nem tampouco canalizada para o pai, chega abusivamente como ação marcante sobre a criança, sua origem sexual em estado bruto haverá de marcar com letras de fogo um verdadeiro ato sexual incestuoso. Estamos perante o fracasso da ternura materna. ¹¹

Talvez estejamos diante não só do fracasso da ternura, mas também da função materna, aquela que os antigos fizeram representar em Afrodite, a deusa da iniciação ao amor. No momento em que o corpo nutriz da mãe não é mais capaz de produzir uma outra economia sexual, _ a *philotetes* _ ou seja, de instituir a Falta (para o Outro gozo) e deixar aberta a via pela qual o pai vai ser introduzido como elemento terceiro na relação, a filha poderá vir a ser enrodilhada num jogo especular mortífero, no qual sua imagem irá se con-fundir irremediavelmente com a da mãe. E nisso se assemelha às Erínias, que se multiplicam na igualdade especular, mas não produzem a diferença. Nascidas da dor, sua descendência não podia senão clamar vingança, reivindicar justiça, lamentar sua penúria de gozo como o fazem aquelas que estão numa posição histórica. Seu sintoma é o seu mito de origem.

A fecundidade desse mito de Hesíodo é a concatenação lógica dos personagens que vão surgindo e trazendo à luz as estruturas mais profundas da existência humana. A nova ordem que surge com a castração do Céu é a instituição de uma certa modalidade sexual submetida a leis e a princípios. Ao impedir a seu pai a reabsorção dos filhos, Cronos marca o início de um novo tempo, cujas marcas são o sofrimento e o sangue na

terra, do qual são testemunho as Erinias. Semelhante ao mito da Horda Primitiva de Freud, também aqui é o filho que, nas origens, impõe um limite ao gozo do pai, e ao fazer isto institui novas regras para a convivência humana. A Teogonia foi escrita num momento de transição imediatamente anterior ao estabelecimento do patriarcado. Os deuses que surgem são os símbolos da nova era que nasce. Nela, o gozo é legislado pela castração do Pai Absoluto (o Céu) por seu filho Cronos (o Tempo), e o mesmo golpe que corta o pênis do Pai espalha sangue e esperma no mundo: as Erinias, filhas do sangue, são geradas na dor (Castração), enquanto que Afrodite, herdeira dos pingos do gozo caídos no mar, é a guardiã do Amor. O princípio feminino novamente aparece representado como tendo sua origem numa outra substância — o que Lacan chamaria de outra lógica — de natureza mutável e manhosa como o Mar.

Este mito lança alguma luz naquilo que existe de mais peculiar no comportamento sexual feminino — a sua não sujeição à primazia da genitalidade no ato sexual e a crítica àquilo que é geralmente chamado de *egoísmo masculino*. Este comportamento das mulheres foi objeto de uma publicação numa revista norte-americana a partir de sondagens entre suas leitoras. A questão que foi colocada para 90 mil mulheres era: *você ficaria satisfeita só com carícias, deixando de lado o ato sexual?* Dentre essas, 75% responderam que sim e que mais importante que o ato era a ternura.¹²

O que esta sondagem revela de mais importante, no entanto, não se reduz aos dados estatísticos nem aos números obtidos pela enquête da revista, pois é o seu conteúdo que guarda o que de mais secreto existe no desejo feminino. Ela demonstra que cada mulher traz potencialmente

12- Citado por Roland Chemama, "Clivage Masculin, Division Féminine" em *Les Discours Psychanalytique*, 16, Paris, 1985, p. 7.

uma divisão intrínseca dentro de si que a faz submeter-se ao Falo por um lado, e participar de uma outra economia sexual por outro, economia esta da qual Afrodite foi no passado da humanidade a guardiã, e que tem na *philotes* a expressão desse Outro gozo. Sua peculiaridade é a de não restringir-se à economia fálica do qual a genitalidade é o limite. Por isso não há como apreendê-la racionalmente, pois não há um limite natural para a ternura, dado que se trata de um estado amoroso difuso não submetido a leis físicas ou orgânicas, nem à detumescência do pênis. Ou seja, a *philotes* introduz uma outra forma de gozo que não o gozo do órgão.

3.4. *Maria e os fantasmas maternos inconscientes*

Nossa era foi inaugurada pela instituição do monoteísmo religioso patriarcal, mas, queremos supor que o significante verdadeiramente transformador e revolucionário e que foi posto em cena pela relação materna de Maria, mãe de Jesus, ainda não gerou todas as suas consequências simbólicas e culturais. As interpretações rabínicas da Bíblia, as exegeses invariavelmente feitas pelos homens certamente privilegiaram alguns aspectos do mito cristão em detrimento de outros que uma visão feminina, sob um outro ângulo, traria à luz. É esta outra visão que pretendemos destacar, ainda que por vezes pareça demasiadamente ousada ao olhar tradicional.

Sem nos determos nos aspectos históricos que suporiam uma análise mais rigorosa da influência grega nos mitos judaico-cristãos, arriscariamos supor em Maria uma descendência simbólica de Afrodite, a deusa do amor. Nosso intuito é menos comprovar esta tese do que apontar

para uma identidade comum a ambas. Expliquemo-nos: ao contrário das deusas-mães da Antigüidade que, ao que tudo indica, cultivavam uma libido intensa e guardavam os filhos para si como servos e adoradores fiéis, Maria era uma mulher simples e modesta; sua vida sexual era desconhecida e sua abnegação amorosa simbolizava uma capacidade de amar ternamente, e com isso, liberar o filho para o amor sem exigências e sem angústias. Não é isto o que o atributo *philotes* da mitologia grega pretende simbolizar com a existência de Afrodite?

Ressaltemos alguns aspectos da época à qual se atribui o nascimento de Jesus. Milênios antes, a função procriativa da mulher era um atributo das deusas-mães, celebradas em todo o mundo antigo. Sabe-se que a cosmologia hindu é originariamente feminina; como já vimos, diz o Rig-Veda que Aditi, a Grande Mãe, teria engendrado os deuses, os homens e todos os seres viventes. Vishnu e Brahma, duas figuras poderosas da mitologia hindu, foram representados como nascidos de seus múltiplos seios. A Grande Mãe adquiriu um nome diferente em cada lugar do mundo, sendo Ishtar na Mesopotâmia, Artêmis na Grécia, Militta entre os Assírios, Alitta para os árabes, Isis no Egito, Mithra para os persas, Cibele na Frigia, etc.¹³

Quando Maria e Jesus vieram ao mundo, essas divindades maternas ainda eram veneradas e seus cultos se estendiam por toda a parte. Nessa época, as deusas e seus filhos-amantes constituíam os significantes em torno do qual a sociedade pagã se organizava. A figura de Maria, em sua função maternal, introduz uma mudança radical nesse quadro. Sua relação com Jesus difere totalmente daquelas que as deusas-mães mantinham com seus filhos. A função desse novo significante que ela introduz

13- Béatrice Marbeau-Cleirens, *Les Mères Imaginées, Horreur et Vénération*, Confluents Psychanalytiques, Paris, 1988, pp.30-31.

na cultura de sua época é trazer à existência a verdadeira função maternal, aquela que propicia a iniciação do filho no amor pela sublimação de suas próprias pulsões sexuais na maternidade. Em oposição à poderosa imagem maternal que, até então, era o ideal de maternidade, Maria renunciava a seu filho, deixando-o livre para seguir o seu destino. Sua virgindade aponta originariamente menos para a repressão de sua sexualidade, como o querem tantas interpretações baseadas na sequência da História (como de fato ocorreu com a implantação do patriarcalismo) mas, muito mais para o caminho proposto pela sublimação de suas pulsões. Este sim, poderia acrescentar um significante novo na História.

E, de fato, Jesus recuperou o sentido do feminino _ perdido na onipotência fálica das deusas. Totalmente liberto da fascinação fantasmática da mãe arcaica, ele pôde, em sua pregação, revelar um novo valor às mulheres de sua época. ¹⁴ Sua própria conduta foi o testemunho de que ele pôde trocar o amor objetual pela mãe por uma identificação com seu aspecto feminino _ sem infringir a interdição do incesto e, ao mesmo tempo, elegendo o pai em sua função simbólica. Ao insistir sobre esse aspecto feminino de Jesus, Ernst Jones ressalta que sua grandeza advém da humildade com que aceita a castração simbólica e a morte ¹⁵, bem ao contrário dos heróis mitológicos que constituíam o ideal de ego de sua época. A identificação de Jesus à função maternal é evidente em suas invocações: *meus filhos... minhas pequenas crianças*, sempre que se dirigia a seus discípulos, ao povo ou mesmo às crianças. Sua dedicação é verdadeiramente maternal _ mas naquilo que a maternidade representa de função sublimante das pulsões e não de fascinação, onipotência e poder. Esta é uma maneira pela qual se pode compreender o oferecimento de seu corpo e

14- Idem, p. 53.

15- Ernst Jones, *Etudes psychanalytiques de l'Esprit Saint*, Payot, 1973, pp. 300-312.

seu sangue como símbolos de uma nova aliança. O amor maternal é o protótipo do amor que se oferece em holocausto. É este amor que a aliança, segundo nosso ponto de vista, visa restituir entre mãe e filho.

No entanto, a mensagem de Cristo _ de que era possível ao filho reconciliar-se com o Pai, e não matá-lo, como o faziam os heróis míticos, e, ao mesmo tempo, portar em si o aspecto feminino da mãe sem medo de ser por ela devorado _ caiu em terras estéreis: a necessidade inconsciente dos homens de se protegerem das poderosas figuras maternas do paganismo ainda incipiente fez com que transformassem, pouco a pouco, a mãe de Jesus num personagem mítico divinizado. No Evangelho, o papel de Maria parece ter a função de revelar um progressivo apagamento da figura materna na vida do filho. O seu consentimento ao anjo Gabriel, o *Fiat* de sua entrega absoluta ao desejo do Outro, a participação da notícia de sua gravidez a Elizabeth, a advertência que faz ao filho adolescente de que ele passava demasiado tempo com os doutores no templo e, depois, nas bodas de Caná, quando ela faz notar a Jesus que o vinho estava acabando, são suas únicas aparições, conforme relato do texto bíblico. Esses poucos momentos em que a presença de Maria é notada, juntamente com as palavras de Cristo apontando sua mãe a seus discípulos sem nenhum acento afetivo particular, demonstram que não havia a menor intenção de endeusá-la nem transformá-la numa mártir heróica. Ele diz apenas: *eis aqui minha mãe e meus irmãos; o que fizerem a eles, estarão fazendo a mim.*

É verdade que os cristãos dos primeiros séculos veneraram mais os mártires do que Maria, mas, pouco a pouco, seu culto foi se instalando entre o povo e sua figura foi ganhando os atributos de uma deusa-mãe.

Já em 431 d.C., no Concílio de Efeso, foi promulgado o culto oficial a "Maria, Mãe de Deus", justamente na cidade onde era cultuada Artêmis, uma das Grandes-Mães do paganismo. A primeira Ordem fundada como um culto a Maria foi no ano de 1098 pelo abade São Bernardo, que foi chamada dos circienses, da cidade de Cîteaux. Já no século XII, os franciscanos e os dominicanos se consagraram à Virgem e por esta mesma época, quase todas as catedrais da França foram dedicadas à *Notre Dame*, como em Chartres, Paris, Amiens, Reims, Lyon, etc.¹⁶

A divinização progressiva de Maria ganha uma nova dimensão com a fantasia popular de que ela teria sido concebida sem pecado original — ela que foi eleita para representar a mais humana das mulheres! Mas as pulsões inconscientes do povo insistiram sobre a Imaculada Conceição de Maria e a Igreja confirmou sua divinização, introduzindo uma data para sua comemoração em 1708. O Papa Pio IX declara, em 8 de dezembro de 1854, que a Imaculada Conceição era um dogma da Igreja e institucionaliza, assim, aquilo que era um dos mais arcaicos fantasmas inconscientes dos homens. A partir de então, a figura da Virgem Maria é dotada dos mesmos atributos das deusas-mães; sua imagem envolta num manto azul celeste é representada como uma grandiosa aparição nos céus, tendo a lua sob os pés e uma coroa de doze estrelas na cabeça. Seu ventre volumoso indica que ela está grávida e seus braços abertos em oferenda parecem evocar o *Fiat* originário — só que agora divinizado.

O impulso defensivo de se contrapor uma boa mãe às divindades intensamente eróticas da Antigüidade acabou diminuindo a importância da mensagem simbólica de Cristo e do Espírito Santo¹⁷ ou, numa interpretação psicanalítica, da própria sublimação da qual dava fê a intermediação

16- Béatrice Marbeau-Clairens, *Les Mères Imaginées*, obra citada, p. 48.

17- L. Réau, *Iconographie de l'Art Chrétien*, tomo II, PUF, 1957, p. 60.

do Pai na diade mãe-filho. A ênfase nas celebrações da Virgem parecem querer recalcar a extensão do significante que a sua existência modesta e pacata colocou em circulação: o sentido verdadeiro da maternidade. A possibilidade inerente à mulher de doar sua carne e seu sangue na função auto-sublimante de suas pulsões sexuais através da maternidade. A insistência em mantê-la num altar como proteção contra os desejos incestuosos inconscientes se revelam nas pequenas *coincidências* das datas; porque o mês de maio foi escolhido para festejá-la? Que ligações arcaicas na memória do povo persistem ao escolher para a Virgem o mesmo mês em que ocorriam as festas de Cibele e Atis, seu filho-amante? ¹⁸ As mesmas palavras com as quais se designava, milhares de anos antes, que Aditi era a origem de todas as coisas do universo, são agora usadas para se referir à Maria, *Nossa Senhora da França e Mãe de todos os homens, Rainha da Igreja e do Mundo, Senhora da Paz, Senhora da Luz, Nossa Senhora da Boa Hora, etc.* Progressivamente ela sobe ao Panteão dos deuses, não mais uma simples mulher piedosa, como a descreveu o Evangelho, mas imaculada em sua concepção, semelhante ao filho pela ascensão aos céus, poderosa porque é a mãe de Deus, onipotente porque, coroada de estrelas, domina a terra e o universo. Maria sai da linhagem de Afrodite e entra naquela que foi sucessivamente a de Aditi, Artêmis, Isis, Milita, Cibele, etc.

Seja porque as deusas-mães imperaram demasiado tempo na terra, seja porque os homens não conseguiram se livrar de seu fascínio, seja enfim porque cada criança revive o mito da onipotência materna na sua experiência pré-edípica, o que a História testemunha é que o novo significante introduzido por Jesus e Maria sofreu certas reduções e o *ethos* feminino, destacado da maternidade como um perigo permanente de retorno

18- A. Newton, *Les Clefs du Christianisme*, Les Belles Lettres, Paris, 1979, p. 148.

das outrora libidinosas deusas-mães, passou a ser vigiado, cerceado e punido em cada mulher. As leis que foram instituídas, o código moral (a dupla-moral!), os costumes e os barbarismos de certas culturas são o mais vivo exemplo de que o horror das deusas-mães continua presente no inconsciente coletivo da humanidade. Sendo recalcado, o feminino se torna fantasmático e a sublimação fica inviável para a mulher.

3.5. *A memória fantasmática das deusas-mães na cultura*

Muito antes da época atribuída ao nascimento de Cristo os homens tentavam administrar seus medos inconscientes permanentemente insuflados pelos cultos pagãos dedicados às divindades maternas, criando leis que impedissem a identificação imaginária das mulheres às deusas.

As Leis de Manu fazem parte de um código religioso persa, transmitido oralmente desde o século XIII antes de nossa era e que detinha a essência dos valores culturais da época. Nele se condensam uma série de regras, tabus e proibições sobretudo para as mulheres, visando torná-las dóceis, submissas e dedicadas ao marido e aos filhos. Para ser honrada, conforme reza o texto, ela deve servir, deve ter sempre bom humor, deve se sacrificar durante toda sua vida e, em caso de perda do marido, deve imolar-se numa fogueira e acompanhá-lo na morte. Assim diz o livro sagrado: *Qualquer que seja a conduta de seu esposo, uma mulher virtuosa deve venerá-lo como a um deus*. E ainda que ele lhe seja infiel, violento e beberrão, ela não tem o direito de repudiá-lo; ao contrário, se ela comete um ato de infidelidade ou desobediência, ficará exposta à ignomia em vida e, após a morte será transformada num chacal.¹⁷

17- Manava-Dharma-Sastra, *Lois de Manou*, tradução de A. Loiseuleu-Des-Longchamps, Ed. d'Aujourd'hui, Paris, 1976, p. 266.

Muito pouco difere desse ideal persa o mito de Sita entre os hindus. Mais que uma lenda do grande poema épico chamado *Ramayana*, é através desse personagem que homens e mulheres afirmam sua identidade cultural e mesmo sexual. Sita é a quintessência da devoção conjugal, representando tudo que uma mulher aspira ser e tudo que um homem espera de uma mulher. Ainda hoje o hindu moderno rende homenagem ao ideal feminino proposto por Sita, ainda que na intimidade o questione e mesmo o rejeite. Dizer que uma jovem tem a "pureza de Sita", ou que é uma "segunda Sita" significa ainda um dos mais altos elogios que se pode fazer a uma mulher na Índia.²⁰ O poema *Ramayana* conta que Sita sofreu de seu esposo Rama as maiores injúrias, sendo acusada injustamente de infidelidade e por isso, não obteve o reconhecimento da paternidade de seus filhos. Difamada e repudiada, ela não suporta a tristeza e pede a terra que a acolha em seu seio; a terra se abre e ela desaparece para sempre. O ideal feminino encarnado por Sita é o de uma castidade, pureza e fidelidade absolutas, mesmo quando afrontado pela injustiça e a maldade dos homens. Em contrapartida, a lenda também deixa entrever alguns dos traços do imaginário masculino hindu, no qual um herói como Rama demonstra um caráter fraco, preocupado com a opinião pública, ciumento e inseguro.

O mundo árabe é, particularmente, o reduto de todos os fantasmas imagináveis que assolam tanto o inconsciente dos homens quanto as instituições sociais que regulam e prescrevem o relacionamento entre os sexos. A religião muçulmana dita a Lei na maioria dos países do Oriente Médio. Só muito recentemente, e mesmo assim apenas algumas, dentre aquelas que conseguiram se manter na Europa e terminar seus estudos, vêm as mulheres denunciando os abusos aos quais são submetidas em nome de uma

20- Sudhir Kakar, *Mokscha, Le Monde Intérieur*, Les Belles Lettres, Paris, 1985, p. 105.

tradição religiosa misógena e repleta de preconceitos. Não fosse isso, o simples teor de seus códigos civis dão a mostra da espécie de problemas que as afligem. Por exemplo, em diversos países como a Síria, Iraque, Marrocos, Argélia, Tunísia e outros, existe uma legislação que proíbe o casamento com meninas de menos de 15 anos, que limita o dote (obrigatório) até o máximo de 300 mil francos e que determina que 4 é o número de esposas legalmente permitidas.²¹ Ora, se a lei existe para coibir os abusos, imagina-se facilmente o nível de degradação sexual imposto às mulheres árabes.

Algumas tradições às quais se submetem são particularmente ofensivas à dignidade feminina. Impedidas de frequentar uma escola, são em sua maioria analfabetas; algumas poucas, privilegiadas, aprendem a ler o *Corão*, mas qualquer outra leitura lhes é proibida. No Líbano é voz corrente que uma mulher que sabe ler é tida como uma dançarina de *cabaret*. A submissão das leis à tradição islâmica é tão absoluta que, em 1964, foi feita uma advertência pública pelo Tribunal iraquiano de maior rigor nas penas dos crimes de honra. As mulheres poderiam ser condenadas à morte, se sua conduta fosse considerada desonrante e seus irmãos sofreriam penas de até 10 anos de prisão por descuido na autoridade familiar. Os crimes de honra são a prostituição, o adultério, o abandono do domicílio conjugal e o casamento sem o consentimento da família.²²

O nível de violência na tradição contra a mulher no islamismo chega a um ponto que, em alguns países como na Mauritânia e na Tunísia, há um costume dos mais bárbaros que consiste em engordar à força uma menina alguns meses antes de seu casamento. Por serem geralmente magras e subnutridas, elas são forçadas a beber 20 litros de leite por dia atra-

21- M. Bornans, "Codes de Statut Personnel et Evolution Sociale en Certains Pays Musulmans", *Revue de l'Institut de Belles Lettres Arabes*, (IBLA), Tunísia, 1973.

22- Fadila M'Dahbi, *Le Corps Africain*, Ed. François Maspéro, Paris, 1967, p. 222.

ves de um funil e, se não o conseguem ou se recusam, são violentamente açoitadas. ²³ Via de regra são destinadas, pelos pais, desde tenra idade (de 3 a 5 anos) a algum pretendente e em todas as famílias há um esforço comum para juntar o dinheiro do dote; a economia parece ser movida mais pelo mercado das mulheres do que propriamente pelo desenvolvimento e o progresso do país.

Existe um povo, dentre os muçulmanos, que se destaca por sua impermeabilidade às mudanças sociais devido à estrutura endógena de sua tradição. São os Kabiles, de origem berbere, habitantes das regiões montanhosas da Argélia e que, como defesa contra as inúmeras invasões que sofreram, tornaram-se um povo culturalmente fechado e inflexível. Composto por diversos clãs familiares à roda de um chefe absoluto, os Kabiles se orgulham de não possuírem entre eles delinquência, prostituição nem sistema carcerário. No entanto, isso só é possível à custa do controle absoluto das mulheres, que vivem em redomas domésticas totalmente inacessíveis aos homens, mesmo aos da família, até o casamento. Sendo o direito de repúdio atribuído somente aos homens, e os filhos uma propriedade do pai, as mulheres não tem outra alternativa senão tudo aceitar passivamente, exatamente como o quer o Corão. O curioso é que, justamente numa sociedade como essa, surgiu uma mulher extraordinária, que durante 7 anos liderou a resistência contra as invasões dos árabes e às tentativas de colonização dos franceses no território Kabile. Seu ideal era proteger a tradição berbere, uma tradição que a proibia de exercer um outro papel que não o de esposa e mãe. ²⁴ Exemplos como esse demonstram o quanto a história caminha por contradições. Fadhma N'Sumer mostrou, com sua liderança, o erro dos preconceitos que pesam milenarmente

23- Idem, p. 284.

24- Fatima Titouh-Aouli, "Le Statut de la Femme Kabile", em *Les Discours Psychanalytique*, 16, Paris, 1985, p. 47-51.

sobre as mulheres, mas ao fazer isto o fez pensando em salvaguardar esses mesmos preconceitos...

As instituições religiosas tendem a manter recalcados os desejos inconscientes que podem ameaçar a estrutura do patriarcado; o *patrio poder* é um recurso político e para que ele se mantenha, é necessário confundir e recalcar o desejo na mulher. Apesar de Cristo e Maria, os hebreus interpretaram a mensagem religiosa segundo os parâmetros sexuais do medo, seus próprios medos, instituindo leis *divinas* para domesticar o desejo feminino como defesa contra seus próprios desejos. Assim, prescreve-se na Bíblia que *uma mulher não escolhe, ela é escolhida*; que ela não deve fazer nada que não seja pela felicidade do marido, devendo se manter silenciosa, pudica e casta, boa e doce. Obviamente, apesar do marido ter o direito de manter concubinas, a esposa não deve jamais cometer adultério. Esse ideal de feminilidade chegou a ser expresso, em 1964, num dicionário *25 espiritual* com fins duvidosamente educativos e inequivocamente moralistas; seu autor prescreve a missão materna como um fim espiritual em si mesmo e o único admissível para a mulher. Para ele, a Bíblia foi clara: Eva aparece na cena do mundo para satisfazer Adão. A única ascese possível para a mulher é o amor que ela dá sem limites; ela não pode ser feliz senão se ocupando dos outros. *26*

Esta dedicação sem reservas não corresponde senão a um desejo infantil de garantir para si a mãe amorosa, terna, devotada da qual Maria foi o exemplo mais vivificante; no entanto, tais exigências se tornam tirânicas na medida em que dissimulam medidas moralistas defensivas inconscientes. Traços desse moralismo — ainda vivo no íntimo da grande maioria dos homens — são as exigências culturais relativas à conduta se-

25- M. Viller, *Le Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Ed. Beauchesne, 1964.

26- *Ibidem*, pag. 138.

xual da mulher. Se para os hebreus, a virgindade era parte essencial da virtude de uma esposa, motivo inclusive para justificar o seu repúdio e sua difamação, nessa época, em nome de uma propagada liberação dos costumes, inutilmente recolheu seus fantasmas no sótão, porque deles subsistem as reverberações no número crescente de impotência sexual entre os homens.

De qualquer forma, não há como negar que a virgindade assumiu um peso significativo na História a partir da introdução do sistema patriarcal, pois somente lá onde a mãe tem o estatuto de objeto proibido, sua sexualidade passa a configurar um perigo para a estabilidade social e psíquica de todos. No fundo do sótão, a libido poderosamente erotizada das deusas-mães continua presente e cumpre consagrar e celebrar permanentemente a virgindade de Maria como um ideal de ego para as mulheres, pois isto se tornou mais que uma exigência moral da cultura, mas um baluarte poderoso para o equilíbrio psíquico das gerações.

3.6. *A caça aos fantasmas libidinais*

Inegavelmente, o poder das deusas-mães sempre esteve presente no inconsciente da humanidade sob a forma de repúdio ou de crença na magia e nos sortilégios. Esta familiaridade sobrenatural com os Mistérios remonta aos primórdios dos tempos, quando tinha-se por certo que a mulher era fecundada por um espírito da natureza. Essa parceria misteriosa certamente lhe teria conferido uma aura de poder, o que o desenrolar da História confirmou. Os hebreus tentaram de todas as formas combater essa crença na magia, que bem o sabiam, eram os resquícios das deusas pagãs.

As feiticeiras atribuíam todos os malefícios, como o demonstra fartamente a Bíblia. No *Êxodo* e no *Levítico*, existem passagens que prescrevem sumariamente a caça às bruxas. As mulheres são dadas à bruxaria, afirma o Talmud ²⁷, e assim justificavam a idolatria de Salomão, que sucumbira à influência de mulheres estrangeiras e adotara o culto a Astarté. A prescrição hebraica de não comer carne sangrenta nem praticar atos de adivinhação ou de encantamento (Levi, 26) é antiga e remonta às raízes do horror aos rituais sangüinários das divindades maternas. Mas a perseguição sistemática às bruxas não se deu senão a partir do século XIII, com a criação pela Igreja de um tribunal de Inquisição que caçava, julgava e executava as bruxas, sendo sua ação responsável pela morte de milhares de mulheres na fogueira durante pelo menos 3 séculos. Embora os teóricos da Inquisição se apoiassem sobretudo nas prescrições bíblicas, foi São Tomás de Aquino (1226-1274) quem insuflou a crença antiga e fez reviver antigos temores de castração pela mãe fálica. Segundo ele, a feiticeira tinha o poder de tornar os homens impotentes, porque fazia pactos com o diabo. Sua grande influência nos meios católicos persuadiram os religiosos da época, que passaram então não só a perseguir aqueles e aquelas que se dedicavam à magia como também a todos que não acreditavam nos poderes diabólicos das bruxas. Assim o Papa João XXII autoriza em 1326 a instauração de processos inquisitoriais contra as bruxas e contra os heréticos, ou seja, aqueles que não acreditavam nas bruxas. ²⁸

Mas, quem eram realmente as bruxas? Até o século XIII, na Europa, eram as mulheres mais velhas que detinham os ensinamentos medicinais que ajudavam o povo extremamente pobre a se curar dos males que os afligiam. E estes males eram desde feridas infeccionadas, partos difi-

27- A. Cohen, *Le Talmud*, Payot, Paris, 1977, p. 214.

28- M. Préaud, *Les Sorcières*, Bibliothèque Nationale, Paris, 1973, p. 48.

ceis, impotência, frigidez, esterilidade, até doenças mentais, que elas ajudavam a sanar por meio da sugestão. Seus conhecimentos sobre a propriedade das ervas e plantas medicinais eram transmitidos de geração a geração, mas não passava pelo saber oficial da Igreja nem dos médicos. Portanto, constituía um poder nas mãos sobretudo das mulheres. Evidentemente, o poder pode ser usado tanto para curar como para matar, tanto para propiciar a fecundidade como para esterilizar; seus filtros misteriosos serviam tanto para estimular o amor como para tornar o homem impotente. Esse aspecto ambivalente do poder das curandeiras teria certamente provocado a volta dos fantasmas inconscientes de ameaça de castração, e feito emergir das brumas do tempo a lembrança da onipotência das deusas da Antiguidade. A ciência nascente e a autoridade da Igreja formaram uma trincheira para o combate àquilo que supunham fora, nas mulheres, mas que de fato emergia de dentro do que se poderia chamar de inconsciente da humanidade e que ressoava forte no interior de cada um. Surgem os *demonólogos*, imagens terrificantes de juizes obstinados e cegos em seu ódio mortal às mulheres, como Sprenger e Kramer, que escreveram em 1486 um manual de caça às bruxas chamado *Malleus Maleficarum*. Nele seus autores derramaram sobretudo seu medo à intensa luxúria suposta nas relações que as mulheres mantinham com o diabo nas noites do Sábado, sem se dar conta de que a luxúria era deles próprios. Os exames detalhados nas partes íntimas das mulheres acusadas revelavam seus desejos mais secretos e também mais proibidos. ²⁹

Um fato histórico como a caça às bruxas, com a duração de 3 séculos aproximadamente revela a existência de algo para além das condições concretas e objetivas que lhe deu origem, algo que certamente en-

29- Idem, p. 50.

controu sustentação emocional e psíquica ao longo de todos esses séculos através da passagem de tantas gerações. As torturas, a morte na fogueira, os relatos fantasiosos dos Sabats das bruxas, os pactos libidinosos com o diabo, o sangue e o sacrifício das crianças, tudo isso de alguma forma entrou em ressonância com os desejos inconscientes tanto dos juizes, religiosos e inquisidores quanto do povo, dos denunciadores, e até das vítimas. A exterminação das bruxas não foi mais que uma tentativa drástica e brutal de atribuir ao real aquilo que insistia no inconsciente.

3.7. A perseguição à libido feminina

Após a instituição de leis religiosas prescrevendo regras para a libido feminina, da imposição de castigos e punições às mulheres por seu comportamento sexual, presentes nas *Leis de Manu*, na *Bíblia*, no *Talmud*, no *Corão*, etc., a História registra a ocorrência de fatos bárbaros como a perseguição às bruxas na Idade Média, como vimos no capítulo anterior e a violência e mutilação sexual às mulheres na África e no Oriente Médio. A excisão do clitóris é uma prática já utilizada no Egito dos Faraós, onde foram encontradas múmias de meninas excisadas. No entanto esta é ainda uma prática corrente em diversos países democráticos, progressistas, impérios, reinos, etc., africanos e árabes, e mais ainda, sua prática é obrigatória sobretudo no Sudão, no Kênia, na Nigéria, na Etiópia, em Djibouti, na Somália, no Yemem e na Arábia Saudita.³⁰ A mutilação, que é imposta às meninas em idade inferior a 6 anos, consiste na clitorictomia, que é o corte parcial ou total do clitóris até o osso

30- Béatrice Marbeau-Cleirens, *Les Mères Imaginées*, obra citada, p. 182.

pubiano juntamente com a ablação dos pequenos lábios; em alguns países como na Somália, é obrigatório também a infibulação, que consiste numa incisão lateral nos grandes lábios e sua sutura um sobre o outro como a fechar o orifício vaginal. Na época da puberdade é necessário fazer um furo para a passagem do sangue menstrual e no dia do casamento, segundo relatos de autores que pesquisaram esse costume ³¹, há um ritual bárbaro que é a abertura da vagina pelo marido com uma faca. Tudo isso é feito, evidentemente, sem anestesia, em meio aos urros de dor da menina (ou da esposa) fortemente presa pelos braços das mulheres mais velhas da família.

Diversos estudos foram feitos sobre as consequências atrozes dessa tradição para a vida sexual das mulheres, como frigidez, esterilidade, infecções e septicemia puerperal, além dos distúrbios psicológicos freqüentes e da morte de meninas submetidas a tal prática. A maioria das mulheres excisadas não conhecem a experiência do orgasmo e grande parte nem sabe de sua existência. Para elas, segundo pesquisa feita no Sudão com 4 mil mulheres, *o amor faz mal...* ³²

Para Béatrice Marbeau-Cleirens, que vem estudando a relação entre o desejo e a cultura sob o enfoque da antropologia psicanalítica, as motivações inconscientes que prendem este povo a tal costume se encontram arraigadas num intenso mecanismo de defesa contra a exuberância libidinal materna; na cultura islâmica e africana é freqüente que a criança permaneça até uma idade mais avançada em contato corporal com a mãe; ora, sabendo-se que para essas mulheres a única realização possível é a materna, e que os maridos guardam em relação às suas próprias mães um tipo de vínculo do qual a esposa jamais participa, é no filho que

31- P. Leulliette, *Les Viols des Viols*, Robert Lafont, Paris, 1980 e J. Lantier, *La Cité Magique*, Verviers, Marabout, 1972.

32- P. Leulliette, *Les Viols des Viols*, obra citada, p. 124.

elas investem a maior parte de sua libido. Segundo a tradição, a filha, ao casar-se, irá para longe e será integrada à família de seu noivo; mas o filho, mesmo após o casamento, permanecerá junto da mãe e levará para a casa materna sua esposa. Portanto, esse contato prolongado com a mãe, na primeira infância, provavelmente é a fonte de conflitos psíquicos insolúveis, como a própria tradição testemunha. Para o menino, especialmente, há uma dificuldade maior de elaborar a perda; um dos sentimentos mais visíveis entre os homens é o ciúme intenso e uma forte desconfiança em relação às mulheres. Como conciliar a imagem da mãe que lhe dá carinho e amor durante o dia mas que, em algumas noites o abandona por outro homem? Todos esses fantasmas transparecem visivelmente na tradição desses povos e tenta-se, inclusive, justificá-los, como se vê no depoimento de pessoas proeminentes da cultura desses países ao explicar a prática da clitorictomia como um meio "para acalmar e limitar o apetite sexual das mulheres, que entre eles são excessivamente quentes." ³³ Também Maria Bonaparte relata, em estudo sobre esta questão, ³⁴ que as próprias mulheres aceitam tal prática porque acreditam serem portadoras de uma sexualidade excessiva, e que costumam esfregar álcool no clitóris das filhas desde pequenas para impedir seu desenvolvimento. Se os pais se recusam a submeter suas filhas à clitorictomia, isto significa destiná-las à prostituição.

A intervenção no real do corpo da mulher não é mais que a revelação de um sintoma que acomete a cultura africana e muçulmana no âmago de sua tradição; sua incapacidade de elaborar simbolicamente a posição feminina faz com que eliminem aquilo que a representa. No fundo, isto significa a presença fantasmática da mãe fálica em toda mulher e des-

33- Diretor Geral dos Hospitais do Ministério da Saúde do Cairo, citado por El Masry, *Le Drame Sexuel de la Femme Arabe*, Robert Lafont, Paris, 1962, p. 40.

34- Marie Bonaparte, "Notes sur l'Excision", *Revue Française de Psychanalyse* 8, Paris, pp. 208-216.

sa ameaça os homens se defendem pela mutilação do sexo feminino e pela instituição da poligamia. Desse modo eles se eximem da Lei e regridem ao estágio do pai absoluto da Horda Primitiva, que expulsava os filhos e possuía todas as mulheres. Com isso se estabelece um círculo vicioso, pois na medida em que se colocam acima da Lei e burlam a ordem simbólica do Nome-do-Pai, eles saem fora do triângulo edípico, deixando os filhos às mães. Sem a intervenção do terceiro elemento que poderia ser representada pelo pai, a relação dual mãe-filho se torna excessivamente libidinizada, como vimos, produzindo todos os fantasmas que a tradição testemunha. É a volta do filho-amante e da onipotência materna da era pagã.

Mas, a ordem instituída pelo patriarcalismo é clara nesse aspecto e exige a interdição do incesto; então, diante dessa proibição expressa pela cultura, o desejo é recalcado e se transforma em *fantasma*, gerando toda sorte de fantasias em relação ao apetite sexual da mulher. A infibulação e a clitorictomia são as intervenções no real do seu corpo para fugir da ameaça que sua libido representa para os homens.

Hoje, diante das críticas dos países ocidentais e das acusações de barbarismo, os africanos e os árabes se defendem apelando para o sentimento de nacionalidade e religiosidade de seu povo. Para alguns chefes de Estado, como o presidente do Kênia, ³⁵ estas mutilações são o símbolo da identidade cultural da África, marca de sua integridade coletiva. Este conceito de *africanidade* tornado um ideal coletivo, dificulta a evolução cultural e impede a revolta das mulheres que a suportam em seus próprios corpos. Esse sistema de defesa é tão arraigado no inconsciente masculino que se torna impossível questioná-lo em nível político e social. Diversas tentativas foram feitas pela ONU (Organização das Na-

35- P. Leuliette, *Les Viols des Viols*, obra citada, p. 141.

ções Unidas), OMS (Organização Mundial da Saúde), e pela UNICEF em defesa dos direitos da criança, mas todos esbarram naquilo que foi expresso pelo diretor da Delegação da Somália, em 1976, durante um encontro governamental pela saúde: abordar as crenças tradicionais em relação aos preconceitos tribais, ao analfabetismo, à exploração do homem pelo homem pela edificação de uma sociedade socialista, sim! Mas, quanto à tradição da infibulação e da clitorictomia, não! pois sua própria mulher e filhas foram submetidas a elas e da mesma forma, as mulheres e filhas de todos os chefes presentes à reunião. 36

A controvérsia em torno das intervenções de órgãos oficiais na cultura dos povos é particularmente paradoxal no que tange à questão da situação da mulher. Em nome da *identidade cultural* de um povo repudia-se qualquer interferência direta que possa incidir sobre uma possível mudança de mentalidades. No entanto, jamais se questiona a presença ostensiva dos *out-doors* da Coca-Cola nas mais remotas regiões do mundo, onde sua interferência nos hábitos alimentares do povo chega a ser intrusiva, senão mesmo perniciosa. A resistência em se abordar a questão da mutilação sexual das mulheres árabes e africanas é visível até entre aqueles que se dispõem a enfrentar tal barbarismo, levando a discussão para o meio onde isso ocorre. O primeiro seminário internacional sobre o mal provocado pela prática da clitorictomia na saúde de mulheres e crianças foi realizado em Kartum, em 1979, sob iniciativa da OMS; só que este seminário foi secreto, uma vez que naquela região a língua oficial era o francês, e as comunicações foram realizadas em inglês, sem tradução! 37

A distância que nos separa desses países em que tal tradição

36- Idem, p. 174.

37- C. Brisset, "Trente Millions de Mutilées", em *Le Monde*, 28-2-1979, Paris.

se perpetua não nos exime de torná-la próxima de nossa discussão, pois o que está em foco é a presença de um fantasma inconsciente da humanidade, que encontra ressonâncias particulares em cada época e em cada região do mundo. Se naqueles longínquos países da África e do Oriente Médio o desejo incestuoso recalcado se transforma na bárbara mutilação do sexo feminino, entre nós, todavia, a violência se efetua por outros meios, mas não menos dramáticos e cruéis.

No Brasil são relativamente recentes os estudos sobre a condição da mulher, mas estes, ao trazerem luz para essa realidade encoberta, ao mesmo tempo promoveram transformações na medida do engajamento das próprias pesquisadoras. Refiro-me às chamadas "pesquisas participantes", que foram o locus para a semente de vários grupos e organizações de mulheres. Entre esses, a instituição dos SOS/Violência contra a Mulher, que denunciou e desmascarou em todo o país a ideologia que dissimulava a violência (sobretudo) na família.

Teoricamente, entende-se por violência, primeiramente, um complexo de forças que tem por fim

a transformação de uma diferença e de uma assimetria numa relação hierárquica de desigualdade, com fins de dominação, de exploração e de opressão. Isto é, a conversão dos diferentes em desiguais e a desigualdade em relação entre superior e inferior. Em segundo lugar, como a ação que trata um ser humano não como sujeito, mas como uma coisa. Esta se caracteriza pela inércia, pela passividade e pelo silêncio de modo que, quando a atividade e a fala de outrem são impedidas ou anuladas, há

36- Idem, p. 174.

37- C. Brisset, "Trente Millions de Mutilés", em *Le Monde*, 28-2-1979, Paris.

violência. 38

Este complexo de forças perpassa todos os níveis da realidade, do privado (família) ao social (instituições), até o cultural (linguagem). A violência contra a mulher possui, além disso, um aspecto específico, que é o fato de que na maioria dos casos ela é exercida por alguém muito próximo, como o companheiro, o marido ou o pai. Isto dificulta as pesquisas, pois existem ainda numerosos tabus que insistem que *roupa suja se lava em casa*, o que contribui para que os lares se convertam em verdadeiras *catedrais de silêncio* e o problema da violência permaneça um tema *maldito*.

Foram publicados nos últimos anos alguns estudos que revelam a extensão desse problema social no Brasil através de pesquisas nos Boletins de Ocorrência das Delegacias 39; tais pesquisas, entretanto, não são representativas do número real de violência praticada, pois a maioria permanece não denunciada às autoridades. Apesar da restrição imposta por esta realidade, nesses estudos são revelados, entre outros, a face cruel de uma situação que se prolonga por tempo incontável, se enraiza nas origens da sociedade patriarcal e se consolida pelos efeitos perversos de uma educação diferenciada. Neles, diversos tabus são desmistificados, como o que considera a violência contra a mulher uma exceção, um efeito da pobreza, uma questão privada de maridos e mulheres, o alibi do álcool, e até ditados populares que apregoam que *mulher gosta de apanhar*, ou que *ele não sabe por que bate, mas ela sabe por que apanha*, etc. 40

As análises da violência que incide sobre a mulher, em todo o mundo, qualquer que seja a abordagem realizada, parecem resvalar sobre

38-Marilena Chauí, em *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, Zahar, RJ, p. 23.

39- Maria Amélia Azevedo, *Mulheres Espancadas*, Cortez, SP, 1985.

40- Idem, p. 23-77.

um terreno tão escorregadio que os limites entre ficção e realidade se tornam tênues e, às vezes, convergentes. Como o costume, por exemplo, em diversos povos da América Central, da África, das ilhas gregas e outros, de matarem suas filhas mulheres logo ao nascerem. Citado por Maria Amélia Azevedo, há a confissão de uma índia da Venezuela a um padre que a censurava por esse estranho costume:

Se minha mãe me houvesse enterrado quando nasci, estaria morta; todavia não teria sentido a morte e haveria escapado de tantos sofrimentos amargos como a própria morte. Padre, pense no que sofre uma pobre índia entre estes índios. Eles vão conosco para a lavoura carregando apenas seu arco e flecha; nós vamos com cesto cheio de trastes às costas, um filho no peito e outro sobre o cesto; eles vão caçar aves ou pescar peixes enquanto nós cavamos e nos fatigamos nas sementeiras; à tarde, eles voltam para casa sem nenhuma carga enquanto nós levamos as raízes para comer e o milho pra fazer sua bebida, além de carregarmos nossos filhos; chegando em casa eles vão conversar com seus amigos enquanto nós vamos buscar lenha, trazer água e preparar-lhes o jantar; após o jantar eles vão dormir enquanto nós ainda temos que moer o milho para preparar-lhes a chicha. E pra que todo esse cuidado? Bebem a chicha, embriagam-se, e já fora de si, nos batem com pau, nos agarram pelos cabelos e nos maltratam. (...) e no fim de vinte anos ele vai ficar com outra mulher mais moça. (...) Oxalá minha mãe me tivesse

feito o favor de me enterrar logo que nasci.

Essa história retrata os vários níveis por onde a subjetividade da mulher é deformada no entrecruzamento da tradição com os vários matizes da realidade material.

Diante disso, não há como não concordar com Affonso Romano ⁴¹ quando ele afirma que *há formas suaves de matar*; ele se refere a uma comparação que faz entre a técnica japonesa e chinesa de converter amendoeiras, paineiras e outras grandes árvores em pequeninos arbustos de poucos centímetros, para serem usados como adorno e deleite para os olhos. Da mesma forma, através de podas e redução de seu *habitat*, convertem a árvore-mulher num objeto moral, psicológico e social de poucos centímetros.

O que poderia ser tão ameaçador na mulher senão justamente aquilo que não só a diferencia do homem como também a torna absolutamente inalcançável para ele? Estamos nos referindo ao atributo específico da feminidade: um estado do ser mais que um gênero sexual. Seu caráter oscila e pende para a submissão porque intrinsecamente é *estado de passividade*, ao mesmo tempo capaz de transcender os limites e singularmente vulnerável a eles. Isto torna a mulher passível de ser dominada, pois o mesmo que a tornava próxima dos deuses na era pagã é o que a reduz a objeto da violência de uma ideologia machista.

3.8. *A violência sutil dos livros pedagógicos*

Uma outra modalidade da violência contra as mulheres é a violência sutil que é praticada aparentemente de forma suave, porém não me-

41- Affonso Romano de Santana, "Somos todos assassinos", *Jornal do Brasil*, 24-8-1980.

nos mutiladora e cruel que em suas formas mais visíveis. Consiste nas formas de aprendizado dos papéis sexuais. Da mesma forma como a tradição penetra nas mentalidades e condiciona pensamentos e comportamentos, os livros pedagógicos exercem o mesmo poder de influência através das imagens, do conteúdo e da linguagem que veiculam.

O patriarcado, como já vimos, se instituiu como um sistema político, opondo-se ao espírito mágico e religioso da era pagã; mas, por outro lado, representou também uma posição simbólica cuja função era introduzir, com a função do pai, um terceiro termo na relação dual mãe-filho e garantir, dessa forma, a interdição do incesto e a ampliação da família. Evidentemente, a implantação desse sistema exigiu a criação de estratégias radicais, pois tratava-se de fazer face a milhares de anos de cultura, crenças e rituais contrários à nova ideologia que nascia. Para isso necessitava auto-referenciar-se continuamente pelo agenciamento dos desejos, pela superposição de novos valores e ideais e pela imposição de papéis sexuais adequados a essa função.

Para moldar os comportamentos, segundo a nova ordem estabelecida, a posição masculina, através de estereótipos, passou a ser valorizada, seus signos transformados em modelos, seu ideal de ego continuamente reforçado pela cultura. Em contrapartida, cumpria destronar o feminino, reduzindo-o ao *Segundo Sexo*, com bem intitulou, Simone de Beauvoir, o seu livro publicado em 1949 na França. O desenvolvimento da arte política, na depuração de seus métodos, acabou por descobrir uma arma poderosíssima que, mais eficaz que a violência física, se apodera do pensamento e direciona o próprio desejo, modelando-o conforme os ideais de ego de uma época. Assim, à reboque do pensamento religioso, da ideo-

logia e do processo pedagógico de socialização das crianças, se introduz sutilmente a discriminação contra a mulher e aquilo que foi denominado de sexismo pelas feministas da década passada. O sexismo é um conjunto de práticas que condensam os preconceitos e as ideologias que desvalorizam e inferiorizam as mulheres em relação aos homens. Introjetados esses valores em idade precoce, eles se transformam em papéis sexuais que vão balizar na sociedade a desigualdade (não a diferença) entre os sexos.

Conscientes das consequências funestas dessa violência simbólica mantida e perpetuada através dos livros escolares, a UNESCO financiou pesquisas no material didático de sete países (China, França, Kwait, Noruega, Peru, República Socialista Soviética da Ucrânia e Zâmbia) a partir de 1981. O objetivo era produzir um documentário representativo do mundo árabe, asiático, americano e europeu. E a partir dos relatórios desse estudo, traduzidos para o português e publicados pelo Conselho Estadual da Condição Feminina,⁴² pôde-se constatar a realidade de uma imposição ideológica sutil de desvalorização sistemática da feminidade *em todo o mundo*. Por este motivo optamos por apresentá-la — e não um outro estudo qualquer que representasse a realidade brasileira tão-somente. O aspecto universal da ideologia machista pareceu-nos mais representativo daquilo que vimos desenvolvendo até aqui como algo que transcende condições geográficas e culturais, mas, ao contrário, parece evocar o sintoma desta civilização.

Através de uma análise quantitativa e qualitativa do conteúdo dos textos e do sexismo presente na gramática dos livros escolares, chegou-se a conclusões concretas de como se fabrica uma situação de desigualdade social a partir do sexo. No contexto da análise quantitativa,

42- Andrée Michel, *Non aux stereotypes*, UNESCO, 1986, ou *Não aos Esteréotipos*, trad. brasileira, Conselho Estadual da Condição Feminina (CECF), SP, 1989.

por exemplo, avaliou-se estatística e comparativamente o número de personagens masculinos e femininos nas obras para crianças; o estudo realizado em Quebec, por exemplo, demonstrou que em 100 papéis principais, nos livros para crianças, 72% são desempenhados por homens ou meninos, para 28% de meninas ou mulheres. Este estudo foi confirmado também nos outros países.

Já a análise qualitativa visa observar as características próprias atribuídas aos personagens segundo seu estado civil, estatuto sócio-econômico e atividades em geral. Assim, todos os estudos registraram que a condição da mulher se identifica com o casamento, enquanto que a do homem independe de seu estado civil. Ainda assim, a figura do homem é sempre apresentada como a do *chefe da família*. A distorção dessa realidade é de tal ordem que, na prática, calcula-se um para três casos em que é a mulher efetivamente o chefe da família. Não obstante, isso não é considerado, na medida em que reforça-se o papel doméstico da mãe, excluindo-se aquelas que permanecem solteiras, divorciadas, repudiadas (para os países islâmicos), e todas as que se realizam profissionalmente fora da maternidade. O sexismo das representações nos livros escolares foi amplamente detectado na escolha das profissões (homens médicos e mulheres enfermeiras ou auxiliares, por exemplo); nas atividades sociais ou políticas (homens nas funções de comando, mulheres nas funções subalternas); nas atividades artísticas e de lazer (atividade e criatividade nos meninos, passividade e pouca criatividade nas meninas), etc.

Um dos mais insidiosos estereótipos sexistas foi observado na mostra dos traços de caráter dos personagens conforme seu sexo. Assim, os meninos sempre ostentavam coragem, bravura, honestidade, resistência,

responsabilidade, etc; enquanto que as meninas eram apresentadas como afetivas, doces, meigas, fracas, dependentes, medrosas, resignadas.

A análise do sexismo presente na gramática revelou nada mais que aquilo que já mencionamos na primeira parte deste estudo. A utilização abusiva do gênero masculino para designar ambos os sexos e que resulta na quase invisibilidade do feminino na linguagem. De fato, como pode uma mulher se reconhecer no termo genérico que designa, nas línguas neolatinas, o homem (ser humano)? Como observa a autora, ao ler *direitos do homem* no lugar de direitos humanos, uma criança do sexo feminino pode perfeitamente supor que as mulheres não foram incluídas. Da mesma forma dizer que *todos os homens são iguais* pode induzir à idéia de uma inferioridade sexual da mulher, na medida em que ela não tem sua identidade reconhecida pela constituição. Em todos os países onde a pesquisa foi efetuada se constatou a presença de regras gramaticais que sobrepõe o masculino ao feminino. Assim, tem-se como norma o uso de termos masculinos para designar funções e profissões que podem ser tanto masculinas como femininas, como por exemplo *docteur, auteur, professeur, écrivain*, etc., na língua francesa (justamente num país que contradiz a língua pela prática, ou seja, onde as mulheres exercem todas as profissões); a utilização de termos genéricos no masculino abrangendo ambos os sexos, de pronomes que invisibilizam o gênero feminino, etc.

Observou-se também a existência de insinuações camufladas de sexismo nas frases onde se podia ler, por exemplo, que *ela corre como um menino*, ou *ela venceu na vida, apesar de ser mulher*, onde está subjacente a idéia preconceituosa de que a menina que é ágil e desportista é masculinizada e que a mulher que vence na vida é excepcional. Da mesma

forma dizer que *ele é sensível como uma menina* ou que *chora apesar de ser homem*, é uma violência que se impinge às crianças do sexo masculino, como ademais todo o sexismo que impregna a divisão social dos sexos. A insistência na desigualdade dos papéis sexuais demonstra de fato uma dificuldade de se viver a diferença que nos concerne em sua dimensão simbólica. As limitações impostas ao indivíduo pela introjeção dos papéis sexuais não são mais que recursos ideológicos para a guarda e o reforço de mecanismos de defesa contra os fantasmas inconscientes. A dificuldade de se erradicar o sexismo da sociedade é o mesmo que o terror arcaico de se defrontar sem defesas com o desejo da mãe onipotente que habita ainda os porões escuros do inconsciente coletivo da humanidade.

A esta tarefa, contudo, se propôs a UNESCO, após o resultado das pesquisas. Ao estabelecer metas e programas de ação, seus conselheiros o fizeram convictos da inutilidade de seus esforços se a eles não se juntasse a prática. Desse modo foi iniciada em todos os países pesquisados uma programação insistente de sensibilização junto aos Ministérios e Departamentos de Educação, junto ao pessoal administrativo, aos docentes e educadores no sentido de se concretizar uma mudança na concepção e confecção dos manuais escolares. Muitas vezes o princípio de *liberdade pedagógica dos professores* foi invocado para mascarar a resistência à mudança por parte das autoridades administrativas e pedagógicas do Ministério da Educação, como observa a autora do Relatório. Mas, ainda assim, alguns programas foram concretizados, como a luta contra as *belas imagens*, na França; a atribuição de verbas do governo para eliminação dos estereótipos sexistas nos programas de Educação, nos Estados Unidos (Emenda de outubro de 1976 do Department of Health, Education and Wel-

fare); a instalação na Noruega (1974) na Alemanha e na Áustria (1980) de programas nacionais para eliminação de clichês e estereótipos relativos aos papéis sexuais e no Kwait, o estímulo à criação de novas bibliotecas para crianças, com outros critérios na escolha dos livros.

Embora a pesquisa em si tenha tido o mérito de trazer à tona questões muito pouco discutidas e questionadas, seu objetivo de levar à uma ação prática só se concretizou efetivamente em alguns países, e dentre esses destacou-se o programa *Born Free* (Nascer Livre), desenvolvido em 1976 pela Faculdade de Pedagogia da Universidade de Minnesota, nos Estados Unidos. Este programa consistia em se introduzir uma experiência de formação de um ano aos professores do primário, secundário e pós-secundário e aos pais de alunos para sensibilização e conscientização dos próprios preconceitos e tabus pessoais; em seguida eram questionados os papéis sexuais na sociedade, as discriminações sexistas e o seu uso nos manuais escolares. Só então eram propostas modificações e a produção de novos materiais para uso pedagógico nas escolas a partir das conclusões dos participantes. O programa *Born Free* parte da hipótese de que a conscientização dos professores e sobretudo, dos pais é fundamental para a concretização de qualquer proposta de mudança no comportamento sexista da escola. Seu postulado básico é que seria inócua suprimir as representações sexistas nos livros escolares se o comportamento dos pais e professores, em relação aos filhos e alunos, se enclausuram nos papéis tradicionais determinados em função do sexo. ⁴³

De certa forma, este postulado revela uma preocupação em se tratar a questão através de seu ângulo institucional mas sem deixar de levar em conta os aspectos pessoais e subjetivos envolvidos. Por outro

43- Todos os dados concernentes à pesquisa da UNESCO foram extraídos do Relatório de Andrée Michel *Non aux Stereotypes*.

lado, parece ter como expectativa, a partir de uma tomada de consciência, resultados imediatos de mudança de comportamento, o que é bastante utópico. A trama das representações simbólicas de uma cultura forma o próprio modo de pensar; milhares de anos estão condensados nesses estereótipos que hoje vemos ilustrando inocentemente os manuais escolares. As regras gramaticais que privilegiam o masculino e todas as representações simbólicas da linguagem — que mal dissimulam a tentativa de tornar a diferença impensável, reduzindo o feminino a uma cópia invertida do masculino — são o produto de uma economia psíquica milenária. Portanto, a irrerealidade de uma tomada de consciência é, no fundo, a insuficiência dos processos conscientes diante dos fantasmas arcaicos da humanidade que cada um carrega em seu inconsciente junto à sua bagagem pessoal. Diante disso, o que fazer?

3.9. *Os limites da pedagogia*

A certa altura de seu trabalho, Freud questionou profundamente as razões e os objetivos da educação em sua relação com a neurose. Sem se deter nos aspectos sociológicos da vida moderna como o stress, as ansiedades, a insegurança e o ritmo de trabalho imposto pela sociedade industrial, ele questionou sobretudo a moral sexual civilizada e suas instituições. Uma delas se destaca por seu papel de agente direto na transmissão dessa moral: a educação. Se o indivíduo deve renunciar ao seu desejo de prazer sem limites em função das exigências da civilização, ⁴⁴ a educação é o veículo que tenta conciliar os dois princípios em ação no psiquismo, que são a busca de prazer e o princípio de realidade.

44- S. Freud, *El Malestar en la Cultura*, Obras Completas, III Vol. Biblioteca Nueva, Madrid.

Nesse projeto a educação acaba por reforçar a moral repressora que incide sobre as manifestações de sexualidade da criança, criando as condições para a instalação das neuroses: *...a sociedade parece condenada a tornar-se vítima de neuroses incuráveis que reduzem ao mínimo a alegria de viver, destroem as relações conjugais e, pela hereditariedade, trazem consigo a ruína das gerações vindouras.* 4º Nesse período Freud ainda está em busca de uma solução que concilie a busca da felicidade com as exigências da civilização.

No entanto, embora convencido de que são os transtornos da função sexual que estão na origem de todas as neuroses, ele constata que o recalcque recai essencialmente sobre o aspecto perverso da sexualidade, ou seja, sobre o polimorfismo das pulsões. Com isso ele descobre que, na origem, não há um objeto predeterminado para o prazer sexual, podendo as pulsões serem moldadas de acordo com as tendências da época, com os estímulos recebidos, com os modelos em vigor e as identificações de seu tempo. A genitalidade não é a única possibilidade dada ao ser humano e é justamente sobre essa plasticidade das pulsões que a educação incide, dirigindo-a para fins sociais e canalizando-a para objetivos culturalmente úteis. Desse modo, parece que o único destino possível à educação é o de reprimir as tendências polimorfas da sexualidade, que representam um perigo para a perpetuação da espécie e da cultura. Isto colocaria, portanto, a educação em oposição à tendência ao prazer do indivíduo.

Esta oposição, contudo, foi logo em seguida questionada por Freud, ao reconhecer que as mesmas vias que encaminham para uma neurose, via repressão, podem também levar à cultura, via sublimação, devido justamente ao caráter polimorfo da sexualidade humana. A civilização surge

45- S. Freud, "Manuscrito K" de 1-I-1896, OC, obra citada.

dessa capacidade plástica das pulsões de trocar fins e objetos sexuais por outros culturais. Assim Freud descobre que as *forças utilizáveis para o trabalho cultural são adquiridas em grande parte pela repressão daqueles elementos da excitação sexual que chamamos perversos.*⁴⁶

Portanto, estamos diante de um paradoxo: por um lado, o que torna possível a existência da civilização reside na maleabilidade intrínseca às pulsões, pois são estas mesmas pulsões sublimadas que se encontram na origem da produção social e cultural. Como, então, falar de oposição radical entre o sexo e civilização? Por outro lado, a civilização exige o sacrifício dessa maleabilidade, moldando e reprimindo o caráter polimorfo da sexualidade humana em função da vida comunitária. Como, então, não falar de oposição radical entre o sexo e a civilização?

Numa análise sobre o sentido que a educação assume para Freud em sua obra, Catherine Millot⁴⁷ destaca momentos de otimismo, em que ele acredita poder a psicanálise contribuir para tornar a pedagogia menos repressiva, e momentos de pessimismo, em que ele se depara com o que chamaria de *tendência da humanidade para a neurose*. Uma das grandes críticas que ele faz às práticas educacionais se refere ao prejuízo causado à potencialidade intelectual da criança pela repressão à sua curiosidade sexual infantil. Assim, nada justificaria, aos seus olhos, a recusa do adulto e/ou educadores em falar de sexo para as crianças quando isto fosse solicitado. Sobretudo quando se percebe que a faculdade de pensar está intimamente relacionada com o desenvolvimento das pulsões parciais. *O que não pode ser dito, também não pode ser pensado*. Desse modo, as vivências sexuais infantis acabam sendo recalçadas, constituindo os sentimentos de culpa e sofrimento que tanto dificultam, e chegam mesmo a blo-

46- S. Freud, *La Moral Sexual Cultural y la Nervosidad Moderna*, OC, obra citada, vol. III.

47- Catherine Millot, *Freud Antipedagogo*, Zahar, RJ, 1987.

quear o desenvolvimento intelectual da criança. No fundo, o recalque não se origina na proibição imposta ao agir nem na condenação pelos adultos das experiências sexuais infantis, mas sim, na que é imposta ao dizer.

Freud descreve, num texto sobre Leonardo da Vinci ⁴⁸, as três consequências possíveis dessa repressão às primeiras investigações sexuais da criança. Uma primeira possibilidade seria a aquisição de uma debilidade intelectual pela inibição neurótica do pensamento, ou seja, pelo medo de que o adulto saiba o que ela está pensando e assim descubra o seu segredo. A segunda possibilidade seria a erotização dos processos intelectuais, que assumem então um caráter obsessivo e se transformam no meio pelo qual a criança evita entrar em contato com aquilo do qual foge. A terceira via seria a transformação da curiosidade sexual em desejo de saber, o que significa que houve uma sublimação das pulsões e sua canalização para fins culturais. Em todos os casos, aquilo que não se sabe — e que o adulto evita responder — diz respeito à diferença dos sexos e à origem da vida. A procriação se torna para a criança um enigma insolúvel, se ela não pode reconhecer a diferença sexual. Além disso, o segredo que se faz em torno da realidade sexual acaba levando à idéia de que se trata de algo vil e abominável, algo do qual não se deve nem falar.

O prejuízo causado ao intelecto é mais visível, como o próprio Freud observa, no que toca à educação das meninas. As exigências morais são maiores, o rigor das proibições sexuais é mais inflexível, as punições são também mais ameaçadoras. Tudo isso tem como resultado entrar sua curiosidade intelectual, inibindo o pensamento, promovendo sentimentos de culpa e, conseqüentemente, a submissão moral das mulhe-

48- S. Freud, *Un Recuerdo Infantil de Leonardo da Vinci*, OC, obra citada.

res. Assim ele se exprime, a respeito de um trabalho de Moebius sobre a *debilidade mental fisiologica* da mulher vista como uma oposição constitucional entre atividade sexual e trabalho intelectual: *Não acredito (...) Penso, ao contrário, que a inferioridade intelectual de tantas mulheres _ que é uma realidade indiscutível _ deve ser atribuída à inibição do pensamento, requerida pela repressão sexual.*⁴⁹ Desse modo, embora Freud não tenha elaborado uma teoria sobre a educação, suas críticas ao moralismo ainda hoje presente de diversas formas nas práticas pedagógicas tiveram o mérito, entre outros, de apontar para as fontes libidinais do desejo de saber e a influência inibitória do recalque sobre a curiosidade intelectual. Tudo isso parece evidenciar por que a linguagem pedagógica (cartilhas, livros escolares, obras didáticas, etc.) não é inocente, na medida em que se constitui como um agente moralizante e inibitório das pulsões sexuais infantis. O sexismo que veicula é portavoz de uma cultura que, ao discriminar o sexo feminino, dilui a diferença sexual numa desigualdade de papéis, ocultando aquilo que verdadeiramente institui a diferença entre os sexos.

A conclusão à qual Freud chegou em relação à educação é que nenhuma reforma nos métodos pedagógicos poderiam garantir ao ser humano a felicidade. Se os fundamentos da cultura repousam nas proibições que recaem sobre a sexualidade, isto transforma a educação num dos agentes privilegiados para a propagação de uma moral repressora. Freud compreendia que

a idéia de que a repressão sexual empreendida pela civilização seria a causa principal do sofrimento psíquico e que a liberação da sexualidade asseguraria uma satis-

49- S. Freud, *La Moral Sexual Cultural y la Nervosidad Moderna*, OC, obra citada.

fação plena ao indivíduo, tal idéia repousa sobre um desconhecimento da estrutura do desejo humano. (...) Pela existência do complexo de Edipo, fundado sobre a interdição do incesto, o gozo (a felicidade) é impossível. 50

3.10. O reconhecimento de um impossível

Embora Freud tenha reconhecido o quanto os processos psíquicos são regidos pelo princípio do prazer, ele próprio se perguntava porque isso na maior parte das vezes fracassava. No "Manuscrito K", em 1896, ele escrevia: *Deve haver na sexualidade, em minha opinião, uma fonte independente de desprazer.* Do lado externo, a realidade, com suas exigências, impunha o recalque à busca de satisfação das pulsões, criando um conflito insolúvel. Mas ele vai mais longe ainda e capta, no âmago do ser humano, um conflito de ordem interna, contraditório com o princípio do prazer e independente dele. Difícil de ser apreendido em estado puro, ele se manifesta pela dor e pela aliança que mantém com a vida através da transgressão, da hipocondria, da agressividade. Freud o denominou princípio de morte e o localizou para além da oposição que coloca as pulsões sexuais em conflito com a realidade. Ou seja: não se trata de um antagonismo entre as exigências da civilização e a busca de prazer, mas da existência de dois princípios em ação no âmago do funcionamento psíquico do ser humano, Eros e Thanatos. O primeiro tende a reunir, conservar e tornar coeso, enquanto que o segundo tende a separar, destruir e dispersar.

50- Idem, p. 1260.

No entanto, foram necessários muitos anos de luta interna contra o maniqueísmo filosófico e religioso do bem e do mal até que Freud, vencendo suas próprias relutâncias, pôde finalmente reconhecer que a *inclinação para a agressão constitui, no ser humano, uma disposição instintiva inata e autônoma*⁵¹ e nesse sentido se constitui como a maior ameaça à civilização. A dificuldade de se lidar com esse *monstro lógico*, como o chamou Catherine Millot⁵², teria levado não só Freud, mas também seus seguidores, a um impasse teórico, reforçado por toda uma gama de identificações projetivas desse princípio com o mal, com potências demoníacas e malignas, espécie de ferida narcísica repulsiva que humilhava o ser humano. Sintomaticamente, este conceito sofreu ao longo do tempo um repúdio sistemático. Como se à proibição de gozar se interpusesse a proibição de se falar sobre isso. O reconhecimento do princípio de morte barrava toda possibilidade de reconciliação do ser humano com sua sexualidade.

No entanto, o que Freud fez foi apenas dar nome a um certo *mal-estar na civilização* denunciado pela viva experiência de frustração vivida na relação sexual, cujos transbordamentos sadomasoquistas são apenas sua parte *ruidosa e visível*. O drama de fundo é o radical desencontro entre os sexos. Sobre esta *falta-para-gozar* teria se edificado a civilização e seus recursos (sobretudo pedagógicos) para inibir as tendências agressivas e garantir seus objetivos com a ajuda da moral e da ética.

Lacan interpretou a teoria freudiana do princípio de morte como a constatação da existência de uma *hiância no real* recoberta pelo simbólico. Isto significa a impossibilidade de um ajustamento, de uma

51- S. Freud, *El Malestar en la Cultura*, OC, obra citada, p. 3.052.

52- Catherine Millot, *Freud Antipedagogo*, obra citada, p. 156.

conformidade, de uma concordância no âmago da sexualidade e que vem ser preenchida pela função da linguagem. Segundo ele, a linguagem testemunha um além da vida, na medida em que constitui uma ordem suprabiológica, supranatural, marco de uma divisão intrínseca no ser humano inaugurada pela cultura e pela linguagem. Este momento é revivido ontogeneticamente na fase do espelho, onde a criança se reconhece em sendo uma outra de si mesma, uma outra que só é na medida em que é falada e nomeada pelo outro.

Entre as experiências mais terrificantes do *infans*, imediatamente anterior à fase do espelho, está a do corpo fragmentado, do qual Melanie Klein dá testemunho em sua teoria, formulada ao longo de sua experiência psicanalítica com crianças.⁵³ O conflito interno gerado pelas formas ainda não unificadas do corpo próprio e do corpo materno (eu e o objeto) dão a medida do horror — bem documentado pela obra artística de Jerônimo Bosch em suas figuras dantescas de órgãos dispersos e representações demoníacas do nascimento. As imagens de castração, de mutilação, de desmembramento, devoração, deslocação do corpo, tão frequentes nos sonhos e nas brincadeiras infantis, não são mais que *imagos* fantasmáticas de vivências que antecedem a conquista de uma imagem funcional do corpo próprio e unificada numa identificação imaginária (como todas as identificações). Esta captação especular do corpo fragmentado do *infans* por uma imagem humana provoca um júbilo diante do espelho já no sexto mês de vida⁵⁴ e nesta espécie de *encruzilhada estrutural*, segundo Lacan, se encontra a origem da agressividade do ser humano. E aí, nesta relação erótica e libidinal na qual a criança se fixa numa imagem que a aliena de si mesma que tem origem a organização passional que chamamos

53- Florestan Fernandes (Coord.), *Melanie Klein, Psicologia*, Ed. Atica.

54- Jacques Lacan, *La Agressividad en Psicoanálisis*, Congresso de Psicanálise em Bruxelas, maio de 1948, publicado em *Escritos*, ed. espanhola, p. 76.

de ego. Imagem narcísica, portanto, subordinada ao olhar do outro e irremediavelmente ameaçada por sua própria fragilidade constitucional. Eis o que contém essa torrente destruidora: um dique construído artificialmente pela cultura e pela linguagem.

A partir daí compreende-se que a unidade não é mais que um mito, a identidade uma máscara, o ego um artifício. A impossibilidade de fusão com o outro sexo (a harmonia entre os sexos) apenas repete a impossibilidade originária de uma fusão consigo mesmo. Os seres duplos descritos por Platão no *Banquete* não representam senão a nostalgia de um gozo impossível. No lugar dessa impossibilidade, a cultura enuncia uma proibição, a proibição do incesto.

Freud percebeu que, embora essa tendência à agressividade fosse mais explícita no relacionamento sexual (sadomasoquismo), ela também estava presente nos relacionamentos não-eróticos. Num trecho de *Mal-estar na Civilização* ele diz: "...o próximo não é somente um possível auxiliar e objeto sexual, mas uma tentação para satisfazer nele a agressão, explorar sua força de trabalho sem ressarcir-lo, usá-lo sexualmente sem o seu consentimento, despojá-lo de seu patrimônio, humilhá-lo, infligir-lhe dores, martirizá-lo e assassiná-lo." ⁵⁵ No entanto, ele hesitou em reconhecer nesses comportamentos uma tendência à maldade ou à destrutividade. Se em 1920, em *Além do Princípio do Prazer*, Freud ainda tentava interpretar esta tendência através de considerações biológicas, como um retorno ao inorgânico ou um estado de dissolução das organizações estabelecidas, 10 anos depois, em *Mal-estar na Civilização*, ele vai finalmente admitir a existência de dois princípios contrários, mas não contraditórios, no âmago do ser humano: Eros e Tânatos. As pulsões se-

55- S. Freud, *El Malestar en la Cultura*, Obras Completas, p. 3.046.

xuais organizadas por Eros seriam aquelas que tendem à reunião e à conservação das formas da vida humana, enquanto que a pulsão de morte tenderia, ao contrário, à dissolução e destruição das mesmas. Não se trata, todavia, de ver nesse princípio um nihilismo ou derrotismo, mas uma *vontade de recomeço*, como diz Lacan no *Seminário VII*, ⁵⁶ que se oporia às formas conservadoras e estagnadas da vida.

A questão da malignidade do ser humano, tomada aqui não no sentido das discussões filosóficas clássicas acerca do bem e do mal, mas no contexto da subjetividade humana, expressa um princípio no qual o esforço ou o impulso para destruir é também, e ao mesmo tempo, uma vontade de criar. Se a função de Eros é manter as coisas unidas, todas as diferenças se dissolveriam numa grande unidade final se não houvesse uma força contrária impulsionando no sentido oposto e obrigando a uma recriação incessante. Isto significa que é o princípio de morte a garantia do desejo e da diferença, o que levaria Lacan a dizer: *vontade de Outra coisa*. ⁵⁷

E aqui nos deparamos com Hegel e seu princípio de negatividade, ao qual nos referimos na primeira parte, negatividade não como negação, mas como uma categoria ontológica fundamental que se traduz em ação positiva e criadora. Por sua função destrutiva, tornou-se inimiga da sociedade; por seu caráter originário, foi introjetada, interiorizada, culpabilizada e transformada em superego cruel e inquiridor para não voltar-se contra o outro. Da tensão interna criada pela culpa, originou-se a moral e as instituições repressoras enquanto reforço à agressividade percebida como ameaçadora à vida em sociedade. O sentimento de culpa tornou-se o pano de fundo da civilização.

56- J. Lacan, *Seminário VII: A Ética na Psicanálise*, Zahar, RJ, 1988, p. 259.

57- *Idem*, *ibidem*.

Nesse contexto não há como não reconhecer que todo esforço pedagógico, ainda que tenha por objetivo despertar para a criatividade, falha ao desconhecer suas fontes nesse obscuro e insondável princípio de morte. A estagnação é a morte da criatividade. A educação, enquanto reprodutora do mesmo, inibe a diferença e reprime o desejo. E ao buscar uma integração com o ideal da civilização, busca na verdade tornar inócuca essa potencialidade sempre presente e atuante no ser humano, _ ainda que a sua revelia _ que é a sua destrutividade (ou agressividade) originária.

Ao contrário do que pode se pensar, não se trata aqui de fazer a apologia do instinto de agressão ou de uma tendência agressiva inata; a agressividade é constitutiva do psiquismo humano, mas a agressão, esta surge, ao contrário, justamente da não aceitação do princípio de morte. E quando se erige o ego em Absoluto que ele se torna mais vulnerável.

CONCLUSÃO

Ao iniciarmos esse estudo, tudo que tínhamos era a intuição mais ou menos vaga e imprecisa de que algo em nossa civilização inviabilizava a feminidade naquilo que lhe é mais originário: sua relação com o Outro gozo. Auxiliadora era o nome de uma mulher na qual vimos o protótipo daquilo que ocorria de forma mais ou menos genérica com as mulheres. Em toda sua existência não conseguira ultrapassar os limites que lhe foram estabelecidos enquanto suporte (objeto a) das projeções fálicas da cultura. Ao contrário: neles encontrou um referencial para viver e ser mais ou menos feliz _ até o momento em que se viu sem função: filhos criados, marido aposentado. Era como se tivessem apagado a luz.

De onde viria essa luz que a revelava aos seus próprios olhos? Auxiliadora não o sabia, mas sua disponibilidade para doar-se inteiramente a um destino, que talvez nem correspondesse exatamente ao seu desejo, revelava mais que a história particular de sua vida. Algo intrínseco à posição feminina, contudo pervertido por uma espécie de desvio, parecia se revelar em sua *feminidade adoecida*. Ao ouvi-la, ouvimos também as reverberações de seu destino num tempo anterior, no mais remoto de nosso passado, lá onde nenhuma escrita deixou história nem testamento. Um único fio condutor nos dirigia: deixamo-nos levar por aquilo que verdadeiramente faz Diferença e que é testemunhado pela relação da feminidade com o Outro gozo. E constatamos que, nos primórdios dos tempos, as mulheres do Paleolítico foram capazes de humanizar-se e às suas

crias por um fiat muito parecido com o de Maria ao anjo Gabriel que lhe anunciou sua gravidez. Esse fiat, longe da submissão de Auxiliadora, pelas consequências que engendrou só poderia ser um ato, um ato de auto-realização no Outro. Doando-se, impinge uma divisão no ser e impõe ao corpo biológico uma significação sobrenatural. Surge a concepção de Espírito: o Espírito é o Pai que fecunda a terra e a mulher.

A identificação imemorial de nossas ancestrais com a Mãe-Terra, absolutamente entregue a um poder estranho e fecundo que parecia vir não se sabia de onde _ podia ser do céu ou do sol, da noite, da chuva ou dos raios celestes _ e que simplesmente deixava-se fecundar para gestar no fundo de suas entranhas a vida e a morte _ bem pode ter tido a função de espelho materno; e nesse espelho a imagem de nossas ancestrais teria sido moldada. Ainda no terreno mítico talvez pudéssemos pensar que, anterior a essa identificação, num estágio potencialmente humano, teria havido apenas angústia, incomensurável angústia de um ser que não é senão pedaços, fragmentos, tal como uma criança que não existe senão no momento em que se vê e vê inteira a mãe num só olhar. A Terra, em sua absoluta doação às leis da natureza, pode ter sido também a doadora de uma função simbólica para a identificação feminina, constituindo-se como a imagem na qual a mulher se viu refletida em sua capacidade de também ser fecundada, gerar e dar a vida. Teríamos assim a estrutura de fundo da posição feminina, ou seja, uma potencialidade para entregar-se à Falta e nisso retirar um gozo extra, supra, ex-cedente em seu apagamento, despojamento de si, receptividade ao Outro.

Essa reconstrução filogenética, extraída dos dados fornecidos pela antropologia cultural e reordenada segundo os princípios da psica-

nalise, permite que situemos historicamente a feminidade em sua função de fundar a cultura _ ainda que sob outros parâmetros que não os de nossa civilização _ a partir justamente da introdução desse fator diferencial (o Outro gozo). Graças a ele, o ser _ que vivia imerso na natureza em estado de gozo absoluto _ passou a desejar-outra-coisa e nesse desejo-de-desejo se deu o arranque para a instituição do simbólico e da cultura.

Já Freud percebera, no âmago da sexualidade feminina os traços de sua passividade _ que o patriarcado habilmente transformou em submissão. Passividade _ *patí divina* _ condição pática do ser humano transformada em patologia. A *feminidade doente* é o produto de uma perversão do sistema patriarcal, cuja essência é refrear o gozo. Incapacitada de gerir sua feminidade no contexto fálico de nossa civilização _ e nisso se diferenciar positivamente _ a mulher se objetiva negativamente pela patologia, pelo falicismo ou pelas formas sociais da subversão.

A memória arcaica da feminidade, transmitida fisiológica e semioticamente pelo corpo materno, sem outro canal senão a angústia de não ter símbolos que a representem, é recalcada e transformada em sintoma. Na vivência sem palavras do corpo em suas funções cíclicas (seus fluxos, seus períodos, seus ritmos menstruais), quando a mulher sente que algo a atravessa e a transcende e a coloca *fora-de-si*, vem a angústia de estar à mercê do Outro; aquilo que poderia ser vivido como *gozação*, ou seja, o gozo transformado em ação de criar, se volta contra ela mesma e se transforma em gozo da dor. O medo de viver essa morte tem vários nomes: tensão pré-menstrual, cólicas, enxaquecas, frigidez, esterilidade...

Não há como transmitir a memória da feminidade por palavras, ela é *sofrida* no corpo. Não como um eu que sofre pois, como diz a mística ...*quem é que dentro de ti és tu?*¹ Os gregos falaram da passividade divina, que é pura transcendência; em latim *pati* se tornou a raiz de *patientia*, o ato de sofrer *pacientemente*, *passivamente*. Como isso foi transformado em submissão? Será que a mística (de homens e mulheres) foi a única forma de guardar esse gozo *de Deus*?

Em nossa leitura da História diríamos que se o patriarcado libertou o filho da prisão mortífera da Grande-Mãe, o Patriarca tentou substituí-la erigindo-se em Grande-Pai e nisso aprisionando a filha edipicamente. Sem saber a que atribuir esse fato, Freud também percebeu que se o menino sai do Edipo pela castração, a menina entra e só muito raramente resolve a sua relação edípica com o pai. Embora teoricamente o desejo seja sempre desejo do Outro, nesse caso parece que o Outro transforma esta ascese em *desejo-do-pênis* e nisto a obtura; nisto a reduz.

A *inveja do pênis*, esse significante cultural que impele a mulher a buscar uma solução para a angústia da Falta na busca do Falo, seja na maternidade, seja na identificação aos signos viris, seja na *masquerada*,² é uma criação do espírito patriarcal de nossa época, que tende a instituir o gozo do órgão fálico como O signo do desejo da mulher. O pai, enquanto aquele que representa o Falo, constitui-se como uma espécie de recipiente, de fôrma para o seu desejo _ certamente amenizando para a mulher a angústia da Falta, mas também reduzindo a feminidade aos limites do Edipo. Não seria este o signo mais visível do sintoma do patriarcado? Nele se expressa nada menos que uma negação da própria condição humana _ de não ser Deus!

1- Cecília Meireles, *Cânticos*, VIII, ed. Moderna, 1982.

2- Termo usado por Joan Riviere e por Lacan para designar uma tendência das mulheres em disfarçar a Falta através de subterfúgios, atrativos, coquetismo.

Desviada, pois, da mística, resta à mulher a mascarada. Ao ser recalcada, a feminidade se transforma em feminilidade: um jogo de sedução, onde ganha aquela que garante para si o gozo do falo — não um gozo divino! A *pati* divina (divino tomado aqui como um estado do ser não submetido ao Falo) vira submissão, redução, assujeitamento, e a divisão originária da sexualidade feminina a esquizofreniza. Patologia benéfica, na medida em que serve ao sistema patriarcal. Desse modo produz-se um recalçamento que torna inviável a fundação de laços genealógicos entre as mulheres, dispersando-as em singularidades múltiplas e fazendo da feminidade o símbolo de um sexo sem raízes.

Tomando esse recalçamento num outro contexto e tentando dar um passo além do princípio lógico que desvela o Outro gozo ao mesmo tempo em que reconhece a impossibilidade de circunscrevê-lo simbolicamente (pois aí já não seria o radicalmente Outro), talvez pudéssemos interrogá-lo justamente através daquilo que o impossibilita, isto é, a linguagem. Nesse sentido tratar-se-ia de buscar na experiência de inquietudes múltiplas, não A Mulher, mas a possibilidade de fazer emergir da negatividade até a evanescência do sentido, uma positividade nova. Tudo depende de como regular o ressurgimento da instância fálica e sob esse aspecto, a relação dos poetas com a língua é privilegiada. Os recursos inventados para subverter a ordem sintática ordenada e lógica da gramática revelam um movimento pulsional de rejeição, de negatividade, de destruição que faz emergir, do esvaecimento das identificações do sujeito, uma posição fluida, suplementar, insubordinada à unidade. A partir daí ele se multiplica em infinitas posições: *...eu me ultrapasso, abdicando de mim e então sou o mundo; sigo a voz do mundo, eu mesma, de súbito, com*

VOZ Única. 3

Eis que por aí se revela, paradoxalmente, o *ethos* da feminidade: sua aventura no mundo fálico não se limita a seduzir o Pai nem a afrontá-lo. Ao testemunhar sua decepção face ao objeto _ que mais que escorregadio, é um objeto impossível _ a feminidade repudia o Pai para permitir o seu ressurgimento em processo, em significância, em gozo. Sobretudo no gozo da língua: *...escrevo porque sou toda uma indagação sem resposta...* diz a face feminina de uma mulher. Se sua subjetividade é inominável, o anonimato é seu único modo de existir: *...meu profundo anonimato que nunca ninguém tocou...* 4 Se o Outro gozo que testemunha pelo estacelamento do sentido, pelo riso, pelas desidentificações ao repudiar o Pai/gramática é, como se diz, um equivalente do incesto, *estranho incesto do qual Édipo sai como Orfeu _ cantando!* 5

Mas não só na literatura se coloca em ação o *ethos* da feminidade. Se insistimos em buscar nos mitos da humanidade um testemunho desse princípio de complementaridade (não complementaridade) é que lá se estrutura o Outro que vai ordenar o caos psíquico dos seres. Dentre esses mitos encontramos no atributo da *Philotes* (ternura) em Afrodite e no amor sublime de Maria, mãe de Jesus, uma certa especificidade da posição feminina diante da Falta. A transformação da luxúria em ternura na iniciação ao amor da mãe pelo filho, demonstra a passagem sublimatória de uma modalidade pulsional para outra. Um princípio Outro estava sendo posto pela mulher através da maternidade: a ternura, mudança afetiva interior que prescinde do objeto e do fim sexual; é passividade em ato.

Curiosamente iniciamos com a *feminidade doente* e terminamos com o princípio de morte descoberto por Freud na essência da pulsão. Ne-

3- Clarice Lispector, *Água Viva*, p. 26.

4- Idem, p. 38.

5- Julia Kristeva, *Polylogue*, obra citada, p. 205.

gatividade, destrutividade, recriação... não seria esta angústia de morte que habita o cerne da feminidade e a convoca permanentemente a criar? Criar símbolos à roda da Falta e nisso dar à luz (Cultura) a densidade opaca do real (Natureza)...? Estaria *doente* esta função eminentemente humanizante da mulher? Teria ela se conformado em viver *por procuração* a sua sexualidade, limitando-se ao erotismo fálico das identificações ao *objeto* a masculino? Teria a racionalidade austera e defensiva de nossa civilização patriarcal barrado irreparavelmente a diferença semiótica em função do simbólico comunitário?

Se é verdade que o *ethos* feminino coloca questões insolúveis para a Razão e para a lógica clássica, também o é que desta dialética jorra e se re-funda incessantemente o especificamente humano. Não seria esta uma função específica desse *topos* chamado feminidade? Não um gênero, não um sexo, mas um lugar que o ser humano é chamado a ocupar sempre que se deixa interrogar para além do Falo. Ou seja: sempre que se abre para a transcendência.

Como num *Koan*, o Outro gozo é o que interroga as seguras certezas desse nosso edifício fálico e faz explodir seus limites. Se neste processo de dissolução o sujeito não se perde, mas se multiplica em significância é que, na *explosão do universo que experimentamos*, *prodígio!* os pedaços que dezabam estão vivos... * A face feminizante da criação emerge da morte, mas não é a morte...

BIBLIOGRAFIA

- Abadie, Philippe _ "La prostitution dans l'Orient", in *Femmes et Mondes*, 83, Paris, 1983.
- Artaud _ *L'Anarchie Sociale de l'Art*, Gallimard, Paris.
- Azevedo, Maria Amelia _ *Mulheres Espancadas*, Cortez, São Paulo, 1985.
- Badinter, Elizabeth _ *Um e o Outro*, Ed. Nova Fronteira, RJ, 1986.
- Benveniste _ *Problemes de Linguistique Generale*, Collection Tel Quel, Gallimard, Paris, 1976.
- Bonaparte, Marie _ "Notes sur l'Excision", *Revue Française de Psychanalyse*, 8, Paris.
- Bornans, M. _ "Codes de Statut Personnel et Evolution Sociale en Certains Pays Musulmans", *Revue de l'Institut de Belles Lettres Arabes (IBLA)*, Tunisia, 1973.
- Briffaut, R. _ *The Mothers*, vol. II, Mac Millan and Co., Nova Iorque, 1927.
- Briquet _ *Traité Clinique et Therapeutique de l'Hysterie*, Baillière, Paris, 1859.
- Brisset, C. _ "Trente Millions de Mutilées", *Le Monde*, Paris, 28/2/1979.
- Cabas, Antonio Godino _ *A Função do Falo na Loucura*, Papirus, Campinas, 1988.
- Camps, G. _ *La Pré-Histoire, à la Recherche d'un Paradis Perdu*, Perrin, Paris, 1982.
- Capra, Fritjof _ *O Tao da Física*, Cultrix, São Paulo, 1983.
- Carrol, Lewis _ *Alice do Outro Lado do Espelho*, Randon House Inc., Nova Iorque, 1976.
- Char, René _ *Le Rempart de Brindilles*, Paris, 1953.
- Chauí, Marilena _ *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, Zahar, Rio de Janeiro.
- Chemama, Roland _ "Clivage Masculin, Division Féminine", in *Les Discours Psychanalytiques*, 16, Paris, 1985.
- Cohen, A. _ *Le Talmud*, Payot, Paris, 1977.

- Didi _ Huberman, Georges _ *Invention de l'Hysterie*, Macula, Paris, 1982.
- Eliade, Mircea _ *Patterns of Comparative Religion*, Londres, 1958.
- _____ _ *Traité d'Histoires des Religions*, Payot, Paris, 1983.
- El Masry _ *Le Drame Sexuel de la Femme Arabe*, Robert Lafont, Paris, 1962.
- Fernandes, Florestan (coord.) _ *Melanie Klein, Psicologia*, Atica, São Paulo, 1982.
- Freud, Sigmund _ *Tres Ensayos para una Teoria Sexual; La Herencia y la Etiologia de las Neurosis; La Feminilidad; Nuevas Conferencias; Los Sueños; Moyses y lo Monoteismo; Lo Inconsciente; "Carta a Fliess, 1", Totem y Tabu; "Manuscrito K", La Moral Sexual Cultural y la Nervosidad Moderna; Un Recuerdo Infantil de Leonardo da Vinci; El Malestar en la Cultura; Analisis Terminable y Interminable; La Organizacion Genital Infantil*, Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.
- Garandy, Roger _ *Para conhecer o pensamento de Hegel*, L & P, São Paulo, 1983.
- Gilson, Etienne _ *Introduction à L'Etude de Saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 1943.
- Hegel _ *La Science de la Logique*, Aubier, Paris, 1949.
- Isa-Upanishad, 5 _ Bhaktivedanta Book Trust, São Paulo, 1986.
- Jones, Ernest _ *Etudes Psychanalytique de L'Esprit Saint*, Payot, Paris, 1973.
- Kakar, Sudhir _ *Moksha, Le Monde Interieur*, Les Belles Lettres, Paris, 1985.
- Kristeva, Julia _ *La Revolution du Langage Poétique*, Collection Tel Quel, Gallimard, Paris, 1974.
- _____ _ *Polilogue*, Editions du Seuil, Paris, 1977.
- _____ _ *La Langage, cet Inconnu*, Points, Paris, 1981.
- Lacan, Jacques _ *Ecrits II*, Collection Points, Seuil, Paris, 1971.
- _____ _ *Seminário XIII : As Psicoses*, Zahar, Rio de Janeiro, 1981.
- _____ _ *Seminário XX : Mais Ainda*, Zahar, Rio de Janeiro, 1982.

- _____ _ *Seminário XI: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, Zahar, Rio de Janeiro, 1986.
- _____ _ "Acerca de la Casualidad Psíquica", in *Escritos, Homo Sapiens*, edição argentina, Buenos Aires, 1987.
- _____ _ "La Agressividad en Psicoanálisis", Congresso de Psicanálise em Bruxelas, maio de 1948, in *Escritos, Homo Sapiens*, ed. argentina, Buenos Aires, 1987.
- _____ _ *Seminário VII: A Ética na Psicanálise*, Zahar, Rio de Janeiro, 1988.
- Landouzy _ *Traite Complet de l'Hysterie*, Bailliére, Paris, 1846.
- Lantier, J. _ *La Cité Magique*, Verrier, Marabout, 1972.
- Laplanche, J.; Pontalis, J.B. _ *Vocabulário de Psicanálise*, Martins Fontes, São Paulo, , 8 ed., 1967.
- Laurent, A. _ *Féminin _ Masculin, le Nouvel Equilibre*, Seuil, Paris, 1975.
- Laurin, C. _ "Phallus et Sexualité Féminine" in *La Psycanalyse*, VII, Paris, PUF, 1964.
- Le Dourff, Michele _ *L'Etude e le Rouet*, Seuil, Paris, 1989.
- Leroy _ Gourhan, André _ *Les Racines du Monde*, Belfond, Paris, 1982.
- Leulliette, P. _ *Les Viols des Viols*, Robert Lafont, Paris, 1980.
- Lévy-Strauss, Claude _ *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Mouton, Paris, 1967.
- _____ _ *L'Homme Nu*, Plon, Paris, 1971.
- Lispector, Clarice _ *Água Viva*, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1990, 11 ed.
- Mallarmé _ *O Mistério das Letras*, apud Júlia Kristeva, *Polilogue*, Seuil, Paris, 1977.
- Manava _ Dharma-Sastra _ *Lois de Manou*, trad. de A. Loiseuleu _ *Des _ Longchamps*, Ed. d'Aujourd'hui, Paris, 1976.
- Manoni, Maud _ *Um Saber que não se Sabe*, Papirus, Campinas, 1989.
- Marbeau _ Cleirens, Béatrice _ *Les Mères Imaginées, Horreur et Vénération*, Confluents Psychanalytiques, Paris, 1988.
- Markeale, J. _ *La Femme Celte*, Payot, Paris, 1972.

- Masotta, Oscar _ *O Comprovante da Falta*, Papirus, Campinas, 1987.
- Mathias _ Laverrière _ "Une Difficulté de Pensé", *Patio*, 88, Paris.
- Meireles, Cecilia _ *Cânticos*, VII, Moderna, São Paulo, 1982.
- Menahen, Ruth _ *Langage et Folie*, Confluents Psychanalytiques, Paris, 1986.
- Michel, Andrée _ *Non aux stereotypes*, Unesco, 1986 (*Não aos Esteréotipos*, tradução brasileira, Conselho Estadual da Condição Feminina _ CECF _ São Paulo, , 1989).
- Millot, Catherine _ *Freud Antipedagogo*, Zahar, Rio de Janeiro, 1987.
- _____ _ *Nobodaddy, L'Hysterie dans le Siècle*, Point Hors Ligne, Paris, 1988.
- _____ _ *Extrasexo, Ensaio sobre o Transexualismo*, Escuta, São Paulo, 1992.
- Monttine _ Coulon, Edmée _ *Pour une Ontologie Specifiquement Féminine*, Vrin, Paris, 1988.
- M'Rabet, Fadélia _ *La Femme Algérienne*, Ed. François Maspero, Paris, 1983.
- Nietzsche, F. _ *A Filosofia na Epoca Trágica dos Gregos*, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1982.
- _____ _ *O Eterno Retorno*, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1982.
- Newton, A. _ *Le Clefs du Christianisme*, Les Belles Lettres, Paris, 1979.
- Ferrone _ Moyses, Leyla _ *Aquem do Eu, Além do Outro*, Martins Fontes, São Paulo, 1982.
- Pessoa, Fernando _ *Obra Poética*, José Aguilar Editora, Rio de Janeiro, 1972.
- Fréaud, M. _ *Les sorcières*, Bibliothèque Nationale, Paris, 1973.
- Rabelais _ *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1955.
- Raphael, Girard _ *Le Popol _ Vuh, Histoire Culturelle des Mayas _ Quiché*, Payot, Paris.
- Réau, L. _ *Iconographie de l'Art Chrétien*, tomo II, PUF, Paris, 1957.

- Reik, Theodor _ *La Création de la Femme*, Editions Complexe, Bruxelles, 1975.
- Rosolato, Guy _ *Essais sur le Symbolique*, Collection Tel Quel, Gallimard, Paris, 1969.
- Santana, Affonso Romano de. _ "Somos todos assassinos", *Jornal do Brasil*, 24/8/1980.
- Silva, Maria Escolástica Alvares _ *Mulher Substantivo Masculino*, Ed. da Unicamp, Campinas, 1988.
- _____ _ *O Interdito em Projecto* _ Revista de Psicanálise, Porto Alegre, 1983.
- Titouh _ Aouli, Fatima _ "Le Statut de la Femme Kabile", in *Les Discours Psychanalytiques*, 16, Paris, 1985.
- Torrano, Jaa _ *Teogonia, A Origem dos Deuses*, Iluminuras, São Paulo, 1991.
- Trillot, Etienne _ *História da Histeria*, Escuta, São Paulo, 1991.
- Tsé-Tung, Mao _ *Sur la Littérature et l'Art*, Ed. Langues Etrangères, Paris.
- Uchôa, Fernando _ "A Histeria ou a Ilusão do Orgasmo" in *Boletim da Pulsional*, São Paulo, dezembro/1981.
- Wilhelm, Richard (trad.) _ *Yi King, le Livre des Transformations*, Librairie de Médicis, Paris, 1973.
- Viller, M. _ *Le Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Ed. Beauchesne, França, 1964.
- Zizek, Slavov _ *Le Plus Sublime des Hystériques, Hegel Passe*, Point Hors Ligne, Paris, 1988.

RESUMO

Nosso estudo visa estabelecer o conceito de "feminidade" como um saber que foi se perdendo ao longo da história, particularmente com a instituição do sistema monoteísta patriarcal e a organização de uma certa estrutura psíquica fundada no recálque da cultura anterior. Dentro dessa nova organização a "feminidade" se tornou estruturalmente negativa, expressando por meio de mecanismos como o sintoma histérico e a subversividade social aquilo que outrora positivava-se como transcendência mística.

Tentamos demonstrar esta hipótese através da intuição básica de uma dicotomia fundamental no ser humano que o divide em duas posições: ativa e passiva. Tomando a referência psicanalítica do Falo como organizador dessas duas posições sexuais, encontramos duas estruturas não-simétricas e não-complementares que confirmam a existência de um lugar topológico do ser para além da própria divisão sexual que o determina. A ele corresponde nossa definição de "feminidade", lugar de passividade e de transcendência, mas que foi transformado em su