

## PSICANÁLISE E FEMINISMO

A negação de qualquer determinação com respeito aos papéis impostos pela mulher pela sociedade, ou seja, a recusa da naturalização das relações sociais, exigia uma teoria da subjetividade que provasse que o destino da mulher não está inscrito em sua corpo mas em seu grupo social. Somos frutos de nossa sociabilidade. E temos de enfrentar o fato de que a mulher é o agente socializador por excelência, como sempre pontificou a sociologia funcionalista. Transformar a situação da mulher levanta a exigência de uma socialização diferente daquela que é a regra atualmente. Como a mulher, vítima da opressão, poderia forjar uma nova identidade que lhe permitisse romper com a cadeia da reprodução do machismo?

As feministas logo se dariam conta de que é mais fácil propor e transformar instituições do que pessoas, pois a chamada revolução

interna depende de circunstâncias que nem sempre são da alçada da decisão racional. A importância da psicanálise para o feminismo advém do fato de que ela é uma teoria científica cujo objetivo – a vida psíquica inconsciente é o desvendamento do processo de construção da subjetividade. Oferece, portanto, uma resposta para a questão de como alguém “torna-se mulher”. Ademais, a psicanálise é também uma prática terapêutica que busca o autoconhecimento e a “reconstrução psíquica”.

No entanto, as feministas norte-americanas nunca tiveram uma relação das mais fáceis com a psicanálise e, especialmente, com os poucos textos escritos por Freud sobre a questão, sobre o “enigma” da sexualidade feminina. Juliet Mitchell explica ataques das feministas mais como rejeição da orientação ideológica assumida pela psicanálise ianque – à orientação adaptativa assumida pela “psicologia do ego” – do que propriamente aos pontos de vista de Freud. Em outras palavras, a irritação das feministas dirigia-se na verdade à orientação conservadora das práticas terapêuticas daqueles que se pretendiam freudianos nos EUA. Neste sentido, a oposição era muito mais ideológica do que teórica.

Já no caso das feministas brasileiras a mais provável razão era o desconhecimento da teoria e da prática psicanalíticas. A maior parte das feministas travou contato com a obra de Freud ou através de Simone de Beauvoir da americana Kate Millet, *Sexpolitics*, em que Freud é denunciado como um inimigo da causa. Posteriormente, por força do próprio incremento do número de psicanalistas de sexo feminino, novas abordagens foram feitas, especialmente na França, sem se falar das releituras de Freud, como a intentada por Juliet Mitchell no seu também antológico *Feminism and psychoanalysis*.

## **1 – A teoria social de Freud e as influências teóricas da psicanálise**

A primeira explicação que se pode dar pelo desconhecimento de Freud e sua “proscrição” dos currículos de ciências sociais relaciona-se ao fato de Freud, com acentuação de Lacan, ter revolucionado o próprio conceito de ciência. Esta foi sua maior heresia, da ótica da sociologia acadêmica<sup>1</sup>. Já Freud explicava a resistência à suas descobertas ao mal estar que ela provoca em todos que confiavam na racionalidade do homem, movido pelas forças conscientes e claras de sua mente. Depois de ter sido obrigada a reconhecer, com Copérnico, que a Terra não era o centro do universo e, com Darwin, que o homem não passa de macaco mais bem desenvolvido, a humanidade não poderia receber sem resistência a novidade do “inconsciente” – da existência de forças psíquicas que escapam ao controle do racional. Sem se falar de outros escândalos, como falar da sexualidade infantil e do caráter polimórfico-perverso da sexualidade.

A maior contribuição de Freud reside exatamente em estudar o processo de produção da identidade bem como os caminhos e vicissitudes implicados no conhece-te a ti mesmo. Se Marx introduziu o conflito como motor da vida social, Freud vai descobrir a origem dos conflitos mais antigos e mais gerais, concernentes ao processo de individuação: a ambivalência do amor e do ódio; a dialética da pulsão da vida e da pulsão da morte. Se a lei objetiva do processo econômico reproduz a riqueza e a miséria, exploradores e explorados, a dinâmica dos primeiros anos de vida vai determinar indivíduos com capacidade psíquicas em que predominam os

---

<sup>1</sup> Devo a João Gabriel Teixeira, sociólogo da UNB, a reflexão sobre a “proscrição” de Freud com respeito aos currículos universitários brasileiros.

componentes vitais (eróticos) ou, contrariamente, a destrutividade, ora dirigida contra si mesmo, ora dirigida contra os demais.

Diferentemente do marxismo, teoria crítica do capitalismo, o freudismo dá os instrumentos para a crítica cultural: ele mostra os fundamentos infantis das religiões ao mesmo tempo que supera os preconceitos da moral cristã da inocência infantil (assim entendendo a negação de uma sexualidade infantil: as crianças dessexualizadas porque o sexo é “pecado”). O freudismo chega mesmo explicar as oposições entre “amor e imperativos sociais” pelo caráter radical da paixão amorosa contém um elemento “antissocial”: a vida social exige sempre algum tipo de renúncia pessoal.

## 2 – Tornar-se Mulher, segundo a teoria psicanalítica

A importância da psicanálise para o feminismo advém do fato de que ela é uma teoria científica cujo objetivo – a vida psíquica inconsciente – é o desvendamento do processo de construção da subjetividade. Oferece, portanto, uma resposta para a questão de como alguém “torna-se mulher”.

Muito antes de Simone de Beauvoir imortalizar a frase “ninguém nasce mulher, torna-se mulher” Freud, em *Novas lições introdutórias à Psicanálise* (1932) afirmava que: “Não corresponde à especificidade da Psicanálise responder o que é a mulher – coisa que seria para nossa ciência um trabalho quase que impraticável mas investigar como da disposição bissexual infantil surge uma mulher” (Freud, 1973, p. 3165). Nesta investigação o processo de identificação desempenha papel crucial, como trataremos a seguir.

O termo identificação, no dicionário filosófico de Lalande (1968), tem um sentido transitivo (reconhecer como idêntico) e outro reflexivo (identificar-se com). O conceito psicanalítico de identidade aproxima-se muito mais deste segundo sentido reflexivo. No

dicionário psicanalítico de Laplanche e Pontalis (1967), a problemática da construção do humano através dos processos de identificação recebe a seguinte formulação: o conceito de identificação assumiu progressivamente na obra de Freud o valor central que faz dela, mais do que um mecanismo psicológico entre outros, a operação pela qual o indivíduo humano se constitui.

No começo, somos indiferenciados. Não sabemos de nós mesmos, pois não nos diferenciamos do outro. O incesto, diz Helio Pellegrino, é a grande tentação da infância. A criança, na fantasia, busca preservar, a todo o preço, a forte intimidade carnal que a liga, inicialmente à mãe e, depois, ao pai. “O incesto pretende, em última análise, negar o corte separador que nos arranca da mãe e do pai e nos joga no mundo, na solidão da errância, do risco e da dor” (1988, p. 70).

Num primeiro momento, não distinguimos a mãe de nós mesmos; quando esta distinção começa a se impor, tentamos, desesperadamente, manter a fantasia de que a mãe nos pertence com exclusividade; a presença do pai e o respeito/temor que inspira nos obriga a reconhecer que a mãe não nos pertence, reprimir no peito este querer e postegar para mais diante o desejo de intimidade e prazer inspirado na relação com a mãe, nosso primeiro objeto de amor. O pai, impondo sua autoridade, salva a criança do “matriarcado” (ou de uma relação psicótica com a mãe) e a torna apta para enfrentar a “realidade externa”, vale dizer, a sociedade e suas normas.

O nascimento é um corte separador crucial. Ele implica uma experiência bio-psicológico-existencial de caráter fundador, fonte e origem da angústia humana. A criança, após o nascimento, tenta negá-lo, pela fantasia de fusão com a mãe. Na situação edípica, pela interdição do incesto, é que o processo do nascimento afinal se consuma. Através da função paterna fica cortado o cordão que liga o filho à mãe. Nesta medida, o Édipo castra mãe e filho, e planta em ambos uma incompletude que terá de ser sustentada – e suportada – como condição estruturante do desejo e da liberdade.

(...) A interdição do incesto é a Lei da Cultura – ou a Lei do Pai. Ela cria uma gramática primordial sem cujos termos o esforço civilizatório seria impossível. Sendo, por um lado, uma exigência crucial e necessária, frusta, por outro, as grandes – e inaugurais – paixões da infância (1988, p. 71).

O processo de individuação é, portanto, regido pela dialética da restrição dos desejos atuais para melhor satisfação de desejos futuros. Dada a falta de limites das exigências infantis – somos uma máquina desejante – é preciso um longo processo de adaptação às frustrações; de reinvestimentos libidinais e de sublimação. A cultura constrói-se a partir das restrições necessárias ao desejo individual. A vida social, diz Freud (1973, p. 3026), origina-se da substituição do poderio individual para o da comunidade, representando a passagem para a Cultura.

#### *A lei materna*

Do ponto de vista dos processos de ordem psíquica responsáveis por nossa história pessoal, as primeiras experiências são “instituintes”, especialmente aquelas referidas à relação mãe-filho. “Quando alguém foi indiscutivelmente o favorito de sua mãe, conserva através de toda a vida aquela segurança conquistadora e confiança no êxito”, afirma Freud a propósito de uma recordação infantil de Goethe, concluindo que o criador de Fausto poderia ter começado sua biografia com a seguinte observação: “toda minha força tem sua raiz em minha relação com minha mãe” (1973, p. 2443). Através de símbolos distintos a proeminência da relação mãe-filho vai fazer com que o protótipo da relação amorosa seja a criança sendo amamentada no seio materno e que, na vida adulta, a busca do objeto de amor esteja impregnada por esta relação primeira.

Se a criança de peito fosse capaz de comunicar suas sensações, declararia, logo de início, que o ato de mamar no peito materno é o mais importante de sua vida. Não sem certa surpresa averiguamos, por meio da psicanálise, quão profunda é a importância psíquica deste ato, cujas marcas persistem durante toda a vida (FREUD, 1973, 2443).

Nossos primeiros (e ainda atuantes) prazeres relacionam-se, portanto, à alimentação e, no caso do aleitamento materno, à amamentação. Ser bem cuidado, nesta idade, implica primordialmente em ser bem alimentado pois o bebê passa dormindo grande parte do tempo. A importância deste vínculo – entre o bebê e aquela que cuida dele e o alimenta – dispensa comentários e refere-se não só à ingestão de alimentos, mas à transmissão de afetividade através do contato corporal.

De acordo com a psicanálise, até uma idade que se situa, em média, nos três anos (a fase pé-edípica, no dizer de Freud), a mãe constitui o objeto de amor dos filhos, seja a criança do sexo masculino ou feminino. Nestes primeiros anos, nada distingue a evolução psíquica da menina com relação ao menino: ambos estão mais ligados à mãe do que ao pai, desejando-a só para si. Neste sentido, a teoria psicanalítica não somente privilegia as primeiras vivências como também concede um papel privilegiado à relação mãe-filho.

Ao investigar os caminhos através dos quais as diferenças anatômicas transformam-se em identidades masculinas e femininas, Freud comenta que as fases iniciais da evolução da libido parecem ser comuns a ambos os sexos e que, não obstante a hipótese de que as meninas mostrariam menor impulso agressivo “a análise das brincadeiras infantis mostrou a nossos colegas analistas que os impulsos agressivos das meninas não deixam nada a desejar com respeito à quantidade e violência” (FREUD, 1973, p. 3167). Dito de outro modo, nesta fase, nenhum comportamento “passivo” caracteriza a menina, comparativamente ao menino. De tal maneira que temos de reconhecer que a mulherzinha é um homenzinho.

*A lei paterna*

A questão desloca-se pois para o momento de ruptura com esta indiscriminação infantil, vale dizer: o que faz com que a mulherzinha deixe de ser um homenzinho? É então que Freud introduz a passagem do primado da hegemonia materna para o poder masculino, simbolizado na equação pênis = falo, tal como propõe a leitura lacaniana. Freud não entra em considerações sobre o porquê desta equação, limitando-se a enunciar um fato recorrente nas terapias psicanalíticas: as reações distintas de meninos e meninas frente às diferenças anatômicas.

Assim, os meninos, frente a um corpo em que falta algo, passam a temer secretamente a perda do seu próprio pênis, enquanto que as meninas sentem inveja, querendo ter um também. Em termos psicanalíticos isto quer dizer que o menino teme a castração enquanto a menina se sente castrada. O menino, tentando evitar a castração, desenvolve um comportamento mais submisso com relação ao pai (o rival na posse da mãe) e aprende a esperar sua vez, isto é, acata a Lei para poder sobreviver socialmente. Aprende a sublimar, isto é, a controlar o impulso à satisfação imediata dos desejos, submetendo-se às regras da sociedade.

O menino renuncia à mãe, mas não à mulher enquanto objeto de amor. Seu primeiro objeto, neste sentido, permanece, pois superar o complexo de Édipo é abdicar sexualmente da mãe e amar outra mulher, dentro do rol das socialmente acessíveis. Existe, desde o começo, um forte apelo à heterossexualidade, desde que o primeiro objeto de amor do menino é do sexo oposto.

A menina, que até então se comportou como um menino, segundo Freud, considera sua castração como falha (uma espécie de defeito de fabricação) e culpa a mãe por tal fato. Freud diz que ficou surpreso ao descobrir, por meio da análise, que a menina responsabiliza a mãe por esta



carência de pênis e que não a perdoa por tal desvantagem. Ao mesmo tempo, não perde as esperanças de ter uma coisinha assim. Movida portanto por um poderoso ressentimento, a menina aparta-se da mãe, e busca substituí-la por outra figura – o pai. O descobrimento de sua castração constitui um ponto crucial na evolução da menina. Partem dele três caminhos da evolução: um conduz à inibição sexual ou à neurose; o outro, à transformação do caráter no sentido de um complexo de masculinidade; e o outro, finalmente, à feminilidade normal (FREUD, 1973, p. 3173).

A menina renuncia a seu primeiro objeto de amor por raiva e despeito: o afastamento da mãe não se dá de uma só vez, pois a menina a princípio considera sua castração como infortúnio pessoal e só paulatinamente vai estendendo-a a outras criaturas femininas e, por último, também à mãe. O objeto de amor era a mãe fálica. Com a descoberta de que a mãe é castrada é possível abandoná-la como objeto amoroso e então os motivos de hostilidade, durante tanto tempo acumulados, vencem em toda a linha (FREUD, 1973, p. 3173).

Como vimos, a vinculação do menino à mãe, naquilo que implica o desejo de tê-la para si e transforma o pai num rival a ser enfrentado, passa pelo complexo de Édipo e é superado através do respeito à Lei paterna, a partir da constituição de uma instância moral que Freud chama de super-eu. A menina, por sua vez, só entra no Édipo após ter rejeitado a mãe: não por temor à lei paterna, mas por culpar a mãe pela falta do pênis.

No que concerne à relação entre complexo de Édipo e de castração surge um contraste fundamental entre ambos os sexos. Enquanto que o complexo de Édipo do menino se aniquila no complexo de castração, o da menina é possibilitado e iniciado pelo complexo de castração. Esta contradição se explica se considerarmos que o complexo de castração atua sempre no sentido ditado por seu próprio conteúdo: inibe e restringe a masculinidade, estimula a feminilidade. A divergência que existe nesta fase entre o desenvolvimento sexual masculino e o feminino é uma compreensível consequência

da diferenciação anatômica entre os genitais e da situação psíquica nela implícita; equivale à diferença entre uma castração realizada e uma mera ameaça de castração. Portanto, nossa comprovação é tão óbvia no essencial que bem poderíamos tê-la previsto (FREUD, 1973, p. 2902).

Em seguida, Freud relembra que a importância do complexo de Édipo faz com que a maneira pela qual entramos e saímos dele tenha profundas repercussões. O medo da perda do pênis é diferente da raiva da ausência do pênis, assim, as meninas têm menos a temer ou, melhor, não conhecem o medo à perda do genital – cujo fantasma assusta aos meninos, levando a que o complexo de Édipo, segundo Freud, seja aniquilado e que o super-eu seja seu herdeiro. Partindo do suposto de que o pênis é valorizado pelo papel que desempenha na reprodução da espécie, cabe interpretar a catástrofe do complexo de Édipo – “o abandono do incesto, a instituição da consciência e da moral – como vitória da geração, da raça sobre o indivíduo” (FREUD, 1973, p. 2903).

Já com as meninas é diferente pois faltam motivos para o aniquilamento do complexo de Édipo:

Assim, este escapa do destino que lhe é reservado no caso do menino: pode ser abandonado lentamente ou liquidado por meio da repressão, ou seus efeitos podem persistir por muito tempo na vida psíquica normal da mulher. Ainda que vacile em expressá-lo se me impõe a noção de que o nível ético normal é distinto na mulher com respeito ao homem. O super-eu nunca chega a ser nela tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens afetivas como esperamos que seja no homem. Certos traços caracterológicos que o críticos de todos os tempos jogam na cara da mulher – que ela tem menor sentido de justiça do que o homem, que resiste mais a submeter-se às grandes necessidades da vida, que é mais propensa a deixar-se guiar em seus juízos por sentimentos de afeto e de hostilidade – todos eles poderiam ser facilmente explicados pelas distintas formações do super-eu que acabamos de inferir (FREUD, 1973, p. 2902).

Segundo as próprias palavras de Freud, portanto, o intrincado caminho que leva à feminilidade normal faz com que a mulher seja menos estruturada do que o homem, vale dizer, sua consciência moral seria menos rígida do que a masculina e em seus julgamentos os sentimentos são levados mais em conta. Quando fala de sua “vacilação”, Freud está se referindo ao fato de que não deseja dar munção para os partidários da inferioridade da mulher, que abundam em sua época. Mas, na verdade, dependendo da interpretação, pode até ser uma vantagem para a mulher está sua maior flexibilidade e capacidade de reestruturar-se. Na interpretação oposta, evidentemente, esta menor estruturação superegóica equivale a uma menor capacidade de socialização e de absorção de princípios morais.

### **3 – O (des)encontro homem / mulher**

*Sigmund Freud*

É de se supor que a constituição da família esteve vinculada a uma certa evolução sofrida pela necessidade de satisfação sexual: esta, ao invés de apresentar-se como uma hóspede ocasional que se instala da nossa casa para depois não dar sinais de vida por muito tempo, converteu-se, contrariamente, num inquilino permanente do indivíduo. Com isto, o macho teve motivos para conservar perto de si a fêmea, ou, em termos mais gerais, aos objetos sexuais; as fêmeas, por sua vez, não querendo se separar de sua prole inerte, também se viram obrigadas a permanecer, no interesse destas, junto do macho mais forte. (...) A vida dos homens em comum adquiriu pois duplo fundamento: por um lado, a obrigação do trabalho imposta pelas necessidades exteriores; por outro, pelo poder do amor, que impedia o homem de prescindir de seu objeto sexual, a e mulher, por sua vez, desta parte saída de seu seio que é o filho (FREUD, 1973, p. 3039).

A mitologia freudiana sobre as origens da família compartilha com o marxismo a ideia de que a uma organização “espontânea” da família – o macho querendo a fêmea e esta precisando proteger a prole – que se institucionaliza a partir de um “pacto”, através do qual se cria a Cultura. Para Freud, o pacto é o dos irmãos, que depois de terem matado o pai, organizam as regras do controle das mulheres. Da mesma maneira, o “amor” – a busca da satisfação sexual- que era a base da constituição da família – tem de ser transformado em um sentimento que reforce a solidariedade grupal. Assim, paradoxalmente, o amor que impele à união do macho e da fêmea, deve ser mantido sob controle para que se mantenha a Cultura.

Tal divórcio entre amor e cultura parece, pois, inevitável. (...) Começa por manifestar-se como um conflito entre a família e a comunidade social mais ampla à qual pertence o indivíduo. Vimos que uma das principais finalidades perseguidas pela cultura é a aglutinação dos homens em grandes unidades; mas a família não está disposta a renunciar ao indivíduo. Quanto mais íntimos os vínculos entre os membros de uma família, tanto maior sua inclinação para isolar-se dos demais e tão mais difícil será o ingresso em esferas sociais mais amplas. (...) A segunda discórdia é causada pelas mulheres que não tardam a opor-se à corrente cultural, exercendo sua influência deletéria e conservadora. As mulheres representam os interesses da família e da vida sexual; a obra cultural, em oposição, converte-se cada vez mais em tarefa masculina (FREUD, 1973, p. 3041).

Do pensamento freudiano sobre os papéis divergentes que assumem homens e mulheres no desenvolvimento das sociedades humanas, algumas considerações devem ser destacadas por constituírem alguns pressupostos de caráter “estrutural”. Freud deixa bem claro que todo amor tem uma base sexual, quando afirma que a imprecisão com que a linguagem emprega o termo ‘amor’ justifica-se genericamente. Costuma-se chamar assim a relação entre o homem e a mulher que fundaram uma família sobre a base das necessidades genitais; mas também se denomina “amor” aos sentimentos positivos entre pais e filhos, entre irmãos e irmãs, apesar de que estes vínculos

devam ser considerados como amor de fim inibido, como carinho. Acontece simplesmente que o amor coartado em seu fim foi em sua origem um amor plenamente sexual, e continua sendo no inconsciente humano. Ambas as tendências amorosas, a sensual e a de fim inibido, transcendem os limites da família e estabelecem novos vínculos com seres até agora desconhecidos. O amor genital leva à formação de novas famílias; o fim inibido às “amizades”, que têm valor na cultura, por escapar de muitas restrições do amor genital, como, por exemplo, seu caráter exclusivo. Entretanto, a relação entre o amor e a cultura deixa de ser unívoca no curso da evolução: por um lado, o primeiro se opõe aos interesses da segunda, que por sua vez o ameaça com sensíveis restrições (FREUD, 1973, p. 3041).

Além da oposição entre os imperativos do amor e os da Cultura, Freud aponta claramente para uma assimetria entre homem e mulher com referência ao amor, ponto de partida da família. Enquanto que no caso do homem este amor é de caráter genital, corresponde ao desejo de ter perto de si o objeto sexual; no caso da mulher o amor é de caráter coartado, vale dizer, é carinho para com o filho. Em outras palavras, o homem ama (ou quer) a mulher e a mulher ama (ou quer) o filho. Eis aqui o ponto de partida... do desencontro.

*Jacques Lacan*

Mais le fin de la vérité, la vérité vraie, est  
qu'entre homme et femme ça ne marche pas  
(LACAN, s.d., p. 16)

Eis como Lacan coloca essa questão fundamental: quais as condições de possibilidade de relação entre homem e mulher? Pois quando Lacan diz que entre homem e mulher as coisas não rolam, está afirmando a impossibilidade de um encontro. Isto porque, segundo ele, “(...) o homem, uma mulher (...) não são nada mais que

significantes (...) daí, (...) enquanto encarnação distinta do sexo, eles recebem sua função. O Outro, na minha linguagem, só pode ser o outro sexo” (LACAN, 1988, p. 56) Lacan pensa, portanto, os homens (e mulheres) com o mesmo grau de “despersonalização” que Althusser (aliás, seu paciente na vida real) pensava os “suportes” das relações sociais de produção. Só que na linguagem de Lacan esta estrutura baseada no primado do Falo (em uma ordem simbólica de predomínio do masculino e seus símbolos fálicos) é completamente aleatória. Vale dizer, enquanto o estruturalismo de Althusser não rompe completamente com a teoria social de Marx, logo, com o materialismo histórico, para Lacan não existe o processo de construção histórica e sim a instauração, arbitrária, de um sistema de significantes.

nenhum significante se produz como eterno, o significante repudia a categoria de eterno e, no entanto, singularmente, ele é por si mesmo. Não é claro para vocês que ele participa, para empregar uma abordagem platônica, desse nada a partir de onde a ideia criacionista nos diz que algo de absolutamente original foi feito *ex nihilo*? Não haverá aí alguma coisa que lhes apareça. Na Gênese? Ela não nos conta outra coisa senão a criação – de nada, com efeito – do quê? – de nada mais que significantes. Uma vez surgida essa criação, ela se articula pela nomeação do que é. Não está aí a criação de sua essência? E quando Aristóteles não pode deixar de enunciar que se jamais houve alguma coisa foi desde sempre que ela estava aí, não se tratará, na ideia criacionista, da criação a partir do nada, e, portanto, do significante? (LACAN, 1988, p. 56)

Nada impede, portanto, a instauração de novos significantes para designar a diferença. Lacan aponta para esta possibilidade. Mas seu objeto são os nossos significantes – do mundo ocidental contemporâneo. E, neste sentido, há poucas esperanças para que o homem e a mulher possam encontrar-se de fato. Lacan é sarcástico com respeito ao *nós dois somos um só*, dizendo que todo mundo sabe, com certeza, que jamais aconteceu, entre dois, que eles sejam só um,

mas, enfim, nós dois somos um só. É daí que parte a ideia do amor. É verdadeiramente a maneira mais grosseira de dar à relação sexual, a esse termo que manifestamente escapa, ao seu significado (LACAN, 1988, p. 56).

Nossa sociedade manietou a relação sexual na ilusão de que o amor é “nós dois somos um só”, vale dizer, uma enorme empulhação, pois cada um de nós continuará sendo só. A imagem da fusão de dois em um é portanto o significante (que não reflete qualquer imanência) da relação sexual.

O começo da sabedoria deveria ser começar a perceber que é nisso que o velho pai Freud rompeu caminhos. Foi daí que parti, pois isto, a mim mesmo, me tocou um pouquinho. Aliás, poderia tocar qualquer um, né?, ao perceber que o amor, se é verdade que ele tem relação com o Um, não faz ninguém sair de si mesmo. Se é isto, só isto, nada mais do que isto, que Freud disse ao introduzir a função do amor narcísico, todo mundo sente, sentiu, que o problema é de como é que pode haver um amor por um outro (LACAN, 1988, p. 64-5).

Assim, o homem e a mulher fazem parte de uma cadeia de significantes, que não são eternos, mas que foram criados *ex nihilo*, e que não possuem portanto qualquer imanência, qualquer substancialidade. O homem é impensável fora de sua sociedade, de sua cultura, pois, como diz Lacan:

A cultura enquanto distinta da sociedade, isto não existe. (...) No fim das contas, há apenas isto, o liame social. Eu o designo com o termo discurso, porque não há outro meio de designá-lo, uma vez que se percebeu que o liame social só se instaura por ancorar-se na maneira pela qual a linguagem se situa e se imprime, se situa sobre aquilo que formiga, isto é, o ser falante (LACAN, 1988, p. 74).

A linguagem estrutura o social – e o sexual – pois é através dela que o mundo “natural” ganha inteligibilidade. Quis o destino – sabe-se lá por arte de quem – que a mulher simboliza e a carência humana. Fosse a marca visível (o signo) da impossibilidade de

totalidade do humano. Em outras palavras, a mulher, através de um efeito metonímico, representa a Falta. O homem projeta nela suas próprias carências. “Em termos proporcionais, a mulher está para a fala assim como o homem está para o todo” (GALLOP, 1982).

#### 4 – COMO A MULHER TRANSFORMA SUA IDENTIDADE?

Se desde a primeira infância a menina fosse educada com as mesmas exigências, as mesmas honras, as mesmas severidades e as mesmas licenças que seus irmãos, participando dos mesmos jogos, prometida a um mesmo futuro, cercada de mulheres e homens que se lhe afigurassem iguais sem equívoco, o sentido do “complexo de castração” e do “complexo de Édipo” seria profundamente modificado (...) Não se trata, bem entendido, de suprimir com uma penada todas as dificuldades que a criança tem de vencer para se transformar num adulto; a educação mais inteligente, mais tolerante não a poderá dispensar de realizar sua própria experiência à sua própria custa; o que se pode pedir é que não se acumulem gratuitamente obstáculos em seu caminho. (BEAUVOIR, 1960, p. 496)

Eis o “xis” da questão: derrubar os obstáculos adicionais que a sociedade coloca na vida das mulheres. Simone de Beauvoir, sem sombra de dúvidas, estava perfeitamente cônica de que as mulheres de seu tempo já estavam rompendo com as barreiras e que “parece mais ou menos certo que atingirão dentro de um tempo mais ou menos longo a perfeita igualdade econômica e social, o que acarretará uma metamorfose interior” (BEAUVOIR, 1960, p. 497).

Não há esperanças de mudança sem a transformação das práticas e representações sociais. A conquista da autonomia financeira, como reiterada e unanimemente repetiam as diversas correntes feministas, é a condição *sine qua non*. Através do trabalho, as mulheres cortam os laços de dependência com os homens, tornando-se disponíveis para parcerias em que os laços afetivos sejam os determinantes. Ademais,



podem centrar sua vida num projeto que viabilize a maior felicidade possível. Pois aqui reside um aspecto fundamental na discussão das possibilidades. Como disse Simone de Beauvoir, facilitar ao máximo a vida dos seres humanos não significa ter a ilusão de que não haverá sofrimento e dor. Significa, apenas, não colocar obstáculos adicionais na vida dos indivíduos.

Ora, a natureza da repressão sexual sofrida pela mulher nas sociedades que conhecemos corresponde exatamente a uma destes “obstáculos” que, colocados insidiosamente no começo da corrida, derrubam as corredoras logo de saída. As mulheres têm uma dívida de gratidão com Freud por ele ter mostrado os estragos internos causados pela moral sexual burguesa. Em um dos ensaios que justificam a inclusão do freudismo nas teorias sociológicas mais importante no nosso século, *A moral sexual e a neurose moderna* (1908), Freud diz:

A conduta sexual de uma pessoa constitui o “protótipo” de todas suas demais reações. Supomos que os homens que conquistam energeticamente seu objeto sexual utilizarão a mesma energia para perseguir outros fins. Em compensação, aqueles que em nome de toda uma série de considerações renunciam a satisfazer seus poderosos impulsos sexuais deverão ser, em outras ocasiões, mais resignados do que ativos. Nas mulheres, pode-se comprovar facilmente um caso especial deste princípio na condição prototípica da vida sexual com respeito ao desempenho das demais funções. A educação lhes proíbe toda a elaboração intelectual dos problemas sexuais que sempre inspiram máxima curiosidade, e as amedronta com a afirmação de que tal curiosidade é pouco feminina e denota uma disposição viciosa. Esta intimidação corta sua atividade intelectual e rebaixa, em seu ânimo, o valor de todo o conhecimento, pois a proibição de pensar se estende para além da esfera sexual (...) Não creio que a antítese biológica entre trabalho intelectual e atividade sexual explique a “debilidade mental fisiológica” da mulher, como pretende Moebius, em sua discutida obra. Em compensação, opino que a indubitável inferioridade

intelectual de tantas mulheres tem de ser atribuída à coerção mental necessária para sua coerção sexual (FREUD, 1973, p. 1259).

É a coerção social – a verdadeira castração que sofrem as mulheres da época de Freud – o instrumento utilizado para a domesticação das mulheres de seu tempo, sendo seu objetivo a coerção sexual. Mulheres a quem se proíbe pensar criticamente.

A curiosidade é coisa antifeminina, assim como o interesse pelo corpo é sinal de um pendor pecaminoso. Os vícios infantis, punidos até mesmo com ferro em brasa como relembra Simone de Beauvoir. A mulher, com sua curiosidade coartada e com um tão pequeno número de experiências permitidas socialmente, permanece cercada por obstáculos externos e proibições internalizadas. O rompimento com os limites impostos supõe portanto uma dupla libertação: por um lado, o alargamento das possibilidades oferecidas pela vida social e, por outro, o rompimento com os valores internalizados, o que exige um longo processo de interiorização e reelaboração da própria história.

## Bibliografia

AULAGNIER, Piera. Remarques sur la féminité et ses avatars. In: *Le désir et la perversion*. Paris, Ed. du Seuil, 1967.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. (2 volumes). São Paulo, Difusão Européia do Livro, 2ª Edição, 1960.

\_\_\_\_\_. *Sob o signo da História*. (2 volume). São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.

BOURDIEU, Pierre. La domination masculine. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 84, p. 3-311, 1990.

CHODOROW, Nancy. *The reproduction of mothering*. Berkeley, University of California Press, 1978.

DEAUBONNET, Françoise. *Les femmes avant le patriarcat*. Paris. Editions Payot, 1976.

FIRESTONE, Shulamith. *Dialectique du sexe*. Paris, Stock, 1970.

FRANCHETO, Bruna *et alii*. "Antropologia e feminismo". In: *Perspectivas antropológicas da mulher*. n. 1. R. Janeiro, Zahar Editores, 1981.

FRIEDAN, Betty. *La femme mystifiée*. (The feminine mystique) Paris, Ed. Gonthier, 1964.

FREUD, Sigmund. *Obras completas* (3 vol.) Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.

FOREMAN, Ann. *La femineidad como alienación: marxismo y psicoanálisis*. Madrid/Bogotá, Editorial Debate/Editorial Pluma, 1979.

GALLOP, Jane. *The daughters's seduction: feminism and psychoanalysis*. New York, Cornell University Press, 1982.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade*. (Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas). São Paulo, Editora UNESP, 1992.

GOFFMAN, Erving. "La ritualisation de la féminité". In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 14, p. 34-50, 1977.

KOLLONTAI, Alexandra. *Conférences sur la libération des femmes*. Paris, Editions de la brèche, 1978.

\_\_\_\_\_. *Marxisme et révolution sexuelle*. Paris, Maspéro, 1973.

\_\_\_\_\_. *Autobiografia de uma mulher emancipada*. São Paulo, Editora Proposta, 1980.

LACAN, J. Livro 20: *Mais, ainda. O seminário*. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1982.

MITCHELL, Juliet. *Woman's estate*. Londres, Penguin Books, 1971.

\_\_\_\_\_. *L'Age de femme*. Paris, Editions des Femmes, 1974.

\_\_\_\_\_. *Psycoanalysis and feminism*. New York, Allen Lane and Pantheon Books, 1974.

\_\_\_\_\_. *Feminine sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. New York, Pantheon Books, 1985.

MONTRELAY, Michèle. *L'ombre et le nom*. Paris, Editions du Minuit, 1977.

MORAES, M. L. Quartim de. *Mulheres em movimento*. São Paulo, Conselho da Condição Feminina, 1985.

\_\_\_\_\_. *A experiência feminista dos anos setenta*. São Paulo, Textos UNESP, 1990.

ROWBOTHAN, Sheila. *Féminisme et révolution*, Paris, Petite Biliothèque Payot, 1973.

\_\_\_\_\_. *Hidden from History*. London, Pluto Press, 1977.

STORA-SANDOR, Judith. *Alexandra Kollontai: marxisme et révolution sexuelle*. Paris, Maspero, 1973.