Judith Butler

CORPOS QUE IMPORTAM

Os limites discursivos do "sexo"

n-1 edições

crocodilo

CORPOS QUE IMPORTAM

Judith Butler

CORPOS QUE IMPORTAM
Os limites discursivos do "sexo"

eISBN 978-65-86941-09-08

n-1 edições

Embora adote a maioria dos usos editoriais do âmbito brasileiro, a n-1 edições não segue necessariamente as convenções das instituições normativas, pois considera a edição um trabalho de criação que deve interagir com a pluralidade de linguagens e a especificidade de cada obra publicada.

COORDENAÇÃO EDITORIAL Peter Pál Pelbart e Ricardo Muniz Fernandes

DIREÇÃO DE ARTE Ricardo Muniz Fernandes

ASSISTENTE EDITORIAL Inês Mendonça

TRADUÇÃO Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli

PREPARAÇÃO Cristina Yamazaki

REVISÃO TÉCNICA Daniel Yago Françoli, Carla Rodrigues e Pedro Taam

REVISÃO DE PROVA Flavio Taam

PROJETO GRÁFICO Érico Peretta

EDIÇÃO E-BOOK Paulo Henrique Pompermaier

crocodilo edições

CORPO EDITORIAL Clara Barzaghi e Marina Barzaghi de Laurentiis

A reprodução parcial deste livro sem fins lucrativos, para uso privado ou coletivo, em qualquer meio impresso ou eletrônico, está autorizada, desde que citada a fonte. Se for necessária a

reprodução na íntegra, solicita-se entrar em contato com os editores.

1ª edição | Impresso em São Paulo | novembro, 2019

n-1edicoes.org
www.crocodilo.site

JUDITH BUTLER

CORPOS QUE IMPORTAM

Os limites discursivos do "sexo"

TRADUÇÃO

Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli

n-1 edições
crocodilo

Agradecimentos
Prefácio
Introdução
CORPOS QUE IMPORTAM
O FALO LÉSBICO E O IMAGINÁRIO MORFOLÓGICO
IDENTIFICAÇÃO FANTASMÁTICA E A ASSUNÇÃO DO SEXO
GENDER IS BURNING: QUESTÕES DE APROPRIAÇÃO E SUBVERSÃO
“CRUZAMENTO PERIGOSO”: OS NOMES MASCULINOS DE WILLA CATHER
PASSAR-SE, ESTRANHAR: O DESAFIO PSICANALÍTICO DE NELLA LARSEN
CRITICAMENTE *QUEER*

Agradecimentos

Agradeço mais uma vez a Maureen MacGrogan pelo interesse e pelo apoio a este livro, com sua generosidade e inteligência características. Meu apreço de longa data também vai para Joan W. Scott, pela maneira incisiva com que apoiou o projeto, pela leitura excelente de todo o texto e pela grande amizade. Tenho a sorte de ter excelentes leitoras, como Drucilla Cornell, Elizabeth Grosz e Margaret Whitford – suas críticas às versões anteriores do texto foram extremamente úteis. Agradeço também aos alunos de meu seminário na Cornell University pelas conversas estimulantes no segundo semestre de 1991, quando este projeto começou a tomar forma. A equipe de produção da editora Routledge foi também extremamente prestativa durante todo esse processo. Uma série de colegas e alunos ajudou na reflexão sobre o texto, às vezes lendo rascunhos e oferecendo críticas excelentes ou ajudando na produção do original: Elizabeth Abel, Bice Benvenuto, Teresa Brennan, Alexandra Chasin, William Connolly, Karin Cope, Peter Euben, Carla Freccero, Nelly Furman, Jonathan Goldberg, Simon Goldhill, Donna Haraway, Susan Harding, Gail Hershatter, Morris Kaplan, Debra Keates, Biddy Martin, Bridget McDonald, Mandy Merck, Michael Moon, Naomi Schor, Eve Kosofsky Sedgwick, Josh Shapiro, James Swenson, Jen Thomas, Tim Walters, Dave Wittenberg e Elizabeth Weed. Agradeço a Eloise Moore Agger por seu jeito irresistível; a Linda L. Anderson, Inès Azar, Fran Bartkowski, Robert Gooding-Williams, Jeff Nunokawa, Mary Poovey e Eszti Votaw pelas amizades indispensáveis. Agradeço a Wendy Brown por se comprometer com meu pensamento de forma minuciosa e crítica; e pela persuasão cuidadosa que me ajudou a rever algumas de minhas posições prévias para melhor atender e esclarecer meus próprios objetivos.

Este projeto contou com várias formas de apoio institucional pelas quais sou muito grata. Três capítulos foram apresentados em versões mais curtas no primeiro semestre de 1992 nas Beckman Lectures, no Departamento de Inglês da Universitdade da Califórnia em Berkeley. Estou muito feliz por ter tido a oportunidade de aprender com colegas e estudantes da UC-Berkeley. No segundo

semestre de 1991, como membro sênior da Sociedade de Humanidades da Universidade Cornell, recebi precioso retorno sobre este projeto, tanto da faculdade quanto dos alunos. Agradeço a Jonathan Culler por apoiar minha investigação de várias maneiras, incluindo seu convite para estar no Instituto de Pesquisas de Humanidades na UC em Irvine, em abril de 1992.

Meus alunos da Universidade Johns Hopkins foram interlocutores inestimáveis. E meus colegas do Centro Ciências Humanas da Johns Hopkins University, além de apoiarem minha pesquisa, forneceram uma vida intelectual rica e interdisciplinar pela qual sou muito grata.

Este livro foi escrito em memória daqueles amigos e familiares que perdi nos últimos anos: meu pai, Dan Butler; minha avó, Helen Greenberger Lefkowich; minhas amigas, Linda Singer e Kathy Natanson. E também para o grupo de colegas que enriquecem, apoiam e recebem esta obra tal como ela é.

Prefácio

Comecei a escrever este livro tentando considerar a materialidade do corpo, para logo descobrir que pensar a materialidade invariavelmente me levava a outros domínios. Tentei me sujeitar à disciplina de permanecer no tema, mas descobri que não poderia fixar corpos como simples objetos do pensamento. Além de os corpos tenderem a indicar um mundo além deles mesmos, esse movimento para além de sua delimitação, movimento do próprio limite, também pareceu ser bastante fundamental para mostrar o que os corpos "são". Continuei perdendo o controle do tema. Demonstrei ser resistente à disciplina. Inevitavelmente, comecei a considerar que talvez essa resistência fosse essencial ao que tinha em mãos.

Contudo, ainda em dúvida, refleti que essa hesitação poderia ser a dificuldade vocacional dos formados em filosofia, que estão sempre algo distantes da corporeidade, e que tentam, de forma desencarnada, demarcar terrenos corporais: eles invariavelmente deixam escapar o corpo, ou pior, escrevem contra o corpo. Às vezes, esquecem que "o" corpo vem em gêneros. Mas talvez haja agora outra dificuldade, depois uma geração de escritos feministas que tentou, com maior ou menor sucesso, trazer o corpo feminino para dentro da escrita, escrever o feminino de maneira próxima ou direta, às vezes mesmo sem qualquer preposição ou marcador linguístico de distância entre a escritura e o escrito. Talvez seja apenas uma questão de aprender uma maneira de ler essas traduções problemáticas, mas, mesmo assim, alguns de nós acabamos voltando para pilhar os prestativos destroços do *logos*.

Teorizar a partir das ruínas do *logos* convida à seguinte pergunta: "E quanto à materialidade do corpo?" Na verdade, no passado recente, a questão me foi várias vezes formulada desta maneira: "E quanto à materialidade do corpo, *Judy*"? Acreditei que a adição de "Judy" foi um esforço para desalojar-me da "Judith" mais formal e para lembrar-me de uma vida corporal que não poderia ser teorizada à distância. Havia certa exasperação na escolha desse diminutivo final, certa qualidade paternalista que me (re)constituía como uma

criança rebelde, alguém que precisava ser obrigada a trabalhar, trazida de volta para o ser corporal que é, afinal, considerado o mais real, o mais urgente, o mais inegável. Talvez esse tenha sido um esforço para recordar-me de uma feminilidade aparentemente esvaziada, uma feminilidade que foi constituída naquele momento em meados dos anos 1950, quando a figura de Judy Garland, inadvertidamente, produziu uma série de "Judys" cujas apropriações e descarrilhamentos posteriores não poderiam ter sido previstos. Ou talvez alguém tivesse esquecido de me ensinar "os fatos da vida"? Ou estava eu perdida em meus próprios devaneios imaginários quando aquela conversa vital ocorria? E, se persisti nessa noção de que os corpos foram de alguma forma *construídos*, talvez eu realmente tenha pensado que palavras solitárias tivessem o poder de elaborar corpos com base em suas próprias substâncias linguísticas?

Ninguém poderia simplesmente ter me dado um toque?

Tudo ficou ainda pior, se não mais distante, com as questões levantadas pela noção de performatividade de gênero introduzida em *Problemas de gênero*.[1] Porque, se eu tivesse argumentado que os gêneros são performativos, isso poderia significar que eu pensava que uma pessoa acorda de manhã, examina o armário ou algum outro espaço mais aberto para o gênero de escolha, veste o gênero para aquele dia e, então, recoloca a peça de roupa em seu lugar à noite. Tal sujeito voluntarioso e instrumental, aquele que *decidiria seu gênero*, claramente não pertence a seu gênero desde o início e fracassa em perceber que sua existência já está previamente *decidida pelo gênero*. Certamente, tal teoria poderia restaurar a figura de um sujeito – humanista – que toma decisões a partir do centro de um projeto cuja ênfase na construção parece ser bastante oposta a tal noção.

Mas, se não há o sujeito que decida seu gênero e se, pelo contrário, o gênero é parte do que decide o sujeito, como se poderia formular um projeto que preserve as práticas de gênero como locais de agenciamento crítico? Se o gênero é construído por meio de

relações de poder e, especificamente, por restrições normativas que não só produzem, mas também regulam vários seres corporais, como poderia o agenciamento ser derivado dessa noção de gênero como efeito da restrição produtiva? Se o gênero não é um artifício para ser colocado ou retirado à vontade e, portanto, não é um efeito de escolha, como podemos entender o estatuto constitutivo e compulsório das normas de gênero sem cair na armadilha do determinismo cultural? Como podemos entender a repetição ritualizada pela qual essas normas produzem e estabilizam não só os efeitos de gênero, mas também a materialidade do sexo? E essa repetição, essa rearticulação, pode também constituir a ocasião para uma reformulação crítica das normas de gênero aparentemente constitutivas?

Alegar que a materialidade do sexo é construída por uma repetição ritualizada de normas dificilmente seria um argumento evidente por si mesmo. De fato, nossas noções habituais de “construção” parecem frustrar o entendimento de tal alegação. Com certeza, corpos vivem e morrem, comem e dormem, sentem dor e prazer, suportam doença e violência; e esses “fatos”, alguém poderia proclamar com ceticismo, não podem ser rejeitados como mera construção. Deve haver algum tipo de necessidade que acompanha essas experiências primárias e irrefutáveis. E decerto há. Mas a irrefutabilidade dos fatos de modo algum compromete o que poderia significar afirmá-los por meios discursivos. Além disso, por que se entende o que é construído como artificial e dispensável? O que deveríamos fazer com as construções sem as quais não seríamos capazes de pensar, de viver, de dar sentido a tudo, coisas que para nós, de algum modo, se fizeram necessárias? Seriam certas construções do corpo constitutivas no sentido de que não poderíamos agir sem elas, ou que sem elas não haveria nenhum “eu”, nenhum “nós”? Pensar o corpo como construído demanda repensar o significado da construção em si. E, se certas construções parecem constitutivas, isto é, têm esse caráter de ser isso “sem o qual” não poderíamos pensar de todo, poderíamos sugerir que os corpos apenas surgem, apenas perduram e apenas vivem dentro

das restrições produtivas de certos esquemas de gênero altamente regulatórios.

Dada essa compreensão da construção como restrição constitutiva, seria ainda possível levantar a questão crítica de como tais restrições não só produzem o domínio de corpos inteligíveis, mas também produzem um domínio de corpos impensáveis, abjetos, inabitáveis? Esse último domínio não é oposto ao primeiro domínio, pois oposições são, afinal, parte da inteligibilidade; o último é o domínio excluído e ilegível que assombra o domínio antecedente como o espectro de sua própria impossibilidade, o próprio limite para a inteligibilidade, seu exterior constitutivo. Como, então, poderiam se alterar os próprios termos que constituem o domínio "necessário" dos corpos, tornando impensável e inabitável o outro domínio de corpos, aqueles que não importam [*matter*][2] da mesma maneira?

O discurso da "construção", que tem circulado sobretudo na teoria feminista, talvez não seja muito adequado para essa tarefa. É insuficiente argumentar que não há "sexo" pré-discursivo que atue como ponto estável de referência no qual – ou em relação ao qual – a construção cultural de gênero se realiza. Reivindicar que sexo é desde sempre gênero, desde sempre construído, ainda não é o mesmo que explicar de que forma a "materialidade" do sexo é produzida à força. Quais são as limitações pelas quais os corpos são materializados como "sexuados" e como devemos entender a "questão" [*matter*] do sexo, e dos corpos de modo mais geral, como a circunscrição repetida e violenta da inteligibilidade cultural? Quais corpos importarão [*matter*]– e por quê?

Ofereço este texto, então, em parte como forma de reconsiderar algumas seções de meu livro *Problemas de gênero* que causaram confusão, mas também como um esforço para pensar mais sobre o funcionamento da hegemonia heterossexual na criação de matérias [*matters*] sexuais e políticas. Como uma rearticulação crítica de várias práticas teóricas, incluindo os estudos feministas e *queer*, esta obra não pretende ser programática. E, ainda, como uma

tentativa de esclarecer minhas “intenções”, ela também parece destinada a produzir novos conjuntos de mal-entendidos. Espero que, ao menos, eles se provem produtivos.

---

1. Judith Butler, *Gender Trouble Feminism and the Subversion of Identity*. (New York: Routledge, 1990) [Ed. bras.: *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 1ª. edição].↩

2. O jogo semântico que a autora faz com a palavra *matter* em inglês, que significa, ao mesmo tempo, “matéria”, o verbo “importar” e “o assunto do qual se trata”, não pode ser plenamente vertido ao português. Assim, roga-se ao leitor que tenha em mente essa polissemia, que congrega, nesses três campos semânticos, os três eixos principais da obra: a materialidade do corpo, sua potência ou importância política e sua colocação em discurso. [N. R.]↩

Introdução

Por que nosso corpo deveria terminar na pele ou, na melhor das hipóteses, ser encapsulado por pele?

DONNA HARAWAY, *Manifesto ciborgue*

Se pensamos realmente no corpo como tal, não existe esboço possível do corpo. Existem pensamentos da sistematicidade do corpo, há codificações de valor sobre o corpo. O corpo, como tal, não pode ser pensado, e eu, com certeza, não posso acessá-lo.

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK,
"In a Word", entrevista a Ellen Rooney

Não há natureza, apenas os efeitos da natureza: desnaturalização ou naturalização.

JACQUES DERRIDA, *Donner le temps*

Há alguma maneira de vincular a questão da materialidade do corpo à performatividade de gênero? Como a categoria "sexo" figura no interior dessa relação? Consideremos primeiramente que a diferença sexual é muitas vezes invocada como uma questão de diferenças materiais. Entretanto, a diferença sexual é sempre uma função de diferenças materiais que são, de alguma forma, marcadas e formadas por práticas discursivas. Ao mesmo tempo, alegar que diferenças sexuais são indissociáveis das demarcações discursivas não é o mesmo que afirmar que o discurso produz a diferença sexual. A categoria "sexo" é, desde o início, normativa; é o que Foucault chamou de "ideal regulatório". Nesse sentido, então, "sexo" não só funciona como norma, mas também é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, ou seja, cuja força regulatória é evidenciada como um tipo de poder produtivo, um poder de produzir – demarcar, circular, diferenciar – os corpos que controla. Assim, "sexo" é um ideal regulatório cuja materialização se impõe e se realiza (ou fracassa em se realizar) por meio de certas práticas altamente reguladas. Em outras palavras, "sexo" é um constructo ideal forçosamente materializado ao longo do tempo. Não

se trata de um simples fato ou uma condição estática do corpo, mas de um processo no qual normas regulatórias materializam o “sexo” e alcançam essa materialização com uma reiteração forçada dessas normas. Que essa reiteração seja necessária é um sinal de que a materialização nunca está completa, de que os corpos nunca estão suficientemente completos, de que os corpos nunca cumprem completamente as normas pelas quais se impõe sua materialização. De fato, são as instabilidades, as possibilidades para rematerialização abertas por esse processo, que marcam um domínio em que a força da lei regulatória pode voltar-se contra si própria, gerando rearticulações que ponham em causa sua força hegemônica.

Mas como, então, a noção de performatividade de gênero se relaciona com essa concepção de materialização? Em primeiro lugar, a performatividade deve ser entendida não como um “ato” singular ou deliberado, mas como uma prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz os efeitos daquilo que nomeia. O que espero que fique claro no que se segue é que as normas regulatórias do “sexo” trabalham de forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual.

Nesse sentido, o que constitui a fixidez do corpo, seus contornos, seus movimentos, será algo totalmente material desde que a materialidade seja repensada aqui como o efeito do poder, como o efeito mais produtivo do poder. Não há forma alguma de entender o “gênero” como um constructo cultural imposto sobre a superfície da matéria, seja ela entendida como “o corpo” ou como seu suposto sexo. Ao contrário, uma vez que o “sexo” em si é entendido em sua normatividade, a materialidade do corpo já não pode ser pensada separadamente da materialização dessa norma regulatória. Portanto, o “sexo” é não apenas o que se tem ou uma descrição estática do que se é: será uma das normas pelas quais o “sujeito” pode chegar a ser totalmente viável, o que qualifica um corpo para a vida dentro do domínio da inteligibilidade cultural.[1]

Em tal reformulação da materialidade dos corpos, os seguintes sentidos estão em jogo: (1) a reformulação da matéria dos corpos como o efeito de uma dinâmica de poder, de modo que a matéria dos corpos seja indissociável das normas regulatórias que governam sua materialização e a significação desses efeitos materiais; (2) a compreensão da performatividade não como o ato em que um sujeito traz à existência o que nomeia, mas como esse poder reiterativo do discurso para produzir os fenômenos que regula e impõe; (3) a construção do "sexo" não mais como um dado corporal sobre o qual a construção de gênero é artificialmente imposta, mas como uma norma cultural que rege a materialização dos corpos; (4) uma reconsideração do processo pelo qual *um sujeito* assume, se apropria, adota uma norma corporal não como algo a que, estritamente falando, ele *se submete*, mas como uma etapa pela qual o sujeito, o "eu" falante, é formado em virtude de ter passado por esse processo de assumir um sexo; e (5) uma ligação entre esse processo de "assumir" um sexo com a questão da *identificação* e com os meios discursivos pelos quais o imperativo heterossexual permite certas identificações sexuadas e forclui ou nega outras identificações. Desse modo, essa matriz excludente pela qual os sujeitos são formados requer a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são "sujeitos", mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito. O abjeto[2] designa aqui precisamente aquelas zonas "não-vivíveis" e "inabitáveis" da vida social que, não obstante, são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do "inabitável" é necessário para circunscrever o domínio do sujeito. Essa zona de inabitabilidade vai constituir o limite que circunscreve o domínio do sujeito; ela constituirá esse lugar de pavorosa identificação contra a qual – e em virtude da qual – o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação por autonomia e vida. Nesse sentido, o sujeito é constituído por meio da força de exclusão e abjeção que produzem um exterior constitutivo para ele um exterior abjeto que é, afinal, "interior" ao sujeito como seu próprio repúdio fundacional.

A formação de um sujeito requer identificação com o fantasma normativo do “sexo”, e essa identificação toma lugar mediante um repúdio que produz um domínio de abjeção, um repúdio sem o qual o sujeito não pode emergir. Esse é um repúdio que cria uma valência de “abjeção” e sua condição para o sujeito como um espectro ameaçador. Além disso, a materialização de um determinado sexo vai se preocupar sobretudo com a *regulação das práticas identificatórias* de tal forma que a identificação com a abjeção de sexo será persistentemente repudiada. E, ainda assim, essa abjeção repudiada ameaçará expor as presunções fundadoras do sujeito sexuado, fundado como sujeito por um repúdio cujas consequências ele não pode controlar de todo. A tarefa será considerar essa ameaça e essa perturbação não como contestações permanentes das normas sociais condenadas ao *pathos* do eterno fracasso, mas como um recurso crítico na luta para rearticular os próprios termos de legitimidade e inteligibilidade simbólicas.

Por último, a mobilização das categorias de sexo no discurso político será assombrada, de certa forma, pelas próprias instabilidades que as categorias efetivamente produzem e forcluem. Embora os discursos políticos que mobilizam as categorias de identidade tendam a cultivar identificações a serviço de um objetivo político, pode ocorrer que a persistência de *des*identificação seja igualmente crucial para a rearticulação da contestação democrática. De fato, talvez seja exatamente por meio de práticas que reforçam a desidentificação para com essas normas regulatórias – mediante as quais a diferença sexual é materializada – que tanto a política feminista como a política *queer* estão mobilizadas. Tais desidentificações coletivas podem facilitar a reconceitualização de quais corpos importam [*matter*] e que corpos ainda estão por emergir como matéria crítica de interesse.

DA CONSTRUÇÃO PARA A MATERIALIZAÇÃO

A relação entre cultura e natureza suposta por alguns modelos de "construção" de gênero implica uma cultura ou um agenciamento social que atue sobre uma natureza que, em si mesma, é suposta como superfície passiva, fora do social, e também sua contrapartida necessária. Uma questão que as feministas levantaram, então, é se o discurso que figura a ação de construção como um tipo de carimbo ou imposição não seria, na verdade, tacitamente machista, enquanto a figura da superfície passiva, à espera do ato de penetração pelo qual o significado é dado, não seria tacitamente ou – talvez – bastante obviamente feminina. Estaria o sexo para o gênero como o feminino está para o masculino?[3]

Outras pesquisadoras feministas têm argumentado que o próprio conceito de natureza precisa ser repensado, pois o conceito de natureza tem uma história, e a figuração da natureza como página em branco e sem vida, como aquilo que é, por assim dizer, desde sempre morto, seria decididamente moderno, ligado talvez ao aparecimento de meios tecnológicos de dominação. De fato, algumas feministas têm sustentado que repensar a "natureza" como um conjunto de inter-relações dinâmicas serve tanto a objetivos feministas como a objetivos ecológicos (e, para algumas, produziu uma aliança, de outra forma improvável, com a obra de Gilles Deleuze). Essa reconsideração também põe em causa o modelo de construção em que o social age unilateralmente sobre o natural e o investe com seus parâmetros e seus significados. De fato, embora a distinção radical entre sexo e gênero tenha sido crucial para a versão do feminismo em Simone de Beauvoir, ela foi alvo de críticas nos anos mais recentes por degradar o natural como aquilo que é "anterior" à inteligibilidade, que necessita de uma marca, se não de um rastro, do social – para significar, para ser conhecido, para adquirir valor. Essa visão falha por não perceber que a natureza tem

uma história que não é unicamente social, e também que o sexo é ambiguamente posicionado em relação a esse conceito e à sua história. O próprio conceito de “sexo” é um terreno problemático, formado por uma série de contestações sobre o que deveria ser critério decisivo para a distinção entre os dois sexos; o conceito de sexo tem uma história que é coberta pela figura do lugar ou da superfície de inscrição. No entanto, assim representado como local ou superfície, o natural também é construído como aquilo que carece de valor; além disso, assume seu valor ao mesmo tempo que assume seu caráter social, ou seja, ao mesmo tempo que essa natureza renuncia sua condição natural. Então, de acordo com esse ponto de vista, a construção social do natural pressupõe que o social anula o natural. Uma vez que se baseia nessa interpretação, a distinção sexo/gênero se dilui seguindo por linhas paralelas; se gênero é o significado social que o sexo assume em determinada cultura – e, devido a esse argumento, vamos deixar o “social” e o “cultural” em uma intermutabilidade inquieta – então, o que resta ao “sexo”, se é que resta alguma coisa, na medida em que ele adquiriu seu caráter social como gênero? O que está em jogo é o significado do termo “assunção”, quando ser “assumido” significa ser elevado a uma esfera superior, como em “A Assunção da Virgem Maria”. Se o gênero consiste nos significados sociais que o sexo assume, então o sexo não *acumula* significados sociais como propriedades aditivas, mas, em vez disso, *é substituído pelos* significados sociais que perpetua; no decurso dessa assunção, o sexo é abandonado e o gênero emerge, mas não como um termo que absorve e desloca o “sexo”, a marca da sua plena consubstancialização no gênero ou aquilo que, de um ponto de vista materialista, poderia constituir uma completa *des*substancialização.

Quando a distinção sexo/gênero se une a uma noção de construtivismo linguístico radical, o problema se torna ainda maior, pois o “sexo”, definido como anterior ao gênero, será em si mesmo uma postulação, uma construção, oferecida pela linguagem como algo que é anterior à própria linguagem, anterior à construção. Mas esse sexo postulado como anterior à construção se converterá – em virtude de ter sido postulado – no efeito dessa mesma postulação, a

construção de construção. Se o gênero é a construção social do sexo e se não há acesso a esse “sexo”, exceto por meio de sua construção, então parece que além de o sexo ser absorvido pelo gênero, o “sexo” se torna algo como uma ficção, talvez uma fantasia, retroativamente instalada em um local pré-linguístico para onde não existe acesso direto.

Mas seria certo afirmar que o “sexo” desaparece por completo, que é uma ficção sobre e contra o que é verdadeiro, que é uma fantasia sobre e contra o que é realidade? Ou essas próprias oposições precisariam ser repensadas de modo tal que, se o “sexo” é uma ficção, ele é uma ficção dentro de cujas necessidades vivemos, sem a qual a própria vida seria impensável? E se o “sexo” é uma fantasia, talvez seja um campo fantasmático que constitui o próprio terreno da inteligibilidade cultural? Reconsiderar tais oposições convencionais deveria ocasionar uma reconsideração do “construtivismo” em seu sentido usual?

A posição radical construtivista tende a produzir a premissa que refuta e ao mesmo tempo confirma seu próprio objetivo. Se tal teoria não pode levar em conta o sexo como um local ou uma superfície em que atua, então ela termina por supor o sexo como não construído e, assim, põe limites ao construtivismo linguístico, inadvertidamente circunscrevendo o que permanece inexplicável internamente aos termos de construção. Se, no entanto, o sexo é uma premissa artificial, uma ficção, então o gênero não pressupõe um sexo sobre o qual atua, mas é o gênero que produz o equívoco de um “sexo” pré-discursivo, e o significado de construção se converte em monismo linguístico, segundo o qual tudo é somente e sempre linguagem. Então, o que se segue é um debate exasperado que estamos cansados de ouvir: (1) o construtivismo é reduzido a uma posição de monismo linguístico, segundo o qual a construção linguística é entendida como geradora e determinista. Podemos ouvir os críticos que fazem esta presunção: “Se tudo é discurso, o que acontece com o corpo?”; ou, (2) quando a construção é representada reduzida a uma ação verbal que parece pressupor um sujeito, podemos ouvir os críticos que se baseiam em tal presunção:

“Se o gênero é construído, então quem está fazendo a construção?”; embora, é claro, (3) a formulação mais pertinente dessa questão seja a seguinte: “Se o sujeito é construído, então quem constrói o sujeito?” No primeiro caso, a construção tomou o lugar de uma agência divina que não só causa, mas compõe tudo que é seu objeto; é o performativo divino trazendo à existência e exaustivamente constituindo aquilo que nomeia, ou, ao contrário, é aquele tipo de menção transitiva que nomeia e inaugura de uma só vez. Desse ponto de vista da construção, para que algo seja construído ele deve ser criado e determinado por meio desse processo.

No segundo e no terceiro casos, as seduções da gramática parecem exercer grande influência; o crítico pergunta: “Não deveria ser um agente humano, um sujeito, quem guia o curso da construção?” Se a primeira versão do construtivismo supõe que a construção opera de modo determinista, fazendo paródia da agência humana, o segundo compreende que o construtivismo supõe um sujeito voluntarista que cria seu gênero por meio de uma ação instrumental. Neste último caso, a construção é entendida como uma espécie de artifício manipulável, uma concepção que não só pressupõe um sujeito, mas que reabilita precisamente o sujeito voluntarista do humanismo que o construtivismo tem procurado, em certas ocasiões, pôr em causa.

Se o gênero é uma construção, deve haver um “eu” ou um “nós” que leve a cabo ou efetue a construção? Como pode haver uma atividade, um ato de construção, sem pressupor um agente que preceda e realize essa atividade? Como poderíamos explicar a motivação e a direção da construção sem tal sujeito? Como resposta, gostaria de sugerir que é necessário adotar certa desconfiança em relação à gramática para repensar a matéria sob uma luz diferente. Pois se o gênero é construído, ele não é necessariamente construído por um “eu” ou um “nós” anteriores à construção em qualquer sentido espacial ou temporal desse “antes”. Na verdade, não está claro se pode haver um “eu” ou um “nós” que não tenham sido submetidos, assujeitados ao gênero, se por

atribuição de gênero entendemos, entre outras coisas, as relações de diferenciação pelas quais os sujeitos falantes vêm à existência. Assujeitado pelo gênero, mas também subjetivado por ele, o "eu" não precede nem sucede ao processo de atribuição de gênero, apenas emerge internamente a ele como a matriz das próprias relações de gênero.

Isso nos leva, assim, de volta à segunda objeção, aquela que afirma que o construtivismo forclui a capacidade de ação, impõe-se sobre a instância do sujeito e termina pressupondo a existência do sujeito que questiona. Afirmar que o sujeito é produzido em e como uma matriz generificada de relações não é livrar-se do sujeito, mas apenas perguntar pelas condições de sua emergência e operação. A "atividade" dessa atribuição de gênero não pode, estritamente falando, ser um ato ou uma expressão humana, uma apropriação intencional, e certamente *não* se trata de assumir uma máscara; é a matriz através da qual todas *as disposições* prévias se tornam possíveis, sua condição cultural capacitadora. Nesse sentido, a matriz das relações de gênero é anterior ao surgimento do "humano". Consideremos o caso da interpelação médica que (apesar de o surgimento da ultrassonografia ser recente) desloca uma criança de "bebê" para "menina" ou para "menino" e, nessa nomeação, a menina é "feminilizada" por essa denominação que a introduz no terreno da linguagem e do parentesco por meio da interpelação de gênero. Mas essa "feminilização" da menina não termina aí; pelo contrário, essa interpelação fundacional é reiterada por várias autoridades e ao longo de vários intervalos de tempo que reforçam ou contestam esse efeito naturalizado. A denominação é ao mesmo tempo um modo de configurar um limite e também de inculcar repetidamente uma norma.

Tais atribuições ou interpelações contribuem para o campo de discurso e poder que orquestra, delimita e sustenta aquilo que qualifica como "ser humano". Vemos isso de forma mais clara nos exemplos desses seres abjetos que não parecem estar apropriadamente generificados; a própria humanidade deles é questionada. Na verdade, a construção do gênero opera apelando

para meios de *exclusão*, de forma tal que o humano não só é produzido sobre e contra o inumano, mas por meio de um conjunto de forclusões, supressões radicais às quais se nega, estritamente falando, a possibilidade de articulação cultural. Portanto, não é suficiente afirmar que os seres humanos são construções, pois a construção do humano também é uma operação diferencial que produz o mais ou menos "humano", o inumano, o humanamente inconcebível. Esses locais excluídos, ao se transformarem em seu exterior constitutivo, chegam a limitar o "humano" e a assombrar tais limites, por representarem a possibilidade persistente de sua irrupção e de sua rearticulação.[4]

Paradoxalmente, a indagação sobre os tipos de supressões e exclusões por meio das quais a construção do sujeito opera já não é construtivismo, tampouco é essencialismo. Porque há um "exterior" ao que constrói o discurso, mas que não é um "exterior" absoluto, uma exclusão ontológica que excede ou contraria as fronteiras do discurso;[5] como um "exterior" constitutivo, é aquilo que só pode ser pensado – quando pode ser concebido – em relação a esse discurso, em e como suas fronteiras mais tênues. Assim, o debate entre o construtivismo e o essencialismo perde de vista por completo a questão da desconstrução, pois a questão nunca foi se "tudo é construído discursivamente"; esse ponto essencial, quando feito, pertence a uma espécie de monismo discursivo ou linguístico que recusa a força constitutiva da exclusão, do apagamento, da forclusão e da abjeção violentos e de seu retorno destrutivo dentro dos próprios termos de legitimidade discursiva.

E dizer que há uma matriz das relações de gênero que institui e sustenta o sujeito não significa afirmar que há uma matriz singular que age de maneira singular e determinista cujo efeito seja produzir um sujeito. Isso seria instalar a "matriz" na posição de sujeito dentro de uma formulação gramatical que necessita ser repensada. De fato, a forma proposicional "o discurso constrói o sujeito" retém a posição de sujeito da formulação gramatical até mesmo quando inverte o lugar do sujeito e do discurso. A construção deve significar mais do que uma simples inversão de termos.

Há defensores e críticos da construção que interpretam essa posição seguindo pela via das linhas estruturalistas. Com frequência eles afirmam que existem estruturas que constroem o sujeito, forças impessoais – como a Cultura, o Discurso ou o Poder – nas quais esses termos ocupam o local gramatical do sujeito depois que o "humano" foi desalojado de seu lugar. Em tal visão, o lugar gramatical e metafísico do sujeito se conserva mesmo quando o sujeito que o ocupa parece mudar. Como resultado, a construção ainda é entendida como um processo unilateral iniciado por um sujeito prévio, fortalecendo a hipótese da metafísica do sujeito que diz que, onde há atividade, esconde-se por trás dele um sujeito iniciador e voluntário. Desse ponto de vista, o discurso ou a linguagem ou o social se personificam, e, na personificação, a metafísica do sujeito é reconsolidada.

Nessa segunda perspectiva, a construção não é uma atividade, mas um ato que ocorre uma vez e cujos efeitos são firmemente estabelecidos. Assim, o construtivismo fica reduzido ao determinismo e implica a evacuação ou o deslocamento da agência humana.

Esse ponto de vista influencia a leitura equivocada segundo a qual Foucault é criticado por "personificar" o poder: se o poder é mal-interpretado como um sujeito gramatical e metafísico, e se o local metafísico no discurso humanista tem sido o local privilegiado do ser humano, então o poder parece ter deslocado o ser humano como a origem da ação. Mas se a visão foucaultiana do poder é entendida como a ruptura e a subversão dessa gramática e dessa metafísica do sujeito, se o poder organiza a formação e a sustentação dos sujeitos, então o poder não pode ser explicado partindo do próprio "sujeito" que é seu efeito. E aqui não seria mais adequado afirmar que o termo "construção" corresponde ao local gramatical do sujeito, pois construção não é nem um sujeito nem seu ato, mas um processo de reiteração através do qual emergem tanto os "sujeitos" como seus "atos". Não há poder algum que atue, apenas uma atuação reiterada que se faz poder em virtude de sua persistência e instabilidade.

Gostaria de propor, no lugar dessas concepções de construção, um retorno à noção de matéria não como local ou superfície, mas como *um processo de materialização que se estabiliza, ao longo do tempo, para produzir o efeito de demarcação, de fixidez e de superfície que chamamos de matéria*. Que a matéria sempre esteja materializada é algo que, penso eu, deve ser analisado em relação aos efeitos produtivos e, de fato, materializantes do poder regulatório no sentido foucaultiano.[6] Assim, a questão não é mais de que forma o gênero é constituído como e por meio de certa interpretação do sexo (uma pergunta que deixa a "materialidade" do sexo fora da teorização), mas mediante que normas de regulação o próprio sexo é materializado. E de que maneira o fato de entendermos a materialidade do sexo como algo dado supõe e consolida as condições normativas para que se dê tal materialização?

Crucialmente, portanto, a construção não é nem um ato único, nem um processo causal iniciado por uma pessoa e que culmina em um conjunto de efeitos fixos. A construção não apenas toma lugar *no* tempo, mas é em si um processo temporal que opera pela reiteração de normas; no decurso dessa reiteração, o sexo é produzido e ao mesmo tempo desestabilizado.[7] Como efeito sedimentado de uma prática reiterativa ou ritualizada, o sexo adquire seu efeito naturalizado e, ainda assim, é também em virtude dessa reiteração que lacunas e fissuras são abertas representando as instabilidades constitutivas de tais construções, como aquilo que escapa ou excede a norma, como aquilo que não pode ser inteiramente definido nem fixado pelo labor repetitivo da referida norma. Essa instabilidade é a possibilidade de *de*constituição no próprio processo de repetição, o poder que desfaz os próprios efeitos pelos quais o "sexo" é estabilizado, a possibilidade de pôr a consolidação das normas do "sexo" em uma crise potencialmente produtiva.[8]

Certas formulações da posição construtivista radical parecem produzir quase compulsivamente um momento de reiterada

exasperação, pois parece que, quando o construtivista é interpretado como idealista linguístico, ele refuta a realidade dos corpos, a relevância da ciência, os fatos alegados de nascimento, envelhecimento, doença e morte. O crítico pode também suspeitar que o construtivista sofre de certa somatofobia e quer garantias de que esse teórico abstrato admitirá que há, no mínimo, partes, atividades e capacidades sexualmente diferenciadas, diferenças hormonais e cromossômicas que podem ser admitidas sem fazer referência à "construção". Embora neste momento eu deseje oferecer uma garantia absoluta ao meu interlocutor, ainda prevalece certa ansiedade. "Admitir" a incontestabilidade do "sexo" ou sua "materialidade" implica sempre admitir alguma versão de "sexo", certa formação de "materialidade". Não seria o discurso no qual e por meio do qual ocorre essa concessão – e, sim, essa concessão invariavelmente ocorre – ele próprio formativo do fenômeno que admite? Afirmar que o discurso é formativo não é o mesmo que afirmar que ele origina, causa ou compõe exaustivamente aquilo que concede; pelo contrário, significa que não há nenhuma referência a um corpo puro que não seja, ao mesmo tempo, uma formação adicional do referido corpo. Nesse sentido, não se nega a capacidade linguística para se referir aos corpos sexuados, mas se altera o próprio sentido de "referencialidade". Em termos filosóficos, a proposição constativa é sempre performativa em algum grau.

Portanto, em relação ao sexo, se admitimos sua materialidade ou a do corpo, essa concessão operaria – performativamente como uma forma de materializar o sexo? Além disso, como essa concessão repetitiva do sexo – que não precisa ter lugar na fala ou na escrita, mas que poderia estar "sinalizada" de forma mais rudimentar – vem a constituir a sedimentação e a produção desse efeito material?

O crítico moderado pode admitir que *alguma parte* do "sexo" é construída, mas que certamente outra parte não é e que, portanto, é natural sentir obrigação de não só traçar uma linha entre o que é e o que não é construído, mas de explicar como o "sexo" se apresenta em partes cuja diferenciação não é matéria de construção. Mas, à medida que se desenha essa linha de demarcação entre partes tão

evidentes, o “não construído” torna-se mais uma vez delimitado por uma prática de significação, o próprio limite que deveria salvaguardar uma parte do sexo da mácula do construtivismo se define agora pela própria construção do anticonstrutivismo. A construção seria algo que acontece a um objeto já feito, a uma coisa dada de antemão e algo que acontece *em gradações*? Ou será que em ambos os lados do debate estamos nos referindo talvez a uma prática inevitável de significação, de demarcação e de delimitação daquilo ao qual nós, então, nos “referimos”, de modo que nossas “referências” sempre pressupõem – e muitas vezes ocultam – essa delimitação prévia? Com efeito, “referir-se” ingênua ou diretamente a tal objeto extradiscursivo exigirá sempre a delimitação prévia do âmbito extradiscursivo. E na medida em que ele é delimitado, o discursivo estará delimitado pelo próprio discurso do qual pretende se libertar. Essa delimitação, que muitas vezes é representada como um pressuposto não teorizado em qualquer ato de descrição, marca uma fronteira que inclui e exclui, que decide, por assim dizer, o que vai e não vai ser o caráter do objeto ao qual então nos referimos. Essa marcação terá alguma força normativa e, de fato, alguma violência, pois só pode construir mediante apagamento; ela só pode delimitar algo pela imposição de determinado critério, um princípio de seletividade.

O que vai e o que não vai ser incluído no interior das fronteiras do “sexo” será definido por uma operação mais ou menos tácita de exclusão. Se colocamos em questão o caráter fixo da lei estruturalista que divide e limita os “sexos” em virtude de sua diferenciação binária dentro da matriz heterossexual, faremos isso a partir de regiões exteriores àquelas fronteiras (não de uma “posição”, mas das possibilidades discursivas abertas pelo exterior constitutivo das posições hegemônicas), o que constituirá o retorno disruptivo dos excluídos de dentro da própria lógica simbólica heterossexual.

A trajetória deste texto, então, perseguirá a possibilidade de tal disrupção, mas procederá indiretamente, respondendo a duas questões inter-relacionadas que têm sido colocadas na conta do

construtivismo de gênero – não para defender o construtivismo em si, mas para interrogar as supressões e exclusões que constituem seus limites. Essas críticas consideram que, incorporado na gramática recebida, há um conjunto de oposições metafísicas entre o materialismo e o idealismo que, como logo argumentarei, estão sendo criticamente redefinidas por um revisionismo pós-estruturalista da performatividade discursiva tal como esta opera na materialização do sexo.

PERFORMATIVIDADE COMO CITACIONALIDADE

Quando, na linguagem lacaniana, diz-se que alguém assume um “sexo”, a gramática da frase cria a expectativa de que existe um “alguém” que, ao despertar, reflete e delibera sobre o “sexo” que assumirá nesse dia, gramática essa em que a “assunção” é rapidamente assimilada à noção de uma escolha bastante refletida. Mas, se o que *impõe* essa “assunção” é um aparato regulador da heterossexualidade e uma assunção que é reiterada com a produção forçada do “sexo”, trata-se portanto de uma “assunção” de sexo forçada desde o princípio. E se existe uma liberdade de *agência*, ela deve ser encontrada, paradoxalmente, nas possibilidades que oferecem a apropriação obrigada da lei reguladora, a materialização dessa lei, a apropriação compulsória e a identificação com tais demandas normativas. A formação, a elaboração, a orientação, a circunscrição e a significação desse corpo sexuado não constituirão um conjunto de ações realizadas em conformidade com a dita lei; pelo contrário, elas serão um conjunto de ações mobilizadas pela lei, pela acumulação de citações ou referências e pela dissimulação da lei que produz efeitos materiais, tanto a necessidade ativa daqueles efeitos como a contestação ativa de tal necessidade.

A performatividade não é, portanto, um “ato” singular, pois sempre é a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas, e na medida em que adquire a condição de ato no presente, ela oculta ou dissimula as convenções das quais é uma repetição. Além disso, esse ato não é primariamente teatral; de fato, sua aparente teatralidade é produzida na medida em que sua historicidade permanece dissimulada (e, reciprocamente, sua teatralidade ganha certa inevitabilidade dada a impossibilidade de divulgar de forma plena sua historicidade). Na teoria dos atos de fala, a performatividade é a prática discursiva que realiza ou produz aquilo

que nomeia.[9] Segundo a interpretação bíblica do performativo, por exemplo, “Faça-se a luz!”, pareceria que um fenômeno é convocado à existência *em virtude do poder de um sujeito ou de sua vontade*. Em uma reformulação crítica do performativo, Derrida esclarece que esse poder não é função de uma vontade originadora, mas é sempre derivativo:

> Poderia um enunciado performativo ter sucesso se sua formulação não repetisse um enunciado “codificado” ou iterativo ou, em outras palavras, se a fórmula que pronuncio a fim de abrir uma reunião ou de inaugurar um navio ou de celebrar um matrimônio não fosse identificável em conformidade com um modelo iterável, se ela não fosse identificável de alguma forma como uma “citação”? […] Em tal tipologia, a categoria de intenção não desaparecerá; ela terá seu lugar, mas um lugar a partir do qual não poderá mais governar toda a cena e o sistema da enunciação.[10]

Em que medida o discurso ganha a autoridade devida para tornar realidade aquilo que nomeia por meio de convenções da autoridade? E um determinado sujeito poderia se considerar o autor de seus efeitos discursivos uma vez que permaneça sem marca a prática citacional pela qual ele é condicionado e mobilizado? Na realidade, não poderia ocorrer que a produção do sujeito como originadora de seus efeitos seja precisamente uma consequência dessa citacionalidade dissimulada? Além disso, se um sujeito se torna sujeito ao sujeitar-se às normas do sexo, uma sujeição que requer assumir as normas de sexo, poderíamos ler essa “assunção” precisamente como uma modalidade desse tipo de prática citacional? Em outras palavras, a norma do sexo exerce sua influência na medida em que é “citada” como norma, mas também faz derivar seu poder das citações que impõe. Como poderíamos interpretar a prática de “citar” as normas do sexo como o processo de aproximar-se de tais normas ou de “identificar-se com elas”?

Além disso, em que medida, na psicanálise, o corpo sexuado é afiançado por meio de práticas identificatórias governadas por

esquemas reguladores? Aqui a identificação é usada não como atividade imitativa, mediante a qual um ser consciente se modela à imagem e semelhança do outro; pelo contrário, a identificação é a paixão pela semelhança, mediante a qual emerge primariamente o eu.[11] Freud argumenta que "o Eu sobretudo corporal", que esse eu é, ademais, "a projeção de uma superfície",[12] o que podemos caracterizar como uma morfologia imaginária. Em acréscimo, eu diria que essa morfologia imaginária não é uma operação pré-social ou pré-simbólica, mas que se trata de uma operação orquestrada por esquemas reguladores que produzem possibilidades morfológicas e inteligíveis. Esses esquemas reguladores não são estruturas atemporais, mas critérios de inteligibilidade historicamente revisáveis que produzem e conquistam os corpos que importam [*matter*].

Se a formulação de um eu corporal, uma sensação de contorno estável e o estabelecimento de um limite espacial se dão por meio de práticas identificatórias, e se a psicanálise documenta as formas hegemônicas de funcionamento de tais identificações, poderíamos, pois, interpretar que a psicanálise inculca a matriz heterossexual no nível da morfogênese corporal? O que Lacan chama de "assumir" a lei simbólica ou "aceder" à lei simbólica pode ser lido como uma espécie de *citação* da lei e, assim, oferece a oportunidade de relacionar a questão da materialização do "sexo" com a reformulação da performatividade como citacionalidade. Embora Lacan afirme que a lei simbólica tem uma hierarquia semiautônoma anterior ao momento de o sujeito assumir posições sexuadas, essas posições normativas, isto é, os "sexos", só podem ser conhecidos por meio das semelhanças que causam. A força e a necessidade dessas normas (o "sexo" como uma função simbólica deve ser entendido como uma espécie de mandamento ou preceito) são, assim, funcionalmente *dependentes* da semelhança e da citação da lei; a lei sem sua aproximação do sujeito não é lei ou, mais precisamente, não é mais uma lei em vigor apenas para aqueles que a acatam na base de fé religiosa. Se o "sexo" é assumido da mesma forma que uma lei é citada – analogia à qual daremos ênfase mais adiante neste texto –, então, "a lei do sexo" é

repetidamente fortalecida e idealizada como lei apenas na medida em que ela é reiterada como lei, em que é produzida como tal, como o ideal anterior e inaproximável, por meio das próprias citações que essa lei diz ordenar. Ao ler o significado de “assunção” em Lacan como citação, a lei já não se dá mais em uma forma fixa, *prévia* à sua citação, mas é produzida pela citação como aquilo que precede e excede as aproximações mortais que o sujeito realiza.

Dessa forma, a lei simbólica em Lacan pode estar sujeita ao mesmo tipo de crítica que Nietzsche formulou a respeito da noção de Deus: a força atribuída a esse poder prévio e ideal é derivada e desviada de sua própria atribuição.[13] Esse *insight* da ilegitimidade da lei simbólica do sexo aparece dramatizado em certo ponto no filme *Paris Is Burning*: o ideal que se procura espelhar depende do próprio espelhamento entendido como ideal. E ainda que o simbólico pareça constituir uma força que não pode ser infringida sem psicose, ele deve ser repensado como uma série de injunções normatizantes que fixam os limites do sexo mediante a ameaça da psicose, da abjeção, da impossibilidade psíquica do viver. Além disso, essa “lei” só pode constituir-se como lei na medida em que impõe citações e aproximações diferenciadas chamadas de “femininas” e de “masculinas”. A suposição de que a lei simbólica do sexo goza de uma ontologia separada, anterior e autônoma a sua própria assunção torna-se impugnada pela noção de que essa citação da lei é em si mesma um mecanismo de sua produção e articulação. Assim, o que o simbólico “impõe” é uma citação de sua lei que reitera e consolida o estratagema de sua própria força. O que significaria “citar” a lei para produzi-la de forma diferente, “citar” a lei para poder reiterar e cooptar seu poder, para expor a matriz heterossexual e deslocar o efeito de sua necessidade?

O processo de sedimentação ou o que podemos chamar de *materialização* será uma espécie de citacionalidade, a aquisição do ser mediante a citação do poder, uma citação que estabelece uma cumplicidade originária com o poder na formação do “eu”.

Nesse sentido, a agência denotada pela performatividade do “sexo” será diretamente contrária a qualquer noção de um sujeito voluntarista que exista independentemente das normas reguladoras a que se opõe. O paradoxo de subjetivação como assujeitamento (*assujetissement*) é precisamente que o sujeito que resiste a tais normas é habilitado, quando não produzido, pelas mesmas normas. Embora essa restrição constitutiva não exclua a possibilidade de agência, ela a localiza como uma prática reiterativa ou rearticuladora, imanente ao poder, e não a considera como uma relação de oposição externa ao poder.

Como resultado dessa reformulação da performatividade, (a) a performatividade de gênero não pode ser teorizada independentemente da prática forçada e reiterativa dos regimes sexuais reguladores; (b) a capacidade de agência condicionada pelos próprios regimes do discurso/poder não pode ser confundida com voluntarismo ou individualismo, muito menos com consumismo, e de modo algum supõe a existência de um sujeito que escolhe; (c) o regime da heterossexualidade opera para circunscrever e contornar a “materialidade” do sexo, e essa “materialidade” é formada e sustentada à maneira e por meio de uma materialização de normas reguladoras que são em parte aquelas da hegemonia heterossexual; (d) a materialização de normas requer que ocorram esses processos identificatórios pelos quais normas são assumidas ou apropriadas, e essas identificações precedem e permitem a formação do sujeito, mas não são, estritamente falando, realizadas por ele; (e) os limites do construtivismo são expostos nesses limites da vida corpórea nos quais corpos abjetos ou deslegitimados deixam de ser considerados como “corpos”. Se a materialidade do sexo é demarcada no discurso, então, essa demarcação produzirá um domínio de “sexos” excluídos e deslegitimados. Por isso, é igualmente importante pensar sobre como e até que ponto os corpos são construídos e sobre como e até que ponto os corpos *não* são construídos, e, posteriormente, perguntar como os corpos que fracassam nessa materialização fornecem o “exterior” necessário, se não o apoio necessário, para os corpos que, na materialização

da norma, se qualificam na categoria de corpos que importam [*matter*].

Como, então, é possível pensar como uma espécie de materialização governada por normas reguladoras a fim de verificar o funcionamento da hegemonia heterossexual na formação do que ela qualifica como um corpo viável? Como a materialização da norma na formação do corpo produz um domínio de corpos abjetos, um campo de deformação que, ao não alcançar a condição de plenamente humano, fortalece essas normas reguladoras? Que desafio o domínio dos excluídos e abjetos produz a uma hegemonia simbólica que força a rearticular radicalmente aquilo que determina quais corpos importam [*matter*], quais modos de vida contam como "vida", quais vidas vale a pena proteger e salvar, que vidas merecem ser enlutadas?

TRAJETÓRIA DO TEXTO

Os textos que compõem o foco desta pesquisa vêm de diversas tradições de escritura: *Timeu*, de Platão, “Introdução ao narcisismo”, de Freud, escritos de Jacques Lacan, histórias de Willa Cather, o romance *Passing*, de Nella Larsen, o filme *Paris Is Burning,* de Jennie Livingston, e ensaios da teoria sexual e política recente, assim como textos de teoria democrática radical. A amplitude histórica do material não permite sugerir que um único imperativo heterossexual persista em cada um desses contextos, e sim apenas procura constatar que em cada um desses contextos a instabilidade que produz o esforço de fixar o local do corpo sexuado desafia os limites da inteligibilidade discursiva. O ponto aqui não consiste em apenas observar a dificuldade que implica determinar o lugar incontestável do sexo por meio do discurso. Ao contrário, o ponto é mostrar que a condição incontestável do “sexo” dentro da dicotomia heterossexual assegura o funcionamento de certas ordens simbólicas e que sua contestação coloca em questão onde e como os limites da inteligibilidade simbólica estão estabelecidos.

A primeira parte do livro diz respeito principalmente à produção das morfologias sexuadas por meio da aplicação de modelos reguladores. Ao longo desses capítulos iniciais, procuro mostrar como as relações de poder trabalham na própria formação de “sexo” e de sua “materialidade”. O primeiro dos dois ensaios são esforços genealogicamente distintos para rastrear as relações de poder que perfilam corpos: “Corpos que importam” sugere que certas tensões clássicas são retomadas em posições teóricas contemporâneas. O ensaio considera brevemente Aristóteles e Foucault, mas, em seguida, oferece uma revisão da leitura de Platão feita por Irigaray por meio de uma consideração da *khōra* no *Timeu*. *Khōra* é o local onde a materialidade e a feminilidade parecem se fundir para formar uma materialidade anterior e formativa de qualquer noção empírica. No texto “O falo lésbico e o imaginário morfológico”, tento mostrar como a heterossexualidade normativa modela um contorno corporal

que vacila entre materialidade e imaginário e que, na verdade, é a própria vacilação em questão. Nenhum desses ensaios se destina a contestar a materialidade do corpo; ao contrário, juntos, constituem esforços genealógicos parciais e sobrepostos para estabelecer as condições normativas sob as quais a materialidade do corpo é enquadrada e formada e, em particular, como ela é formada por meio de categorias diferenciais do sexo.

No decorrer do segundo ensaio, outro conjunto de questões surge em relação ao problema da morfogênese: como as identificações trabalham para produzir e contestar o que Freud chamou de “eu corporal”? Como fenômeno projetado, o corpo não é meramente a fonte de questões de projeção, mas também é um fenômeno no mundo, um afastamento do próprio “eu” que o afirma. Na verdade, a assunção do “sexo”, a assunção de certa materialidade contornada, é em si mesma uma forma de dar a esse organismo a morfogênese que tem lugar mediante um conjunto de projeções identificatórias. Que esse corpo ao qual se “pertence” seja, até certo ponto, um corpo que ganha seus contornos sexuados em parte sob condições especulares e exteriores sugere que os processos identificatórios são cruciais para a formação da materialidade sexuada.[14]

Essa revisão de Freud e Lacan continua no capítulo 3, “Identificação fantasmática e a assunção do sexo”. Nele, surgem duas preocupações de significado social e político: (1) se as projeções identificadoras estão reguladas pelas normas sociais, e se essas normas são interpretadas como imperativos heterossexuais, então parece que a heterossexualidade normativa é parcialmente responsável pelo tipo de forma que contorna a matéria corporal do sexo; e, (2) dado que a heterossexualidade normativa não é claramente o único regime operativo na produção de contornos corporais ou na fixação dos limites corporais de inteligibilidade, faria sentido perguntar quais outros regimes de produção regulatória contornam a materialidade dos corpos? Aqui pareceria que a regulação social de raça surge não só como outro âmbito do poder, completamente separável da diferença sexual ou sexualidade, mas que sua “adição” subverte os efeitos monolíticos do imperativo

heterossexual tal como descritos até então. O simbólico – que registra a idealidade regulatória – é sempre uma atividade racial ou, mais precisamente, a prática reiterada de interpelações *racializantes*. Mais do que aceitar um modelo que entende o racismo como discriminação baseada em uma raça predeterminada, sigo as teorias recentes que têm sustentado que a "raça" é parcialmente produzida como um efeito da história do racismo, que suas fronteiras e significados são construídos ao longo do tempo não apenas a serviço do racismo, mas também a serviço da contestação do racismo.[15] Ao rejeitar esses modelos de poder que reduziram as diferenças raciais a efeitos derivados da diferença sexual (como se a diferença sexual não fosse apenas independente em relação à articulação racial, mas de alguma forma precedente, em um sentido temporal ou ontológico), parece crucial repensar as cenas de reprodução e, portanto, de práticas sexualizadas não só como aquelas por meio das quais o imperativo heterossexual é inculcado, mas como aquelas por meio das quais os limites de distinção racial são fixados, bem como contestados. Sobretudo para aquelas conjunturas em que a heterossexualidade compulsória trabalha a serviço das formas hegemônicas de manutenção de pureza racial, a "ameaça" da homossexualidade assume uma complexidade distinta.

Parece crucial resistir ao modelo de poder que tende a estabelecer racismo, homofobia e misoginia como relações paralelas ou análogas. A afirmação da equivalência abstrata e estrutural ignora as histórias específicas de sua construção e elaboração, além de atrasar o importante trabalho de pensar as maneiras em que esses vetores de poder se exigem e se implantam reciprocamente para alcançar sua própria articulação. Na verdade, talvez não seja possível pensar em alguma dessas noções ou em suas inter-relações sem uma concepção substancialmente revisada de poder, tanto nas dimensões geopolíticas como nos sucedâneos contemporâneos de sua circulação intersectante.[16] No entanto, qualquer análise que se pretenda capaz de abranger cada vetor de poder em função de outro sem dúvida se tornará vulnerável a críticas não apenas por ignorar ou desvalorizar os demais, mas porque sua própria construção depende da exclusão do outro para

ocorrer. Além disso, qualquer análise que se pretenda capaz de abranger cada vetor de poder corre o risco de certo imperialismo epistemológico que consiste em supor que qualquer escritor pode representar e explicar as complexidades do poder contemporâneo. Nenhum autor ou texto pode oferecer tal reflexo do mundo, e aqueles que pretendem oferecer tais imagens tornam-se suspeitos por força dessa mesma alegação. Não obstante, o fracasso da função mimética tem seus próprios usos políticos, pois a produção de textos pode ser uma maneira de reconfigurar o que vai contar como mundo. Porque os textos não refletem a totalidade de seus autores nem de seus mundos, eles entram em um campo de leitura como provocações parciais, não apenas requerendo um conjunto de textos anteriores a fim de obter legibilidade, mas – na melhor das hipóteses – iniciando um conjunto de apropriações e críticas que põem em causa suas premissas fundamentais.

Essa demanda de refletir sobre o poder contemporâneo em sua complexidade e interarticulação permanece indiscutivelmente importante mesmo em sua impossibilidade. E, ainda assim, seria um erro impor os mesmos critérios a cada produto cultural, pois pode ser precisamente a parcialidade de um texto que condiciona o caráter radical de suas percepções. Tomar a matriz heterossexual ou a hegemonia heterossexual como ponto de partida implica correr o risco de estreiteza, mas permite uma ordem para poder finalmente apresentar sua aparente prioridade e autonomia como uma forma de poder. Isso acontecerá dentro do texto, mas talvez ocorra com mais eficácia em suas diversas apropriações. Na realidade, parece-me que se escreve em um campo de escrita que é invariável e promissoramente mais amplo e menos capaz de ser dominado do que aquele sobre o qual mantém-se uma autoridade provisória, que as reapropriações imprevistas de determinado trabalho em áreas para as quais nunca foi conscientemente pretendido são algumas das mais úteis. A problemática política de operar dentro das complexidades do poder é apresentada ao fim da “Identificação fantasmática e a assunção do sexo” e continua na leitura do filme *Paris Is Burning* que exponho no capítulo 4, “*Gender is burning*:

questões de apropriação e subversão", e novamente no capítulo 6, "Passar-se, estranhar-se: o desafio psicanalítico de Nella Larsen".

Na segunda parte do texto, dirijo-me primeiramente a uma seleção de ficções de Willa Cather nas quais considero como o simbólico paterno permite reterritorializações subversivas tanto do gênero quanto da sexualidade. Contra a visão segundo a qual a sexualidade pode ser totalmente dissociada do gênero, sugiro que a ficção de Cather encena certa transgressão de gênero que pode expressar um desejo indizível. As breves leituras da ficção de Cather, em particular "Tommy the Unsentimental", "Paul's Case" e partes de *Minha Ántonia*, levantam a questão da possibilidade de ressignificação da lei paterna quando esta desestabiliza a operação de nomes e partes do corpo como locais de identificação e desejos cruzados. Em Cather, o nome gera desestabilização das noções convencionais de gênero e integridade corporal que simultaneamente desviam e expõem a homossexualidade. Esse tipo de astúcia textual pode ser lida como mais um exemplo do que Eve Kosofsky Sedgwick tem habilmente analisado como "epistemologia do armário".[17] Em Cather, no entanto, a articulação discursiva do gênero está relacionada à narração e à possibilidade de atribuir forma narrativa ao desejo lésbico, de maneira que sua ficção coloque implicitamente em causa as formas específicas em que Sedgwick, em relação a Cather, sugeriu uma dissociação entre sexualidade e gênero.[18]

A leitura de *Passing*, de Nella Larsen, considera a redescrição do simbólico como um vetor de imperativos de gênero e raça que põe em escrutínio a afirmação de que a diferença sexual é, em certo sentido, anterior às diferenciações raciais. No texto de Larsen, o termo *queer* destaca tanto as angústias raciais quanto as sexuaiss e obriga a uma leitura que pergunte como a regulação sexual opera por meio da regulação de limites raciais e como as distinções raciais operam para defender-se de certos perigos sociais trazidos pelas transgressões sexuais. O romance de Larsen oferece uma maneira de reteorizar o simbólico como um conjunto sexual de normas racialmente articuladas e de considerar tanto a historicidade de tais

normas, seus locais de conflito e de convergência, como os limites de sua rearticulação.

Se a performatividade se constrói como esse poder que o discurso tem para produzir efeitos por meio de reiteração, como devemos entender os limites de tal produção, as restrições sob as quais ocorre essa produção? Esses limites sociais e políticos se aplicariam à possibilidade de ressignificação de gênero e raça, ou seriam esses limites que são, estritamente falando, excluídos do social? Devemos entender esse "exterior" como aquilo que resiste permanentemente à elaboração discursiva ou se trata de um conjunto de contorno variável e redefinido por investimentos políticos específicos?

A teoria inovadora do discurso político oferecida por Slavoj Žižek na obra *The Sublime Object of Ideology* retoma a questão da diferença sexual em Lacan em relação ao caráter performativo de significantes políticos. A leitura de sua obra e o ensaio subsequente sobre a ressignificação do termo *queer* são investigações sobre os usos e os limites da perspectiva psicanalítica para uma teoria da performatividade política e da contestação democrática. Žižek desenvolve uma teoria de significantes políticos como performativos que, ao converter-se em locais de investimento fantasmáticos, efetuam o poder de mobilizar politicamente os possíveis aderentes. Um aspecto central para a formulação de Žižek de política performativa é uma crítica à análise do discurso pelo fracasso em marcar o que resiste à simbolização, o que ele diversas vezes chama de "trauma" e "o real". Ainda que instrutiva e inovadora, sua teoria tende a apoiar-se em um antagonismo sexual não problematizado que, involuntariamente, instala a matriz heterossexual como uma estrutura permanente e incontestável da cultura em que as mulheres operam como uma "mancha" no discurso. Aqueles que tentam colocar essa estrutura em causa estariam, então, discutindo com o real, com o que está fora de toda argumentação – o trauma e a necessidade de edipianização, que condiciona e limita todo o discurso.

Entretanto, os esforços de Žižek para relacionar o caráter performativo do discurso ao poder de mobilização política são muito valiosos. A ligação explícita que estabelece entre a teoria da performatividade e a da hegemonia, tal como é articulada na teoria democrática radical de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, oferece boas ideias para a mobilização política interpretada com base em uma teoria psicanalítica da fantasia ideológica. Partindo de uma visão crítica da teoria de Žižek, considero, então, em que medida a performatividade poderia ser repensada como citação e ressignificação e até que ponto a psicanálise poderia conservar sua força explicativa numa teoria da hegemonia que não reifique nem a norma heterossexual, nem sua consequência misógina.

No capítulo final, sugiro que as práticas conflitivas de *queerness* podem ser entendidas não apenas como um exemplo de política citacional, mas como uma reformulação específica de abjeção dentro da agência política que poderia explicar por que a "citacionalidade" consiste em uma promessa política contemporânea. A afirmação pública de *queerness* representa a performatividade como citacionalidade para propósitos de ressignificar a abjeção da homossexualidade a fim de transformá-la em desafio e legitimidade. Sustento que isso não precisa ser um "discurso inverso" no qual a afirmação provocadora do *queer* reinstala dialeticamente a versão que procura superar. Ao contrário, trata-se de uma politização da abjeção, em um esforço para reescrever a história do termo e para forçá-lo a uma rigorosa ressignificação. Tal estratégia, sugiro, é crucial para criar o tipo de comunidade em que seja possível sobreviver com AIDS, em que vidas *queer* se tornem legíveis, valiosas, dignas de apoio, em que paixão, ferida, sofrimento e aspiração se tornem reconhecidas sem que se fixem os termos de tal reconhecimento em mais uma ordem conceitual de falta de vida e rígida exclusão. Se há uma dimensão "normativa" para esse trabalho, ela consiste precisamente na assistência a uma ressignificação radical do domínio simbólico, desviando a cadeia citacional em direção a um futuro em que haja mais possibilidades de expandir o próprio sentido do que no mundo se considera um corpo valorizável e valioso.

Para que se possa reformular o simbólico como uma esfera capaz de efetuar esse tipo de ressignificação, será necessário concebê-lo como uma regulação da significação que varia no tempo, e não como uma estrutura semipermanente. Esse repensar do simbólico em termos de dinâmica temporal de discurso regulador levará muito a sério o desafio de Lacan às considerações anglo-americanas de gênero, para considerar a categoria de "sexo" como uma norma linguística, mas reformulará a normatividade em termos foucaultianos como um "ideal regulatório". Adotando ainda as considerações anglo-americanas de gênero, este projeto visa desafiar a simetria estrutural da norma heterossexual segundo as considerações psicanalíticas, sem dispensar o que é claramente valioso nesse saber. Na verdade, o "sexo" é um ideal normativo, uma materialização forçada e diferenciada dos corpos, que produzirá sua sobra, seu exterior, o que se poderia chamar de seu "inconsciente". Essa insistência de que cada movimento formativo requer e institui suas exclusões dá particular importância ao vocabulário psicanalítico tanto da repressão como da forclusão.

Nesse sentido, discordo da consideração de Foucault sobre a hipótese repressiva ser meramente uma instância de poder jurídico, e argumento que tal representação não se dirige às formas em que a "repressão" opera como uma modalidade de poder produtivo. Pode haver uma maneira de submeter a psicanálise a uma redescrição foucaultiana, mesmo que o próprio Foucault tenha recusado tal possibilidade.[19] Este texto aceita como ponto de partida a noção foucaultiana de que o poder regulatório produz os sujeitos que controla, de que o poder, além de ser imposto de fora, trabalha como meio regulador e normativo pelo qual os sujeitos são formados. O retorno à psicanálise, então, é guiado pela questão de como certas normas reguladoras formam um sujeito "sexuado" em termos que tornam indistinguível a formação psíquica da corporal. E onde algumas perspectivas psicanalíticas localizam a constituição do "sexo" em um momento do desenvolvimento ou como efeito de uma estrutura simbólica quase permanente, entendo esse efeito constitutivo do poder regulador como reiterado e reiterável. Esse entendimento de poder como uma produção forçada e reiterativa é

crucial para acrescentar que o poder também funciona mediante a exclusão de efeitos, a produção de um "exterior", um domínio inabitável e ininteligível que circunda o domínio dos efeitos inteligíveis.

Até que ponto o "sexo" seria uma produção obrigatória, um efeito forçado, algo que estabelece os limites para o que será qualificado como um corpo pela regulação de termos pelos quais corpos são e não são suportados? Meu propósito aqui é entender como o que foi excluído ou banido do próprio domínio de "sexo" – domínio esse garantido por um imperativo heterossexual – pode de uma só vez ser produzido como um retorno desestabilizador, não apenas como contestação *imaginária* que efetua o fracasso no funcionamento da lei inevitável, mas como rompimento habilitador, a ocasião para rearticular radicalmente o horizonte simbólico em que alguns corpos começam a importar [*matter*] mais do que outros.

---

1. Obviamente, o sexo não é a única norma pela qual os corpos se tornam materializados, e não está claro se o "sexo" pode operar como uma norma independentemente de outras exigências normativas sobre os corpos. Isso se tornará claro nas partes posteriores deste texto.↩

2. A abjeção (em latim, *ab-jicere*) significa, literalmente, rejeitar, repudiar, expulsar e, portanto, pressupõe e produz um domínio de agência ou ação a partir do qual se estabelece a diferença. Aqui a ideia de rejeição evoca a noção psicanalítica de *Verwerfung*, que implica uma forclusão fundadora do sujeito e que, consequentemente, estabelece a fragilidade dessa fundação. Enquanto a noção psicanalítica de *Verwerfung*, traduzida como "forclusão", produz a sociabilidade por meio do repúdio de um significante primário que produz o inconsciente ou, na teoria de Lacan, o registro do real, a noção de *abjeção* designa um estado degradado ou excluído dentro dos termos da sociabilidade. De fato, aquilo que é forcluído ou repudiado nos termos psicanalíticos é precisamente o que não pode

retornar ao campo do social sem provocar a ameaça da psicose, isto é, a dissolução do próprio sujeito. Quero propor que certas zonas abjetas dentro de sociabilidade também oferecem essa ameaça, constituindo zonas inabitáveis que o sujeito, em sua fantasia, supõe serem uma ameaça à sua própria integridade com a perspectiva de uma dissolução psicótica ("Eu preferiria morrer a fazer ou ser isso!"). Ver o texto sobre "forclusão" em Jean Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse.* Paris: Presses Universitaires de France, 1967, pp. 163-167 [Ed. bras.: *Vocabulário da psicanálise*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014].↩

3. Ver Sherry Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?", in Michele Rosaldo; Louise Lamphere, *Woman, Culture, and Society*. (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 67-88.↩

4. Sobre enfoques diferentes, mas relacionados com essa problemática da exclusão, da abjeção e da criação do "humano", ver Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjecton,* trad. de Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982; John Fletcher; Andrew Benjamin (orgs.), *Abjection, Melancholia and Love*: *The Work of Julia Kristeva*. New York; London: Routledge, 1990); Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, trad. de Geoffrey Bennington; Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 1991.↩

5. Para uma leitura muito provocante que mostra como o problema da referencialidade linguística está vinculado ao problema específico da referência aos corpos, e o que significa "referência" em tal caso, consultar Cathy Caruth, "The Claims of Reference", *The Yale Journal of Criticism*, v. 4, n. 1, Autumn 1990, pp. 193-206.↩

6. Embora Foucault faça distinção entre o modelo jurídico e o modelo produtivo do poder em *História da sexualidade 1: a vontade de saber* (trad. de Maria Thereza da Costa

Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015), argumento que os dois modelos pressupõem a existência um do outro. A produção de um sujeito – seu assujeitamento (*assujetissement*) – é um dos meios para alcançar sua regulação. Sobre isso, ver meu texto "Sexual Inversions", in Domna Stanton (org.), *Discourses of Sexuality*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992, pp. 344-361.↩

7. Não se trata simplesmente de interpretar a performatividade como uma repetição de atos, como se os "atos" permanecessem intactos e idênticos a si mesmos na medida em que são repetidos no tempo, entendendo o "tempo" como algo externo aos próprios "atos". Pelo contrário, um ato é em si mesmo uma repetição, uma sedimentação e um congelamento do passado que é precisamente forcluído por sua semelhança com o ato. Nesse sentido, um "ato" é sempre uma falha temporal de memória. Na análise que se segue, faço uso da noção lacaniana de que cada ato deve ser interpretado como uma repetição, a repetição do que não pode ser recordado, do que é irrecuperável e, portanto, do que constitui o espectro temível da desconstituição do sujeito. A noção de Derrida de iterabilidade, formulada em resposta à teorização dos atos da fala de John Searle e J. L. Austin, também implica que cada ato é em si mesmo uma recitação, a citação de uma cadeia prévia de atos que estão implícitos em um ato presente e que perpetuamente afastam de todo ato "presente" a sua condição de "atualidade". Sobre isso, ver a nota 9 acerca da diferença entre uma repetição a serviço da fantasia de domínio (isto é, uma repetição de atos que constroem o sujeito e que são considerados como os atos construtivos ou que constituem um sujeito) e uma noção da compulsão de repetição, tomada da teoria de Freud, que rompe essa fantasia de domínio e define os seus limites.↩

8. A noção de temporalidade não deveria ser interpretada como uma simples sucessão de "momentos" distintos, todos igualmente distantes entre si. Tal mapeamento espacial do

tempo substitui determinado modelo matemático para o tipo de duração que resiste a tais metáforas espaciais. Os esforços para descrever ou nomear esse lapso temporal tendem a cair no mapeamento espacial, como argumentam filósofos de Bergson a Heidegger. Por isso, é importante destacar o efeito de *sedimentação* que a temporalidade da construção implica. Aqui o que são chamados de "momentos" não são unidades distintas e equivalentes de tempo, porque o "passado" é a acumulação e o congelamento de tais "momentos" até o ponto em que não é mais possível a distinção. Mas o passado também vai consistir naquilo que é recusado pela construção, os domínios do reprimido, do esquecido e do irremediavelmente forcluído. Aquilo que não é incluído – exteriorizado por limites e fronteiras – como um constituinte fenomenal do efeito sedimentado chamado de "construção" será tão crucial para sua definição como o que está incluído; essa exterioridade não é distinguível como um "momento". De fato, a noção de "momento" pode muito bem ser nada mais do que uma fantasia retrospectiva de domínio matemático imposta sobre as durações interrompidas do passado.

Argumentar que a construção é fundamentalmente uma questão de iteração é fazer da modalidade temporal de "construção" uma prioridade. Na medida em que essa teoria requer uma espacialização do tempo por meio da postulação de momentos distintos e limitados, essa versão temporal da construção supõe uma espacialização da temporalidade em si mesma, o que pode ser, na esteira de Heidegger, entendido como a redução da temporalidade ao tempo.

A ênfase de Foucault sobre as relações *convergentes* de poder (que poderiam, de um modo experimental, serem contrastadas com a ênfase de Derrida sobre iterabilidade) implica um mapeamento das relações de poder que, no decurso de um processo genealógico, formam um efeito construído. A noção de convergência supõe tanto a ideia de movimento quanto de espaço; como resultado, ela parece iludir o paradoxo

mencionado acima em que a própria representação da temporalidade requer a espacialização do “momento”. No entanto, o enfoque foucaultiano da convergência não teoriza plenamente sobre o que provoca o “movimento” mediante o qual convergem o poder e o discurso. Em certo sentido, o “mapeamento” do poder não basta para teorizar totalmente a temporalidade.

De modo significativo, a análise de Derrida sobre a iterabilidade deve ser distinguida da repetição simples na qual as distâncias entre os “momentos” temporais são entendidas como uniformes no que diz respeito à extensão espacial. A “distância entre momentos” de tempo não pode, nos temos de Derrida, ser espacializada ou delimitada como objeto identificável. É a *différance* não tematizável que corrói e contesta toda e qualquer reivindicação à identidade distinta, incluindo a identidade distinta do “momento”. O que diferencia os momentos não é uma duração espacialmente estendida, pois, se fosse, ela também contaria como um “momento” e, assim, não conseguiria explicar o que fracassa entre os momentos. Esse “entre”, que é ao mesmo tempo “entre” e “fora”, é algo como um espaço não-tematizável e um tempo não-tematizável que convergem.

A linguagem da construção foucaultiana inclui termos como “aumento”, “proliferação” e “convergência”, termos que supõem um domínio temporal não teorizado explicitamente. Parte do problema aqui é que, enquanto Foucault parece querer dar uma especificidade histórica a sua versão dos efeitos genealógicos, ele seria a favor da prioridade de um enfoque da genealogia anterior a um enfoque filosófico da temporalidade. Em “The Subject and the Power” (in: Hubert Dreyfus; Paul Rabinow (orgs.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Chicago: Northwestern University Press, 1983), Foucault se refere à “diversidade da […] sequência lógica” que caracteriza as relações de poder. Ele teria, sem dúvida, rejeitado a linearidade aparente implícita nos modelos de

iterabilidade que se vinculam com a linearidade dos modelos mais antigos da sequência histórica. E, no entanto, não recebemos uma especificação de "sequência": seria a própria noção de "sequência" o que varia historicamente, ou o que varia são as configurações de sequência com a sequência em si mesma permanecendo invariável? De certa forma, ambas as posições negligenciam a formação social específica e a figuração da temporalidade. Aqui, pode-se consultar a obra de Pierre Bourdieu para entender a temporalidade da construção social.↩

9. Ver J. L. Austin, *How to Do Things With Words* (J. O. Urmson; Marina Sbisà (orgs.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955) [*Quando dizer é fazer – palavras e ação*, trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre : Artes Médicas, 1990] e *Philosophical Papers* (Oxford: Oxford University Press, 1961), especialmente pp. 233-252; Shoshana Felman, *The Literary Speech-Act: Don Juan with J. L. Austin*, *or Seduction in Two Languages*, trad. Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1983); Barbara Johnson, "Poetry and Performative Language: Mallarme and Austin", in *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980), pp. 52-66; Mary Louise Pratt, *A Speech Act Theory of Literary Discourse* (Bloomington: Indiana University Press, 1977); Ludwig Wittgenstein, *Investigações* filosóficas (Trad. de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2014).↩

10. Jacques Derrida, "Signature, Event, Context", in Gerald Graff (org.), *Limited, Inc*., trad. de Samuel Weber; Jeffrey Mehlman. Evanston: Northwestern University Press, 1988, p. 18. [Ed. bras.: "Assinatura, acontecimento, contexto", in: Jacques Derrida, *Limited, Inc.* Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991].↩

11. Ver Michel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, trad. de Catherine Porter. Stanford: Stanford University Press, 1988.

Enquanto Borch-Jacobsen, em uma teoria interessante de como a identificação precede e forma o eu, tende a afirmar a prioridade da identificação sobre qualquer experiência libidinal, eu insistiria que a identificação é em si mesma uma assimilação apaixonada ou libidinal. Sobre uma distinção útil entre um modelo imitativo e um modelo mimético de identificação, ver Ruth Leys, "The Real Miss Beauchamp: Gender and the Subject of Imitation", in Judith Butler; Joan Scott (orgs.), *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992), pp. 167-214; Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins* (New York: Routledge, 1992), pp. 262-270; Mary Ann Doane, "Misrecognition and Identity", in Ron Burnett (org.), *Explorations in Film Theory: Selected Essays from Ciné-Tracts* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), pp. 15-25; e Diana Fuss, "Freud's Fallen Women: Identification, Desire and 'A Case of Homosexuality in a Woman'', *The Yale Journal of Criticism*, vol. 6, n. 1, 1993, pp. 1-23.↩

12. Sigmund Freud, "O eu e o id (1923)", in *Obras completas, volume 16: O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 32.↩

13. Nietzsche argumenta que o ideal de Deus foi produzido na mesma medida como um sentido humano de fracasso e miséria e que a produção de Deus foi, de fato, a idealização que instituiu e que reforçou essa miséria; ver Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral: uma polêmica,* trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza.. São Paulo: Companhia das Letras: 2009, seção 20. O fato de que a lei simbólica em Lacan produza a "incapacidade" de aproximar os ideais sexuados incorporados e impostos pela lei é geralmente entendido como um sinal promissor de que a lei não é de todo eficaz, de que ela não constitui exaustivamente a psique de nenhum sujeito dado. No entanto, até que ponto essa concepção da lei produz o próprio fracasso que busca ordenar e mantém uma distância ontológica entre as leis e suas aproximações com falha, de

modo tal que as aproximações desviantes não têm poder para alterar o funcionamento da própria lei?↩

14. No capítulo 2, tomo em consideração a crítica de Lacan, que ressalta as implicações limitadas e falocêntricas do modelo especular em “O estádio do espelho como formador da função do eu”, in *Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.↩

15. Ver Michael Omi; Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From 1960s to the 1980s.* New York: Routledge, 1986. Ver também Anthony Appiah, “The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race,” in Henry Louis Gates, Jr. (org.), “Race”, in *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), pp. 21-37; Colette Guillaumin, “Race and Nature: The System of Marks”, *Feminist Studies*, v. 8, n. 2, Autumn 1988, pp.25-44; David Lloyd, “Race Under Representation”, *Oxford Literary Review 13*, Spring 1991, pp. 62-94; Sylvia Wynter, “On Disenchanting Discourse: ‘Minority’ Literary Criticism and Beyond”, in: Abdul R. JanMohammed e David Lloyd (orgs.), *The Nature and Context of Minority Discourse* (New York: Oxford University Press, 1990), pp. 432-469.

    Mais uma vez, alegar que a raça é resultado de uma produção, de uma construção ou mesmo que tem caráter fictício não é sugerir que ela seja uma construção artificial ou dispensável. Patricia Williams conclui *The Alchemy of Race and Rights* com uma frase que destaca que as construções retóricas de raça estão vivas: “A complexidade das mensagens implícitas no nosso ser” (Cambridge: Harvard University Press, 1991, p. 236). Em um pós-escrito intitulado “A Word on Categories”, ela comenta: “Enquanto ser negra tem sido a mais poderosa atribuição social na minha vida, trata-se apenas de uma de uma série de narrativas dirigentes ou ficções dominantes pelas quais estou constantemente me reconfigurando no mundo” (p. 256). Aqui a atribuição de ser negra constitui não só uma das muitas

"ficções que presidem", mas é uma ficção mobilizadora, uma ficção "por meio da qual" acontecem suas reconfigurações reflexivas. Aqui, a atribuição, embora fictícia, não está apenas "presidindo", isto é, formando uma estrutura contínua e poderosa, mas é também, paradoxalmente e como uma promessa, um *recurso,* o meio *pelo qual* sua transformação se torna possível. Cito estas linhas aqui para sublinhar essa chamada raça a uma construção ou uma atribuição que de nenhuma maneira priva o termo de sua força na vida; pelo contrário, torna-se precisamente uma força dominante e indispensável nos discursos politicamente saturados em que o termo deve ser continuamente ressignificado contra seus usos racistas.↩

16. Ver Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations on the Question of Value" and "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Routledgc, 1987); e "Can the Subaltern Speak?" in Cary Nelson; Lawrence Goldberg (orgs.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: University of Illinois Press, 1988); Tejaswini Niranjana, *History, Post Structuralism, and the Colonial Context* (Berkeley: University of California Press, 1992); Chandra Talpade Mohanry, "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism" e "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" in Chandra Mohanty; Ann Russo; Lourdes Torres (orgs.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), pp. 1-80; Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).↩

17. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.↩

18. Eve Kosofsky Sedgwick, "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others", *South Atlantic Quarterly*, vol. 88, n. 1, Winter 1989, pp. 53-72.↩

19. Foucault argumenta que a psicanálise sustenta uma lei repressiva que é jurídica em sua forma, ou seja, negativa, regulamentar e restritiva. E ele se pergunta se, quando falamos que o desejo está “reprimido” pela lei, este não é, em si, o efeito, o produto, o resultado dessa lei. A caracterização ligeiramente velada de Foucault sobre “a lei do desejo” em Lacan não leva em conta os efeitos geradores dessa lei dentro da teoria psicanalítica. Na caracterização da psicanálise a seguir, Foucault argumenta que o mesmo modelo de poder pode ser encontrado nas posições psicanalíticas que atribuem a condição pré-discursiva à sexualidade reprimida e àqueles que compreendem o próprio desejo como *efeito* da proibição:

    > “[…] o que distingue uma análise da outra, a que é feita em termos de repressão dos instintos e a que se faz em termos de lei do desejo é, certamente, a maneira de conceber a natureza e a dinâmica das pulsões; não é a maneira de conceber o poder. Uma como a outra recorre a uma representação comym do poder que, segundo o emprego que faz dele e a posição que se lhe reconhece quanto ao desejo, leva a duas consequências opostas: seja à promessa de uma “liberação”, se o poder só tiver um domínio exterior sobre o desejo, seja à afirmação – se for constitutivo do próprio desejo –, de que sempre já se está enredado.” Michel Foucault, *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015. pp. 90-91.

    Foucault, então, caracteriza a lei lacaniana em termos de um ato performativo jurídico: “Ela fala e faz-se a regra” (ibid., p. 91), um ato “monótono”, “como que condenado a se repetir sempre” (ibid., p. 93). Aqui, Foucault supõe que essa repetição é uma repetição do que é autoidêntico. Assim, Foucault entende que as ações performativas e reiteradas da lei lacaniana devem produzir sujeitos uniformes e homogêneos; os “sujeitos” normalizados da repressão.

Mas, em Lacan, a repetição não é subjetivadora no sentido sugerido por Foucault. Na verdade, a repetição não é apenas a marca que, em algum sentido, fracassou em realizar a subjetivação, mas é em si mesma um exemplo a mais desse fracasso. Aquilo que se repete no sujeito é aquilo que é radicalmente excluído da formação do sujeito, aquilo que ameaça a fronteira e a coerência do próprio sujeito.

Dessa forma, Lacan segue a análise que Freud faz da compulsão à repetição em *Além do princípio do prazer*. Nesse texto, Freud argumenta que certas formas de compulsão à repetição não poderiam ser entendidas como tendências a serviço de uma fantasia de *dominar* o material traumático, e sim que estão a serviço de uma pulsão de morte que procura desfazer ou desinvestir o próprio eu. Em Lacan, a repetição é precisamente aquilo que compromete a fantasia de domínio associada ao eu, uma "*resistência do sujeito*" (p. 53). Ele descreve esse esforço para recuperar o lugar fantasiado antes da formação do eu como o objetivo da repetição, em que a repetição é a descontinuação do eu: "A repetição aparece primeiro numa forma que não é clara, que não é espontânea, como uma reprodução, ou uma presentificação, *em ato*" (p. 52). Que cada ato seja, em certo sentido, uma repetição do que é *irrecuperável* torna-se claro na frase seguinte: "[…] um ato, um verdadeiro ato, tem sempre uma parte de estrurua, por dizer respeito a um real que não é evidente." (Jacques Lacan, *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Versão brasileira de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p. 52)↩

CORPOS QUE IMPORTAM

Se compreendo o sentido do termo desconstrução, não se trata da exposição de um erro, com certeza tampouco do erro de outras pessoas. A crítica da desconstrução, a mais séria delas, é a crítica de algo que é extremamente útil, algo sem o qual não podemos fazer nada.

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK,
"In a Word", entrevista a Ellen Rooney

…] a necessidade de "reabrir" as figuras do discurso filosófico… Uma das formas é interrogando as condições que tornam tal sistematização possível: o que a coerência da declaração discursiva esconde por meio de sua produção, apesar de tudo o que possa ser dito sobre as condições do discurso. Por exemplo, a "matéria" a partir da qual o sujeito da linguagem produz um discurso com o objetivo de produzir a si próprio, de reproduzir a linguagem; a *cenografia* que faz a representação do sujeito praticável e possível, representação daquilo que é definido pela filosofia, ou seja, a arquitetura de seu teatro, seu retrato no tempo-espaço, sua organização geográfica, seus suportes, seus atores, a respectiva posição de cada um deles, os diálogos, as duas relações trágicas, sem negligenciar o *espelho*, na maioria das vezes escondido, que permite ao *logos*, ao sujeito, reduplicar a si próprio, refletir sobre isso por meio da própria linguagem, do próprio *logos* e do próprio sujeito. Todas essas intervenções asseguram a coerência da linguagem sempre que elas continuam não interpretadas. Assim, elas precisam ser recriadas, com cada figura do discurso se afastando de sua amarração no valor do "presente". Para cada filósofo, começando por aqueles cujos nomes definem certas eras da história da filosofia, é preciso indicar como se opera o corte da contiguidade material, mostrar como o sistema todo opera e como a economia especular opera.

LUCE IRIGARAY, "The Power of Discourse"

Nos últimos anos, em alguns setores da teoria feminista, houve certo apelo por recuperar o corpo daquilo que costuma ser caracterizado como idealismo linguístico do pós-estruturalismo. Em outros setores da teoria crítica, o filósofo Gianni Vattimo tem argumentado que o pós-estruturalismo, entendido como jogo textual, marca a dissolução da matéria como categoria contemporânea. É essa matéria perdida, diz ele, que é necessário reformular para que o pós-estruturalismo possa se dedicar a um projeto de maior valor ético e político.[1] Os termos desses debates são difíceis e instáveis, pois é difícil saber em cada caso quem ou o que será designado pelo termo pós-estruturalismo, e talvez ainda mais difícil saber o que recuperar sob o signo do corpo. Além disso, esses dois significantes têm sentidos fundamentalmente antagônicos para algumas feministas e pensadores da teoria crítica. Poderíamos ouvir advertências como: se tudo é discurso, o que acontece com o corpo? Se tudo é linguagem, o que pensar sobre a violência e danos corporais? Há alguma matéria que importe no e para o pós-estruturalismo?

Penso que muitos entendem que, para o feminismo proceder como prática crítica, ele deve basear-se na especificidade sexual do corpo da mulher. Ainda que o sexo esteja sempre reinscrito como gênero, ainda se deve presumir esse sexo como ponto de partida irredutível para as várias construções sociais que deve sustentar. Tal suposição da irredutibilidade material do sexo parece ter legitimado e autorizado epistemologias e éticas feministas, assim como análises de gênero de diversos tipos. Em um esforço de substituir ou modificar os termos desse debate, gostaria de perguntar como e por que a “materialidade” se tornou um sinal, uma prova, de irredutibilidade. Ou seja, de que forma hoje a materialidade do sexo é entendida como algo que apenas carrega construções culturais e, portanto, não poderia ser também uma construção. De onde vem a hierarquia dessa exclusão? Seria a materialidade um lugar ou uma superfície que é excluída do processo de construção, aquilo por meio do qual e na qual opera a construção? Talvez fosse essa uma exclusão habilitante e constitutiva, sem a qual a construção não poderia operar? O que ocupa esse lugar da materialidade não

construída? E quais tipos de construção são forcluídos mediante a representação desse lugar como exterior ou inferior à própria construção?

Nas páginas seguintes, o que está em jogo não é tanto uma teoria da construção cultural, mas a consideração da cenografia e da topografia da construção. Essa cenografia é orquestrada pela e como a matriz do poder que permanece desarticulada se compreendemos construtividade e materialidade como noções necessariamente opostas.

No lugar da materialidade, poderíamos questionar outras premissas fundacionistas que operam como “irredutibilidades” políticas. Em vez de ensaiar dificuldades teóricas que emergem da suposição da noção de sujeito como premissa fundacional ou que emergem da tentativa de manter uma distinção estável entre sexo e gênero, gostaria de apresentar a seguinte questão: é necessário recorrer à matéria e à materialidade do sexo para estabelecer essa especificidade irredutível que, conforme dizem, deveria fundamentar a prática feminista? E aqui a questão não é haver ou não referência para a matéria, da mesma forma que a questão nunca foi se deveríamos ou não falar sobre mulheres. Essa fala ocorrerá, e, por razões feministas, ela deve ocorrer; a categoria das mulheres não se torna inútil com o exercício da desconstrução, são seus usos que deixam de ser reificados como “referentes” e que ganham uma chance de abrir-se, de fato, para outras formas de significação que ninguém poderia prever de antemão. Certamente, é preciso ser possível não só usar o termo, empregá-lo taticamente mesmo quando, por assim dizer, ele é utilizado e alocado, mas também sujeitar o termo a uma crítica que interroga as operações de exclusão e relações diferenciais de poder que constroem e delimitam as invocações feministas das “mulheres”. Isto é, parafraseando a epígrafe de Spivak neste capítulo, a crítica de algo útil, a crítica de algo sem o qual não podemos fazer nada. Na verdade, diria que é uma crítica sem a qual o feminismo perde seu potencial democratizante por se recusar a envolver-se com – fazer

um balanço de, e se permitir transformar por – as exclusões que o colocam em causa.

Algo semelhante acontece com o conceito de *materialidade*, que bem pode significar “algo sem o qual não podemos fazer nada”. O que significa ter de recorrer à materialidade, uma vez que sempre foi claro que a matéria tem uma história (na verdade, mais do que uma) e que a história da matéria é, em parte, determinada pela negociação da diferença sexual? É possível que tenhamos de retornar à matéria como prioridade anterior ao discurso para fundamentar nossas reivindicações sobre a diferença sexual apenas para descobrir que a matéria é inteiramente sedimentada em discursos sobre sexo e sexualidade, que prefiguram e restringem os usos que esse termo pode ter. Além disso, podemos recorrer à matéria para fundamentar ou verificar um conjunto de ofensas ou violações apenas para descobrir que *a própria matéria está fundada em uma série de violações*, violações essas que são inconscientemente repetidas em cada invocação contemporânea.

De fato, se for possível demonstrar que, em sua história constitutiva, essa materialidade “irredutível” foi construída por meio de uma matriz de gênero problemática, então a prática discursiva pela qual a matéria se torna irredutível ao mesmo tempo ontologiza e fixa a matriz de gênero nesse lugar. E caso se considere que o efeito constituído dessa matriz é o terreno indiscutível da vida corporal, então parece que uma genealogia dessa matriz permanece forcluída da investigação crítica. Contra a alegação de que o pós-estruturalismo reduz toda materialidade a questões linguísticas, é necessário apresentar um argumento que demostre que desconstruir a matéria não significa negar ou acabar com a utilidade do termo. E contra aqueles que afirmam que a materialidade irredutível do corpo é uma pré-condição necessária para a prática feminista, creio que essa tão valorizada materialidade bem poderia estar constituída por meio de exclusão e de degradação do feminino, o que, para o feminismo, é profundamente problemático.

Faz-se necessário afirmar claramente, neste ponto, que as opções que restam para a teoria não se exaurem ao, por um lado, *supor* a materialidade e, por outro, *negar* a materialidade. Não é meu propósito assumir nenhum desses lados. Colocar em questão um pressuposto não é o mesmo que eliminá-lo; ao contrário, é livrá-lo de suas fixações metafísicas a fim de entender quais interesses políticos foram garantidos nessa – e por essa – posição metafísica, tornando lícito, desse modo, que exercessem – e servissem a – objetivos políticos muito diferentes. Problematizar a matéria dos corpos pode implicar uma perda inicial de certeza epistemológica, mas, ainda assim, perda de certezas não é o mesmo que niilismo político. Pelo contrário, tal perda também pode indicar um desvio significativo e promissor do pensamento político. Essa inquietação da "matéria" pode ser compreendida como o início de novas possibilidades, novas formas de os corpos adquirirem importância [*matter*].

Postular o corpo como anterior ao signo é *postulá-lo* ou *significá-lo como prévio*. Essa significação produz como *efeito* de seu próprio procedimento o corpo que pretende, não obstante e simultaneamente, desvelar como aquele que precede a própria ação. Se o corpo entendido como anterior à significação é um efeito de significação, então o status mimético e representacional da linguagem, que afirma que os signos seguem os corpos como seus espelhos necessários, não é em nada mimético. Pelo contrário, é produtiva, constitutiva, poderíamos até afirmar que é performativa, na medida em que tal ato significante delimita e concede contorno ao corpo que se afirma encontrar antes de toda e qualquer significação.[2] Isso não quer dizer que a materialidade dos corpos seja única e simplesmente um efeito linguístico redutível a um conjunto de significantes. Tal distinção negligencia a materialidade do próprio significante. Essa consideração também falha ao explicar a materialidade como algo que está atado à significação desde o princípio; não é uma tarefa fácil refletir sobre a indissolubilidade da materialidade e a significação. Postular por meio da linguagem uma materialidade fora da linguagem ainda é postular essa mesma materialidade, retendo assim tal postulação como sua condição

constitutiva. Derrida negocia a questão da alteridade radical da matéria com a seguinte observação: “Não estou mesmo seguro de que possa haver um ‘conceito’ do exterior absoluto.”[3] Trabalhar com o conceito de matéria implica perder a exterioridade que o conceito deveria salvaguardar. Poderia a linguagem simplesmente referir-se à materialidade, ou seria a linguagem também a própria condição sob a qual a materialidade pode aparecer? Se a matéria cessa de ser matéria uma vez que se torna conceito, e se um conceito acerca da exterioridade da matéria em relação à linguagem nunca é absoluto, então qual seria o estatuto desse “fora”? Seria ele produzido pelo discurso filosófico de modo que efetuasse a aparência de sua própria sistematicidade exaustiva e coerente? O que fica de fora da propriedade filosófica para poder sustentar e assegurar as fronteiras da filosofia? E como esse recalcado poderia retornar?

AS QUESTÕES DA FEMINILIDADE

A associação clássica da feminilidade com materialidade pode ser remontada a um conjunto de etimologias que ligam matéria com *mater* [mãe] e *matrix* [matriz] (ou útero) e, portanto, a uma problemática da reprodução. A configuração clássica da matéria como um local de *geração* ou originação torna-se especialmente significativa quando explicar o que significa um objeto exige recorrer a seu princípio originador. Quando não é explicitamente relacionada à reprodução, a matéria é generalizada como um princípio de originação e causalidade. Em grego, *hylē* é a madeira ou a tora com que as várias construções culturais são feitas, assim como também o princípio de origem, desenvolvimento e teleologia tanto causais quanto explicativos. Essa ligação entre matéria, origem e significação sugere a indissolubilidade das noções gregas clássicas da materialidade e da significação. Aquilo que importa acerca de um objeto é sua matéria.[4]

Tanto no latim quanto no grego, a matéria (*materia* e *hylē*) não é nem uma positividade ou referente simples ou bruto, nem uma superfície em branco à espera de significação externa, mas, sempre temporalizada em algum sentido. Isso também é verdadeiro para Marx, quando compreende que a "matéria" é um princípio de transformação que pressupõe e induz a um futuro.[5] A matriz é um princípio originador e formativo que inaugura e informa o desenvolvimento de algum organismo ou objeto. Portanto, para Aristóteles, "a matéria […] é potência [*dynameos*], ao passo que a forma é atualidade".[6] Na reprodução, diz-se que as mulheres contribuem com a matéria; os homens, com a forma.[7] O *hylē* grego é a madeira que já foi cortada das árvores, instrumentalizada e instrumentalizável, artefatual, feita para ser usada. *Materia* em latim denota a matéria a partir da qual as coisas são feitas, não só as vigas para casas e navios, mas qualquer coisa que sirva como nutrição aos bebês: nutrientes que agem como extensões do corpo

da mãe. Na medida em que a matéria aparece nesses casos para ser investida de certa capacidade de originação e de composição do que também fornece o princípio de inteligibilidade, a matéria torna-se claramente definida por certo poder de criação e racionalidade que está, em sua maior parte, afastado dos usos empíricos mais modernos do termo. Não se trata de um jogo banal de palavras falar sobre *corpos que importam/corpos materiais* [*bodies that matter*] nesses contextos clássicos, pois ser material significa materializar, se compreendemos que o princípio dessa materialização é precisamente o que "importa" [*matters*] sobre aquele corpo, sua própria inteligibilidade. Nesse sentido, saber o significado de alguma coisa é saber como e por que ela importa, sendo que "importar" significa ao mesmo tempo "materializar" e "significar".

Obviamente, nenhuma feminista encorajaria um simples retorno às teleologias naturais de Aristóteles para repensar a "materialidade" dos corpos. Entretanto, quero considerar a distinção de Aristóteles entre corpo e alma para efetuar uma breve comparação entre Aristóteles e Foucault, a fim de sugerir um possível reemprego contemporâneo da terminologia aristotélica. Ao final dessa breve comparação, oferecerei uma crítica curta a Foucault, a qual, por sua vez, nos levará a uma discussão mais longa da desconstrução que Irigaray faz da materialidade no *Timeu*, de Platão. É no contexto dessa segunda análise que espero deixar claro como uma matriz de gênero está em ação na constituição de materialidade (embora, claro, isso esteja presente em Aristóteles também), e por que as feministas deveriam estar interessadas não em tomar a materialidade como algo irredutível, mas em realizar uma genealogia crítica de sua formulação.

ARISTÓTELES / FOUCAULT

Para Aristóteles, a alma designa a realização da matéria, ou seja, a matéria é entendida como potencial pleno e não realizado. Como resultado, ele sustenta no *De Anima* que “a alma é a primeira atualidade de um corpo natural” (412a16). Ele continua: “E por isso inclusive não é preciso investigar se alma e corpo são uma unidade – tampouco se a cera e a figura [que lhe é dada por um sinete ou selo] o são e, em suma, nem se a matéria [*hylē*] de cada coisa e aquilo de que é matéria [*hylē*]” (412a28).[8] No grego, não há nenhuma referência a “sinetes” ou “selos”, mas a frase, “a forma dada pelo selo” está contida no único termo: *skhēma*. *Skhēma* significa forma, modelo, figura, aparência, vestido, gesto, figura de um silogismo e forma gramatical. Se a matéria nunca aparece sem seu *skhēma,* isso significa que ela só aparece sob certa forma gramatical e que o princípio de seu reconhecimento, de seu gesto característico ou da roupagem de costume, é inseparável do que constitui sua matéria.

Em Aristóteles, não encontramos nenhuma distinção clara entre materialidade e inteligibilidade e, ainda assim, por outras razões, Aristóteles não nos fornece o tipo de “corpo” que o feminismo busca recuperar. Instalar o princípio de inteligibilidade no próprio desenvolvimento de um corpo é precisamente a estratégia de uma teleologia natural que é responsável pelo desenvolvimento feminino por meio da lógica da biologia. Dessa forma, argumenta-se que as mulheres devem desempenhar certas funções sociais e não outras, que as mulheres devem se restringir apenas ao domínio reprodutivo.

Poderíamos historicizar a noção aristotélica de *skhēma* em termos de princípios culturais variáveis de formatividade e inteligibilidade. Compreender o *skhēma* de corpos como um nexo historicamente contingente de poder/discurso é chegar a algo semelhante ao que Foucault descreve em *Vigiar e punir* como “materialização” do corpo do prisioneiro. Esse processo de materialização está em jogo ali,

bem como no capítulo final do primeiro volume de *A história da sexualidade*, quando Foucault clama por uma "história dos corpos" que possa investigar a "maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo".[9]

Às vezes, parece que para Foucault o corpo tem uma materialidade que é ontologicamente distinta das relações de poder que se apossam dele como lugar de investimentos. Ainda em *Vigiar e punir*, temos uma configuração diferente da relação entre materialidade e investimento. No livro, a alma é tomada como um instrumento de poder mediante o qual o corpo é cultivado e formado. Em certo sentido, ela age como um *skhēma* repleto de poder, que produz e atualiza o próprio corpo.

Podemos entender as referências de Foucault à "alma" como uma reformulação implícita da formulação aristotélica. Em *Vigiar e Punir*, Foucault argumenta que a "alma" torna-se um ideal normativo e normatizador segundo o qual o corpo é treinado, formado, cultivado e investido; ela é um ideal especulativo (*idéal spéculatif*) historicamente específico em cujo abrigo o corpo é efetivamente materializado. Considerando a ciência da reforma do sistema prisional, Foucault escreve: "O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição [*assujettissement*] bem mais profunda que ele. Uma 'alma' o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo."[10]

Essa "sujeição", ou assujeitamento [*assujettissement*], não é apenas subordinação, mas segurança e manutenção, uma contextualização para o sujeito, uma subjetivação. No homem, "uma 'alma' o habita e o leva à existência" (ibid.); e, não de todo contrário a Aristóteles, a alma descrita por Foucault como instrumento de poder forma e enquadra o corpo, marca-o e, ao carimbá-lo, traz o corpo à existência. Aqui, "ser" deve estar entre aspas, já que seu peso ontológico não é pressuposto, mas sempre outorgado. Para Foucault, essa outorga só pode ter lugar no interior e por meio de

uma operação de poder. Essa operação produz os sujeitos a que assujeita; isto é, assujeita-os às compulsórias relações de poder obrigatórias e eficazes em seu princípio formativo. Mas o poder é aquilo que forma, mantém, sustenta e regula os corpos de uma só vez, de modo que, estritamente falando, o poder não está em uma pessoa que age sobre os corpos como se fossem seus objetos distintos. A gramática que nos compele a falar desse jeito baseia-se em uma metafísica de relações externas, por meio da qual o poder age sobre os corpos, mas não se considera como força que os forma. Essa é uma visão do poder como uma relação externa que o próprio Foucault põe sob escrutínio.

Para ele, o poder opera na *constituição* da própria materialidade do sujeito, que simultaneamente forma e regula o "sujeito" da subjetivação. Foucault se refere não só à materialidade do corpo do prisioneiro, mas à materialidade do corpo da prisão. A materialidade da prisão, escreve Foucault, está dada na medida em que é um vetor e instrumento de poder.[11] Assim, a prisão é materializada na medida em que é investida do poder ou, para ser gramaticalmente precisa, não há prisão antes de sua materialização. Sua materialização é coextensiva a seu investimento nas relações de poder, e a materialidade é efeito e calibre desse investimento. A prisão vem à existência apenas no campo das relações de poder, ou, mais especificamente, apenas na medida em que ela é investida ou saturada com tais relações, sendo tal saturação a formação de sua própria existência. Aqui, o corpo não é uma materialidade independente investida por relações de poder que lhe são externas, mas é aquele no qual a materialização e o investimento são coextensivos.

"Materialidade" designa certo efeito do poder, ou melhor, *é* o poder em seus efeitos formativos ou constituintes. Uma vez que o poder opere com sucesso na constituição de um domínio objetivo, em um campo de inteligibilidade, em uma ontologia supostamente garantida, seus efeitos materiais são tomados como dados materiais ou dados primários. Essas positividades materiais aparecem como *fora* do discurso e do poder como seus referentes incontestáveis,

seus significados transcendentais. Mas essa aparência é precisamente o momento em que o regime de poder/discurso é mais dissimulado e mais insidiosamente eficaz. Quando esse efeito material é tomado como um ponto epistemológico de partida, condição *sine qua non* de alguma argumentação política, o que se dá é um movimento de fundacionalismo epistemológico que, ao aceitar esse efeito constitutivo como dado primário, sucede em enterrar e mascarar a genealogia de relações de poder pela qual é constituído.[12]

Na medida em que traça o processo de materialização como um investimento de discurso e poder, Foucault se concentra nessa dimensão do poder que é produtiva e formativa. Mas precisamos nos perguntar o que define o domínio do que é materializável, e se existem *modalidades* de materialização – como Aristóteles sugere e Althusser é rápido em mencionar.[13] Em que medida a materialização seria regida por princípios de inteligibilidade que exigem e instituem um domínio de *ininteligibilidade* radical que resiste completamente à materialização ou que permanece radicalmente desmaterializada? O esforço de Foucault para trabalhar as noções de discurso e materialidade por meio de outra visão teria fracassado por não levar em conta aquilo que é *excluído* das economias da inteligibilidade discursiva que ele descreve, e também o que *tem de ser excluído* para que essas economias funcionem como sistemas de autossustentação?

Essa é a questão que Luce Irigaray aponta de forma implícita ao analisar a distinção de Platão sobre forma/significado. Esse argumento talvez seja mais conhecido pelo ensaio “L’*hystera* de Platon” presente no livro *Speculum: de l’autre femme*, mas é incisivamente articulado também em “Une Mère de glace”, texto menos conhecido publicado no mesmo volume.

A tarefa de Irigaray não é conciliar a distinção forma/matéria nem as distinções entre corpo e alma ou matéria e significado. Antes de tudo, seu esforço é mostrar que essas oposições binárias são formuladas pela exclusão de um campo de possibilidades

disruptivas. Sua tese especulativa é de que os binários, mesmo quando reconciliados, são parte de uma economia falogocêntrica que produz o “feminino” como seu exterior constitutivo. A intervenção de Irigaray na história da distinção forma/ matéria ressalta a “matéria” como o local em que o feminino é excluído dos binários filosóficos. Enquanto certas noções fantasmáticas do feminino são tradicionalmente associadas à materialidade, estes são efeitos especulares que confirmam um projeto falogocêntrico de autogênese. E quando essas figuras femininas especulares (e espectrais) são consideradas como o feminino, este é totalmente apagado pela própria representação, argumenta Irigaray. A economia que pretende incluir o feminino como termo subordinado em uma oposição binária de masculino/feminino exclui o feminino, o produz como o que deve ser excluído para que a economia funcione. A seguir, considerarei o modo especulativo de Irigaray de envolver-se com textos filosóficos e, em seguida, me voltarei a sua leitura violenta e provocadora da discussão de Platão sobre o receptáculo no *Timeu.* Na parte final deste ensaio, oferecerei minha própria leitura violenta e provocadora da mesma passagem.

IRIGARAY / PLATÃO

A grandeza e o caráter especulativo das reivindicações de Irigaray sempre me colocam um pouco no limite e, confesso com antecedência,que, embora não consiga me lembrar de nenhuma outra feminista que tenha lido e relido a história da filosofia com a atenção detalhada e crítica de Irigaray,[14] entendo que seus termos tendem a imitar a grandiosidade dos erros filosóficos que ela destaca. Essa mimese é, evidentemente, tática, e sua reencenação de erro filosófico exige que aprendamos a ler seu trabalho pela diferença que sua interpretação enseja. Será que nela ecoa a voz do pai filosófico ou ela passou a ocupar essa voz, insinuando-se como a voz do pai? Se ela está "nessa" voz por qualquer razão, estaria também, ao mesmo tempo, "fora" dela? Como podemos compreender o fato de estar "entre" as duas possibilidades como algo que não seja um *entre* espacializado, que deixa intacta a oposição binária falogocêntrica?[15] Como a diferença do pai filosófico ressoa na mimese que parece replicar sua estratégia de modo tão fiel? Claramente, não há lugar entre a língua "dele" e a "dela", apenas um *movimento* de ruptura que desestabiliza sua reivindicação topográfica.[16] Irigaray toma o lugar de Platão não para assumi-lo, mas para mostrar que trata-se de um lugar *ocupável*, para levantar a questão do custo e do movimento de tal assunção.[17] Onde e como se constitui o distanciamento crítico dessa patrilinearidade feita no curso da recitação dos termos platônicos? Se a tarefa não é uma "leitura" fiel ou adequada de Platão, então talvez seja uma espécie de leitura extravagante que mimetiza e expõe o excesso especulativo do filósofo grego. Peço desculpas antecipadamente, ainda que não de todo sinceras, se replico esse excesso especulativo aqui, mas, às vezes, é necessário fazer uma tréplica hiperbólica quando um dano permanece não dito por muito tempo.

Quando Irigaray se propõe a reler a história da filosofia, ela se pergunta como as fronteiras do pensamento se fixaram: o que deve ser excluído do domínio da filosofia pela própria filosofia para que ela progrida, e como os excluídos passam a constituir negativamente um empreendimento filosófico que pretende constituir a si próprio? Irigaray relega o feminino precisamente a essa exclusão constitutiva, de modo que é obrigada a encontrar uma maneira de ler um texto filosófico focando naquilo que ele se recusa a incluir. Não é uma questão [*matter*] fácil. Como se pode ler em um texto aquilo que *não* aparece dentro dos limites de seus próprios termos, mas que, no entanto, constitui a condição ilegível de sua própria legibilidade? De fato, como se poderia ler um texto em busca do movimento desse desaparecimento pelo qual se constitui o "dentro" e "fora" textual?

Ainda que filósofas feministas tenham tradicionalmente procurado mostrar como o corpo é simbolizado como feminino, ou como as mulheres têm sido associadas à materialidade (ora inertes – sempre mortas –, ora fecundas – sempre-vivas e procriativas), enquanto os homens têm sido associados com o princípio do controle racional,[18] Irigaray deseja argumentar que o feminino é precisamente o que é excluído por e numa oposição binária. Nesse sentido, quando nessa economia as mulheres são representadas, elas são situadas exatamente no lugar de seu apagamento. Além disso, ela sustenta que, quando a matéria é caracterizada por descrições filosóficas, ela é ao mesmo tempo uma substituição do feminino e um deslocamento dele. Não se pode interpretar a relação filosófica com o feminino por meio das figuras que a filosofia fornece, mas, em vez disso, argumenta Irigaray, pode-se situar o feminino como a condição indizível da representação, como aquilo que, de fato, não pode *nunca* ser simbolizado conforme os termos da filosofia propriamente dita, mas cuja exclusão dessa propriedade é sua condição capacitadora.

Não admira, então, que o feminino apareça para Irigaray somente na *catacrese*, isto é, nas figuras que funcionam inapropriadamente, como uma transferência indevida de sentido, o uso de um nome

adequado para descrever aquilo que não pertence propriamente a ele e que retorna para assombrar e cooptar a própria linguagem da qual o feminino é excluído. Isso explica, em parte, a radical prática citacional de Irigaray, a usurpação catacrética do "adequado" com propósitos completamente inadequados.[19] Pois ela mimetiza a filosofia – assim como a psicanálise – e, nessa mimese, assume uma linguagem que não pertence de fato a ela apenas para colocar em questão as regras excludentes que governam o uso desse discurso. Essa contestação da propriedade e do que é apropriado é precisamente a opção que se abre para o feminino quando ele se vê constituído como uma impropriedade excluída, como o impróprio, como a falta de propriedade. De fato, como Irigaray argumenta em *Amante Marine de Friedrich Nietzsche*, seu trabalho sobre Nietzsche, "mulher não é nem tem uma essência", e para ela isso é assim porque a "mulher" é precisamente o que está excluído do discurso da metafísica.[20] Se ela assume um nome próprio, até mesmo o nome próprio de "mulher" no singular, essa só pode ser uma espécie de mimese radical que visa a abalar o termo de seus pressupostos ontológicos. Jane Gallop esclarece essa questão de forma brilhante em sua leitura dos dois lábios como sendo ao mesmo tempo sinédoque e catacrese, leitura que oferece uma interpretação da linguagem de Irigaray sobre o essencialismo biológico como estratégia retórica. Gallop mostra que a linguagem das figuras filosóficas que Irigaray emprega constitui o feminino na linguagem como uma impropriedade linguística permanente.[21]

Essa exclusão do feminino do discurso próprio da metafísica ocorre, conforme diz Irigaray, na e por meio da formulação de "matéria". Visto que no falogocentrismo há uma distinção entre forma e matéria, esta se articula por meio de uma materialidade adicional. Em outras palavras, toda distinção explícita tem lugar em um espaço de inscrição que a própria distinção não pode conter. A matéria como um *lugar* de inscrição não pode ser explicitamente tematizada. E esse local de inscrição ou espaço é, para Irigaray, uma *materialidade* que não é a mesma que a categoria de "matéria" cuja articulação ela condiciona ou permite. É essa materialidade não

tematizável que Irigaray afirma se tornar o local, o repositório, o receptáculo do e para o feminino *dentro* de uma economia falogocêntrica. Em um sentido importante, essa segunda "matéria" inarticulada designa o exterior constitutivo da economia platônica; é o que deve ser excluído para que a economia se afirme como internamente coerente.[22]

Esta matéria excessiva que não pode ser contida na distinção forma/matéria opera como o suplemento na análise de Derrida das oposições filosóficas. Na consideração de Derrida acerca da distinção forma/significado em *Posições*, ele sugere também que matéria deve duplicar-se de uma só vez como um polo dentro de uma oposição binária e também como aquilo que excede a dupla binária, como uma figura de sua impossibilidade de sistematizá-la.

Consideremos a observação de Derrida em resposta à crítica que pretende afirmar que a matéria denota o exterior radical da linguagem: "Não é preciso dizer que se, e na medida em que, nessa economia geral, *matéria* designa, como você disse, a alteridade radical (preciso: relativamente à oposição filosófica), aquilo que escrevo poderia ser considerado como 'materialista'".[23] Ao que parece, tanto para Derrida como para Irigaray, o que é excluído dessa oposição binária é também *produzido* pela oposição como modelo de exclusão e não tem existência separável ou totalmente independente como um exterior absoluto. Um exterior constitutivo ou relativo é, evidentemente, constituído por um conjunto de exclusões que, no entanto, são internas ao próprio sistema como uma necessidade não tematizável. A exclusão emerge dentro do sistema como incoerência, rompimento, uma ameaça à sua própria sistematicidade.

Irigaray insiste que essa exclusão que mobiliza o binário forma/matéria é a relação diferenciadora entre masculino e feminino, em que o masculino ocupa ambos os termos da oposição binária e o feminino não pode ser entendido como um termo inteligível em si mesmo. Podemos entender o feminino representado dentro do binário como o feminino *especular*, e o feminino que está apagado e

excluído desse binário como o feminino *excessivo*. Mas, ainda assim, essas nomeações não são válidas, porque, nesse último modo, o feminino – que, estritamente falando, não pode ser absolutamente nomeado – na realidade não se trata propriamente de um modo.

Para Irigaray, o "feminino" que não se pode dizer que *seja* algo, que nem sequer pode participar da ontologia das coisas, acaba por ser submetido – e aqui a gramática nos falha – ao apagamento como necessidade impossível que permite qualquer ontologia. O feminino, para usar uma catacrese, é domesticado e tornado ininteligível dentro de um falogocentrismo que se supõe autoconstituinte. Rechaçado, resta ao feminino sobreviver como *espaço de inscrição* desse falogocentrismo, a superfície especular que recebe as marcas de um ato significante masculino apenas para devolver um reflexo (falso) e garantir da autossuficiência falogocêntrica sem fazer nenhuma contribuição própria. Como um *topos* da tradição metafísica, esse espaço de inscrição faz sua aparição no *Timeu*, de Platão, como o receptáculo (*hypodokhē*) que também é descrito como *khōra*. Ainda que leituras extensas da *khōra* tenham sido oferecidas por Derrida e Irigaray, quero referir-me aqui a apenas uma passagem que trata do problema da passagem: essa passagem da qual se diz que uma forma pode gerar sua própria representação sensível. Sabemos que, para Platão, qualquer objeto material passa a existir apenas mediante participação em uma Forma que é sua condição prévia necessária. Como resultado disso, os objetos materiais são cópias de Formas e só existem na medida em que exemplifiquem essas Formas. No entanto, onde tem lugar essa exemplificação? Existiria um lugar, um local, onde ocorre essa reprodução, um meio pelo qual ocorre a transformação de forma a objeto sensível?

Na cosmogonia oferecida no *Timeu*, Platão refere-se a três naturezas que devem ser levadas em consideração. A primeira é o processo da geração; a segunda é aquela que tem lugar onde a geração ocorre; e a terceira é aquela da qual a coisa gerada é uma semelhança produzida naturalmente. Então, no que parece ser um

aparte, “É adequado assemelhar o receptáculo a uma mãe, o ponto de partida a um pai e a natureza do que nasce entre eles a um filho” (50d).[24] Antes dessa passagem, Platão refere-se a esse princípio de recepção como “sustento” (40b), nutriz, e, em seguida, como “a natureza que recebe todos os corpos” (50b). Mas esta última frase poderia ser traduzida como “a natureza dinâmica (*phȳsis*) que recebe (*dekhesthai*) todos os corpos que existem (*to panta sōmata*)”.[25] Sobre essa função completamente receptora, Platão argumenta que “A ela se há-de designar sempre do mesmo modo, pois ela não perde, de modo algum, as suas propriedades [*dȳnamis*]: recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma [*eilēphen*] que seja semelhante a algo que nela entra; jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora uma forma, ora outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é sempre” (50b-c).[26] Aqui a finalidade adequada dela é receber, *dechesthai*, tomar, aceitar, acolher, incluir e até mesmo abarcar. O que entra neste *hypodokhē* é um conjunto de moldes, ou melhor, formas (*morphē*) e, ainda, esse princípio de recepção, essa *phȳsis* que não tem forma adequada e não é um corpo. Como o *hylē* de Aristóteles, a *phȳsis* não pode ser definida.[27] Com efeito, o princípio do recebimento inclui potencialmente todos os corpos e, por isso, se aplica universalmente, mas sua aplicabilidade universal não deve nunca se assemelhar por completo àquelas realidades eternas (*eidos*) que, no *Timeu,* prefiguram as formas universais e que entram no receptáculo. Há aqui uma proibição a respeito da semelhança (*mimeta*), o que significa dizer que não se pode afirmar que essa natureza seja como as Formas eternas ou suas cópias materiais, sensíveis ou imaginárias. Mas, em particular, essa *phȳsis* pode só ser penetrada, e nunca penetrar. Aqui, o termo *eisienai* pode ser entendido como “ir em direção a” ou “entrar em”, uma aproximação ou uma penetração; tal termo também denota ir para um *lugar*, de forma que a *khōra*, como um recinto, não possa ser o que entra em outro recinto; de forma metafórica, e talvez por coincidência, essa forma proibida de entrada também significa “ser posto diante de um

tribunal”, ou seja, ser submetido a normas públicas, além de aquilo “que vem à mente” ou “começar a pensar”.

Aqui também se estipula que a *phȳsis* não “assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra”. Poderia, então, esse receptáculo vincular-se a qualquer corpo, seja o da mãe ou o da nutriz? De acordo com a própria afirmação de Platão, não se pode definir essa “natureza”, do mesmo modo que conhecê-la por analogia é conhecê-la apenas por meio do “raciocínio bastardo” (50b). Nesse sentido, o ser humano que sucedesse em conhecer essa natureza seria despojado do princípio paternal e por ele rechaçado – seria um filho nascido fora do matrimônio, um desvio da patrilinearidade e da relação analógica pela qual a linhagem patronímica se sustenta. Assim, oferecer uma metáfora ou uma analogia supõe uma semelhança entre a natureza e uma forma humana. Este último ponto é aquele que Derrida, aceitando os ditos de Platão, julga essencial para compreender *khōra*, pois argumenta que esta nunca pode ser reduzida a nenhuma das figuras que ocasiona. Como resultado, Derrida argumenta que seria errado tomar a associação de *khōra* com a feminilidade como uma coincidência decisiva.[28]

Em certo sentido, Irigaray concorda com esta afirmação: as figuras da nutriz, da mãe e do útero não podem ser totalmente identificadas com o receptáculo, pois elas são figuras especulares que deslocam o feminino à medida que tencionam representá-lo. O receptáculo não pode ser tematizado nem figurado exaustivamente no texto de Platão precisamente porque é quem condiciona e escapa a toda figuração e tematização. *Esse receptáculo/nutriz não é uma metáfora baseada numa semelhança com a forma humana, mas uma desfiguração que surge nos limites do humano, como sua própria condição e também como a ameaça insistente de sua deformação; esse receptáculo não pode tomar uma forma, uma* morphē *, e, nesse sentido, não pode ser um corpo*.

Quando Derrida declara que o receptáculo não pode ser identificado com a figura do feminino, Irigaray parece concordar. Mas ela

aprofunda a análise argumentando que o feminino excede sua figuração, assim como o receptáculo também o faz, e que essa impossibilidade de ser tematizado constitui o feminino como impossível, mas necessário, à fundação do que pode ser tematizado e figurado. Significativamente, Julia Kristeva *aceita* essa superposição da *khōra* [na transliteração usada por Kristeva, *chora*] e da figura materna e nutriz, argumentando em *La Révolution du langage poétique* que "Platão não leva" a esse "processo… [de] espaço rítmico".[29] Em contraste com a recusa de Irigaray a essa fusão da *khōra* e do feminino/maternal, Kristeva afirma essa associação e afirma ainda sua noção de semiótica como aquilo que "precede" (p. 26) a lei simbólica: "O corpo da mãe é, portanto, o que faz a mediação da lei simbólica, organizando relações sociais e se tornando o princípio ordenador da semiótica da *khōra*" (p. 27).

Enquanto Kristeva insiste nessa identificação de *khōra* com o corpo materno, Irigaray pergunta como o discurso que realiza essa fusão produz invariavelmente um "exterior" onde o feminino, não capturado pela figura de *khōra,* persiste. Aqui temos de perguntar: como é possível, na linguagem, a atribuição de um feminino "exterior"? E em qualquer discurso e, portanto, no de Irigaray também, não seria o caso de haver um conjunto de exclusões constitutivas inevitavelmente produzidas pela circunscrição do feminino como aquilo que monopoliza a esfera da exclusão?

Nesse sentido, o receptáculo não é simplesmente uma figura *representativa* dos excluídos, mas, tomado como uma figura, faz as vezes dos excluídos e, portanto, realiza ou promulga ainda outro conjunto de exclusões que continuam não representáveis sob o signo do feminino – o feminino que resiste à figura da nutriz-receptáculo. Em outras palavras, tomada como figura representativa, a nutriz-receptáculo petrifica o feminino como aquilo que é necessário para a reprodução do humano, mas que em si mesmo não é humano e que não deve ser, de modo algum, entendido como o princípio formativo da forma humana cuja produção se verifica, por assim dizer, por meio de tal princípio.[30]

O problema não é que o feminino seja concebido como representação da matéria ou da universalidade; em vez disso, o feminino é lançado para fora da forma/matéria e do binarismo universal/particular. O feminino não será nem uma coisa nem outra, mas a condição permanente e imutável de ambas – aquilo que pode ser interpretado como uma materialidade não tematizável.[31] Será penetrada e entregará um exemplo a mais do que a penetra, mas nunca se assemelhará nem ao princípio formativo, nem ao que cria. Irigaray insiste aqui que é o poder feminino de reprodução que é tomado pela economia falogocêntrica e reconcebido com sua própria ação exclusiva e essencial. Quando a *phȳsis* é articulada como *khōra*, como ocorre em Platão, parte do dinamismo e da potência inclusos no sentido da *phȳsis* é suprimida. No lugar de uma feminilidade que contribui para a reprodução, temos uma Forma fálica que reproduz apenas e sempre novas versões de si mesma – e o faz por meio do feminino, mas sem sua ajuda. Significativamente, essa transferência da função reprodutiva do feminino para o masculino implica uma supressão topográfica da *phȳsis*, a dissimulação da *phȳsis* como *khōra*, como lugar.

A palavra “matéria” não aparece em Platão para descrever *khōra* ou *hypodokhē*, ainda que Aristóteles reafirme, na *Metafísica,* que essa seção do *Timeu* é a que melhor se articula com sua própria noção de *hylē*. Retomando essa observação, Plotino escreveu o sexto tratado da *Terceira Enéada*, “Sobre a impassividade do incorpóreo”, um esforço de explicação da noção platônica de *hypodokhē* como *hylē* ou matéria.[32] Em uma reviravolta à qual a história da filosofia foi poucas vezes submetida, Irigaray aceita e recita o esforço de Plotino de ler Platão com base na “matéria” aristotélica definida em “*Une mère de glace*”.

Nesse ensaio, ela escreve que a matéria para Platão é “estéril”, “somente fêmea em receptividade, mas não em gravidez […] castrada da impregnação do poder que pertence apenas ao masculino imutável”.[33] Sua leitura estabelece a cosmogonia das Formas no *Timeu* como uma fantasia fálica de uma patrilinearidade

totalmente autoconstituída, e essa fantasia de autogênese ou autoconstituição é efetuada por meio de negação e cooptação da capacidade feminina de reprodução. Naturalmente, o “ela” que constitui o “receptáculo” não é nem universal nem particular e, como para Platão qualquer coisa que pode ser nominada ou é universal ou particular, o receptáculo não pode ser nomeado. Tomando uma licença especulativa e divagando acerca do que ele chama de “exposição estranha e inusitada” (48d), Platão nomeia, não obstante, o que não pode ser propriamente nomeado, invocando uma catacrese a fim de descrever o receptáculo como um receptor universal dos corpos até mesmo quando ele não pode ser universal, pois, se fosse, participaria dessas realidades eternas das quais está excluído.

Na cosmogonia anterior à que introduz o receptáculo, Platão sugere que se os apetites, símbolos da materialidade da alma, não são dominados com sucesso, uma alma, entendida como a alma de um homem, corre o risco de voltar como mulher e, em seguida, como uma besta. De certo modo, mulher e besta são figuras da paixão indomável. E se uma alma participar de tais paixões, ela será efetiva e ontologicamente transformada por elas e se converterá nos próprios signos, mulher e besta, que as representam. Nessa cosmogonia anterior, mulher representa uma decadência da materialidade.

Mas essa cosmogonia anterior exige ser reescrita, pois se o homem está no topo de uma hierarquia ontológica, se a mulher é uma cópia pobre ou degradada do homem e se a besta é uma cópia pobre ou degradada da mulher e do homem, então ainda há uma *semelhança* entre esses três seres, mesmo que essa semelhança esteja hierarquicamente distribuída. Na cosmogonia seguinte, aquela em que se introduz o receptáculo, Platão claramente quer evitar a possibilidade de semelhança entre o masculino e o feminino e o faz introduzindo um receptáculo feminilizado que não pode ter a capacidade de se assemelhar a forma alguma. Claro que, estritamente falando, o receptáculo não pode ter nenhuma condição ontológica, visto que a ontologia é constituída por formas e o

receptáculo não é uma. E não podemos falar de algo para o qual não há nenhuma determinação ontológica, ou, se o fizermos, usamos a linguagem de forma inadequada, imputando existência própria àquilo que não tem nenhuma existência. Assim, o receptáculo parece desde o início ser uma palavra impossível, uma designação que não pode ser designada. De forma paradoxal, Platão passa a nos dizer que esse mesmo receptáculo deve sempre ser chamado do mesmo modo.[34] Precisamente porque esse receptáculo pode apenas ocasionar um discurso radicalmente inapropriado, isto é, um discurso no qual todas as reivindicações ontológicas são suspensas, os termos pelos quais o receptáculo é nomeado devem ser aplicados de forma consistente, não para fazer com que o nome coincida com a coisa nomeada, mas precisamente porque aquilo que está a ser nomeado não pode ter nome apropriado, limita e ameaça a esfera da propriedade linguística, e, por consequência, deve ser controlado por um conjunto de regras nominativas impostas pela força.

Como Platão pôde admitir a condição não designável desse receptáculo e prescrever-lhe um nome consistente? Será que o receptáculo, designado como não designável, *não poderia* ser designado, ou esse "não poderia" funcionaria como um "não deveria ser"? Esse limite para o que é representável deveria ser lido como a proibição de certo tipo de representação? E, uma vez que Platão nos oferece uma representação do receptáculo, algo que ele alega que deve continuar sendo uma representação singularmente autorizada (e faz essa oferta na mesma passagem em que afirma sua irrepresentabilidade radical), não deveríamos concluir que Platão, ao autorizar uma única representação do feminino, tenta proibir a própria proliferação de possibilidades nominativas que o não designável pode vir a produzir? Talvez essa seja uma representação no discurso cujo propósito seja proibir do próprio discurso qualquer outra representação que mostre o feminino como irrepresentável e ininteligível, mas que se contradiz na retórica da reivindicação constativa. Afinal, Platão *postula* que o que ele afirma não pode ser *postulado*. E se contradiz ainda mais quando afirma que o que não pode ser postulado deveria ser postulado em apenas

um sentido. De certa forma, essa nomeação autorizada do receptáculo como inominável constitui uma inscrição primária ou fundacional que assegura esse lugar como um espaço de inscrições. Essa nomeação do que não pode ser nomeado é em si uma penetração neste receptáculo que, por sua vez, é também um apagamento violento que estabelece um local tão impossível quanto necessário para todas as inscrições.[35] Assim, a própria *narrativa* da história sobre a gênese falomórfica dos objetos *produz* essa falomorfose e torna-se uma alegoria de seu próprio procedimento.

A resposta de Irigaray a essa exclusão do feminino da economia das representações é efetivamente dizer: Ótimo, de qualquer maneira não quero estar em sua economia e vou lhe mostrar o que esse receptáculo ininteligível pode fazer com seu sistema; não serei uma cópia pobre em seu sistema, mas me assemelharei a você por meio *da mimese* das passagens textuais pelas quais você constrói seu sistema, mostrando-lhe que o que não pode entrar já está dentro dele (como seu exterior necessário), mimetizarei e repetirei os gestos de sua operação até que a emergência do excluído do sistema ponha em questão sua clausura sistemática e sua pretensão de ser autossustentado.

Isso é parte do que Naomi Schor quer dizer quando afirma que Irigaray mimetiza a própria mimese.[36] Através da mimese, Irigaray transgride a proibição da semelhança ao mesmo tempo que recusa a noção de semelhança como cópia. Ela cita Platão mais uma vez, mas as citações expõem precisamente o que está excluído delas mesmas e procuram mostrar e reintroduzir o excluído no próprio sistema. Nesse sentido, Irigaray realiza uma repetição e um deslocamento da economia fálica. *Isto é uma citação, não uma escravidão ou mera reiteração do original, mas uma insubordinação que parece ter lugar dentro dos próprios termos do original e que põe em questão o poder de originação que Platão parece reclamar para si próprio*. A mimese de Irigaray tem o efeito de repetir a origem apenas para deslocar essa origem *de sua posição de* origem.

E uma vez que o relato da origem platônica é em si um *deslocamento* de uma origem materna, Irigaray simplesmente mimetiza esse ato próprio de deslocamento, deslocando o deslocamento, mostrando a origem como um "efeito" do estrategema do poder falogocêntrico. Assim, alinhado a essa leitura de Irigaray, o feminino entendido como maternal não oferece a si próprio uma origem alternativa. Pois, se afirmamos que o feminino está em qualquer lugar ou é qualquer coisa, ele é o que é produzido por meio do deslocamento e o que retorna como possibilidade de um deslocamento reverso. De fato, poderíamos reconsiderar a caracterização convencional de Irigaray como maternalista acrítica, porque em seu pensamento a reinscrição do maternal parece ter lugar por escrito, com e através da linguagem de filosofemas fálicos. Essa prática textual não se baseia em uma ontologia oposta, mas habita – de fato, penetra, ocupa e reimplementa – a linguagem paterna.

Bem podemos perguntar se esse tipo de estratégia de penetração textual não sugeriria uma textualização diferente de erotismo em vez do Eros de superfícies, rigorosamente antipenetrável, que aparece no texto de Irigaray, "When Our Lips Speak Together": "Você não está *em mim*. Eu não contenho ou retenho você no meu estômago, nos meus braços, na minha cabeça. Nem na minha memória, na minha mente, na minha língua. Você está lá, como minha pele."[37] Para Irigaray, a recusa e a contenção de um erotismo inicial de entrada parecem ligadas a uma oposição à apropriação e à possessão como formas de trocas eróticas. E, ainda assim, o tipo de leitura que Irigaray realiza requer não somente que ela penetre no texto que lê, mas que ela também trabalhe os usos inadvertidos dessa contenção, sobretudo quando o feminino é concebido como lacuna ou fissura internas ao próprio sistema filosófico. Em tais leituras apropriativas, Irigaray parece representar o próprio espectro de uma penetração em reverso – ou uma penetração em outros lugares – que a economia de Platão pretende forcluir ("o 'outro lugar' do prazer feminino pode ser encontrado apenas às custas de *reatravessar* (*retraversée*) o espelho que presume todas as especulações").[38] No que se refere à retórica, esse "reatravessar"

constitui um erotismo que mimetiza criticamente o falo – um erotismo estruturado por repetição e deslocamento, penetração e exposição –, que contraria o Eros das superfícies que Irigaray explicitamente afirma.

A citação que abre o ensaio de Irigaray afirma que os sistemas filosóficos são construídos em "ruptura com a contiguidade material" e que o conceito de matéria constitui e oculta essa ruptura ou corte (*la coupure*). Esse argumento parece supor alguma ordem de contiguidade anterior ao conceito, anterior à matéria, e que a própria matéria se esforça em esconder. Na leitura mais sistemática da história da filosofia ética, *Éthique de la différence sexuelle*, Irigaray argumenta que as relações éticas devem estar baseadas em relações de intimidade, proximidade e convivência que reconfiguram noções convencionais de reciprocidade e respeito. Concepções tradicionais de reciprocidade trocam tais relações de intimidade por àquelas caracterizadas pelo apagamento violento, possibilidade de substituição e apropriação.[39] Na esfera psicanalítica, a proximidade material é entendida como a separação incerta de fronteiras entre o corpo maternal e a criança, relações que ressurgem na linguagem como a proximidade metonímica dos signos. Na medida em que conceitos como matéria e forma repudiam e escondem as cadeias significantes metonímicas que as compõem, elas servem ao propósito falogocêntrico de romper com a contiguidade maternal/material. No entanto, essa contiguidade confunde o esforço falogocêntrico de estabelecer uma série de substituições mediante equivalências metafóricas ou unidades conceituais.[40] De acordo com Margaret Whitford, essa contiguidade que excede o conceito de matéria não é propriamente uma relação natural, mas uma articulação *simbólica* peculiar das mulheres. Whitford toma "os dois lábios" como uma figura de metonímia,[41] "uma figura que representa as relações verticais e horizontais entre as mulheres[…] a sociabilidade de mulheres".[42] Mas Whitford também aponta que as economias do feminino e masculino nunca são separáveis de todo; como resultado, ao que parece, as relações de contiguidade

subsistem nessas economias e, portanto, não pertencem exclusivamente à esfera do feminino.

Como entender então a prática textual de Irigaray de se alinhar a Platão? Até que ponto ela repete o texto do filósofo não para aumentar sua produção especular, mas para voltar a cruzar esse espelho rumo a "outra parte" feminina que deveria problematicamente permanecer entre aspas?

Para Irigaray, há sempre uma matéria que ultrapassa a matéria, relação essa na qual a última deve ser desautorizada para que prospere o par autogenético forma/matéria. A matéria ocorre em duas modalidades: em primeiro lugar, como um conceito metafísico que serve ao falogocentrismo; em segundo lugar, como uma figura desprovida de fundamento, inquietantemente especulativa e catacrética, que marca, para si, o local de possibilidades linguísticas de uma mimese crítica.

> Brincar com mimese é, portanto, para uma mulher, tentar recuperar o lugar de sua exploração pelo discurso, sem se permitir ser simplesmente reduzida a ele. Isso significa voltar a submeter ela mesma – na medida em que está no lado do "perceptível", da "matéria" – a "ideias", particularmente a ideias sobre ela própria, que são elaboradas em/por uma lógica masculina, mas assim tornar "visível", por um efeito de repetição lúdica, o que era para permanecer invisível: o encobrimento de uma operação aceitável do feminino na linguagem.[43]

Não estaríamos aqui, talvez, diante do retorno do essencialismo, conforme a noção de um "feminino da linguagem"? Todavia, Irigaray segue sugerindo que a *mimese* é a própria operação do feminino na linguagem. Representar-se por mimese significa participar precisamente daquilo que é mimetizado, e se a linguagem da mimese é a linguagem do falogocentrismo, então esta é apenas uma linguagem especificamente feminina na medida em que o feminino está radicalmente implicado nos mesmos termos do

falogocentrismo que se procura reformular. A citação continua: “[brincar com mimese significa] ‘desvelar’ o fato de que, se as mulheres são tão boas imitadoras, é porque não estão simplesmente absorvidas nessa função. *Elas também permanecem em outro lugar*: outro caso de persistência da ‘matéria’…”. Elas mimetizam o falogocentrismo, mas também expõem o que é abrangido pela autorreplicação mimética desse discurso. Para Irigaray, o que é tanto abandonado quanto contemplado é a operação linguística da metonímia, uma intimidade e proximidade que parece ser o resíduo linguístico da proximidade inicial da mãe e da criança. É esse excesso metonímico presente em toda mimese, em cada substituição metafórica, que é entendido como possibilidade de interromper a repetição sem fissuras da norma falogocêntrica.

Contudo, alegar à moda de Irigaray que a lógica da identidade pode ser potencialmente interrompida pela insurgência de metonímia, logo identificando essa metonímia com o feminino reprimido e insurgente, equivale a consolidar o lugar do feminino dentro e como *khōra* irruptiva, aquilo que não pode ser figurado, mas que é necessário para qualquer figuração. Não obstante, isso significa dar, é claro, uma figura para *khōra,* de maneira que o feminino “sempre” seja o fora e o fora “sempre” seja o feminino. Esse é um movimento que, ao mesmo tempo, posiciona o feminino como o não tematizável, o não representável, mas que, na identificação do feminino com essa posição, tematiza e representa e, por isso, faz uso do exercício falogocêntrico para produzir essa identidade que “é” não idêntica.

No entanto, há boas razões para rejeitar a noção de que o feminino monopoliza aqui a esfera dos excluídos. De fato, reforçar tal monopólio redobra o efeito de forclusão realizado pelo próprio discurso falogocêntrico, que “mimetiza” sua violência fundadora de uma forma que se opõe contra a afirmação explícita de ter fundado um local linguístico na metonímia que faz as vezes de ruptura. Afinal, a cenografia de inteligibilidade de Platão depende da exclusão de mulheres, escravos, crianças e animais, na qual os

escravos são caracterizados como aqueles que não falam a língua de Platão, e que, por não falarem sua língua, são considerados diminuídos em sua capacidade de raciocínio. Essa exclusão xenófoba opera pela produção de Outros racializados, e daqueles cujas "naturezas" são consideradas menos racionais em virtude das tarefas designadas no processo laboral para reproduzir as condições da vida privada. Esse domínio do humano menos que racional limita a figura da razão humana, produzindo "o homem" como aquele que existe sem infância; que não é um primata e, assim, está livre da necessidade de comer, defecar, viver e morrer; como aquele que não é um escravo, mas sempre um proprietário; aquele cuja linguagem permanece originária e intraduzível. Essa é uma figura de descorporificação, mas que, no entanto, é uma figura de um corpo masculino, a corporificação de uma racionalidade masculinizada, a figura de um corpo masculino que não é um corpo, uma figura em crise, uma figura que representa uma crise que não pode controlar de todo. Essa representação da razão masculina como corpo desencarnado supõe uma morfologia imaginária criada por meio da exclusão de outros corpos possíveis. É uma materialização da razão que opera mediante a desmaterialização de outros corpos, pois o feminino, estritamente falando, não tem *morphé*, não tem morfologia, não tem contorno, porque é o que contribui para o contorno das coisas, embora não deixe de ser indiferenciado, sem limite. O corpo que é racional desmaterializa os corpos que não podem apropriadamente representar a razão ou suas réplicas e, ainda assim, é uma figura em crise, pois esse corpo da razão é a própria desmaterialização fantasmática da masculinidade, que requer que mulheres e escravos, crianças e animais sejam o corpo e representem as funções corporais que não executarão.[44]

Irigaray nem sempre contribui com nossas questões aqui, já que falha em seguir a ligação metonímica entre mulheres e esses Outros, idealizando e apropriando o "outro lugar" como o feminino. Mas o que é o "outro lugar" do "outro lugar" de Irigaray? Se o feminino não é o único ou o principal tipo de ser que é excluído da

economia da razão masculina, o que e quem é excluído no transcorrer da análise de Irigaray?

ENTRADA IMPRÓPRIA: PROTOCOLOS DA DIFERENÇA SEXUAL

A análise acima não considerou a materialidade do sexo, mas o sexo da materialidade. Em outras palavras, ela traçou a materialidade como o local em que se desenrola certo drama da diferença sexual. O ponto de tal exposição não é apenas alertar contra um retorno fácil à *materialidade* do corpo ou à materialidade do sexo, mas mostrar que apelar à autoridade da matéria é invocar uma história sedimentada de hierarquia sexual e apagamentos sexuais que certamente deve constituir um *objeto* de interrogação feminista, mas que como *terreno* da teoria feminista seria bastante problemático. Retornar à matéria requer que retornemos a ela como um *signo* em que suas reduplicações e contradições encenam um drama incipiente da diferença sexual.

Vamos, então, retomar a passagem do *Timeu* em que a matéria se reduplica como um termo adequado e inadequado, diferencialmente sexuado, com o qual se apresenta como um lugar de ambivalência, como um corpo que não é corpo, em sua forma masculina, como uma matéria que não é corpo algum, em sua forma feminina.

Ela, o receptáculo, “não perde, de modo algum, as suas propriedades: recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra” (50b). O que parece ser proibido aqui está parcialmente contido pelo verbo *eilēphen* – assumir, no sentido de adquirir forma –, verbo que ao mesmo tempo é uma ação contínua, mas também um tipo de receptividade. O termo significa, entre outras acepções, ganhar ou adquirir, tomar, receber hospitalidade, mas também *ter uma esposa* e *uma mulher para reproduzir*.[45] O termo sugere aquisição, mas também capacidade para conceber e arranjar uma esposa. Essas atividades ou doações estão proibidas na passagem

acima, com a qual se fixam os limites sobre os tipos de receptividade que esse princípio de recebimento pode empreender. O termo empregado por Platão para o que ela nunca há de fazer (ou seja, “não perde, de modo algum, as suas propriedades”) é *existhathai dēnameos*. Isso implica que ela nunca deve elevar-se, separar-se ou ser *deslocada* de sua própria natureza; como o que está contido em si mesmo, ela é o que, de forma bastante literal, não deve se *desordenar no deslocamento*. O “sempre”, o “nunca” e o “de modo algum” são repetições insistentes que dão a essa impossibilidade natural a forma de um imperativo, uma proibição, uma legislação e uma fixação a um lugar adequado. O que aconteceria se ela começasse a se assemelhar com aquilo que dizem dever apenas e sempre entrar nela? Claramente, afirma-se aqui um conjunto de posições ao atribuir a penetração exclusivamente à forma e a penetrabilidade a uma materialidade feminilizada, e ao estabelecer-se uma dissociação completa dessa figura da feminilidade penetrável do ser resultante da reprodução.[46]

Claramente, Irigaray lê o “assumir uma forma/corpo” dessa passagem como “conceber”, e entende que Platão proíbe o feminino de contribuir para o processo de reprodução a fim de creditar ao masculino o papel de dar vida. Mas aparentemente podemos considerar outro sentido para o verbo “assumir” em grego: “ter ou apropriar-se de uma esposa”.[47] Pois ela nunca vai se assemelhar a – e, portanto, nunca vai entrar em – outra materialidade. Isso significa que ele – lembremos que nessa tríade as Formas são comparadas ao pai – nunca será penetrado por ela ou, de fato, por qualquer coisa. Porque ele é o penetrador impenetrável, e ela é a invariavelmente penetrada. E “ele” não seria diferenciado dela se não fosse por essa proibição de semelhança que estabelece suas posições como mutuamente exclusivas e, ainda assim, complementares. De fato, se ela pudesse penetrá-lo em troca ou penetrar outro lugar, não ficaria claro se ela continuaria a ser “ela” e se “ele” conseguiria preservar sua própria identidade estabelecida por meio da diferença. A lógica da não contradição que condiciona essa distribuição de pronomes é aquela que estabelece o “ele” por meio dessa posição exclusiva como penetrador e o “ela” por meio

dessa posição exclusiva de penetrada. Assim, como consequência, sem essa *matriz* heterossexual, por assim dizer, poderíamos questionar a estabilidade dessas posições de gênero.

Pode-se ler essa proibição que assegura a impenetrabilidade do masculino como uma espécie de pânico, um pânico de tornar-se "como" ela, efeminado, ou um pânico sobre o que poderia acontecer se uma penetração do masculino pelo masculino fosse autorizada, ou uma penetração do feminino pelo feminino, ou uma penetração do masculino pelo feminino ou uma reversão dessas posições – para não mencionar a confusão em grande escala sobre o que se qualifica como "penetração", de qualquer maneira. Será que os termos "masculino" e "feminino" ainda significam formas estáveis, ou o relaxamento dos tabus contra uma penetração extraviada desestabilizaria gravemente essas posições de gênero? Se fosse possível ter uma relação de penetração entre duas posições de gênero ostensivamente femininas, seria esse o tipo de semelhança a ser proibido para que a metafísica ocidental pudesse ser mantida? Poderíamos considerar essa semelhança como uma cooptação e um deslocamento da autonomia fálica que minaria a garantia fálica de seus próprios direitos exclusivos?

Seria essa a mimese reversa que Irigaray não considera, mas que, não obstante, é compatível com sua estratégia de mimese crítica? Poderíamos ler esse tabu que mobiliza os começos especulativos e fantasmáticos da metafísica ocidental do ponto de vista da troca sexual que produz por meio de sua própria proibição um pânico da lésbica ou, talvez mais especificamente, da falicização da lésbica? Ou poderia esse tipo de semelhança perturbar a matriz compulsória de gênero que sustenta a ordem das coisas a ponto de não mais se poder afirmar que essas trocas sexuais – ocorridas fora ou nas brechas da economia fálica – sejam simplesmente "cópias" da origem heterossexual? Evidentemente, essa legislação de uma versão particular da heterossexualidade confirma plenamente sua condição não originária. Caso contrário, não haveria necessidade de instaurar uma proibição prévia contra possibilidades rivais à organização da sexualidade. Nesse sentido, essas semelhanças ou

imitações inapropriadas que Platão localiza fora do domínio da inteligibilidade não se assemelham com o masculino, pois isso seria privilegiar o masculino como origem. Se existe a possibilidade da semelhança, é porque a “originalidade” do masculino é contestável; em outras palavras, a mimese do masculino, nunca reabsorvido por ele, pode colocar sob suspeita a pretensão masculina à originalidade. Na medida em que o masculino é fundado por meio de uma proibição que veta o espectro de uma semelhança lésbica, essa instituição masculina – e a homofobia falogocêntrica que ele codifica – *não* é uma origem, mas apenas o *efeito* dessa própria proibição, fundamentalmente dependente daquilo que deveria excluir.[48]

Significativamente, essa proibição surge no local onde a materialidade é instalada como uma instância dupla, como a cópia da Forma e como a materialidade não contributiva na qual e por meio da qual funciona esse mecanismo de autocópia. Nesse sentido, a matéria é tanto parte da cenografia especular de inscrição fálica como aquilo que não pode ser processado de forma inteligível no interior de seus termos. A própria formulação da matéria está a serviço de uma organização e uma negação da diferença sexual, de modo que somos confrontados com uma economia de diferença sexual que define, instrumentaliza e situa a matéria a seu próprio serviço.

A regulação da sexualidade que estabelece essa articulação das Formas sugere que a diferença sexual opera na própria formulação da matéria. Mas essa é uma matéria que é definida não só contra a razão, entendida aqui como aquilo que age sobre e por meio de uma materialidade compensatória, na qual masculino e feminino ocupam posições opostas. A diferença sexual também opera na formulação, na encenação, daquele que vai ocupar o local de espaço de inscrições, ou seja, como aquele que deve permanecer fora dessas posições opostas como a condição que as sustenta. Não há um fora singular, pois as Formas requerem uma série de exclusões; elas existem e se reproduzem em virtude do que excluem: não sendo o animal, não sendo a mulher, não sendo o

escravo; a propriedade das Formas é adquirida por meio da propriedade, das fronteiras nacionais e raciais, do masculinismo e da heterossexualidade compulsória.

Na medida em que um conjunto de mimeses-reversas emerge daqueles lugares, elas não serão idênticas entre si; se houver uma ocupação e reversão de discurso do mestre, isso se dará em muitos lugares, e as práticas ressignificantes convergirão de maneira que dissipem as suposições de autorreplicação do domínio da razão. Porque, se as cópias falam, ou se o que é meramente material começa a ter significação, a cenografia da razão será abalada pela crise sobre a qual foi erigida. E por fim não haverá nenhum modo de delimitar o outro lugar do outro lugar de Irigaray. Cada discurso de oposição produzirá seu fora, um fora que corre o risco de se tornar instalado como seu espaço de inscrição não significante.

E considerando que isso pode aparecer como a violência necessária e fundadora de qualquer regime de verdade, é importante resistir a esse gesto teórico do *pathos* em que as exclusões são simplesmente afirmadas como tristes necessidades de significação. A tarefa consiste em reimaginar a necessidade desse “fora” como um horizonte futuro, no qual a violência da exclusão esteja perpetuamente em processo de superação. Mas de igual importância é a preservação do fora, o local onde o discurso encontra seus limites, onde a opacidade do que não está incluído em determinado regime de verdade atua como um lugar rompente de impropriedade ou irrepresentabilidade linguística, iluminando a violência e as barreiras contingentes desse regime normativo, demonstrando precisamente a inabilidade desse regime para representar o que pode se apresentar como uma ameaça fundamental a sua continuidade. Nesse sentido, representabilidade radical e inclusiva não é o objetivo último: incluir, falar como, abarcar toda posição marginal e excluída dentro de um discurso dado é afirmar que um discurso singular encontra seus limites em nenhum lugar, que ele pode e vai domesticar todos os sinais de diferença. Se houver uma violência necessária para a linguagem da política, então o risco dessa violação bem pode ser o de engendrar outro risco no

qual começamos a reconhecer, sem término, sem vitória – e, no entanto, nunca de forma plena –, as exclusões com base nas quais atuamos.

FEMINILIDADE SEM FORMA

Parece-nos que, com certa dificuldade, a economia fantasmática de Platão priva virtualmente o feminino de uma *morphē*, uma forma, porque, como receptáculo, o feminino é uma não-coisa permanente e, por isso, desprovido de vida e de forma, que não pode ser nomeado. E, como nutriz, mãe, ventre, o feminino é reduzido, à maneira de uma sinédoque, a uma série de funções figurativas. Nesse sentido, o discurso de Platão sobre a materialidade (se é que podemos tomar o discurso sobre o *hypodokhē* dessa maneira) é aquele que não permite a noção do corpo feminino como forma humana.

Como podemos legitimar as declarações de dano corporal se colocamos em questão até mesmo a materialidade do corpo? O que aqui está proclamado pelo texto platônico é uma violação que funda o próprio conceito de matéria, uma violação que mobiliza o conceito e que o conceito sustenta. Além disso, na filosofia de Platão há uma disjunção entre uma materialidade que é feminina e sem forma e, portanto, carente de corpo, e os corpos que são formados por meio de – mas não de – materialidade feminina. Até que ponto invocar as noções recebidas de materialidade ou insistir que tais noções funcionam como verdades “irredutíveis” é uma forma de afirmar e perpetuar uma violação constitutiva do feminino? Quando consideramos que o próprio conceito de matéria preserva e circunscreve uma violação e logo invocamos esse próprio conceito a serviço de uma indenização por essa violação, corremos o risco de reproduzir o próprio dano que desejamos reparar.

O *Timeu* não nos oferece corpos, mas apenas uma queda e um deslocamento dessas figuras de posição corporal que respaldam determinada fantasia de relações heterossexuais e autogênese masculina. Pois o receptáculo não é uma mulher, mas uma figura em que as mulheres se transformam dentro do mundo de sonhos dessa cosmogonia metafísica, uma figura que permanece em

grande medida imperfeita na constituição da matéria. Pode ser, como parece sugerir Irigaray, que toda a história da matéria esteja relacionada com a problemática da receptividade. Existiria uma maneira de dissociar essas figuras implícitas e desfigurantes da "matéria" que elas ajudam a compor? E uma vez que mal começamos a discernir a história da diferença sexual codificada da história da matéria, parece-nos radicalmente obscuro se a noção de matéria ou da materialidade dos corpos pode servir como terreno incontestável da prática feminista. Nesse sentido, o trocadilho aristotélico ainda funciona como um lembrete da duplicidade da matéria em questão, o que significa que não deve haver uma materialidade do sexo que já não esteja sobrecarregada pelo sexo da materialidade.

Algumas perguntas amplas permanecem: como é possível que a suposição de que determinada versão de matéria, no esforço de descrever a materialidade dos corpos, prefigure de antemão o que haverá, ou não, de aparecer como um corpo inteligível? Como critérios normativos tácitos constituem a matéria dos corpos? E podemos entender tais critérios não simplesmente como imposições epistemológicas sobre os corpos, mas como ideais reguladores sociais específicos pelos quais os corpos são treinados, feitos e formados? Se um esquema corporal não é simplesmente uma imposição sobre os corpos já formados, mas parte da formação de corpos, como podemos conceber a produção ou o poder formativo da proibição que se dá no processo de morfogênese?

Aqui a questão não é apenas o que Platão pensou que os corpos poderiam ser, ou que parte do corpo permaneceu radicalmente impensável; em vez disso, a questão consiste em estabelecer se as formas que supostamente produzem vida corporal operam por meio da produção de um domínio excluído que chega a limitar e assombrar o campo da vida corporal inteligível. A lógica dessa operação é até certo ponto de natureza psicanalítica, uma vez que a força de proibição produz o espectro de um retorno aterrorizante. Poderíamos, então, nos voltar para a própria psicanálise para perguntar como os limites do corpo são criados pelo tabu sexual?[49]

Em que medida a consideração platônica da falogênese dos corpos prefigura as explicações freudianas e lacanianas que concebem o falo como uma sinédoque da posição sexuada?

Se a delimitação, a formação e a deformação de corpos sexuados são realizadas por um conjunto de proibições fundadoras, pela aplicação de um conjunto de critérios de inteligibilidade, então não estamos apenas considerando como os corpos aparecem do ponto de vista de uma posição teórica ou localização epistêmica, a certa distância dos próprios corpos. Pelo contrário, estamos perguntando como os critérios de sexo inteligível operam para constituir um campo de corpos e como podemos entender precisamente os critérios específicos de produção dos corpos que eles regulam. No que precisamente consiste o poder elaborador da proibição? Será que ele determina uma experiência psíquica do corpo que é radicalmente separável de algo que se poderia querer chamar de próprio corpo? Ou é o caso de o poder produtivo da proibição na morfogênese tornar insustentável a própria distinção entre *morphē* e *psique*?

---

1. Gianni Vattimo, “Au-delà de la matière et du texte”, in Matière et philosophie. Paris: Centre Georges Pompidou, 1989, p. 5.↩

2. Para uma discussão mais profunda sobre como fazer uso do pós-estruturalismo para pensar sobre os prejuízos materiais sofridos pelos corpos das mulheres, ver a seção final de meu “Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism” in Judith Butler; Joan Scott (orgs.), *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge), 1992, pp. 17-19; ver também, no mesmo volume, Sharon Marcus, “Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention”, pp. 385-403.↩

3. Jacques Derrida, *Posições*. Trad. de Tomaz Tadeu Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 72. Na página seguinte, ele escreve: “É por isso que eu não diria, a respeito do conceito de

matéria, nem que ele é um conceito em si metafísico nem que ele é um conceito em si não-metafísico. Isso dependerá do trabalho ao qual ele dá lugar, e vocês sabem que eu não tenho parado de insistir, a propósito da exterioridade não ideal da escrita, do grama, do rastro, do texto etc., na necessidade de jamais separá-lo do *trabalho* – esse último um valor a ser, ele próprio, repensado fora de sua filiação hegeliana" (p. 73).↩

4. Para uma análise convincente de como a distinção forma/matéria torna-se essencial à articulação de políticas masculinistas, ver a discussão de Wendy Brown sobre Maquiavel em *Manhood and Politics.* Totowa, N. J.: Rowman & Littlefield. 1988, pp. 87-91.↩

5. Sobre isso, ver a primeira tese de Marx sobre Feuerbach, na qual ele propõe um materialismo que pode afirmar a atividade prática que estrutura e é inerente ao objeto como parte da objetividade e materialidade desse objeto: "O principal defeito de todo materialismo anterior (incluindo o de Feuerbach) é que o objeto, a realidade, a sensualidade são concebidos apenas na forma do *objeto* ou da *percepção* (*Anschauung*), mas não como *atividade, prática (Praxis) humana sensorial*, não subjetivamente" (Karl Marx, *Writings of Young Marx on Philosophy and Society*, trad. Lloyd D. Easton; Kurt H. Guddat. New York: Doubledday, 1967, p. 400). Se o materialismo explicou a práxis como aquilo que constitui a própria matéria dos objetos, e considerou a práxis como atividade socialmente transformadora, então tal atividade é entendida como constitutiva da própria materialidade. A atividade própria da *práxis*, no entanto, exige que um objeto passe de um estado anterior para um estado ulterior, transformação geralmente considerada como passagem de um estado natural para um estado social, mas também como transformação de um estado social alienado a um estado social não alienado. Em ambos os casos, de acordo com esse novo tipo de materialismo proposto por Marx, o objeto não só é transformado, mas, em algum sentido significativo, o objeto *é* a própria atividade

transformadora; além disso, sua materialidade se estabelece por meio desse movimento temporal de um estado anterior a um estado ulterior. Em outras palavras, o objeto *se materializa* na medida em que é um local de *transformação temporal*. Portanto, a materialidade dos objetos não é em sentido algum estática, espacial ou dada, mas se constitui em e como uma atividade transformadora. Para uma elaboração mais completa sobre a temporalidade da matéria, ver também Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, trad. Neville Plaice, Stephen Plaice e Paul Knight (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986); Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, pp. 8-23.↩

6. Aristóteles, *De Anima*. Trad. De Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006. 412a. Citações subsequentes de Aristóteles serão feitas com base nessa edição e será mencionada somente a numeração dos parágrafos.↩

7. Ver Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), p. 28; [*Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Tradução Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. 1ª. Edição.] G. E. R. Lloyd, *Science, Folklore, Ideology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Ver também Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1985); Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (London: Routledge, 1981).↩

8. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis modificada para contemplar a imagem do "selo" comentada por Butler com base na tradução em língua inglesa. Ver "De Anima", 412b5, in *The Basic Works of Aristotle*, tr. Richard McKeon. New York: Random House, 1941. [N. R.]↩

9. Michel Foucault, *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015. p. 165.↩

10. Id., *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 33.↩

11. “O que estava em jogo não era o quadro rude demais ou ascético demais, rudimentar demais ou aperfeiçoado demais da prisão, era sua materialidade na medida em que ele é instrumento e vetor de poder […].” Ibid.↩

12. Isso não significa fazer da “materialidade” o efeito de um “discurso” que é sua causa; ao contrário, implica deslocar a relação causal reformulando a noção de “efeito”. O poder se estabelece em e por meio de seus efeitos, já que esses efeitos são as ações dissimuladas do próprio poder. Não existe um “poder”, tomado como um substantivo, que tenha a dissimulação como um de seus atributos ou modos. Essa dissimulação opera por meio da constituição e formação de um campo epistêmico e um conjunto de “conhecedores”, e quando esse campo e esses sujeitos são tomados como certos na condição de fundamentos pré-discursivos, o efeito dissimulador do poder foi bem-sucedido. O discurso designa o local em que o poder é instalado como poder formativo das coisas, historicamente contingente, em determinado campo epistêmico. A produção de efeitos materiais é o trabalho formativo ou constitutivo do poder, uma produção que não pode ser constituída como movimento unilateral da causa para o efeito. A “materialidade” aparece só quando se apaga, se esconde, se cobre, sua condição de algo constituído de forma contingente por meio do discurso. A materialidade é o efeito dissimulado do poder. A afirmação de Foucault de que o poder é materializador, de que é a produção de efeitos materiais, é especificada em *Vigiar e punir* quando trata da materialidade do corpo. Se a “materialidade” é efeito do poder, local de transferência entre relações de poder, então na medida em que essa transferência é a sujeição/subjetivação do corpo, o princípio desse assujeitamento é “a alma”. Tomada como um ideal normativo/normalizador, a “alma” funciona como o princípio formativo e regulatório desse corpo material, a

instrumentalidade mais próxima de sua subordinação. A alma torna o corpo uniforme; os regimes disciplinares treinam o corpo com uma repetição sustentada por rituais de crueldade que produzem, ao longo do tempo, a estilística gestual do corpo prisioneiro. Em a *História da sexualidade,* v. 1, o "sexo" opera para produzir um corpo uniforme junto aos diferentes eixos de poder, mas o "sexo", assim com a "alma", deve subjugar e submeter o corpo a produzir uma escravização, por assim dizer, como o próprio princípio da formação cultural do corpo. É nesse sentido que a materialização pode ser descrita como o efeito sedimentador de uma iterabilidade regulada.↩

13. "[…] uma ideologia sempre existe dentro de um aparato e em sua prática ou práticas. Essa existência é material. Claramente, essa existência material da ideologia em um aparato e em suas práticas não tem a mesma modalidade como a existência material de um paralelepípedo ou um rifle. Mas, correndo o risco de ser tomado por um neoaristotélico [Notem bem: Marx tinha Aristóteles em alta conta], direi que 'a matéria é discutida em muitos sentidos', ou melhor, que ela existe em diferentes modalidades, todas arraigadas, em última instância, à matéria física." Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)", in *Lenin and Philosophy and Other Essays.* New York: Monthly Review Press, 1971, p. 166; publicado originalmente em *La Pensée,* 1970.↩

14. Ver *An Ethics of Sexual Difference*, trad. de Carolyn Burke (Ithaca: Cornell University Press, 1993); *Éthique de la différence sexuelle* (Paris: Minuit, 1984).↩

15. Bridget McDonald argumenta que, para Irigaray, "o *entre* é o local de diferença onde a uniformidade se torna dividida […] cada *entre* é um espaço compartilhado onde os polos diferenciados não só são diferenciados, mas também estão sujeitos a um encontro mútuo a fim de existirem como

diferenciados […]", "Between Envelopes", manuscrito não publicado.↩

16. Para uma discussão sobre a noção de um "intervalo" que não é exclusivamente nem o espaço, nem o tempo, ver a leitura de Irigaray da *Física* de Aristóteles, "Le Lieu, l'intervalle", in *Éthique de la différence sexuelle*, pp. 41-62.↩

17. Isso será relacionado à ocupação do nome paterno na ficção de Willa Cather. Ver em particular a ocupação de Tommy do lugar de seu pai em "Tommy the Unsentimental", também de Cather, analisado no capítulo 5 deste livro.↩

18. Ver Elizabeth Spelman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies,* v. 8, n. 1, 1982, pp. 109-131.↩

19. Ver o texto de Elisabeth Weed "The Question of Style", in Carolyn Burke, Naomi Schor; Margaret Whitford (orgs.), *Engaging with Irigaray* (New York: Columbia University Press, 1994); e Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions* (London: Routledge, 1991).↩

20. Tradução minha, embora esteja claro que Irigaray, no parágrafo seguinte, use o termo "ser" [*être*] e não "essência" [*essence*] com base no sentido da frase seguinte, na qual a noção de "essência" permanece estranha ao feminino e com base na frase final, em que a verdade desse ser se dá por uma lógica de oposição: "*Elle ne se constitue pas pour autant en une. Elle ne se referme pas sur ou dans une vérité ou une essence. L'essence d'une vérité lui reste étrangère. Elle n'a ni n'est un être. Et elle n'oppose pas, à la vérité masculine, une vérité feminine*" [Ela não se constitui como *uma*, como uma (única) unidade feminina. Ela não está fechada sobre ou em torno de uma única verdade ou essência. A essência de uma verdade permanece estranha a ela. Ela não tem nem é um ser. E ela não opõe uma verdade feminina a uma verdade masculina].

Luce Irigaray, “Lèvres voilées”, in *Amante Marine de Friedrich Nietzsche.* Paris: Éditions de Minuit, 1980, p. 92.

Tendo em conta a leitura de Naomi Schor da “essência” como uma catacrese em si mesma, pode-se perguntar se o discurso da essência poderia ser duplicado fora das propriedades metafísicas tradicionais. Dessa forma, o feminino poderia desfrutar de uma essência, mas esse gozo se daria às custas da metafísica. Naomi Schor, “This Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 2, n. 1, 1989, pp. 38-58.↩

21. Jane Gallop, Beyond the Phallus, in *Thinking through the Body. New* York: Columbia University Press, 1990. [ed. bras; “Além do falo”, trad, de Plinio Dentzien, Cadernos Pagu, 16, 2001, pp. 267-287]↩

22. Estritamente falando, a matéria como *hylē* não figura de modo central no pensamento platônico. O termo *hylē* é principalmente aristotélico. Na *Metafísica* (1036a), Aristóteles afirma que o *hylē* só pode ser conhecido por analogia. Ele é definido como a potência (*dȳnamis*) e é isolado como uma das quatro causas; ele também é descrito como o princípio de individuação. Em Aristóteles, ele às vezes é identificado com o *hypokēimenon* (base, fundamento, ver *Física*, 1, 192a), mas não é considerado como uma coisa. Embora Aristóteles critique Platão por não diferenciar *hylē* e *steresis* (privação), ele identifica, no entanto, a noção platônica do receptáculo (*hypodokhē*) com *hylē* (*Física*, 4, 209b). Como a *hylē* aristotélica, o *hypodokhē* é indestrutível, só pode ser conhecido por meio de um “raciocínio bastardo” (*Timeu*, 52a-b) e é aquele para o qual nenhuma definição pode ser dada: não há nenhuma definição da matéria, apenas do *eidos* (aparência, aspecto exterior), *Metafísica*, 1035b. Em Platão, o *hypodokhē* adquire o significado de lugar ou *khōra*. É apenas quando Aristóteles fornece um discurso filosófico explícito sobre a matéria que Plotino escreve uma reconstrução da doutrina platônica da matéria. Isso, então, torna-se a ocasião

para citação crítica de Irigaray de Platão/ Plotino em “Une Mère de glace” in *Speculum of the Other Woman*, trad. de Gillian Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1985, pp. 168-179.↩

23. Jacques Derrida, *Posições*, op. cit., p. 72.↩

24. Platão. *Timeu-Crítias*. Trad. de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.↩

25. Em *Teeteto*, *dekhōmenon* é descrito como um “pacote de cera”, de modo que a escolha de Aristóteles sobre a imagem da “cera” em *De Anima*, ao descrever a matéria, pode ser lida como uma reformulação explícita do *dekhōmenon* platônico.↩

26. Platão utiliza a palavra *diaskhēmatizomenon*, que reúne os sentidos de “ser modelado segundo um padrão” e “formação”, sugerindo até que ponto os esquemas são formativos. A linguagem de Platão prefigura a formulação de Aristóteles especificamente a esse respeito.↩

27. Para uma discussão sobre como *phȳsis* ou *phūsis* vieram a significar “genitais”, ver John J. Winkler, “*Phusis* and *Natura* Meaning ‘Genitals’”, in *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York: Routledge, 1990, pp. 217-220.↩

28. Essa própria oposição insiste na materialidade da linguagem, o que alguns vão chamar de materialidade do significante e é o que Derrida propõe elaborar em *Khôra*. trad. Nicia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papirus, 1995. No entanto, chamar a atenção para a materialidade da palavra não seria suficiente, pois o ponto é indicar aquilo que não é nem material nem ideal, mas que, como espaço de inscrição em que essa distinção ocorre, não é nem uma coisa nem outra. Esse “nem isto, nem aquilo” é o que permite a lógica do “isto ou aquilo” que trata o idealismo e o materialismo como dois polos.

Derrida refere-se a esse espaço de inscrição como um terceiro gênero, que ele associa, no texto supracitado (p. 38), a um “espaço neutro”; neutro porque não participa de nenhum polo da diferença sexual, masculino ou feminino. Aqui, o receptáculo é precisamente o que desestabiliza a distinção entre masculino e feminino. Consideremos o modo como esse espaço de inscrição é descrito, em especial como o ato de inscrição opera nele: “em um terceiro gênero e no espaço neutro de um lugar sem lugar, um lugar em que tudo se marca, mas que seria ‘e, si mesmo’ não-marcado” (p. 42). Mais adiante, será dito que Sócrates se assemelha à *khōra* na medida em que ele é alguém ou algo: “Em todo caso, ele se põe em seu lugar, que não é um lugar dentre outros, mas talvez *o próprio lugar*, o insubstituível lugar. Insubstituível e incolocável lugar […]” (p. 45).

Está em questão a polaridade idealismo/materialismo. Mas isso não significa que não haja questões futuras. Interpretemos que Irigaray afirma que, para Platão, o espaço de inscrição é uma maneira de figurar e desfigurar a feminilidade, uma maneira de silenciar o feminino e reformulá-lo como superfície muda, passiva. Lembremos que, para Platão, o receptáculo recebe todas as coisas, é por meio dele que funciona certa capacidade penetradora de geração, mas que por si só não pode nem penetrar nem gerar. Nesse sentido, o receptáculo pode ser lido como uma garantia de que não haverá nenhuma mímesis desestabilizadora do masculino e que o feminino será sempre garantido como infinitamente penetrável. Esse movimento se repete em Derrida em suas referências ao “lugar sem lugar, um lugar em que tudo se marca, mas que seria ‘e, si mesmo’ não-marcado”. Teríamos descoberto aqui a condição não marcada de toda inscrição, o que não pode ter nenhuma marca por si mesmo, nenhuma marca própria, precisamente porque é aquilo que, excluído do apropriado, o faz possível? Ou esse espaço de inscrição não marcado é, na realidade, um espaço em que as marcas foram apagadas e está obrigado a se submeter a um apagamento permanente?

"Ela não 'é' nada além da soma ou do processo daquilo que vem se inscrever 'sobre' ela, a seu respeito, diretamente a seu respeito" (p. 25), mas ela não é o *sujeito* nem o *suporte presente* de todas essas interpretações, e ela não se reduz a essas interpretações. Aquilo que excede qualquer interpretação, mas que não é em si mesma nenhuma interpretação. Porém, essa descrição não explica por que há aqui essa proibição contra a interpretação. Não seria esse, talvez, um ponto virgem dentro ou fora do território da metafísica?

Embora Derrida aqui queira reivindicar que o receptáculo não pode ser matéria, em *Posições* ele confirma que a matéria pode ser usada "duas vezes" e que em seu efeito duplicado pode ser precisamente aquilo que *excede* a distinção forma/matéria. Mas aqui, onde os termos matéria [*matter*] e *mater* se ligam, onde há uma questão de uma materialidade investida com a feminilidade e, por isso, sujeita a um processo de apagamento, o receptáculo não pode ser matéria, pois isso seria reinstalá-lo no binarismo do qual ele é excluído.↩

29. Ver Julia Kristeva, "The Semiotic *Chora* Ordering the Drives", in *Revolution in Poetic Language* (New York: Columbia University Press, 1984); versão abreviada e traduzida de *La Révolution du langage poétique* (Paris: Editions du Seuil, 1974).↩

30. Para uma discussão muito interessante da topografia da reprodução em Platão e para um bom exemplo do pensamento psicanalítico e clássico, ver o livro de Page duBois, *Sowing the Body* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).↩

31. Irigaray tem um argumento semelhante em *La Croyance même* (Paris: Editions Galilée, 1983) no curso de uma releitura da cena do fort-da em "Além do princípio do prazer", de Freud. Nesse texto, ela oferece uma releitura brilhante da ação de domínio imaginário efetuado pelo garotinho que joga repetidamente seu carretel para fora do berço e o recupera

como uma forma de ensaiar as partidas e os retornos da sua mãe. Irigaray monta a cenografia desta peça magistral, e localiza o substituto para o maternal nas cortinas, nas dobras da roupa de cama que recebem, ocultam e devolvem o carretel. Como khōra, "ela" – o suporte maternal dissimulado que sustenta o cenário – é a condição ausente, mas necessária, para o jogo de presença e ausência: "Elle y était et n'y était pas, elle donnait lieu mais n'avait pas lieu, sauf son ventre et encore… Elle n'y était pas d'ailleurs, sauf dans cette incessante transfusion de vie entre elle et lui, par un fil creux. Elle donne la possibilité de l'entrée en présence mais n'y a pas lieu" (p. 31).↩

32. Plotinus, *Plotinus' Enneads*, trad. de Stephen MacKenna, 2. ed. London: Faber & Faber, 1956.↩

33. Irigaray, "Une Mère de glace", in Speculum, p. 179; no original, p. 224.↩

34. Em *Speculum*, Irigaray expõe um argumento semelhante sobre a *caverna* como espaço de inscrições: "A caverna é a representação de algo que sempre esteve lá, da matriz/útero original, que esses homens não podem representar […]", p. 244; no original, p. 302.↩

35. Meus agradecimentos a Jen Thomas por me ter ajudado a elaborar tal pensamento.↩

36. Naomi Schor, "This Essentialism Which Is not One: Coming to Grips with Irigaray", p. 48.↩

37. Luce Irigaray, "When Our Lips Speak Together", in *This Sex Which Is Not One*, trad. de Catherine Porter; Carolyn Burke (Ithaca: New York, 1985), p. 216; *Ce sexe qui n'en est pas un* (Paris: Editions de Minuit, 1977), p. 215. [Ed. bras.: *Este sexo que não é só um sexo: Sexualidade e status social da mulher*. Tradução Cecília Prada, revisão técnica Rafael Cossi. São Paulo: Senac, 2017]↩

38. *This Sex Which Is Not One*, op. cit., p. 77; *Ce sexe qui n'en est pas un*, op. cit., p. 75.↩

39. Para leituras de filosofia ética feminista que reformulam a posição de Irigaray de formas muito interessantes, ver Drucilla Cornell, *Beyond Accommodation-Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law* (New York: Routledge, 1991); Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism Revisited: Ethics and Politics", in *Feminists Theorize the Political*, op. cit., pp. 54-85.↩

40. As relações contíguas rompem com a possibilidade da enumeração dos sexos, ou seja, o primeiro e o segundo sexo. Representar o feminino como/por meio da contiguidade contesta, assim, implicitamente, o binarismo hierárquico do masculino/feminino. Essa oposição à quantificação do feminino é um argumento implícito no seminário 20 de Lacan [*O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Trad. de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985]. Isso constitui um dos sentidos em que o feminino "não é um". Ver *Amante Marine Lover de Friedrich Nietzsche,* op. cit., pp. 92-93.↩

41. Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine.* London: Routledge, 1991, p. 177.↩

42. Ibid., pp. 180-81.↩

43. Irigaray, "The Power of Discourse", in *This Sex Which Is not One*, op. cit., p. 76.↩

44. Donna Haraway, respondendo ao esboço anterior deste artigo em uma banheira de água quente em Santa Cruz, sugeriu que era crucial interpretar que Irigaray reforça a noção de que Platão é a origem da representação ocidental. Referindo-se ao trabalho de Martin Bernal, Haraway argumenta que o "Ocidente" e suas "origens" são construídos por meio de uma supressão da heterogeneidade cultural, em particular, a supressão da influência e do intercâmbio cultural africano. Haraway pode

estar certa, mas o ponto de Irigaray é expor a produção violenta das “origens” europeias na Grécia, de forma que isso não é incompatível com o ponto de Haraway. Sugiro que essa violência está colocada dentro da doutrina platônica como o “local” de inscrição representacional e que uma maneira de ler Platão e Irigaray do ponto de vista dessas exclusões fundamentais é se perguntando: o que se acumula nesse receptáculo?↩

45. H. G. Liddell; Robert Scott, *Greek-English Lexicon.* Oxford: Oxford University Press, 1957.↩

46. É importante fazer uma nota de advertência contra a tendência de reduzir muito rapidamente as posições sexuais de penetração ativa e receptividade passiva às posições masculinas e femininas no contexto grego antigo. Para uma importante argumentação contra essa simplificação, ver David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*. New York: Routledge, 1990, p. 30.↩

47. O que se segue pode ser uma leitura exagerada, como alguns de meus leitores classicistas têm sugerido.↩

48. Diotima tenta explicar a um Sócrates aparentemente tolo que a procriação heterossexual não só contém, mas produz os efeitos da imortalidade, ligando, assim, a procriação heterossexual com a produção de verdades eternas. Ver *O banquete*, 206b-208b. Como é óbvio, esse discurso também precisa ser lido no contexto retórico do diálogo que, pode-se dizer, afirma essa norma heterossexual, só para mais tarde produzir sua contestação homossexual masculina.↩

49. Ver Mary Douglas, *Purity and Danger* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978); Peter Stallybrass; Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).↩

O FALO LÉSBICO E O IMAGINÁRIO MORFOLÓGICO

O desejo lacaniano de separar claramente falo de pênis, de controlar o sentido do significante falo, é precisamente sintomático de seu desejo de ter o falo, isto é, o desejo de estar no centro da linguagem, em sua origem. E sua incapacidade de controlar o significado da palavra falo é a evidência do que Lacan chama de castração simbólica.

JANE GALLOP, “Beyond the Phallus”

Coisas de todo tipo no mundo comportam-se como espelhos.

JACQUES LACAN, *Seminário II*

Após um título tão promissor, dei-me conta de que não poderia oferecer um ensaio satisfatório; talvez porque a promessa do falo seja sempre insatisfatória, de alguma forma. Gostaria, então, de reconhecer esse fracasso desde o início e empregá-lo a serviço de uma reflexão sobre seus usos e sugerir que da análise ora proposta possa surgir algo mais interessante que a satisfação do ideal fálico. De fato, talvez nos convenha certa cautela em relação a esse fascínio. O que gostaria de fazer é realizar um retorno crítico a Freud, a seu ensaio “Introdução ao narcisismo”, à luz das contradições textuais que ele produz ao tentar definir os limites das partes erógenas do corpo. Pode não parecer que o falo lésbico tenha muito a ver com o que você está prestes a ler, mas garanto (eu lhe prometo?) que nada poderia ter sido feito sem tal conceito.

O ensaio “Introdução ao narcisismo” (1914)[1] constitui um esforço de explicação da teoria da libido nos termos de experiências que pareceriam ser, à primeira vista, as menos prováveis de terem relação com o tema em questão. Freud inicia fazendo considerações sobre a dor corporal e questiona se poderíamos entender as preocupações obsessivas de quem sofre de doenças ou lesões físicas como uma forma de investimento libidinal na dor. Ele também pergunta se esse investimento negativo no próprio desconforto corporal poderia ser entendido como uma espécie de

narcisismo. No momento, quero deixar em suspenso a questão de Freud escolher a doença e a hipocondria como exemplos de experiência corporal que o narcisismo descreveria e, de fato, de por que o narcisismo parece ser sempre entendido de antemão como um narcisismo negativo; contudo, voltarei a essa questão uma vez que a relação entre doença e erotismo esteja estabelecida. Então, no ensaio sobre o narcisismo, Freud primeiramente considera que aquele que "sofre de dor orgânica […] retira o interesse libidinal de seus objetos amorosos" e "retira seus investimentos libidinais de volta para o Eu" (ibid., p. 26). Como o primeiro do que será uma série de exemplos, ele cita um verso de poesia de Wilhelm Busch chamado *Balduin Bählamm* sobre a erótica da dor de dente: "No buraco de seu molar […] se concentra a sua alma."[2]

De acordo com a teoria da libido, a concentração erotiza aquele buraco na boca, a cavidade dentro de uma cavidade, intensificando a dor física como e por meio de uma dor investida psiquicamente – uma dor da ou vinda da alma, da psique. A partir desse exemplo de autoinvestimento libidinal, Freud segue para outros exemplos: o sono e os sonhos, ambos considerados exercícios sustentados de preocupação e, em seguida, a hipocondria. Portanto, o exemplo da dor física abre caminho, por meio de um retorno textual ao sono, aos sonhos e ao imaginário, para uma analogia com a hipocondria e, por fim, para um argumento que estabelece a indissolubilidade teórica de dano físico e imaginário. Essa posição tem consequências ao determinar o que constitui, em última instância, uma parte do corpo e, particularmente, como veremos, o que constitui uma parte do corpo erógeno. No ensaio sobre o narcisismo, a hipocondria esbanja libido em uma parte do corpo, mas, em um sentido significativo, essa parte do corpo não existe para a consciência antes desse investimento; na verdade, para Freud, essa parte do corpo é delineada e se torna cognoscível apenas sob a condição desse investimento.

Nove anos mais tarde, em *O eu e o id* (1923), Freud declara de forma bastante clara que a dor física é a precondição de autodescoberta corporal. Nesse texto, ele pergunta como se poderia

explicar a *formação* do eu, instância essa que entendemos ser um limitado sentido de si mesmo, e conclui que é particularmente pela dor que o eu se diferencia do isso:

> Já se discutiu bastante, na psicofisiologia, de que maneira o corpo sobressai no mundo da percepção. Também a dor parece ter nisso um papel, e o modo como adquirimos um novo conhecimento de nossos órgãos, nas doenças dolorosas, é talvez um modelo para a forma como chegamos à ideia de nosso corpo.[3]

Em um movimento que prefigura o argumento de Lacan em "O estádio do espelho", Freud conecta a formação do eu à ideia externa que alguma pessoa forma sobre seu próprio corpo. Portanto, a afirmação de Freud, "O Eu é sobretudo corporal, não é apenas uma entidade superficial, mas ele mesmo a projeção de uma superfície" (p. 32).[4]

O que se entende por construção imaginária de partes do corpo? Seria uma tese idealista ou a afirmação da indissolubilidade do corpo psíquico e físico?[5] Curiosamente, Freud associa o processo de erogenidade e à consciência de dor corporal: "Se, tomando uma área do corpo, chamarmos sua atividade de enviar estímulos sexualmente excitantes para a psique de *erogenidade* […]".[6] Aqui, no entanto, está fundamentalmente obscuro, até mesmo impossível de afirmar, se é uma consciência que atribui dor ao objeto, consequentemente delineando-o – como ocorre no caso de hipocondria – ou se é uma dor causada por uma doença orgânica que é retrospectivamente registrada por uma consciência atenta. No entanto, essa ambiguidade entre uma dor real e evocada é sustentada pela analogia com a erogenidade que parece ser definida como a própria vacilação entre partes reais e imaginárias do corpo. Se a erogenidade é produzida pela transmissão de uma atividade corporal por meio de uma ideia, então a ideia e a transmissão são fenomenologicamente coincidentes. Como resultado, não seria possível falar sobre uma parte do corpo que

preceda e dê origem a uma ideia, pois é a ideia que surge simultaneamente ao corpo fenomenologicamente acessível que, de fato, garante sua acessibilidade. Embora a linguagem de Freud se engaje numa temporalidade causal que faz com que a parte do corpo preceda a sua "ideia", o que em verdade se afirma aqui é a indissolubilidade de uma parte do corpo e da divisão fantasmática que a torna uma experiência psíquica. Mais tarde, no *Seminário I*, Lacan lerá Freud na esteira desse raciocínio, argumentando em sua discussão em "Os dois narcisismos" que "A pulsão libidinal está centrada na função do imaginário".[7]

No entanto, já no ensaio sobre o narcisismo encontramos os primórdios dessa última formulação no debate sobre a erogenidade de partes do corpo. Seguindo diretamente seu argumento em favor da hipocondria como neurose de angústia, Freud argumenta que a autoatenção libidinal é precisamente o que delineia uma parte do corpo como tal: "Ora, o modelo que conhecemos de um órgão dolorosamente sensível, de algum modo alterado, e todavia não doente no sentido habitual, é o órgão genital em estado de excitação."[8]

Claramente se pressupõe aqui um órgão genital singular, o sexo que é um, mas, como Freud continua a escrever, ele parece perder seu devido lugar e proliferar em locais inesperados. A princípio, esse exemplo fornece a ocasião para definir a erogenidade já citada, "a atividade [de uma área do corpo] de enviar estímulos sexualmente excitantes para a psique" (ibid.). Freud, então, continua a comunicar como saber já aceito "que algumas outras áreas do corpo – as zonas *erógenas* – podem agir como substitutas dos genitais e comportar-se de maneira análoga a eles" (ibid.). Aqui parece que "os órgãos genitais", presumidos como genitais masculinos, são a princípio um exemplo de partes do corpo delineadas pela neurose de angústia, mas, como um "modelo", são o exemplo dos exemplos do processo pelo qual as partes do corpo se tornam epistemologicamente acessíveis por meio de um investimento imaginário. Como um exemplo ou um modelo, no texto de Freud, esses órgãos genitais já serviram de substitutos não somente *para*

uma variedade de outras partes ou tipos corporais, mas também para efeitos de outros processos hipocondríacos. O orifício aberto na boca, a panóplia de doenças orgânicas e hipocondríacas estão sintetizados e resumidos pelo órgão genital masculino prototípico.

Todavia, a soma de substituições realizadas por esses órgãos genitais é invertida e apagada na frase a seguir, na qual se diz que as zonas erógenas atuam como substitutas *dos* órgãos genitais. Nesse último caso, pareceria que esses mesmos órgãos sexuais – o resultado ou o efeito de um conjunto de substituições – são aquilo *pelo qual* outras partes do corpo atuam como substitutos. Na verdade, os genitais masculinos são de súbito eles próprios o local originário de erotização que subsequentemente se torna a ocasião para todo um conjunto de substituições ou deslocamentos. A princípio, parece logicamente incompatível asseverar que esses genitais sejam ao mesmo tempo um exemplo acumulativo *e* um modelo ou local originário que ocasionam um processo de exemplificações secundárias. No primeiro caso, são o efeito e a soma de um conjunto de substituições, e no segundo são uma origem para que existam substituições. Mas talvez esse problema lógico apenas sintomatize um desejo de entender esses órgãos genitais como uma idealização originadora, isto é, como o falo simbolicamente codificado.

O falo invocado por Freud em *A interpretação dos sonhos* é considerado o significante privilegiado por Lacan como aquele origina ou gera significações, mas não é em si o efeito significante de uma cadeia anterior de significações. Oferecer uma definição do falo – de fato, tentar fixar seu significado de modo denotativo – é adotar a postura de alguém que *tem* o falo e, por isso, presume-se e promulga-se precisamente aquilo que resta ser explicado.[9] Em certo sentido, o ensaio de Freud descreve o processo paradoxal pelo qual o falo, como significante privilegiado e generativo, é em si mesmo gerado *por* uma série de exemplos de partes erógenas do corpo. O falo é, pois, estabelecido como o que confere erogenidade e significação a essas partes corporais, ainda que tenhamos visto, por meio do deslize metonímico do texto de Freud, a maneira com a

qual o falo é concebido como uma “origem” justamente para suprimir a ambivalência produzida por esse deslize.

Se aqui Freud se esforça para circunscrever a função fálica e propõe uma fusão do pênis e do falo, então os órgãos genitais deveriam necessariamente funcionar de forma dupla: como o ideal (simbólico) que oferece uma medida impossível e originária para os órgãos genitais se aproximarem e como a anatomia (imaginária) que é marcada pela incapacidade de realizar esse retorno a esse ideal simbólico. Visto que os genitais masculinos se tornam o local de uma vacilação textual, eles representam a impossibilidade de acabar com a distinção entre pênis e falo. (Observem que consignei o pênis, convencionalmente descrito como parte da “anatomia real”, ao domínio do imaginário.[10] Ao final deste ensaio, continuarei a perseguir as consequências dessa consignação – ou libertação?)

Como se tomasse como base um conjunto de ambivalências constitutivas fora de seu controle, Freud segue sua articulação paradoxal do órgão genital masculino como modelo e origem, adicionando ainda outra reivindicação inconsistente à lista: “Podemos nos decidir a ver na erogenidade uma característica geral de todos os órgãos, o que nos permitiria então falar do seu aumento ou decréscimo numa determinada área do corpo.”[11]

Nesta última afirmação que, ao que parece, Freud se vê forçado a fazer – como se convicção pura fosse emitir sua própria verdade –, notamos que desaparece toda referência à primazia temporal ou ontológica de qualquer parte do corpo. Ser propriedade de todos os órgãos é ser uma propriedade necessária a *nenhum* órgão, uma propriedade definida pela própria *plasticidade*, *transferibilidade* e *expropriabilidade*. Em certo sentido, temos seguido a cadeia metonímica dessa propriedade itinerante desde o começo. A discussão de Freud começou com o verso de Wilhelm Busch, o “buraco de seu molar”, imagem que representa certa colisão de figuras, um instrumento pungente de penetração, uma vagina dentada invertida, ânus, boca, orifícios em geral, o espectro do instrumento penetrador penetrado.[12] Na medida em que o dente,

como aquilo que morde, corta, rompe e entra naquilo em que já se entrou, partido, ele prefigura uma ambivalência que, ao que parece, se torna fonte de dor analogamente aos genitais masculinos nas páginas a seguir. Essa figura é de imediato comparada a outras partes do corpo com dor real ou imaginada e é então substituída e apagada pelos genitais prototípicos. Esse instrumento ferido de penetração só pode sofrer sob o ideal de sua própria invulnerabilidade, e Freud tenta restaurar seu poder imaginário instalando-o primeiro como modelo e, em seguida, como o local originário da erotização.

Entretanto, no curso de restaurar essa propriedade fálica do pênis, Freud enumera um conjunto de analogias e substituições que retoricamente afirmam a transferibilidade fundamental dessa propriedade. Com efeito, o falo não é nem a construção imaginária do pênis, nem a valência simbólica pela qual o pênis é uma aproximação parcial, pois essa formulação ainda implica afirmar o falo como modelo ou propriedade idealizada do pênis. E, ainda assim, é evidente que, com base na trajetória metonímica do próprio texto de Freud, a ambivalência no âmago de qualquer construção do falo não pertence a parte alguma do corpo, mas é fundamentalmente transferível e é, pelo menos dentro de seu texto, o princípio mesmo da transferência erógena. Além disso, é por meio dessa transferência, entendida como uma substituição do psíquico pelo físico ou a lógica metaforizante da hipocondria, que partes do corpo se tornam fenomenologicamente acessíveis por completo. Aqui podemos entender o nexo dor/prazer que condiciona a erotogenicidade como parcialmente constituída pela própria idealização da anatomia designada pelo falo.

Então, segundo essa leitura, o esforço do texto de Freud para esclarecer a figura do dolorido “buraco de seu molar” como pênis prototípico e, em seguida, como falo retoricamente encena o próprio processo de investimento e idealização narcísicos que ele procura documentar, superando essa ambivalência mediante a evocação de um ideal. Podemos querer ler a idealização psíquica de partes do corpo como um esforço para resolver uma dor física anterior. Porém,

pode ser que a idealização produza erotogenicidade como uma cena de fracasso e ambivalência necessários que, dessa forma, incita a um retorno a essa idealização em um esforço vão de escapar à condição conflituosa. Até que ponto essa condição conflituosa constituiria precisamente o reiterado caráter propulsor da sexualidade? E o que significa a "incapacidade de se assemelhar" no contexto em que todo corpo padece precisamente desse fracasso?

Também poderíamos argumentar que continuar a usar o termo "falo" para essa função simbólica ou idealizante é prefigurar e valorizar qual parte do corpo será o local de erotogenização; esse é um argumento que merece uma resposta séria. Ao contrário, insistir na transferibilidade do falo, no falo como propriedade transferível ou plástica, é desestabilizar a distinção entre *ser* e *ter* o falo, e sugerir que uma lógica de não contradição não necessariamente se mantém entre essas duas posições. Com efeito, o "ter" é uma posição simbólica que, para Lacan, institui a posição masculina dentro de uma matriz heterossexual que supõe a existência de uma relação idealizada de propriedade à qual só podem se aproximar, de forma parcial e vaga, aqueles seres marcados como masculinos que, de forma igualmente parcial e vaga, ocupam essa posição na linguagem. Mas se essa atribuição de propriedade é, em si, indevidamente atribuída e se ela reside em uma negação da possibilidade de transferência (isto é, se essa é uma transferência para um lugar não transferível ou um local que ocasiona outras transferências, mas que não é em si transferida de algum lugar), então o recalque dessa negação constituirá uma parte interna do sistema e, portanto, se coloca como o espectro que promete sua desestabilização.

Na medida em que qualquer referência a um falo lésbico parece ser a representação espectral de um original masculino, poderíamos muito bem questionar a produção espectral da "originalidade" atribuída ao masculino. Nesse sentido, o texto de Freud pode ser lido como a produção forçosa de um "original" masculinista da mesma forma como o *Timeu* de Platão foi lido. No texto de Freud,

essa pretensão de originalidade é constituída por uma reversão e o apagamento de um conjunto de substituições produzidas em ambivalência.

Parece que essa valorização imaginária de partes do corpo deve ser derivada de um tipo de hipocondria erotizada. A hipocondria é um investimento imaginário que, segundo a teoria inicial, constitui uma projeção libidinal da superfície do corpo que, por sua vez, estabelece sua acessibilidade epistemológica. A hipocondria aqui denota algo como um delineamento ou uma produção *teatral* do corpo, algo que dá contornos imaginários para o próprio eu, projetando um corpo que se torna a ocasião de uma identificação na qual sua condição imaginária ou projetada é plenamente tênue.

Mas algo está claramente errado na análise de Freud desde o início. Pois como essa autopreocupação com o sofrimento corporal ou a doença física se torna a analogia para a descoberta erógena e a conjuração das partes do corpo? Em “O eu e o id”, o próprio Freud sugere que representar a sexualidade *como* doença é sintomática a presença estruturante de um quadro moralista de culpa. Nesse texto, Freud argumenta que o narcisismo deve ceder lugar a objetos, e que se deve amar para não ficar doente. Na medida em que há uma *proibição de amor* acompanhada de ameaças de morte imaginada, há uma grande tentação de se recusar a amar e, então, a assimilar essa proibição e contrair uma doença neurótica. Uma vez que essa proibição é instalada, partes do corpo emergem como locais de prazer punível e, por isso, passível de prazer e dor. Assim, nesse tipo de doença neurótica, a culpa se manifesta como dor que se manifesta na superfície do corpo e pode emergir como doença física. O que seguiria, então, se *esse* tipo de sofrimento corporal induzido por culpa é o que, como afirmava Freud sobre outros tipos de dor, nutre analogia com a maneira como podemos ter uma “ideia” de nosso próprio corpo?

Se proibições, em certo sentido, constituem morfologias projetadas, então a reelaboração dos termos de tais proibições sugere a possibilidade de projeções variáveis, modos variáveis de delinear e

teatralizar as superfícies do corpo. Essas seriam “ideias” do corpo sem as quais não poderia haver sequer um eu ou uma centralização temporária de experiência. Na medida em que tais “ideias” fundamentais são reguladas pela proibição e pela dor, elas podem ser entendidas como efeitos forçosos e materializados do poder regulatório. Mas precisamente porque proibições nem sempre “funcionam”, isto é, nem sempre produzem o corpo dócil que se sujeita plenamente ao ideal social, elas podem delinear as superfícies do corpo que não signifiquem as polaridades da heterossexualidade convencional. Dessa forma, essas superfícies corporais variáveis ou esses eus corporais podem converter-se em locais de transferência de propriedades que não mais corresponderiam devidamente a nenhuma anatomia. Logo esclarecerei o que isso implica para uma reflexão a respeito dos imaginários alternativos e do falo lésbico, mas primeiro gostaria de fazer mais uma nota de advertência sobre Freud.

A patologização de partes erógenas em Freud demanda ser lida como um discurso produzido pela culpa e, embora as possibilidades imaginárias e projetivas da hipocondria sejam úteis, elas pedem por ser dissociadas das metáforas de doença que permeiam a descrição da sexualidade. Isso é especialmente urgente agora que são sintomáticas do discurso homofóbico sobre a AIDS a patologização da sexualidade em geral e, em específico, a descrição de homossexualidade como o paradigma da patologia.

Uma vez que Freud aceita a analogia entre erotogenicidade e doença, ele produz um discurso patológico sobre a sexualidade que permite que as figuras da doença orgânica construam também as figuras das partes erógenas do corpo. Essa confusão sem dúvida tem uma longa história, mas ela encontra uma de suas permutações contemporâneas na construção homofóbica da homossexualidade masculina como sempre patológica de antemão – argumento proposto recentemente por Jeff Nunokawa –,[13] já que a AIDS é fantasmaticamente interpretada como a patologia da própria homossexualidade. Evidentemente, o ponto é ler Freud destacando não os momentos em que doença e sexualidade se confundem,

mas os momentos em que essa coincidência não se sustenta e quando o próprio Freud fracassa em ler a si mesmo precisamente nos moldes que ele nos ensina a ler ("Comentar um texto é como fazer uma análise").[14]

As proibições – o que inclui a proibição da homossexualidade – operam por meio da dor da culpa. Freud oferece esse vínculo ao final de seu ensaio, quando explica a gênese da consciência e suas possibilidades de autopoliciamento como a introjeção do investimento libidinal homossexual. Em outras palavras, o eu-ideal que governa o que Freud chama de "amor-próprio" do eu requer a proibição da homossexualidade. Essa proibição contra a homossexualidade *é* o desejo homossexual voltado sobre si mesmo; a autocensura da consciência *é* o desvio reflexivo do desejo homossexual. Se, então, como Freud sustenta, a dor tem um efeito de delineamento, ou seja, pode ser a maneira de desenvolvermos uma ideia de nosso corpo, ela também pode ser as proibições que instituem o gênero que trabalham inundando o corpo com uma dor que culmina com a projeção de uma superfície, isto é, uma morfologia sexuada que é ao mesmo tempo fantasia compensatória e máscara fetichista. E se for preciso amar ou adoecer, então talvez a sexualidade que aparece como doença seja o efeito insidioso de tal censura do amar. Poderia a própria produção da *morphē* ser lida como uma alegoria do amor proibido, a *incorporação* de perda?

A relação entre incorporação e melancolia é uma questão complicada à qual voltaremos no capítulo final. Basta dizer que os limites do corpo são a experiência vivida de diferenciação, que essa diferenciação nunca é neutra quanto à questão da diferença de gênero ou da matriz heterossexual. O que deve ser excluído do corpo para que seus limites possam se formar? E como tal exclusão assombra essa fronteira, como uma espécie de fantasma interno, a incorporação de perda como a melancolia? Até que ponto a superfície do corpo é o efeito dissimulado dessa perda? Freud oferece algo como um mapa dessa problemática sem se aprofundar na análise que ela requereria.

Se prosseguirmos nesse esforço de repensar o físico e o psíquico, já não será mais possível tomar a anatomia por um referente estável que seja valorizado ou significado de alguma forma por meio de submissão a um esquema imaginário. Pelo contrário, a própria acessibilidade à anatomia é, em algum sentido, dependente desse esquema e coincidente com ele. Como resultado dessa coincidência, não está claro para mim que as lésbicas podem ser definidas como sendo "do" mesmo sexo ou que a homossexualidade em geral deve ser interpretada como o amor pelo idêntico. Se o sexo sempre for esquematizado nesse sentido, então não há razão necessária para que permaneça sendo o mesmo para todas as mulheres. A indissolubilidade do psíquico e do corpóreo sugere que qualquer descrição do corpo, incluindo aquelas consideradas convencionais pelo discurso científico, se dá pela circulação e validação de tal esquema imaginário.

Mas se as descrições do corpo têm lugar em um esquema imaginário e por meio dele, ou seja, se essas descrições são investidas psíquica e fantasmaticamente, haveria ainda algo que poderíamos chamar de corpo em si que escape a essa esquematização? Podemos oferecer pelo menos duas respostas a essa pergunta. Em primeiro lugar, a projeção psíquica confere limites e, portanto, unidade ao corpo, de modo que os próprios contornos do corpo são os locais que vacilam entre o psíquico e o material. Contornos corporais e morfologia não estão meramente implicados em uma tensão irredutível entre o psíquico e o material, mas *são* eles próprios a tensão, portanto, a psique não é a rede através da qual um corpo preexistente poderia se mostrar. Essa formulação faria imaginar o corpo como um "em si" ontológico que só se torna disponível por meio de uma psique que estabelece seu modo de aparição como um objeto epistemológico. Em outras palavras, a psique seria uma chave epistêmica mediante a qual o corpo é conhecido, mas o sentido em que a psique é formadora de morfologia, isto é, é somatizadora, seria perdido.[15]

Essa formulação kantiana do corpo precisa ser retrabalhada, em primeiro lugar, num registo mais fenomenológico, como uma

formação imaginária e, em segundo lugar, por uma teoria da significação como efeito e símbolo da diferença sexual. Quanto ao sentido fenomenológico, que é sustentado pela segunda resposta, nesse contexto poderíamos entender a psique como o que constitui o modo como esse corpo é estabelecido, a condição e o contorno dessa determinação. Aqui, a materialidade do corpo não deveria ser conceituada como um *efeito* unilateral ou causal da psique em qualquer sentido que fizesse reduzir essa materialidade para a psique, ou fizesse da psique o material monístico de que essa materialidade é produzida e/ou derivada. Esta última alternativa constitui uma forma claramente insustentável de idealismo. Deveria ser possível conceder e afirmar uma série de "materialidades" que pertencem ao corpo, as quais são significadas pelos domínios da biologia, anatomia, fisiologia, por composição hormonal e química, doenças, idade, peso, metabolismo, vida e morte. Nada disso pode ser negado. Mas a inegabilidade dessas "materialidades" de modo algum implica o que significa afirmá-las, que matrizes interpretativas condicionam, permitem e limitam essa afirmação necessária. O fato de que cada uma dessas categorias tem uma história e uma historicidade – de que cada uma delas é constituída por linhas de fronteira que as distinguem e, portanto, por aquilo que elas excluem, o fato de que essas relações de discurso e poder produzem hierarquias e sobreposições entre elas e desafios a essas fronteiras – significa dizer que são *ambas* regiões persistentes e contestadas.

Podemos querer afirmar que o que persiste no interior desses domínios contestados é a "materialidade" do corpo. Mas talvez tenhamos cumprido a mesma função e aberto algumas outras se afirmarmos que o que persiste aqui é *uma demanda da e na linguagem*, um "aquele que" que provoca e ocasiona, digamos que no domínio da ciência, demandas por explicação, descrição, diagnóstico, alteração ou, no domínio do tecido cultural da experiência vivida, alimentação, exercício, mobilização, adormecimento, um lugar de atuações e paixões de vários tipos. Insistir nessa demanda, nesse lugar, como aquilo sem o qual nenhuma operação psíquica poderia se dar, mas também como aquele sobre o qual e através do qual a psique também opera, é

começar a circunscrever o que invariável e persistentemente é o local de operação da psique; não a tela em branco ou meio passivo sobre o qual a psique atua, mas, ao contrário, a demanda constitutiva que mobiliza a ação psíquica desde o início, que é sua própria mobilização e, em sua forma corporal transmutada e projetada, permanece sendo psique.

Como, então, responder à segunda condição para afirmar a noção de “corpos” como uma questão de significação?

“OS CORPOS SÃO PURAMENTE DISCURSIVOS?”

As categorias linguísticas “denotativas” da materialidade do corpo são elas próprias perturbadas por um referente que nunca está completa ou permanentemente resolvido ou contido em qualquer significado dado. Na verdade, esse referente persiste apenas como uma espécie de ausência ou perda que a linguagem não captura, mas que, em vez disso, impele a língua a repetidamente tentar capturar, circunscrever – e fracassar. Essa perda toma seu lugar na linguagem como uma chamada ou exigência insistente que, embora esteja *na* linguagem, nunca é totalmente *da* linguagem. Postular uma materialidade fora da linguagem é ainda postular essa materialidade, e a materialidade assim postulada reterá esse postulado como sua condição constitutiva. Postular uma materialidade fora da linguagem, em que a materialidade seja considerada ontologicamente distinta da linguagem, é minar a possibilidade de que a linguagem possa ser capaz de indicar ou fazer correspondências nesse domínio da alteridade radical. Por essa razão, a distinção absoluta entre linguagem e materialidade, em vez de assegurar a função referencial da linguagem, enfraquece radicalmente essa função.

Isso não significa dizer que, por um lado, o corpo é uma coisa simplesmente linguística e, por outro, que não influencia a linguagem. Ele carrega a língua o tempo todo. A materialidade da linguagem, ou, mais precisamente, o próprio sinal que tenta denotar “materialidade”, sugere que nem tudo, incluindo a materialidade, é desde sempre linguagem. Pelo contrário, a materialidade do significante (a “materialidade” que compreende os dois sinais e sua eficácia de significação) implica que não pode haver nenhuma referência a uma pura materialidade exceto via materialidade. Dessa forma, não é que não se possa obter fora da linguagem a compreensão da materialidade em si e de si mesma, mas que todo

esforço para se referir à materialidade ocorre mediante um processo de significação que, em sua fenomenalidade, é desde sempre material. Nesse sentido, então, linguagem e materialidade não se opõem, pois a linguagem é e se refere ao que é material, assim como o que é material nunca escapa por completo ao processo pelo qual é significado.

Mas se a linguagem não se opõe à materialidade, tampouco pode a materialidade ser sumariamente reduzida a uma relação de identidade com a linguagem. Por um lado, o processo de significação é sempre material; os sinais operam *mediante sua aparição* (visivelmente, auditivamente), e aparecer por meio do material significa que eles tacitamente estruturam e impulsionam a própria significação – ainda que o que apareça tenha significado apenas em virtude de relações não fenomenais, ou seja, de relações de diferenciação. Relações, até mesmo a noção de *différance*, instituem e requerem relatos, termos, significantes fenomenais. E, ainda assim, o que permite um significante significar nunca será somente sua materialidade; a materialidade será ao mesmo tempo instrumentalidade e o emprego de um conjunto de maiores relações linguísticas.

A materialidade do significante significará apenas na medida em que ele seja impuro, contaminado pela idealidade das relações de diferenciação, pelas estruturações tácitas de um contexto linguístico que, em princípio, é ilimitado. Inversamente, o significante funcionará na medida em que também esteja contaminado constitutivamente pela própria materialidade que a idealidade de sentido propõe superar. Separada da materialidade do significante e, ainda assim, relacionada a ela, está a materialidade do significado, assim como o referente, acessível por meio do significado, mas ainda irredutível a ele. Essa diferença radical entre *referente* e *significado* é o local onde a materialidade da linguagem e a materialidade do mundo a que procura significar são perpetuamente negociadas. Isso pode ser utilmente comparado com a noção de carne do mundo de Merleau-Ponty.[16] Embora não se possa dizer que o referente exista apartado do significado, ele

também não pode ser reduzido a ele. Esse referente, essa função permanente do mundo, há de persistir como o horizonte e como "aquele que" que faz sua demanda na linguagem e para a linguagem. Linguagem e materialidade estão totalmente imersas uma na outra, profundamente conectadas em sua interdependência, mas nunca combinadas de todo entre si, ou seja, nunca reduzidas uma à outra e, no entanto, nem sempre uma excedendo inteiramente a outra. Desde sempre implicadas de forma mútua, desde sempre excedendo-se de forma recíproca, linguagem e materialidade nunca são de todo idênticas nem de todo distintas.

Mas o que, então, fazemos com o tipo de materialidade que está associado ao corpo, à sua fisicalidade, à sua localização, incluindo sua localidade social e política, e à materialidade que caracteriza a linguagem? Será que queremos dizer "materialidade" em um senso comum, ou esses usos são exemplos do que Althusser denomina modalidades de matéria?[17]

Para responder à questão da relação entre a materialidade dos corpos e da linguagem, é necessário primeiro que ofereçamos um relato de como os corpos se materializam, ou seja, de como eles vêm assumir uma *morphē* , a forma pela qual seu caráter material distintivo torna-se marcado. A materialidade do corpo não deve ser tomada como certa, pois em certo sentido ela é adquirida, constituída, pelo desenvolvimento da morfologia. E, na visão de Lacan, a linguagem, entendida como as regras de diferenciação baseadas nas relações idealizadas de parentesco, é essencial para o desenvolvimento da morfologia. Antes de considerarmos um enfoque no desenvolvimento da morfologia linguística e corporal, falaremos brevemente sobre Kristeva para fornecer um contraste com Lacan e uma introdução crítica.

Na medida em que se pode entender que a linguagem emerge da materialidade da vida corporal, isto é, como a reiteração e a extensão de um conjunto material de relações, a linguagem é uma satisfação substituta, um ato primário de deslocamento e condensação. Kristeva argumenta que a materialidade do

significante falado, a vocalização do som, já é um esforço psíquico de reacessar e recuperar um corpo materno perdido; por isso, essas vocalizações são temporariamente recapturadas na poesia sonora que a linguagem trabalha para suas maiores possibilidades materiais.[18] Entretanto, mesmo aqui esses balbucios materiais já estão psiquicamente investidos, empregados a serviço de uma fantasia de domínio e restauração. Aqui, a materialidade das relações corporais, anterior a qualquer individualização em um corpo separável ou, antes, simultânea a tal individualização, é deslocada para a materialidade das relações linguísticas. Não obstante, a linguagem que é o efeito desse deslocamento carrega o traço dessa perda precisamente no objetivo fantasmático de recuperação que mobiliza a própria vocalização. Aqui, então, é a materialidade desse (outro) corpo que é fantasmaticamente reinvocada na materialidade dos sons significantes. Com efeito, o que dá àqueles sons o poder de significar é essa estrutura fantasmática. Assim, a materialidade do significante é a repetição deslocada da materialidade do corpo materno perdido. Nesse sentido, a materialidade é constituída na e pela iterabilidade. E, na medida em que a pulsão referencial da linguagem quer retornar à presença originária perdida do corpo materno, ele se torna, por assim dizer, o paradigma ou figura de qualquer referência subsequente. Isto é, em parte, a função do Real em sua convergência com o corpo materno não tematizável do discurso lacaniano. O Real é o que resiste e compele à simbolização. Considerando que o “real” continua a ser irrepresentável na doutrina lacaniana e que o espectro de sua representatividade é o espectro da psicose, Kristeva redescreve e reinterpreta o que está “fora” do simbólico como sendo o semiótico, isto é, como um modo poético de significar que, embora dependente do simbólico, não pode nem ser reduzido a ele nem tampouco figurado como seu Outro não tematizável.

Para Kristeva, a materialidade da linguagem é, em certo sentido, derivada da materialidade das relações corporais infantis; a linguagem torna-se análoga ao deslocamento infinito do gozo que é fantasmaticamente identificado com o corpo materno. Todo esforço

de significar codifica e repete essa perda. Além disso, é somente na condição dessa perda primária do referente, o Real, entendido como a presença materna, que a significação – e a materialização da linguagem – pode ter lugar. A materialidade do corpo materno é apenas representável dentro da linguagem (um conjunto de relações já diferenciadas) como o local fantasmático de uma fusão não individualizada, um *gozo* anterior à diferenciação e à emergência do sujeito.[19] Mas, na medida em que essa perda é representada *dentro da linguagem* (ou seja, aparece como uma figura na linguagem), essa perda é também negada, pois a linguagem tanto performatiza como se defende da separação que ela representa; como resultado, qualquer figuração dessa perda repetirá e recusará a própria perda. As relações de diferenciação entre as partes do discurso que produzem significação são elas próprias a *reiteração* e a extensão dos atos primários de diferenciação e separação do corpo materno pelo qual um sujeito falante vem a ser. Visto que a linguagem parece ser motivada por uma perda que não pode lamentar e parece repetir a própria perda que se recusa a reconhecer, poderíamos considerar essa ambivalência no próprio coração da iterabilidade linguística como as profundidades melancólicas de significação.

A postulação da primazia do corpo materno na gênese da significação é claramente questionável, pois não se pode mostrar que uma diferenciação de tal corpo seja aquilo que primaria ou exclusivamente inaugura a relação com o discurso. O corpo materno anterior à formação do sujeito é sempre e somente conhecido por um sujeito que, por definição, é posterior a essa cena hipotética. O esforço de Lacan ao oferecer uma representação da gênese das fronteiras corporais em “O estádio do espelho” (1949) toma a relação narcísica como primária e, desse modo, desloca o corpo materno como o local de identificação primária. Isso acontece no próprio ensaio quando se entende que a criança supera com júbilo a obstrução do apoio que supostamente a manteria no lugar diante do espelho. A reificação da dependência materna como um “apoio” e uma “obstrução” significava sobretudo aquilo que, no processo de superação, ocasiona o júbilo e sugere que exista um discurso sobre

a diferenciação do maternal no estádio do espelho. O maternal é, por assim dizer, já posto sob apagamento pela linguagem teórica que reifica sua função e afirma a própria superação que busca documentar.

Na medida em que o estádio do espelho envolve uma relação *imaginária*, ele abarca a relação da projeção psíquica, mas não, estritamente falando, no registo do Símbólico, isto é, na linguagem, o uso diferenciado/diferenciador do discurso. O estádio do espelho não é uma explicação *desenvolvimental* de como a ideia do próprio corpo ganha vida. Contudo, isso sugere que a capacidade de projetar uma *morphē*, uma forma, para uma superfície é parte da elaboração psíquica (e fantasmática), centrando e contendo os próprios contornos corporais. Esse processo de projeção ou elaboração psíquica implica também que o sentido do próprio corpo não é (apenas) alcançado pela diferenciação a partir do outro (o corpo maternal), mas que qualquer sentido de contorno corporal, como projetado, é articulado por uma autodivisão e uma autoalienação necessárias. Nesse sentido, o estádio do espelho de Lacan pode ser lido como uma reescrita da introdução do conceito de eu corporal em “O eu e o id”, bem como da teoria do narcisismo. Aqui não se trata de saber se a mãe ou a imago vem em primeiro lugar ou se elas são totalmente distintas uma da outra, mas de como considerar a individuação por meio de dinâmicas instáveis de diferenciação e identificação sexuais que tomam lugar com a elaboração de contornos corporais imaginários.

Para Lacan, o corpo, ou melhor, a morfologia, é uma formação imaginária,[20] mas aprendemos no segundo seminário que esse *percipi* ou produção visual, o corpo, pode ser sustentado em sua integridade fantasmática apenas pela submissão à linguagem e marcado pela diferença sexual: “O *percipi* do homem só pode manter-se dentro de uma zona de nominação.”[21] Os corpos só se tornam integrais, ou seja, totalidades, pela imagem especular idealizadora e totalizante que é sustentada ao longo do tempo pelo nome sexualmente marcado. Ter um nome é ser posto no Simbólico, o domínio idealizado de parentesco, um conjunto de relações

estruturadas por sanções e tabus e que é governado pela Lei do Pai e pela proibição do incesto. Para Lacan, os nomes que emblematizam e instituem o conceito de lei paterna também *sustentam* a integridade do corpo. O que constitui o corpo integral não é uma fronteira natural ou uma finalidade orgânica, mas a lei do parentesco que trabalha por meio do nome. Nesse sentido, a lei paterna produz versões de integridade física; o nome, que fixa gênero e parentesco, atua como um performativo que investe e é investido politicamente. Portanto, ser nomeado é ser inculcado nessa lei e ser formado, corporalmente, de acordo com lei.[22]

REESCREVENDO O IMAGINÁRIO MORFOLÓGICO

A consciência, isso, se produz toda vez que é dada […] uma superfície tal que possa produzir o que se denomina *uma imagem*. É uma definição materialista.

(LACAN, *II*, p. 68)

A relação humana com o mundo tem algo de profundamente, inicialmente, inauguralmente lesado.
Eis o que se depreende da teoria que Freud nos dá do narcisismo, visto que este quadro introduz um não sei quê de *sem saída* que marca todas as relações, e muito especialmente as relações libidinais do sujeito.

(LACAN, *II*, p. 212)

A leitura seletiva de Lacan que faremos a seguir explorará as consequências da teoria do narcisismo para a formação do eu corporal e sua marcação pelo sexo. Na medida em que o eu é formado pela psique por meio da projeção do corpo, e o eu *é* essa projeção, a condição de (des)conhecimento reflexivo, ele é invariavelmente um eu corporal. Essa projeção do corpo, que Lacan narra como o estádio do espelho, reescreve a teoria do narcisismo de Freud mediante a dinâmica de projeção e desconhecimento (*méconnaissance*). No curso dessa reescrita, Lacan estabelece a morfologia do corpo como uma projeção psiquicamente investida, uma idealização ou "ficção" do corpo como uma totalidade e um local de controle. Além disso, ele sugere que essa projeção narcísica e idealizada que estabelece a morfologia constitui a condição para a geração de objetos e a cognição de outros corpos. O esquema morfológico estabelecido pelo estádio do espelho constitui precisamente essa reserva da *morphē* mediante a qual os contornos dos objetos são produzidos; objetos e outros vêm a

aparecer somente por meio da rede de mediação dessa morfologia projetada ou imaginária.

Essa trajetória lacaniana mostra-se problemática em (pelo menos) dois aspectos: (1) o esquema morfológico, tornado condição epistêmica para que o mundo dos objetos e dos outros apareça, é marcado como masculino, e, portanto, torna-se a base para um imperialismo epistemológico antropocêntrico e androcêntrico (essa é uma crítica que Luce Irigaray oferece a Lacan e que fornece uma razão convincente para seu projeto de articular um imaginário feminino);[23] e (2) a idealização do corpo como um centro de controle esboçado em "O estádio do espelho" é rearticulada na noção lacaniana do falo como aquilo que controla as significações no discurso, em "A significação do falo" (1958). Embora Lacan denuncie explicitamente a possibilidade de o falo ser uma parte do corpo ou um efeito imaginário, esse repúdio será lido como constitutivo do próprio estado simbólico que ele confere ao falo no decurso do ensaio posterior. Como idealização de uma parte do corpo, a figura fantasmática do falo no ensaio de Lacan sofre um conjunto de contradições semelhantes àqueles que abalaram as análises de Freud sobre as partes erógenas do corpo. Pode-se dizer que o falo lésbico intervém como uma consequência inesperada do esquema lacaniano, um significante aparentemente contraditório que, por meio de uma mimese crítica,[24] coloca em questão o poder ostensivamente originário e controlador do falo lacaniano, sua instalação como o significante privilegiado da ordem simbólica. O movimento emblematizado pelo falo lésbico contesta a relação entre a lógica da não contradição e a legislação da heterossexualidade compulsória no que se refere à morfogênese simbólica e corpórea. Consequentemente, ele procura abrir um lugar discursivo para a reconsideração das relações tacitamente políticas que constituem e persistem nas divisões entre partes do corpo e o todo, a anatomia e o imaginário, a corporalidade e a psique.

Em seu seminário de 1953, Lacan argumenta que o "estádio do espelho […] não é simplesmente um momento do desenvolvimento. Tem também uma função exemplar, porque revela certas relações

do sujeito à sua imagem, enquanto *Urbild* do eu."[25] Em "O estádio do espelho", publicado quatro anos antes, Lacan afirma que "basta compreender o estádio do espelho *como uma identificação*" e então, um pouco adiante no ensaio, ele sugere que o eu é o efeito acumulativo de suas identificações formativas.[26] Dentro da recepção americana de Freud, em especial na psicologia do eu e em determinadas versões da psicologia das relações objetais, talvez seja habitual sugerir que o eu preexista às suas identificações – noção essa confirmada pela gramática que insiste que "um eu se identifica com um objeto fora de si". A posição lacaniana sugere não só que as identificações *precedem* o eu, mas que as relações identificatórias para com a imagem estabelecem o eu. Além disso, o eu estabelecido por essa relação identificatória é em si uma relação, ou melhor, a história acumulativa de tais relações. Como resultado, o eu não é uma substância autoidêntica, mas uma história sedimentada das relações imaginárias que localizam o centro do eu fora de si, na *imago* exteriorizada que confere e produz contornos corporais. Nesse sentido, o espelho de Lacan não reflete nem representa um eu preexistente, mas, em vez disso, fornece o enquadre, o limite, a delineação espacial para a elaboração projetiva do próprio eu. Por isso, como reivindica Lacan, "a imagem do corpo dá ao sujeito a primeira forma que lhe permite situar o que é e o que não é do eu".[27] Assim, estritamente falando, não se pode dizer que o eu se identifique com um objeto fora de si; ao contrário, é por meio de uma identificação com uma imago, que é em si mesma uma relação, que o "exterior" do eu se demarca ambiguamente pela primeira vez; de fato, que uma fronteira espacial que negocia o "fora" e o "dentro" é estabelecida no imaginário: "A função do estádio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, do *Innenwelt* com o *Umwelt*."[28] A imagem especular que a criança vê, isto é, a imagem que a criança produz, confere integridade visual e coerência para seu próprio corpo (que aparece como um outro) e assim compensa seu sentido limitado e pré-especular de movimento e controle motor subdesenvolvido. Lacan continua e identifica essa

imagem especular ao eu-ideal (*je-idéal*) e ao sujeito, ainda que em suas palestras posteriores esses termos tenham sido, por outros motivos, distinguidos.[29]

Significativamente, essa totalidade idealizada que a criança vê é uma imagem especular. Pode-se dizer que ela confere idealidade e integridade ao seu corpo, mas talvez seja mais exato afirmar que o próprio sentido de corpo é gerado por meio dessa projeção de idealidade e integridade. Na verdade, esse espelhamento transforma uma sensação vivida de disjunção e perda de controle em um ideal de integridade e controle ("*la puissance*") por meio desse evento de especularização. Em breve, argumentaremos que essa idealização do corpo articulado em "O estádio do espelho" ressurge involuntariamente no contexto da discussão de Lacan sobre o falo como a idealização e a simbolização da anatomia. Nesse ponto, talvez baste notar que a *imago* do corpo é adquirida mediante certa perda; dependência libidinal e impotência são fantasmaticamente superadas pela instalação de um limite e, consequentemente, de um centro hipostasiado que produz um eu corporal idealizado; essa integridade e unidade são alcançadas pela ordenação de um movimento desobediente ou de uma sexualidade desregrada não totalmente contida pelos limites da individualização: "O objeto humano se constitui sempre por intermédio de uma primeira perda. Nada de fecundo ocorre para o homem a não ser por intermédio de uma perda do objeto."[30][31]

Lacan observa no segundo seminário que "o corpo em pedaços [*le corps morcelé*] encontra sua unidade na imagem do Outro, que é sua própria imagem antecipada – uma situação dual em que uma relação polarizada, mas não simétrica, é esboçada" (Lacan, *II*, p. 54/72). O eu é formado em torno da imagem especular do próprio corpo, mas essa imagem especular é em si uma *antecipação*, uma delineação subjuntiva. O eu é primeiramente e antes de tudo um objeto que não pode coincidir temporalmente com o sujeito, uma *ek-stasis* temporal; a futuridade temporal do eu e sua exterioridade como um *percipi* estabelecem sua alteridade para o sujeito. Mas essa alteridade está ambiguamente localizada: primeiro, dentro do

circuito de uma psique que constitui/ encontra o eu como um signo equivocado e descentralizado de si mesmo (por isso, uma alteridade interior); segundo, como um objeto da percepção, como outros objetos e, portanto, a uma distância epistêmica radical do sujeito: o eu é "um objeto particular dentro da experiência do sujeito. Literalmente o eu é um objeto – um objeto que preenche uma certa função que chamamos aqui de função imaginária" (p. 63).[32] Como imaginário, o eu como objeto não é nem interior nem exterior ao sujeito, mas o local de instabilidade permanente em que essa distinção espacializada é perpetuamente negociada; é essa ambiguidade que marca o eu como *imago*, isto é, como uma relação identificatória. Assim, identificações não são nunca simples ou definitivamente *fabricadas* ou *alcançadas*, elas são insistentemente constituídas, contestadas e negociadas.

A imagem especular do próprio corpo é, em certo sentido, a imagem do Outro. Mas os objetos só podem ser percebidos sob condição de que o corpo antecipado e ambiguamente localizado forneça uma *imago* e uma circunscrição para o eu. "O objeto está sempre mais ou menos estruturado como a imagem do corpo do sujeito. O reflexo do sujeito, sua imagem especular, sempre se acha em algum canto em todo e qualquer quadro perceptivo, e é ele quem lhe confere uma qualidade, uma inércia especial".[33] Aqui não temos apenas uma descrição da construção social do eu, mas dos modos pelos quais o eu é diferenciado de seu Outro, e de como essa *imago,* que sustenta e perturba essa diferenciação, gera *ao mesmo tempo* objetos de percepção. "No plano libidinal, o objeto nunca é apreendido senão através do crivo da relação narcísica."[34] E isso se torna ainda mais complexo quando vemos que a relação reflexiva para o eu e do eu é sempre ambiguamente atribuída a uma relação com o "Outro". Longe de ser uma precondição meramente narcísica da gênese do objeto, essa afirmação oferece em troca um equívoco irredutível do narcisismo e da sociabilidade que se torna a condição da geração epistemológica dos objetos e de seu acesso a eles.

A idealização do corpo como uma totalidade espacialmente delimitada, caracterizada por um controle exercido pelo olhar, é emprestada para o corpo como seu próprio autocontrole. Isso se torna crucial para o entendimento do falo como um significante privilegiado que parece controlar as significações que ele produz. Lacan sugere no segundo seminário: “Trata-se de saber quais são os órgãos que entram em jogo na relação narcísica, imaginária, com o outro onde o seu se forma, *bildet*. A estruturação imaginária do eu se efetua em torno da imagem especular do próprio corpo, da imagem do outro.”[35]

Mas algumas partes do corpo se tornam os símbolos para as funções de centralização e controle da imago corporal: “O importante é que determinados órgão estejam envolvidos na relação narcísica, visto que ela estrutura ao mesmo tempo a relação do eu ao outro e a constituição do mundo dos objetos.”[36] Embora esses órgãos não sejam nomeados, parece que eles são, antes de tudo, órgãos [*les organes*] e que entram em jogo na relação narcísica; eles são aquilo que age como o símbolo ou a base conjectural do narcisismo. Se esses órgãos são os órgãos genitais masculinos, funcionam como local e signo de um narcisismo especificamente masculino. Além disso, na medida em que esses órgãos são postos em jogo por um narcisismo que diz fornecer a estrutura das relações para com o Outro e para o mundo dos objetos, esses órgãos se tornam parte da elaboração imaginária do limite corporal do eu, símbolo e “prova” de sua integridade e controle e a condição epistêmica imaginária de seu acesso ao mundo. Ao entrar nessa relação narcísica, os órgãos deixam de ser órgãos e se tornam efeitos imaginários. Poderíamos ser tentados a argumentar que o pênis se torna o falo no curso de ser colocado em cena pelo imaginário narcísico. E, ainda assim, de maneira curiosa e significativa, no ensaio de Lacan sobre “A significação do falo”, ele negará que o falo é um órgão ou um efeito imaginário; ele é, ao contrário, um “significante privilegiado”.[37] Ainda voltaremos aos nós textuais que essas séries de negações produzem no ensaio de Lacan, mas talvez convenha notar aqui que esses órgãos

implicados na relação narcísica se tornam parte da condição e da estrutura de cada objeto e cada Outro que pode ser percebido.

“O que foi que tentei fazer entender com o estádio do espelho? […] É a imagem” do corpo do homem “que é o princípio de toda unidade que ele percebe nos objetos. […] é sempre ao redor da sobra errante do seu próprio eu que vão-se estruturando todos os objetos de seu mundo”.[38] Essa função extrapoladora do narcisismo se torna falogocêntrica no momento em que os órgãos supracitados, engajados na relação narcísica, se tornam o modelo ou o princípio pelo qual qualquer outro objeto ou o Outro podem ser conhecidos. A essa altura, os órgãos são concebidos como um “significante privilegiado”. Na órbita desse falogocentrismo emergente, “A *Verliebtheit*”, estar apaixonado, “é fundamentalmente narcísica. No plano libidinal, o objeto nunca é apreendido senão através do crivo da relação narcísica”.[39]

Lacan afirma que os órgãos são tomados por uma relação narcísica e que essa anatomia narcisicamente investida se torna a estrutura, o princípio, a rede de todas as relações epistêmicas. Em outras palavras, é o órgão imbuído narcisicamente que é, então, elevado a um princípio estruturante que forma e dá acesso a todos os objetos inteligíveis. Em primeiro lugar, essa consideração da gênese das relações epistemológicas implica que todos os objetos conhecidos terão um caráter antropomórfico e androcêntrico.[40] Em segundo lugar, que esse caráter androcêntrico será fálico.

Nessa conjuntura, faz sentido pensar a relação entre a explicação das relações especulares no “Estádio do espelho”, o argumento de que a morfologia condiciona as relações epistemológicas, e o movimento posterior, em “A significação do falo”, que afirma que o falo é um significante privilegiado. As diferenças entre a linguagem e o objetivo dos dois ensaios são nítidas: o primeiro ensaio se preocupa com relações epistemológicas que ainda não foram teorizadas em termos de significação; o último parece ter surgido após uma mudança do modelo epistemológico ao modelo significatório (ou melhor, uma vinculação do epistemológico ao

domínio simbólico de significação). E, além disso, há aqui outra diferença, que pode ser entendida como reversão. No primeiro ensaio, os “órgãos” são absorvidos pela relação narcísica e se tornam a morfologia fantasmática que gera, mediante uma extrapolação especular, a estrutura de objetos cognoscíveis. No ensaio posterior, Lacan introduz o falo que funciona como um significante privilegiado e delimita o domínio do significável.

Em um sentido limitado, os órgãos narcisicamente investidos em “O estádio do espelho” servem a uma função paralela à do falo em “A significação do falo”: o último estabelece as condições para a cognoscibilidade. Além disso, o contexto teórico em que “A significação do falo” ocorre é aquele em que a significação é a condição de todo conhecimento e a imagem pode ser sustentada apenas pelo signo (o imaginário dentro dos termos do simbólico); disso parece suceder que os órgãos narcisicamente investidos no primeiro ensaio se mantêm de alguma forma na noção de falo e em virtude dela. Mesmo se argumentássemos que o “O estádio do espelho” documenta uma relação imaginária enquanto “A significação do falo” se preocupa com a significação no nível do simbólico, não está claro se o primeiro pode ser sustentado sem o último e, talvez até mais significativamente, se o último (ou seja, o Simbólico) não pode ser sustentado sem o primeiro. E, ainda assim, essa conclusão lógica é frustrada pelo próprio Lacan em sua insistência de afirmar que o falo não é nem uma parte anatômica, nem uma relação imaginária. Deveríamos ler esse repúdio das origens anatômicas e imaginárias do falo como uma recusa a explicar o próprio processo genealógico de idealização do corpo que o próprio Lacan fornece em “O estádio do espelho”? Será que estamos aceitando a prioridade do falo sem questionar o investimento narcísico pelo qual um órgão, uma parte do corpo, é elevado/erigido ao patamar de princípio de estruturação e centralização do mundo? Se “O estádio do espelho” revela como, por meio da função sinedóquica do imaginário, as partes chegam a representar as totalidades e o corpo descentrado é transfigurado em uma totalidade detentora de um centro, então poderíamos perguntar quais órgãos realizam essa função de centro e de sinédoque. “A

significação do falo" recusa a questão que o primeiro ensaio implicitamente levanta. Pois se o falo em sua função simbólica não é nem um órgão, nem um efeito imaginário, então ele não é construído por meio do imaginário, e mantém uma existência e uma integridade independentemente dele. Isso corresponde, naturalmente, à distinção que Lacan faz em toda a sua obra entre o imaginário e simbólico. Mas se podemos mostrar que o falo é um efeito de sinédoque, se ele não apenas significa a parte, o órgão, mas é também a transfiguração imaginária da parte da função centralizadora e totalizadora do corpo, então o falo se apresenta *como simbólico apenas na medida em que se nega sua construção por meio dos mecanismos transfigurativos e especulares do imaginário*. Na verdade, se o falo é um efeito imaginário, uma transfiguração ilusória, então ele não é a condição *simbólica* do falo que está em jogo meramente, mas a própria distinção entre o simbólico e o imaginário. Se o falo é o significante privilegiado do simbólico, o princípio da delimitação e ordenação do que pode ser significado, então esse significante ganha seu privilégio ao converter-se em um efeito imaginário que nega perversamente sua própria condição tanto de efeito quanto de imaginário. E se isso for verdadeiro no caso do significante que delimita o domínio do significável no simbólico, então o mesmo procede para tudo quanto possa ser significado como simbólico. Em outras palavras, o que opera sob o signo do simbólico pode ser nada mais do que justamente esse conjunto de efeitos imaginários que se tornaram naturalizados e reificados com a lei de significação.

"O estádio do espelho" e "A significação do falo" são dotados de (pelo menos) duas trajetórias narrativas muito diferentes: a primeira segue a da transformação prematura e imaginária de um corpo descentrado – um corpo despedaçado – em um corpo especular, uma totalidade morfológica investida com um centro de controle motor; a segunda segue a do acesso diferencial dos corpos a posições sexuadas no simbólico. Em uma instância, há o recurso narrativo de um corpo diante do espelho; na outra, de um corpo diante da lei. Tal referência discursiva é aquela que, nos próprios termos de Lacan, deve ser interpretada menos como uma

explicação desenvolvimental e mais como uma ficção heurística necessária.

Em “O estádio do espelho”, o corpo é figurado como despedaçado;[41] na discussão de Lacan do falo, o corpo e a anatomia são descritos apenas por meio da negação: anatomia e, em particular, partes anatômicas *não são o falo, mas somente o que o falo simboliza* (“E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza.”)[42] No primeiro ensaio, então (devemos chamá-lo de uma “peça”?), Lacan narra a superação do corpo dividido por meio da produção especular e fantasmática de um todo morfológico. No último ensaio, o drama é encenado – ou sintomatizado – pelo movimento narrativo da própria performance teórica, o que consideraremos brevemente como a performatividade do falo. Mas se é possível ler “A significação do falo” como a sintomatização do fantasma especular descrito em “O estádio do espelho”, é também possível, e útil, reler “O estádio do espelho” como ensaio que oferece uma teoria implícita da “especularização” como prática significante.

Se o corpo está “despedaçado” diante do espelho, a especularização funciona como uma espécie de extrapolação que, como uma sinédoque, faz com que essas peças ou partes venham a representar (no e pelo espelho) a totalidade; ou, dito de outra forma, a parte substitui o todo e, assim, torna-se um símbolo para o todo. Se isso estiver certo, então talvez “O estádio do espelho” proceda com base em uma lógica sinedóquica que institui e mantém um espectro de controle. Caberia perguntar, então, se a construção teórica do falo constituiria tal extrapolação ou sinédoque. Ao mudar o nome do pênis para “falo”, se superaria, no plano fantasmático e da sinédoque, a condição de parte do pênis instaurando o falo como “o significante privilegiado”? E esse nome, como nomes próprios, asseguraria e sustentaria a condição distintiva e morfológica do corpo masculino, sustentando o *percipi* por meio da nomeação?

Na discussão de Lacan sobre o que é o falo, para distingui-lo de sua discussão sobre quem “é” o falo, ele discute com vários

psicanalistas sobre quem teria a autoridade de nomear o falo, quem sabe onde e como aplicar o nome, quem está na posição de nomear o nome. Ele contesta a relegação do falo a uma "fase fálica" ou sua confusão ou diminuição à condição de "objeto parcial". Lacan culpa Karl Abraham particularmente por introduzir a noção de objeto parcial, mas é evidente que se opõe ainda mais fortemente à teoria das partes introjetadas do corpo de Melanie Klein, de aceitação influente por Ernest Jones. Lacan associa a normatização do falo como objeto parcial à "degradação da psicanálise, consecutiva à sua transplantação norte-americana".[43] Outras tendências teóricas associadas a essa degradação são denominadas "culturalistas" e "feministas". Em particular, ele se opõe às posições psicanalíticas que consideram a fase fálica como um efeito do recalque e o objeto fálico como um sintoma. Aqui o falo é definido negativamente por uma série de atributos: não é parcial, não é um objeto, não é um sintoma. Além disso, o "não" que precede a cada um desses atributos *não* deve ser lido como um recalque [*refoulement*]; em outras palavras, *nesses casos textuais,* a negação não deve ser lida psicanaliticamente.[44]

Como, então, podemos ler a dimensão sintomática do texto de Lacan aqui? Será que a rejeição da fase fálica e, em particular, da figuração do falo como um objeto parcial ou aproximativo desejaria superar uma degradação em favor de uma idealização, um privilegiado especular? Será que esses textos psicanalíticos fracassam em espelhar o falo como centro especular e ameaçam expor a lógica sinedóquica pela qual o falo é concebido como significante privilegiado? Se a posição que Lacan erige para o falo sintomatiza um reflexo especular e idealizado de um corpo descentrado em pedaços diante do espelho, podemos então interpretar aqui a reescritura fantasmática de um órgão ou uma parte do corpo, o pênis como o falo, enquanto um movimento efetuado por meio de uma negação transvalorativa de sua condição substituível, de sua dependência, de seu tamanho diminuto, de seu controle limitado, de sua parcialidade. O falo, então, emerge como um sintoma, e sua autoridade só poderia ser estabelecida por uma reversão metaléptica de causa e efeito. Em vez de origem postulada

da significação ou do significável, o falo seria o efeito de uma cadeia significante sumariamente suprimida.

Mas essa análise ainda precisa levar em consideração por que o corpo está em pedaços diante do espelho e diante da lei. Por que deveria o corpo se apresentar em partes antes de obter sua imagem especular como totalidade e centro de controle? Como o corpo veio a dividir-se em partes ou peças? Ter uma ideia da parte implica antes haver tido um sentido do todo ao qual elas pertencem. Ainda que "O estádio do espelho" tente narrar como um corpo chega a ter pela primeira vez consciência de sua própria totalidade, a própria descrição do corpo diante do espelho que se imaginava dividido em partes toma como sua precondição um sentido *já* estabelecido de um todo ou uma morfologia integral. Se estar em pedaços é estar sem controle, então o corpo diante do espelho está sem o falo, está simbolicamente castrado; ao obter o controle que lhe dá a imagem especular do eu constituído no espelho, esse corpo "assume" ou "passa a ter" o falo. Mas o falo já está, por assim dizer, em jogo na própria descrição do corpo em pedaços diante do espelho; como resultado dele, o falo governa a descrição de sua própria gênese e, consequentemente, protege-se de uma genealogia que possa lhe conferir um caráter derivativo ou projetado.

Embora Lacan afirme de modo bastante explícito que o falo não é um "efeito imaginário",[45] essa negação pode ser lida como constitutiva da própria formação do falo como significante privilegiado; essa negação parece facilitar esse privilégio. Como um efeito imaginário, o falo seria tão descentrado e tênue quanto o eu. Em um esforço para recentralizar e fundamentar o falo, ele é elevado à condição de significante privilegiado e é oferecido ao fim de uma longa lista de usos impróprios para o termo, modos nos quais o termo tenha caído em desuso, significando algo que não deveria e de maneira incorreta:

> O falo é aqui esclarecido por sua função. Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial,

> interno, bom, mau etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza. E não foi sem razão que Freud extraiu-lhe a referência do simulacro que ele era para os antigos.
>
> Pois o falo é um significante […].[46]

Nesse último pronunciamento, Lacan procura aliviar o termo de suas errâncias catacréticas para restabelecer o falo como um lugar de controle (o falo como que "destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado")[47] e, portanto, elevar o próprio Lacan como o único a controlar o significado do falo. Como Jane Gallop argumentou (citá-la talvez seja transferir o falo de Lacan para ela e também afirmar meu ponto de que o falo é fundamentalmente transferível): "E sua incapacidade de controlar o significado da palavra *falo* é a evidência do que Lacan chama de castração simbólica".[48]

Se ser incapaz de controlar as significações que se seguem a partir do significante fálico é a evidência de castração simbólica, então o corpo "em partes" e fora de controle diante do espelho pode ser entendido como simbolicamente castrado, e a idealização especular e sinedóquica do corpo (fálico) pode ser lida como um mecanismo compensatório pelo qual a castração fantasmática é superada. Em um esforço não muito diferente daquele realizado por Freud para pôr fim à proliferação de partes erógenas do corpo em seu texto, partes que também eram locais de dor, Lacan impede que o significante se torne uma catacrese proliferativa afirmando antecipadamente a condição do falo como significante privilegiado. Reivindicar para o falo a condição de significante privilegiado performativamente produz e efetua esse privilégio. O fato de anunciá-lo leva esse significante privilegiado a se tornar realidade, essa é sua performatividade. Essa afirmação performativa produz e encena o próprio processo de significação privilegiada, significação essa cujo privilégio é potencialmente contestado pela própria lista de alternativas que descarta e pela negação que constitui e precipita o

falo. Com efeito, o falo *não* é uma parte do corpo (mas o conjunto todo), *não* é um efeito imaginário (mas a origem de todos os efeitos imaginários). Essas negações são constitutivas; elas funcionam como repúdios que precipitam a idealização do falo e então são apagadas por ela.

A condição paradoxal da negação que introduz e institui o falo se torna clara na própria gramática: “E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza.”[49] Aqui, a frase sugere que o falo, “menos ainda” que um efeito imaginário, não é um órgão. Lacan então sugere gradações de negação: o falo tem mais probabilidade de ser um efeito imaginário do que um órgão; se for alguma das duas coisas, é mais um efeito imaginário do que um órgão. Isso não quer dizer que ele não seja de todo um órgão, mas que a “cópula” – que afirma uma identidade linguística e ontológica – é a maneira menos adequada de expressão da relação entre eles. Na própria sentença em que se afirma a minimização de qualquer possível identidade entre pênis e falo, uma relação alternativa entre eles é oferecida – refiro-me à relação de *simbolização*. O falo *simboliza* o pênis e, na medida em que simboliza o pênis, o retém como aquilo que simboliza; o falo não *é* o pênis. Ser o objeto de simbolização é precisamente não ser o agente da simbolização. Na medida em que o falo simboliza o pênis, ele não é aquele que simboliza. Quanto mais simbolização ocorre, menos conexão ontológica há entre símbolo e simbolizado. A simbolização pressupõe e produz a diferença ontológica entre aquele que simboliza – ou significa – e aquilo que é simbolizado – ou significado. A simbolização afasta aquilo que é simbolizado de sua conexão ontológica com o próprio símbolo.

Mas qual é a condição dessa afirmação particular de diferença ontológica se verificarmos que esse símbolo, o falo, sempre toma o pênis por aquilo que ele simboliza?[50] Qual é o caráter dessa ligação na qual o falo simboliza o pênis na medida em que ele se diferencia do pênis e na qual o pênis se torna o referente privilegiado que há de ser negado? Se o falo *deve* negar o pênis a fim de simbolizar e significar de forma privilegiada, logo o falo está

ligado ao pênis não por mera identidade, mas pela negação determinada. Se o falo significa apenas na medida em que *não* é o pênis e o pênis se qualifica como essa parte do corpo que o falo *não deve ser*, então o falo é fundamentalmente dependente do pênis para sequer poder simbolizar. Na verdade, o falo não seria nada sem o pênis. E, nesse sentido em que o falo requer o pênis para sua própria constituição, a identidade do falo inclui o pênis, isto é, há entre eles uma relação de identidade. E naturalmente não se trata apenas de uma discussão lógica, porque vimos que o falo não só se opõe ao pênis em um sentido lógico, mas que também é ele próprio instituído pelo repúdio de seu caráter parcial, descentrado e substituível.

A questão, naturalmente, é por que se assume que o falo requer essa parte específica do corpo para simbolizar e por que o falo não poderia operar por meio da simbolização de outras partes do corpo. A viabilidade do falo lésbico depende desse deslocamento. Ou, mais precisamente, a possibilidade de deslocamento do falo, sua capacidade de simbolizar em relação com outras partes do corpo ou outras coisas assemelhadas ao corpo, abre o caminho para a noção de falo lésbico, uma formulação que de outro modo seria contraditória. E aqui deve ficar claro que o falo lésbico combina as ordens de *ter* e de *ser* o falo; ele tanto exerce a ameaça de castração (que é, nesse sentido, um modo de "ser" do falo, como as mulheres "são") quanto sofre de angústia de castração (e assim se diz que "tem" o falo e teme sua perda).

Sugerir que o falo poderia simbolizar outras partes do corpo que não sejam o pênis é compatível com o esquema lacaniano. Mas argumentar que certas partes do corpo ou que certas coisas semelhantes ao corpo que não sejam o pênis podem ser simbolizadas como "ter" o falo é pôr em causa os itinerários mutuamente exclusivos da angústia de castração e da inveja do pênis.[51]

De fato, se afirmamos que os homens "têm" simbolicamente o falo, então a anatomia deles é também um local marcado por tê-lo

perdido; a parte anatômica nunca é comensurável pelo próprio falo. Nesse sentido, os homens poderiam ser entendidos como sendo (já) castrados e impulsionados pela inveja do pênis (mais propriamente entendido como inveja do falo).[52] Por sua vez, na medida em que poderíamos afirmar que as mulheres “têm” o falo e temem sua perda (e não há nenhuma razão para que isso não possa ser verdade tanto nas trocas lésbicas como nas heterossexuais, levantando a questão de uma heterossexualidade implícita no primeiro caso e da homossexualidade no último), elas podem ser impulsionadas pela angústia da castração.[53]

Apesar de um número considerável de teóricos ter sugerido que a sexualidade lésbica está fora da economia de falogocentrismo, essa posição tem sido combatida criticamente pela noção de que a sexualidade lésbica é *tão construída quanto* qualquer outra forma de sexualidade nos regimes sexuais contemporâneos. O que nos interessa aqui não é se o falo persiste na sexualidade lésbica como princípio estruturante, mas *como* ele persiste, como é construído e o que acontece com a condição “privilegiada” desse significante nessa forma de troca construída. Não estou defendendo que a sexualidade lésbica é só e até mesmo primariamente estruturada pelo falo, ou ainda que exista um conceito monolítico e impossível como o da “sexualidade lésbica”. Mas desejo sugerir que o falo constitui um local ambivalente de identificação e um desejo que é significativamente diferente da cena da heterossexualidade normativa a que está relacionado. Se Lacan afirmou que o falo só opera como “velado”, poderíamos perguntar em retorno que tipo de “véu” o falo invariavelmente performatiza. E qual seria a lógica do “véu” e, portanto, da “exposição” que emerge no intercâmbio sexual lésbico em relação à questão do falo?

É claro que não há uma única resposta, e o tipo de trabalho culturalmente texturizado que poderia trazer uma resposta a essa questão precisará, sem dúvida, ocorrer em outro lugar; com efeito, “o” falo lésbico é uma ficção, mas talvez seja uma ficção que se prove teoricamente útil, pois há questões sobre imitação, subversão

e recircunscrição do privilégio fantasmático que poderiam ser abordadas com uma leitura nos moldes psicanalíticos.

Se o falo é o que foi excomungado pela ortodoxia feminista no que diz respeito à sexualidade lésbica como a “parte que falta”, o sinal de uma insatisfação inevitável que é o lesbianismo para os constructos homofóbicos e misóginos, então ao admitir o falo dentro dessa troca enfrentam-se duas proibições convergentes: na primeira, o falo significa a persistência do “pensamento heterossexual”, uma identificação masculina ou heterossexista e, portanto, a contaminação ou a traição da especificidade lésbica; na segunda, o falo significa a insuperabilidade da heterossexualidade e constitui o lesbianismo como um esforço vão e/ou patético de mimetização da coisa real. Assim, o falo entra no discurso sexual lésbico à maneira de uma “confissão” transgressiva condicionada e confrontada pelas formas feministas e pelas formas misóginas de repúdio: não é autêntico (da perspectiva lésbica) ou não é autêntico (da perspectiva heterossexual). O que é “desvelado” é precisamente o desejo repudiado, o que é abjeto na lógica heterossexista e que está defensivamente forcluído pelo esforço de circunscrever uma morfologia especificamente feminina para o lesbianismo. Em certo sentido, o que é desvelado ou exposto é um desejo que é produzido por meio de uma proibição.

E, ainda assim, a estrutura fantasmática desse desejo opera como um “véu” precisamente no momento em que é “desvelado”. Essa transfiguração fantasmática das fronteiras corporais não só expõe sua própria fragilidade, mas também passa a *depender dessa* fragilidade e transitoriedade para poder significar. O falo como significante na sexualidade lésbica implicará o espectro da vergonha e do repúdio expressado pela teoria feminista que objetiva garantir uma morfologia feminina radicalmente distinta da masculina (um binarismo fixado pelo pressuposto heterossexual), um espectro expresso de forma mais generalizada pela teoria masculinista, que insistiria que a morfologia masculina é a única figura possível para o corpo humano. Passando ao largo dessas divisões, o falo lésbico significa um desejo, produzido historicamente na encruzilhada

dessas proibições, que nunca é totalmente livre das demandas normativas que condicionam sua possibilidade e que, todavia, também busca subverter. Na medida em que o falo é uma idealização morfológica, ele produz um efeito necessário de inadequação, efeito esse que, no contexto cultural das relações lésbicas, pode ser rapidamente assimilado ao sentido de um desvio inadequado da coisa supostamente autêntica e, portanto, uma fonte de vergonha.

Mas precisamente *porque* é uma idealização da qual nenhum corpo pode se aproximar adequadamente, o falo é um fantasma transferível e sua ligação naturalizada com a morfologia masculina pode ser posta em questão por uma reterritorialização agressiva. Que fantasias identificatórias complexas possam dar forma à morfogênese e que não possam ser de todo previstas sugere que a idealização morfológica é um ingrediente necessário e imprevisível na constituição tanto do eu corporal como das disposições do desejo. Isso também significa que não há necessariamente um esquema imaginário para o eu corporal e que os conflitos culturais sobre idealização e degradação das morfologias específicas masculinas e femininas podem ser reinstalados no local do imaginário morfológico de maneiras complexas e conflitantes. O falo lésbico bem pode entrar em jogo por meio de uma degradação da morfologia feminina, uma degradação imaginária e libidinalmente investida do feminino, ou pode fazê-lo por meio de uma ocupação castradora desse tropo masculino central, abastecido pelo tipo de desafio que visa a depor essa mesma degradação do feminino.

Entretanto, é importante ressaltar como uma ressignificação lésbica do falo, dependente dos cruzamentos da identificação fantasmática, questiona a estabilidade tanto da morfologia “masculina” como da “feminina”. Se a distinção morfológica do “feminino” depende da purificação de toda a sua masculinidade, e se esse limite e distinção corporal são instituídos a serviço das leis de uma simbólica heterossexual, então a morfologia feminizada supõe essa masculinidade repudiada que emergirá ou como um ideal impossível que assombra e apequena o feminino ou como um significante

menosprezado de uma ordem patriarcal contra o qual se define um feminismo especificamente lésbico. Em ambos os casos, a relação com o falo é constitutiva; constitui-se uma identificação ao mesmo tempo em que ela é repudiada.

De fato, é essa identificação renegada que permite e informa a produção de uma morfologia feminina “distintiva” desde o início. Sem dúvida é possível dar conta da presença estruturante de identificações cruzadas na elaboração do eu corporal e enquadrar essas identificações em um enfoque que deseje superar a lógica de repúdio pela qual uma identificação é elaborada sempre e somente às custas da outra. Pois a “vergonha” do falo lésbico supõe que ele chegará a representar a “verdade” do desejo lésbico, uma verdade que será figurada como falsidade, como uma vã imitação ou derivação da norma heterossexual. E a contraestratégia da oposição confessional pressupõe igualmente que o que foi excluído dos discursos sexuais dominantes no lesbianismo constitui assim sua “verdade”. Mas se a “verdade”, como Nietzsche sugere, é só uma série de erros relacionados entre si, ou, em termos lacanianos, um conjunto de *méconnaissances* constituintes, então o falo não é mais que um significante entre outros na cadeia de trocas lésbicas, não é nem o significante original, nem o exterior indizível. Portanto, o falo sempre opera como véu e confissão, a deflexão de uma erogenidade que inclui e excede o falo, a exposição de um desejo que atesta uma transgressão morfológica e, consequentemente, a instabilidade dos limites imaginários de sexo.

CONCLUSÃO

Se o falo é um efeito imaginário (que é reificado como o significante privilegiado da ordem simbólica), então seu lugar estrutural não é mais determinado pela relação lógica de exclusão mútua suposta pela versão heterossexista da diferença sexual em que os homens são definidos por “ter” e as mulheres por “ser” o falo. Esse lugar lógico e estrutural é assegurado pelo movimento que alega que, em virtude do pênis, uma pessoa é simbolizada como alguém que “tem”; esse vínculo (ou ligação) estrutural assegura uma relação de identidade entre o falo e o pênis que é explicitamente negada (e também propicia uma coincidência, por meio de uma sinédoque, do pênis e de quem o tem). Se o falo apenas simboliza na medida em que há um pênis a ser simbolizado, então, além de o falo ser fundamentalmente dependente do pênis, também não pode existir sem ele. Mas isso é verdade?

Se o falo opera como um significante cujo privilégio está sob debate, se demostramos que seu privilégio é afirmado precisamente pela reificação das relações lógicas e estruturais dentro do simbólico, então as estruturas nas quais ele é posto em jogo são muito mais diversas e passíveis de revisão do que sugeriria o esquema lacaniano. Consideramos que “ter” o falo pode ser simbolizado por um braço, uma língua, uma mão (ou duas), um joelho, uma coxa, um osso pélvico, uma profusão de coisas assemelhadas ao corpo e instrumentalizadas para esse propósito. E que esse “ter” existe em relação a um “ser” o falo, que é ao mesmo tempo parte do próprio efeito significante (a lésbica fálica como potencialmente castradora) e aquilo que encontra na mulher desejada (como quem, ao oferecer ou suprimir a garantia especular, detém o poder para castrar). Que essa cena possa se inverter e que o “ser” e o “ter” possam ser confundidos irrita a lógica da não contradição que serve à ideia de que uma coisa não pode ser outra coisa [*either-or*], e que é própria da troca heterossexual normativa. Em certo sentido, os atos simultâneos de desprover o falo de seu privilégio, removendo-o da

forma heterossexual normativa de troca, e recircunscrevê-lo dando um lugar de privilégio entre as mulheres constituem um modo de quebrar a cadeia significante em que ele convencionalmente opera. Se uma lésbica “tem” o falo, é óbvio que ela não o “tem” no sentido tradicional e que sua atividade promove uma crise no sentido do que significa “ter” o falo. A condição fantasmática do “ter” é redesenhada, faz-se transferível, substituível, plástica; e o erotismo produzido em tal intercâmbio depende tanto do deslocamento de contextos machistas tradicionais como do novo desenvolvimento crítico das figuras centrais de poder.

Claramente, o falo opera de forma privilegiada em culturas sexuais contemporâneas, mas seu funcionamento é assegurado por uma estrutura ou posição linguística que não é independente de sua perpétua reconstituição. Visto que o falo significa, ele está sempre em um processo de ser significado ou ressignificado. Nesse sentido, ele não constitui o momento nem a origem incipiente de uma cadeia significante, como Lacan insiste, mas parte de uma reiterada prática significante, aberta, portanto, à ressignificação: capaz de significar em formas e em lugares que ultrapassam seu próprio lugar adequado dentro do simbólico lacaniano e de contestar a necessidade daquele lugar. Se o falo é um significante privilegiado, ele ganha esse privilégio pelo fato de ser reiterado. E se a construção cultural da sexualidade obriga uma repetição desse significante, há, no entanto, a possibilidade de desprivilegiar o significante na própria força da repetição, entendida como ressignificação ou recircunscrição.

Se o que vem a significar sob o signo do falo é um sem-número de partes do corpo, performatividades discursivas, fetiches alternativos, só para citar alguns, então a posição simbólica de “ter” é retirada do pênis como causa anatômica (ou não anatômica) privilegiada. O momento fantasmático no qual de súbito uma parte representa e produz uma sensação de totalidade ou é figurada como um centro de controle – centro esse no qual se estabelece certo tipo de determinação “fálica” em virtude da qual a significação parece radicalmente gerada – ressalta a própria plasticidade do falo, o

modo como o falo excede o lugar estrutural assinalado pelo esquema lacaniano, o modo como essa estrutura, para permanecer na condição de estrutura, necessita ser *reiterada* e, como algo reiterável, torna-se aberta à variação e plasticidade.[54] Assim, quando o falo é lésbico, ele é e não é uma figura masculinista do poder; o significante está significativamente cindido, pois tanto recorda como desloca o masculinismo que o impulsiona. E na medida em que ele opera no local da anatomia, o falo (re)produz o espectro do pênis apenas para provocar sua inconsistência, para reiterar e explorar sua perpétua inconsistência como a própria ocasião do falo. Isso abre a possibilidade de considerar a anatomia – e a própria diferença sexual – como um lugar de ressignificações proliferativas. Em certo sentido, o falo tal como o ofereço aqui é tanto causado por Lacan como excede o alcance dessa forma de estruturalismo heterossexista. Não basta afirmar que o significante não é o mesmo que o significado (falo/pênis) se ambos os termos estão, não obstante, ligados um ao outro por uma relação essencial que contém essa diferença. A oferta do falo lésbico sugere que o significante pode vir a significar *em excesso* quanto a sua posição estruturalmente determinada; na verdade, o significante pode ser repetido em contextos e relações que vêm para *deslocar* a condição privilegiada desse significante. A "estrutura" mediante a qual o falo significa o pênis como sua ocasião privilegiada existe apenas por meio de instituições e reiterações; e, em virtude dessa temporalização, é instável e aberta à repetição subversiva. Além disso, se o falo simboliza apenas ao tomar a anatomia como sua ocasião, então, quanto mais variadas e imprevistas as ocasiões anatômicas (e não anatômicas) para sua simbolização, mais instável o significante se torna. Em outras palavras, o falo não tem uma existência separada das ocasiões de sua simbolização; ele não pode simbolizar sem sua causa. Assim, o falo lésbico oferece a causa (um conjunto de causas) para que o falo signifique de formas diferentes; e, ao assim significar, poder ressignificar, involuntariamente, seu próprio privilégio masculinista e heterossexual.

A noção do eu corporal em Freud e a idealização projetiva do corpo em Lacan sugerem que os próprios contornos do corpo, as delimitações de anatomia, são em parte consequência de uma identificação exteriorizada. Esse processo identificatório é em si motivado por um desejo transfigurativo. E esse desejo adequado a todas as morfogêneses é em si preparado e estruturado por uma cadeia significante culturalmente complexa que não somente constitui a sexualidade, mas a estabelece como um local onde os corpos e anatomias são perpetuamente reconstituídos. Se essas identificações centrais não podem ser reguladas de forma rigorosa, então o domínio do imaginário em que o corpo é parcialmente constituído encontra-se marcado por uma vacilação constitutiva. O anatômico só é "dado" por meio de sua significação, e ainda assim parece exceder essa significação, fornecer o referente esquivo em relação ao qual atua a variabilidade de significação. Apanhado desde sempre na cadeia significante pela qual a diferença sexual é negociada, o anatômico nunca é determinado fora de seus termos e, no entanto, é o que excede e impõe essa cadeia significante, essa reiteração da diferença, uma demanda insistente e inesgotável.

Se a heterossexualização da identificação e da morfogênese é historicamente contingente, ainda que hegemônica, então as identificações, que são desde sempre imaginárias, reinstituem corpos sexuados de formas variáveis uma vez que atravessam as fronteiras de gênero. Ao cruzar essas fronteiras, tais identificações morfogênicas reconfiguram o mapeamento da própria diferença sexual. O eu corporal produzido pela identificação não é *mimeticamente* relacionado a um corpo anatômico ou biológico preexistente (esse corpo anterior só poderia se tornar disponível por meio do esquema imaginário que proponho aqui, de modo que poderíamos de imediato alcançar uma regressão infinita ou um círculo vicioso). O corpo no espelho não representa um corpo que está, por assim dizer, diante do espelho: o espelho, mesmo quando é instigado por esse corpo irrepresentável "diante" do espelho, produz o corpo como seu efeito delirante – um delírio, a propósito, com o qual somos obrigados a viver.

Nesse sentido, falar do falo lésbico como um possível local de desejo não é referir-se a uma identificação e/ou um desejo *imaginários* que podem ser medidos em comparação a um *real*; pelo contrário, é simplesmente promover uma alternativa *imaginária* a um imaginário hegemônico e mostrar, com essa afirmação, as formas em que o imaginário hegemônico se constitui por meio da naturalização de uma morfologia heterossexual excludente. Assim, é importante notar que é o *falo* lésbico, e não o *pênis*, que consideramos aqui. Pois não precisamos de uma nova parte do corpo, por assim dizer, mas deslocar o simbólico hegemônico da diferença sexual (heterossexista) e oferecer, em uma perspectiva crítica, esquemas imaginários alternativos para constituir locais de prazer erógeno.

---

1. Sigmund Freud, “Introdução ao narcisismo”, in *Obras completas, volume 12: Introdução ao narci-sismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.↩

2. Ibid., p. 26. No original em alemão, “Einzig in der engen Höhle, des Bachenzahnes weilt die Seele”. Uma tradução possível seria: “Sozinha no buraco estreito da mandíbula habita a alma.”↩

3. Sigmund Freud, “O eu e o id”, in *Obras completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 32.↩

4. Freud, em seguida, fornece uma nota de rodapé: “Ou seja, o Eu deriva, em última instância, das sensações corporais, principalmente daquelas oriundas da superfície do corpo. Pode ser visto, assim, como uma projeção mental da superfície do corpo, além de representar […] as superfícies do aparelho psíquico” (ibid.). Embora Freud ofereça um relato do desenvolvimento do eu e alegando que o eu é derivado da

superfície projetada do corpo, Freud está, inadvertidamente, estabelecendo as condições para a articulação do corpo *como morfologia*.↩

5. Para uma discussão extensa e informativa desse problema na bibliografia psicológica e filosófica que analisam a psicanálise, ver Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).↩

6. Sigmund Freud, “Introdução ao narcisismo”, op. cit., p. 27.↩

7. Jacques Lacan, *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Versão brasileira de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p. 144. Citações futuras aparecerão ao longo do livro como (I), e citações de outros seminários vão aparecer no texto com algarismos romanos também.↩

8. Sigmund Freud, “Introdução ao narcisismo”, op. cit., p. 27.↩

9. Jane Gallop, *Thinking Through the Body*. New York: Columbia University Press, 1988, p. 126.↩

10. Ver Kaja Silverman, “The Lacanian Phallus”, *differences*: *A Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 4, n. 1, 1992, pp. 84-115.↩

11. Sigmund Freud, “Introdução ao narcisismo”, op. cit., p. 28.↩

12. Essa figura da boca ameaçadora lembra a descrição de Freud da boca de Irma, em *A interpretação dos sonhos*. Lacan se refere a essa boca como “algo de inominável propriamente falando, o fundo desta garganta, cuja forma complexa, insituável, faz dela tanto o objeto primitivo por excelência, o abismo do órgão feminino, de onde sai toda vida, quanto o vórtice da boca, onde tudo é tragado, como ainda a imagem da morte onde tudo vem-se acabar […]”. *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)*. Versão brasileira de Marie Christine Laznik Penot, com a

colaboração de Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 208.↩

13. Jeff Nunokawa, “In Memorium and the Extinction of the Homosexual”, *ELH* 58, Winter 1991, pp. 130-155.↩

14. Jacques Lacan, *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, op. cit., p. 90.↩

15. Embora a somatização seja entendida como parte da formação de sintomas, pode ocorrer que o desenvolvimento morfológico e a assunção de um sexo sejam a forma generalizada do sintoma somático.

    Richard Wollheim oferece uma extensa discussão do eu corporal na qual ele afirma que as fantasias de incorporação são fundamentais para a autorrepresentação corpórea e para o desenvolvimento psíquico. De abordagem kleiniana, Wollheim argumenta que não apenas a fantasia incorporativa, mas também a introjeção, colocam em dúvida a possibilidade de o sujeito separar-se de seus objetos internalizados. A tese do eu corporal é a tese dessa inseparabilidade. Ver Richard Wollheim, “The Corporal Ego”, in Richard Wollheim; James Hopkins (orgs.), *Philosophical Essays on Freud* (Londres; Nova York: Cambridge University Press, 1982), pp 124-138.↩

16. Ver Maurice Merleau-Ponty sobre “a carne do mundo” e o entrelaçamento de toque, superfície e visão in “The Intertwining – The Chiasm”, *The Visible and the Invisible*, trad. de Alphonso Lingis; org. de Claude Lefort (Evanston: Northwestern University Press, 1968), pp. 130-55. [Ed. bras.: *O visível e o invisível*. Tradução José Arthur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.↩

17. Ver Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)”, op. cit., p. 166.↩

18. Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art,* org. de Leon Roudiez; trad. de Thomas Gorz, Alice Jardine; Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1980, pp. 134-36.↩

19. Irigaray prefere formular essa relação material primária em termos de contiguidade ou proximidade material. Ver o artigo dela “The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine” in *This Sex Which Is Not One,* p. 75.↩

20. Em “O estádio do espelho”, o imaginário ainda não se distingue do simbólico, como será feito mais tarde por Lacan.↩

21. *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)*. Versão brasileira de Marie Christine Laznik Penot, com a colaboração de Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 215.↩

22. Pode-se ler como uma reinterpretação do pressuposto lacaniano a estratégia de Monique Wittig com relação à renomeação em *The Lesbian Body*. O nome confere uma distinção morfológica e os nomes que negam explicitamente a linhagem patronímica tornam-se oportunidades para a desintegração da versão (paterna) de integridade física, bem como a reintegração e a reforma de outras versões de coerência corporal.↩

23. Ver a recente excelente discussão de Margaret Whitford sobre Luce Irigaray e o imaginário feminino em Luce Irigaray: *Philosophy in the Feminine*. London: Routledge, 1991, pp. 53-74.↩

24. Naomi Schor, “This Essentialism which Is not One Coming to Grips with Irigaray”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 2, n. 1, 1989, p. 48.↩

25. Jacques Lacan, *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Versão brasileira de Betty Milan. Rio de

Janeiro: Jorge Zahar, 1986. p. 91.↩

26. “Basta compreender o estádio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise contribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem – cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago*.” Jacques Lacan, “O estádio do espelho”, in *Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 97. Da introdução da imago, Lacan logo passa para a assunção jubilatória que a criança faz de sua “imagem especular” (ibid.), uma situação exemplar da matriz simbólica na qual o “je” ou o sujeito é precipitado em uma forma primordial, anterior à dialética da identificação com um outro. Ao não poder distinguir aqui entre a formação do “je” e do “moi”, Lacan prossegue, no parágrafo seguinte, com uma elucidação adicional de “cette forme” como aquilo que pode ser designado como o “je-idéal”, o eu ideal, uma tradução que produz uma convergência confusa do je com o moi. Afirmar que essa forma possa ser denominada de “je-idéal” depende dos usos explicativos que tal termo autoriza. Nesse caso, essa tradução provisória introduzirá um registo conhecido, “un registre connu”, isto é, conhecido a partir de Freud, essa identificação fantasmática e primária que Lacan descreve como “a origem [*la souche*] das identificações secundárias” (p. 98). Aqui parece que a construção social do eu ocorre por meio de uma dialética de identificações entre um eu já parcialmente constituído e o Outro. O estágio do espelho é precisamente a identificação primária, pré-social e determinada “numa linha de ficção” (ibid.), ao longo de uma linha de ficção (imaginária, especular) que precipita as identificações secundárias (sociais e dialéticas). Mais tarde, isso se tornará claro quando Lacan argumenta que a relação narcísica prefigura e molda as relações sociais, bem como as relações com os objetos (que são também sociais no sentido de estarem linguisticamente mediados). Em certo sentido, o estágio do espelho dá forma ou morphē ao eu por meio da delimitação fantasmática de um corpo controlado. Esse

ato primário de dar forma é, então, deslocado ou extrapolado em direção ao mundo de outros corpos e objetos, fornecendo a condição ("*la souche*": o tronco de uma árvore que, ao que parece, caiu ou foi cortado, mas que serve como terreno fértil) para sua aparição. Essa madeira caída ou cortada, pronta para ser usada, ressoa com os significados da matéria como "*hylē* " consideradas no capítulo 1. Nesse sentido, para Lacan, as identificações primárias são indissociáveis da matéria.↩

27. Jacques Lacan, *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, op. cit., p. 96.↩

28. Id., "O estádio do espelho", in *Escritos*, op. cit., p. 100.↩

29. Lacan mais tarde vai desunir o eu do sujeito, ligando o eu ao registro do imaginário e o sujeito ao registro do simbólico. O sujeito pertence à ordem simbólica e ao que constitui a estrutura/linguagem do inconsciente. "O eu […] é uma função imaginária" (*O seminário, livro 2*, op. cit., p. 53, mas não deve ser confundido com o sujeito. "O inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu. É fora deste campo que existe algo que tem todos os direitos de se expressar por [*eu*] Justamente aquilo que é o mais não-reconhecido no campo do eu que ná análise, se chega a formular como sendo [*eu*] propriamente dito" (*O seminário, livro 2*, op. cit., p. 15). No *Seminário II*, ele continua: "O eu […] é um objeto específico dentro da experiência do sujeito. Literalmente, o eu é um objeto – um objeto que preenche uma determinada função que aqui chamamos de função imaginária" (p. 44). E mais tarde: " O sujeito não é uno. Ele está decomposto, em pedaços. E ele está preso, sugado pela imagem, a imagem enganadora e realizada, do outro, ou *igualmente* [grifo meu] pela sua própria imagem especular" (p. 54).↩

30. Jacques Lacan, *O seminário, livro 2*, op. cit., p. 174.↩

31. A identificação com essa imago é chamada de “antecipatória”, termo que Alexandre Kojève reserva para a estrutura do *desejo*. Ver Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. de James Nichols; org. de Allan Bloom (Ithaca: Cornell University Press, 1980), p. 4. Sendo antecipatória, a *imago* é uma projeção futura, uma idealização proléptica e fantasmática de controle corporal que ainda não pode existir e que, em certo sentido, não poderia existir nunca: “esta forma situa a agência do eu antes de sua determinação social em uma direção ficcional”. A produção identificatória desse limite – o efeito desse espelho limitado – estabelece o eu como e por meio de uma unidade espacial ficcional, idealizante e centralizadora. Essa é a inauguração do eu *corporal*, o acesso fenomenológico à morfologia e a um sentido limitado ou discreto do “eu”. Obviamente, isso constitui uma *méconnaissance* precisamente em virtude da incomensurabilidade que marca a relação entre esse corpo ficcional e projetado e a matriz corporal descentrada e não unificada de onde esse olhar idealizador emerge. Para parafrasear Freud ao longo das linhas de pensamento lacaniano, o eu, assim, em primeiro lugar, identifica-se erroneamente fora de si na *imago* como um eu corporal.

    Essa imagem não apenas *constitui* o eu, mas constitui o eu como *imaginário* (Lacan refere-se uma e outra vez à “origem imaginária da função do eu”, ou seja, o eu *como* uma consequência das identificações primárias e secundárias constituídas no imaginário). Em outras palavras, o eu é uma produção imaginária que se realiza com a produção de um eu corporal que é necessário para o funcionamento do sujeito, mas que também é igual e significativamente *tênue*. A perda de controle, que na criança caracteriza um controle motor subdesenvolvido, persiste no adulto como esse domínio excessivo da sexualidade aquietado e postergado por meio da invocação do “eu-ideal” como um centro de controle. Por isso, todos os esforços para habitar plenamente uma identificação com a *imago* (em que “identificação com” converge ambiguamente com “produção de”) terminam por fracassar,

porque a sexualidade temporariamente usada e delimitada por esse eu (pode-se dizer “obstaculizada” por esse eu) não pode ser obrigada total ou decisivamente por ele. O que é deixado fora do enquadramento do espelho é, por assim dizer, precisamente o inconsciente que vem pôr em causa a condição da representação do que é mostrado *no* espelho. Nesse sentido, o eu é produzido pela *exclusão*, como qualquer fronteira também é, e aquilo que é excluído é, entretanto, negativa e vitalmente constitutivo do que “aparece” delimitado dentro do espelho.↩

32. Observe o precedente para a formulação do eu como objeto alienado em Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego,* tr. e intro., Forest Williams e Robert Kirkpatrick. New York: Noonday, 1957.↩

33. Jacques Lacan, *O seminário, livro 2*, op. cit., p. 212.↩

34. Ibid., pp. 212-213.↩

35. Ibid., p. 125.↩

36. Ibid., p. 126.↩

37. Id., “A significação do falo”, in *Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 699.↩

38. Id., *O seminário, livro 2*, op. cit., p. 211.↩

39. Ibid., pp. 212-213.↩

40. Para uma análise excelente de como o falomorfismo trabalha em Lacan e para uma elucidação da crítica incisiva de Irigaray a esse falomorfismo, ver Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, pp. 58-74 e 150-152. Whitford lê o ensaio de Lacan sobre o estágio do espelho com base na crítica de Irigaray e alega que não só o estágio do espelho depende em si mesmo da suposição prévia do maternal entendido como

terreno fértil, mas que o falomorfismo que articula esse ensaio autoriza um "imaginário masculino [em que] o narcisismo masculino é extrapolado para o transcendental" (p. 152). Whitford também traça o esforço de Irigaray em estabelecer um imaginário feminino sobre e contra o imaginário masculino em Lacan. Embora eu tenha claramente alguma simpatia pelo projeto de desautorizar o imaginário masculino, minha própria estratégia será mostrar que o falo pode se associar a uma variedade de órgãos e que a dissociação eficaz entre falo e pênis constitui tanto uma ferida narcísica para o falomorfismo quanto a produção de um imaginário sexual anti-heterossexista. As implicações de minha estratégia parecem escrutinar a integridade do imaginário masculino e do imaginário feminino.↩

41. "[…] o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental." Jacques Lacan, "O estádio do espelho", in *Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 100. É interessante notar que o caráter fragmentário do corpo é fantasmaticamente superado pela adoção de um tipo de armadura ou apoio ortopédico, sugerindo que a extensão artificial do corpo é parte integral de sua maturação e de maior sentido de controle. As possibilidades imaginárias de proteção e expansão da armadura e da forma ortopédica sugerem que, na medida em que determinada potência fálica é o efeito do corpo transfigurado no espelho, essa potência é adquirida por métodos artificiais de incremento fálico, uma tese de consequências óbvias para o falo lésbico.↩

42. Jacques Lacan, "A significação do falo", in *Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 696.↩

43. Ibid., p. 694.↩

44. Ibid.↩

45. Jacques Lacan, “A significação do falo”, in *Escritos*, op. cit., p. 696.↩

46. Ibid., pp. 696-697.↩

47. Ibid., p. 697.↩

48. Gallop, p. 126.↩

49. Jacques Lacan, “A significação do falo”, in *Escritos*, op. cit., p. 696.↩

50. Claramente, Lacan também repudia o clitóris como órgão que pode ser identificado com o falo. Porém, note-se que o pênis e o clitóris são sempre simbolizados de forma diferente; o clitóris é simbolizado como a inveja do pênis (não o ter), enquanto o pênis é simbolizado como o complexo de castração (ter o pênis, mas com o medo de perdê-lo) (Jacques Lacan, “A significação do falo”, in *Escritos*, op. cit., p. 693). Assim, o falo simboliza o clitóris como não ter o pênis, enquanto o falo simboliza o pênis por meio da ameaça de castração, entendida como uma espécie de expropriação. Ter um pênis é ter aquilo que o falo *não é*, mas que, precisamente em virtude desse não-ser/não-ter, constitui a ocasião para o falo dar significado/ significar (nesse sentido, o falo exige e reproduz a diminuição do pênis com o objetivo de significar, quase uma espécie de dialética do senhor e do escravo entre eles). Não ter o pênis é já tê-lo perdido e, portanto, ser a oportunidade para que o falo signifique o seu poder de castração; o clitóris vai significar como inveja do pênis, como uma falta que, por meio da inveja, exercerá o poder de privar, enfraquecer. “Ser” o falo, como as mulheres estão a ser definidas, deve ser tanto estar despossuído quanto ter a capacidade desapropriação. As mulheres “são” o falo no sentido de que elas distraidamente

refletem seu poder; essa é a função significante da falta. E essas partes do corpo feminino que não são a privação do pênis e, portanto, não têm o falo, são assim um conjunto de "faltas". Essas partes do corpo não conseguem fenomenalizar precisamente porque não conseguem exercer o falo de forma adequada. Assim, a própria descrição de como o falo simboliza (isto é, como inveja do pênis ou castração) recorre implicitamente à maneira diferenciada de marcar as partes marcadas, o que implica que o falo não simboliza pênis e clitóris da mesma forma. Desse ponto de vista, o clitóris nunca pode ser dito como um exemplo de "ter" o falo.↩

51. No capítulo seguinte, "Identificação fantasmática e a assunção do sexo", tento argumentar que a assunção de posições sexuadas dentro da ordem simbólica opera por meio da ameaça de castração, uma ameaça dirigida a um corpo masculino, um corpo já marcado como masculino antes de sua "assunção" de masculinidade, e que o corpo feminino deve ser entendido como a incorporação da realização dessa ameaça e, obviamente, a garantia de que a ameaça não será realizada. Esse cenário edipiano que Lacan entende como fundamental para a assunção de sexo binário é em si fundado sobre o poder ameaçador da ameaça, o caráter insuportável de uma masculinidade feminilizada e de uma feminilidade masculinizada. Implícitas a essas duas figuras, argumento que está o espectro da abjeção homossexual – espectro esse que é claramente produzido, distribuído, recorrido e contingente culturalmente.↩

52. Ver Maria Torok, "The Meaning of Penis-Envy in Women", trad. de Nicholas Rand, *differences*: *A Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 4, n. 1, Spring 1992, pp. 1-39. Torok argumenta que a inveja do pênis nas mulheres é uma "máscara" que sintomatiza a proibição da masturbação e efetua um desvio dos prazeres orgásmicos da masturbação. Na medida em que a inveja do pênis é uma modalidade de desejo para a qual não se pode obter nenhuma satisfação, essa inveja mascara

ostensivamente o desejo muito anterior dos prazeres autoeróticos. Segundo essa teoria altamente normativa de Torok a respeito do desenvolvimento sexual feminino, os prazeres orgásmicos masturbatórios experenciados e, em seguida, proibidos (por intervenção da mãe) produzem primeiro uma inveja do pênis que não pode ser satisfeita e, em seguida, uma renúncia a esse desejo a fim de redescobrir e reviver o orgasmo masturbatório no contexto das relações heterossexuais adultas. Torok reduz, assim, a inveja do pênis a uma máscara e a uma proibição que supõem que o prazer sexual feminino não só é centrado no autoerotismo, mas que esse prazer é essencialmente *não mediado* pela diferença sexual. Ela também reduz todas as possibilidades de identificação fantasmática cruzada entre os gêneros a um desvio do nexo heterossexual masturbatório, de tal forma que a proibição primária se estabelece contra o amor-próprio não mediado. A própria teoria do narcisismo de Freud argumenta que o autoerotismo sempre se modela sobre as relações imaginárias do objeto, e que o Outro estrutura fantasmaticamente o cenário masturbatório. Em Torok, testemunhamos a instalação teórica da Mãe Má, cuja tarefa principal é proibir os prazeres masturbatórios, e que deve ser superada (a mãe representada, como em Lacan, como obstrução) para que a mulher possa redescobrir a felicidade sexual masturbatória com um homem. A mãe age, assim, como uma proibição que deve ser superada para que seja possível alcançar a heterossexualidade e retornar a si mesma e à plenitude supostamente devida para uma mulher. Esse elogio do desenvolvimento da heterossexualidade trabalha, assim, mediante uma forclusão implícita da homossexualidade ou a abreviação e o deslocamento da homossexualidade feminina como prazer masturbatório. A inveja do pênis caracterizaria uma sexualidade lésbica que está, por assim dizer, parada entre a memória irrecuperável do êxtase masturbatório e a recuperação heterossexual desse prazer. Em outras palavras, se a inveja do pênis é, em parte, um código do prazer lésbico ou de outras formas de prazer sexual feminino que estão, por

assim dizer, detidas ao longo da trajetória de desenvolvimento heterossexual, o lesbianismo é “inveja” e, portanto, tanto um desvio do prazer como um prazer infinitamente insatisfatório. Em suma, para Torok, pode haver prazer lésbico porque, se a lésbica é “invejosa”, ela encarna e representa a própria proibição sobre o prazer que, ao que parece, apenas a união heterossexual pode estimular. Que algumas feministas achem esse ensaio útil continua a me surpreender e a me alarmar.↩

53. Para um relato muito interessante acerca da angústia de castração na subjetividade lésbica, ver o recente trabalho de Teresa de Lauretis sobre a lésbica masculinizada, sobretudo sua discussão sobre o trabalho de Radclyffe Hall “diante do espelho” em seu livro, *Practices of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire* (Bloomington: Indiana University Press, 1994).↩

54. Aqui provavelmente fica claro que estou de acordo com a crítica de Derrida a respeito da noção atemporal de estrutura de Lévi-Strauss. Em “Structure, Sign, and Play”, Derrida se pergunta o que daria à estrutura sua estruturalidade, isto é, a qualidade de ser uma estrutura, sugerindo que essa condição é dotada ou derivada; portanto, não originária. Uma estrutura “é” uma estrutura na medida em que persiste como tal. Porém, como entender até que ponto essa persistência é inerente à própria estrutura? Uma estrutura não permanece autoidêntica ao longo do tempo, mas “é” estrutura na medida em que é reiterada. Sua iterabilidade é, portanto, a condição de sua identidade, mas como iterabilidade supõe um intervalo, uma diferença entre termos, a identidade, constituída por essa temporalidade descontínua, é condicionada e contestada por essa diferença de si mesma. Essa é uma diferença constitutiva de identidade, bem como o princípio de sua impossibilidade. Como tal, é uma diferença como *différance*, um adiamento de qualquer resolução na autoidentidade. [Jacques Derrida, “A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas”, in *A*

Escritura e a Diferença. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971. pp. 229-249.]↩

IDENTIFICAÇÃO FANTASMÁTICA E A ASSUNÇÃO DO SEXO

…] como ocorre que o sujeito humano se torne ele próprio um objeto de saber possível, através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço? Minha questão é a seguinte: a que preço o sujeito pode dizer a verdade sobre si mesmo […]?

MICHEL FOUCAULT[1]

Quando nos perguntamos se as identidades sexuais são ou não construídas, implicitamente surge um conjunto de questões mais ou menos tácitas: estaria a sexualidade tão fortemente imposta desde o princípio a ponto de sempre a concebermos como fixa? Se a sexualidade é desde sempre tão restrita, ela não constituiria um tipo de essencialismo no nível da identidade? O que está em jogo é uma maneira de descrever esse sentido profundo e talvez irrecuperável de *constituição e restrição* em face do qual as noções de "escolha" ou de "livre jogo" parecem não somente estranhas, mas impensáveis e até mesmo cruéis. O caráter construído da sexualidade tem sido invocado para contrariar a alegação de que a sexualidade tem uma forma e um movimento natural e normativo, isto é, uma forma que aproxima o fantasma normativo de uma heterossexualidade compulsória. Os esforços para desnaturalizar sexualidade e gênero têm como seus principais inimigos os quadros normativos da heterossexualidade compulsória que operam mediante a naturalização e a reificação das normas heterossexistas. Mas não haveria aí um risco em afirmar a *desnaturalização* como estratégia? O retorno de alguns teóricos homossexuais ao essencialismo filogenético marca um desejo de levar em consideração o domínio das restrições constitutivas, domínio esse pelo qual o discurso sobre a desnaturalização teria em parte passado ao largo.

Neste capítulo, tentarei localizar o sentido de limitação na sexualidade em termos da lógica de repúdio por meio da qual se institui a normalização da (hetero)sexualidade. No próximo capítulo, "*Gender is Burning*: questões de apropriação e subversão",

considerarei os limites da desnaturalização como uma estratégia crítica.

Talvez possa ser útil mudar os termos do debate e passar da oposição “construtivismo contra essencialismo” para a questão mais complexa de como as restrições “profundamente arraigadas” ou constitutivas podem colocar em termos de limites simbólicos sua intratabilidade e contestabilidade. O que tem sido entendido como performatividade do gênero – longe de ser o exercício de um voluntarismo irrestrito – prova-se impossível de ser concebido independentemente da noção de tais restrições políticas registradas psiquicamente. Também poderia ser útil separar a noção de restrições ou limites do esforço metafísico de assentar essas restrições em um essencialismo biológico ou psicológico. Esse último esforço procura estabelecer certa “prova” de restrição sobre e contra um construtivismo que, ilogicamente, se identifica com o voluntarismo e com a livre escolha. Tornam-se altamente contestáveis, até mesmo pelos próprios termos, essas posições essencialistas que procuram recorrer a uma natureza sexual ou a uma estruturação precultural da sexualidade para garantir um lugar ou uma causa metafísica para esse sentido de restrição.[2]

Todavia, tais esforços para destacar o caráter fixo e restrito da sexualidade precisam ser lidos com atenção, em especial por aqueles que têm insistido acerca da condição da sexualidade como construção. Pois a sexualidade não pode ser sumariamente feita ou desfeita, e seria um erro associar “construtivismo” à “liberdade de um sujeito formar sua sexualidade como bem desejar”. A construção não é, afinal, o mesmo que artifício. Pelo contrário, o construtivismo precisa levar em conta o domínio das restrições sem as quais certas formas de viver e desejar não poderiam existir. E cada ser é limitado não apenas pelo que é difícil de imaginar, mas pelo que permanece radicalmente inconcebível: no domínio da sexualidade, essas restrições incluem o caráter radicalmente inconcebível de desejar de outra forma, o caráter radicalmente intolerável de desejar de outra forma, a ausência de certos desejos, a compulsão repetitiva dos

outros desejos, o repúdio permanente de algumas possibilidades sexuais, pânico, atrações obsessivas e o nexo de sexualidade e dor.

Há uma tendência de pensar que a sexualidade é algo construído ou determinado; de pensar que, se ela é construída, então é de alguma forma livre e, se for determinada, então é em algum sentido fixa. Essas oposições não descrevem a complexidade do que está em jogo em qualquer esforço de considerar as condições nas quais se assume o sexo e a sexualidade. A dimensão "performativa" de construção é precisamente a forçosa reiteração das normas. Nesse sentido, então, não é que só existam limitações à performatividade, mas, pelo contrário, são as limitações que necessitam ser repensadas como a própria condição da performatividade. A performatividade não é nem um jogo livre nem uma forma teatral de apresentação de si, tampouco pode ser simplesmente equiparada a uma performance. Além disso, o que necessariamente estabelece um limite para performatividade não é a restrição; a restrição é, pelo contrário, o que impulsiona e sustenta a performatividade.

Mesmo correndo o risco de me repetir, gostaria de sugerir que a performatividade não pode ser entendida fora de um processo de iterabilidade, uma repetição regulada e restritiva de normas. E essa repetição não é realizada *por* um sujeito; essa repetição é o que permite a um sujeito existir como tal e o que constitui sua condição temporal. Essa iterabilidade implica que "performance" não seja um "ato" nem um evento singular, mas uma produção ritualizada, um ritual reiterado sob e por meio da restrição, sob e por meio da força da proibição e do tabu, com a ameaça do ostracismo e até mesmo de morte controlando e impondo sua forma da produção, embora, devo insistir, nunca determinando o sujeito totalmente de antemão.

Como devemos pensar essa noção de performatividade no que se refere às proibições que de fato geram práticas e arranjos sexuais sancionados e não sancionados? Em particular, como poderíamos perseguir a questão da sexualidade e da lei, em que a lei não é apenas o que reprime a sexualidade, mas também uma proibição que *gera* a sexualidade ou, pelo menos, impõe-lhe uma direção?

Dado que não há sexualidade fora do poder e que o poder em seu modo produtivo nunca está de todo livre de regulação, como poderia a própria regulação ser lida como uma restrição produtiva ou geradora da sexualidade? Especificamente, como se expressaria a capacidade da lei de, ao mesmo tempo, produzir e restringir a fixação de um sexo para cada corpo, uma posição sexuada dentro da linguagem que, em certo sentido, já supõe cada indivíduo que chega a declarar-se como sujeito, cada “eu”, como todo aquele constituído por meio do ato de ocupar seu lugar sexuado dentro de uma linguagem que insistentemente impõe a questão do sexo?

IDENTIFICAÇÃO, PROIBIÇÃO E A INSTABILIDADE DE “POSIÇÕES”

A introdução de um discurso psicanalítico sobre a diferença sexual e o fato de que feministas tenham dirigido sua atenção para o trabalho de Jacques Lacan foram em parte uma tentativa de reafirmar os tipos de restrições simbólicas que se exercem sobre o devir “sexuado”. Contra aqueles que argumentaram que o sexo é uma simples questão de anatomia, Lacan sustentava que o sexo é uma posição simbólica que se assume sob a ameaça de punição, ou seja, uma posição que se é obrigado a assumir, pois se trata de restrições que operam na própria estrutura da linguagem e, consequentemente, nas relações constitutivas da vida cultural. Algumas feministas se voltam para Lacan em um esforço de moderar certo tipo de utopia que visava a assegurar que a reorganização radical das relações de parentesco pudesse implicar a reorganização radical da psique, da sexualidade e do desejo. Nessa perspectiva, entendia-se que o domínio simbólico que obrigava a assumir uma posição sexuada dentro da linguagem era mais fundamental do que qualquer organização específica de parentesco. De modo que um sujeito poderia reorganizar suas relações de parentesco fora da cena familiar e, ainda assim, descobrir que a própria sexualidade está construída por demandas sexuais prementes e constitutivas mais profundamente arraigadas. Quais são essas demandas? Seriam anteriores ao social, ao parentesco, ao político? Se operam como restrições, teriam caráter fixo por essa razão?

Proponho que consideremos essa demanda simbólica por assumir uma posição sexuada, assim como o que tal demanda implica. Mesmo que neste capítulo não examinemos todo o âmbito de restrições impostas sobre o sexo e a sexualidade (uma tarefa infinita), proponho uma maneira geral de focalizar as restrições como limites do que se pode e do que não se pode construir. No

cenário edípico, a demanda simbólica que institui “sexo” é acompanhada pela ameaça de punição. A castração é a figura da punição; o medo da castração motivando a assunção ao sexo masculino, o medo de não ser castrada motivando a assunção ao sexo feminino. Implícitas na figura de castração, que opera de formas distintas na constituição da força opressora da punição de gênero, estão pelo menos duas figuras inarticuladas de homossexualidade abjeta, a bicha efeminada e a sapatão fálica; o esquema lacaniano supõe que o terror de ocupar qualquer uma dessas posições é o que impulsiona o sujeito a adotar uma posição sexuada dentro da linguagem, posição essa que é sexuada em virtude de seu posicionamento heterossexual e que é assumida por um movimento que exclui e rechaça como abjetas as possibilidades gays e lésbicas.

O ponto dessa análise não é afirmar as restrições sob as quais se assumem posições sexuadas, mas indagar como se estabelece a fixidez de tais restrições, que (im)possibilidades sexuais têm servido como limitações constitutivas de posicionalidade sexuada e que possibilidades temos de reelaborar essas restrições com base em seus próprios termos. Se assumir uma posição sexuada é identificar-se com uma posição balizada no domínio simbólico e se identificar-se implica imaginar a possibilidade de aproximar-se desse lugar simbólico, então a restrição heterossexista que impulsiona a assunção a um sexo opera por meio da regulação da identificação fantasmática.[3] A sobrevivência do cenário edípico depende do poder atroz de sua ameaça, da resistência à identificação com uma feminização masculina e uma falicização feminina. Mas o que acontece se a lei que implanta a figura espectral da homossexualidade abjeta como uma ameaça se torna um inadvertido lugar de erotização? E se o tabu se tornasse erotizado precisamente pelos lugares transgressivos que produz, o que aconteceria com o Édipo, com a posição sexuada, com a apressada distinção entre uma identificação imaginária ou fantasiada e aquelas posições de inteligibilidade sociais e linguísticas do “sexo” decretadas pela lei simbólica? A recusa em estar de acordo com a

abjeção da homossexualidade exigiria uma reconsideração crítica da economia psicanalítica do sexo?

Três pontos críticos devem ser primeiramente indicados a respeito da categoria do sexo e da noção de diferença sexual em Lacan. Em primeiro lugar, o uso do termo “diferença sexual” para denotar uma relação simultaneamente anatômica e linguística aponta uma dificuldade tautológica para Lacan. Em segundo lugar, outra tautologia surge quando Lacan afirma que o sujeito só emerge como consequência do sexo e da diferença sexual e, no entanto, insiste que o sujeito deva cumprir e assumir sua posição sexuada dentro da linguagem. Em terceiro lugar, a versão lacaniana do sexo e da diferença sexual coloca suas descrições de anatomia e desenvolvimento em um quadro não examinado de heterossexualidade normativa.

Quanto à alegação de que Lacan oferece uma descrição tautológica da categoria de “sexo”, bem se poderia responder que *é claro* que isso é verdade; com efeito, a tautologia constitui a própria cena da necessária insistência na qual o “sexo” é assumido. Por um lado, a categoria do sexo é assumida; há posições sexuadas que persistem em um âmbito simbólico que preexiste à apropriação dos sujeitos por tais posições e que não podem ser reduzidas aos vários momentos nos quais o simbólico assujeita e subjetiva corpos individuais em acordo a um sexo. Por outro lado, supõe-se que a categoria do sexo já marcou esse corpo individual que é, por assim dizer, entregue à lei simbólica a fim de que receba sua marca. Portanto, “sexo” é aquilo que marca o corpo antes de sua marca, fixando com antecedência qual posição simbólica o marcará, e essa “marca” última é a que parece ser posterior ao corpo, atribuindo-lhe retroativamente uma posição sexual. Essa marca e essa posição constituem essa condição simbólica necessária para que o corpo possa significar. Mas aqui existem pelo menos dois nós conceituais: em primeiro lugar, o corpo é marcado pelo sexo, mas essa marca que se imprime ao corpo é anterior a essa marca, pois é a primeira marca que prepara o corpo para a segunda; em segundo lugar, o corpo só é significável, só se apresenta como o que pode ser

significado na linguagem, pelo fato de estar marcado nesse segundo sentido. Isso significa que qualquer recurso ao corpo antes do simbólico só pode se dar no simbólico, o que parece sugerir que não existe nenhum corpo anterior à sua marcação. Se aceitamos essa última implicação, nunca poderíamos fazer um relato de como o corpo chega a ser marcado pela categoria do sexo, porque o corpo anterior à marca só se constitui como significável *por meio* da marca. Ou, mais precisamente, qualquer história que possamos contar sobre tal corpo em pleno processo de ser marcado pelo sexo será uma ficção, ainda que, talvez, uma ficção necessária.

Para Lacan, é a força da proibição que inicia o desejo sexual. De fato, o desejo é marcado fora do gozo precisamente por meio da marca da lei. O desejo viaja ao longo das rotas metonímicas, por uma lógica de deslocamento, impelido e frustrado pela fantasia impossível de recuperar um prazer completo ante o advento da lei. Esse retorno ao local da abundância fantasmática não pode ter lugar sem o risco da psicose. Mas o que é essa psicose? E como é representada? A psicose aparece não só como a possibilidade de perder a condição de sujeito e, portanto, a vida no interior da linguagem, mas como o espectro aterrorizante de permanecer sob um insuportável censor – de certo modo, uma sentença de morte.

A transgressão de certos tabus produz o espectro da psicose, mas até que ponto poderíamos compreender a “psicose” como algo em relação às próprias proibições que nos protegem dela mesma? Em outras palavras, que possibilidades culturais precisas ameaçam o sujeito com dissolução psicótica marcando os limites do ser vivível? Em que medida seria a própria fantasia da dissolução psicótica o efeito de determinada proibição contra essas possibilidades sexuais que revogam o contrato heterossexual? Em que condições e sob quais esquemas regulatórios a própria homossexualidade aparece como prospecto vivo da morte?[4] Em que medida os desvios das identificações edipianas colocam em causa o equilíbrio estrutural de binarismos sexuais e sua relação com a psicose?

O que acontece quando as proibições primárias contra o incesto produzem deslocamentos e substituições que não conformam os modelos anteriormente delineados? Com efeito, uma mulher pode encontrar o resto fantasmático de seu pai em outra mulher ou substituir seu desejo pela mãe em um homem; e, nesse momento, produz-se certo cruzamento de desejos heterossexuais e homossexuais. Se admitirmos a suposição psicanalítica de que as proibições primárias não só produzem desvios de desejo sexual, mas consolidam um sentido psíquico de "sexo" e diferença sexual, então parece persistir que os desvios coerentemente heterossexualizados requeiram que as identificações sejam efetuadas com base na similaridade de corpos sexuados e que o desejo seja desviado por meio de divisão sexual para as pessoas do sexo oposto. Mas se um homem pode se identificar com sua mãe e produzir desejo com base nessa identificação (um processo complicado, sem dúvida, que não tenho como delinear devidamente aqui), ele já perturbou a descrição psíquica do desenvolvimento estável de gênero. E se esse mesmo homem deseja outro homem, ou outra mulher, seu desejo seria homossexual, heterossexual ou mesmo lésbico? E o que significa restringir qualquer indivíduo a uma única identificação? Identificações são múltiplas e contestatórias, e é possível que desejemos com mais intensidade aqueles indivíduos que refletem de uma forma densa ou saturada as possibilidades de substituições múltiplas e simultâneas, considerando que a substituição envolve uma fantasia de recuperação do objeto primário de um amor perdido – e produzido – por meio da proibição. Na medida em que muitas dessas fantasias podem vir a constituir e saturar um local de desejo, ocorre que não estamos na posição *nem* de nos identificarmos com determinado sexo *tampouco* de desejarmos outra pessoa daquele sexo; na verdade, não estamos, mais genericamente, em posição de estabelecer que a identificação e o desejo sejam fenômenos mutuamente excludentes.

É claro que uso a gramática de um "eu" ou de um "nós" como se esses sujeitos precedessem e ativassem suas várias identificações, mas essa é uma ficção gramatical – e estou disposta a usá-la até mesmo correndo o risco de respaldar uma interpretação oposta à

que quero propor. Pois não há um “eu” anterior a sua assunção de sexo e nenhuma assunção que não seja imediatamente uma identificação impossível, ainda que necessária. Ainda assim, utilizo a gramática que nega essa temporalidade – e sem dúvida ela também me utiliza aqui – simplesmente porque não posso encontrar em mim um desejo de replicar com demasiada exatidão a prosa muitas vezes tortuosa de Lacan (minha própria prosa já é suficientemente difícil).

Identificar-se não é opor-se ao desejo. A identificação é uma trajetória e uma resolução fantasmática do desejo; uma adoção de lugar; uma territorialização de um objeto que permite haver identidade por meio da resolução temporária do desejo, mas que continua sendo desejo ainda que somente o seja em sua forma repudiada.

Minha referência à identificação múltipla não significa sugerir que todos sejam compelidos a ser ou a ter tal fluidez identificatória. A sexualidade é motivada tanto pela fantasia de recuperar objetos proibidos quanto pelo desejo de permanecer protegido da ameaça de punição que tal recuperação pode trazer. Na obra de Lacan, essa ameaça costuma ser designada como o Nome do Pai, isto é, a Lei do Pai como aquilo que determina as relações apropriadas de parentesco que incluem linhas apropriadas e mutuamente excludentes de identificação e desejo. Quando a ameaça da punição exercida por essa proibição é grande demais, pode ser que desejemos alguém que nos impeça até mesmo de ver o desejo pelo qual somos puníveis e, ao nos conectarmos a essa pessoa, pode ser que efetivamente nos punamos de antemão e, de fato, geremos desejo em, por meio de e para essa autopunição.

Ou pode ser que certas identificações e filiações sejam feitas, certas conexões compassivas amplificadas, precisamente para poder instituir uma *des*identificação com uma posição que parece excessivamente saturada de dor ou de agressão, posição essa que, em consequência, só poderia ser ocupada mediante a imaginação da perda completa da identidade viável. Daí a lógica peculiar do

gesto compassivo pelo qual alguém contesta o dano feito a outro para desviar atenção de um dano infligido a ele mesmo, um gesto que se torna assim o veículo de deslocamento mediante o qual alguém sente *através do outro e como o outro*. Inibido de exigir o dano em próprio nome (por medo de ser ainda mais impregnado por essa própria abjeção e/ou de ser lançado inapropriadamente à raiva), faz-se o pedido em nome de outro, talvez até mesmo chegando a denunciar aqueles que fazem um estardalhaço e fazem a reivindicação para si próprios. Se esse "altruísmo" constitui o deslocamento do narcisismo ou do amor-próprio, então o lugar exterior de identificação inevitavelmente se torna saturado com o ressentimento que acompanha a expropriação, a perda do narcisismo. Isso explica a ambivalência no coração de formas políticas de altruísmo.

Identificações, então, podem afastar certos desejos ou agir como veículos para o desejo; assim, facilitar certos desejos pode implicar afastar outros: a identificação é o local onde ocorrem essa proibição ambivalente e a produção de desejo. Se assumir um sexo é, em certo sentido, uma "identificação", então nos parece que a identificação é um local em que a proibição e o desvio são insistentemente negociados. Identificar-se com um sexo é manter certa relação com uma ameaça imaginária, imaginária e forte, forte precisamente por ser imaginária.

Em "A significação do falo", depois de um aparte sobre a castração, Lacan observa que o homem (*Mensch*) é confrontado com uma antinomia interna à assunção de seu sexo. E então oferece uma questão: "Por que deve ele assumir-lhe os atributos apenas através de uma ameaça, ou até mesmo sob o aspecto de uma privação?"[5] O simbólico marca o corpo sexuado ameaçando-o, marca-o por meio do desenvolvimento/produção de uma ameaça imaginária, uma castração, uma privação de alguma parte corporal: este deve ser o corpo masculino que deverá perder o membro que se recusa a ser submetido à inscrição simbólica; sem inscrição simbólica, esse corpo será negado. Dessa forma, a quem essa ameaça é entregue? Deve haver um corpo vacilante perante a lei, um corpo cujo medo

pode ser influenciado pela lei, uma lei que produz o corpo vacilante preparado para sua inscrição, uma lei que marca o corpo *primeiro* com o medo para então marcá-lo de novo com o carimbo simbólico do sexo. Assumir a lei, aceder à lei, é produzir um alinhamento imaginário com a posição sexual marcada pelo simbólico, mas também sempre falhar ao aproximar-se dessa posição e sentir a distância entre essa identificação imaginária e o simbólico como ameaça de punição, fracasso em conformar-se, espectro da abjeção.

Diz-se, é claro, que as mulheres são desde sempre punidas, castradas, e que sua relação com a norma fálica será a inveja do pênis. E isso deve acontecer previamente, visto que se diz que os homens observam essa figura da castração e temem qualquer identificação ali. Tornar-se como ela, tornar-se ela: esse é o medo da castração e, portanto, também o medo de ter inveja do pênis. A posição simbólica que marca um sexo como masculino é aquela por meio da qual o sexo masculino é definido por "ter" o falo; é aquela que impulsiona mediante a ameaça de punição, isto é, a ameaça de feminização, uma identificação imaginária e, portanto, inadequada. Dessa forma, há então um *pressuposto* no esforço masculino imaginário em identificar-se com essa posição por ter o falo, um certo fracasso inevitável, um fracasso e uma ânsia por ter inveja do pênis que não é o *oposto* do medo da castração, mas *seu próprio pressuposto*. A castração não haveria de ser temida se o falo não fosse desde sempre separável, desde sempre em alguma outra parte, desde sempre despossuído; não se trata simplesmente do espectro que se perderá o que constitui a preocupação obsessiva da angústia de castração. *É o espectro do reconhecimento que desde sempre ele estava perdido, a derrota da fantasia de que ele talvez nunca possa ter sido possuído – a perda do referente da nostalgia.* Se o falo excede todos os esforços de identificar-se com ele, então esse fracasso em aproximar-se do falo constitui a relação necessária do imaginário com o falo. Nesse sentido, o falo está desde sempre perdido e o medo da castração é o medo de que a identificação fantasmática colida com o simbólico e nele se dissolva, um medo de reconhecer que não pode haver obediência final

alguma a esse poder simbólico, e esse deve ser um reconhecimento de que, de alguma maneira operativa, isso já aconteceu.

O simbólico marca um corpo como feminino por meio da marca de privação e de castração, mas poderia o simbólico obrigar essa promoção à castração pela ameaça de punição? Se a castração é a própria figura da punição com a qual o sujeito masculino é ameaçado, parece que se assume aqui que a posição feminina não é só compelida pela ameaça de punição (seu destino é aparentemente a alternativa que segue a conjunção disjuntiva "ou", porém o "*voire*" do francês assinala menos uma oposição do que uma afirmação enfática que seria melhor traduzir como "até mesmo" ou "inclusive"). A posição feminina constitui-se como a figura que representa essa punição, a própria figuração daquela ameaça e, portanto, é produzida como uma falta somente em relação ao sujeito masculino. Assumir a posição feminina é assumir a figura de castração ou, pelo menos, negociar uma relação com ela, que simboliza ao mesmo tempo a ameaça à posição masculina, bem como a garantia de que o masculino "tenha" o falo. Precisamente porque a garantia pode ser perdida como causa da ameaça de castração, a posição feminina deve ser aceita como seu modo tranquilizador. Essa "identificação" é assim *repetidamente* produzida e é na demanda de que essa identificação seja *reiterada* que persiste a possibilidade, a ameaça, de que possa *não* se repetir.

Mas como, então, se condena alguém a assumir a castração feminina? Qual é o castigo para quem se recusa a aceitar a punição? Poderíamos esperar que essa recusa ou resistência seja figurada como um falicismo que deve ser punido. O fracasso em se aproximar da posição simbólica do feminino – um fracasso que caracterizaria qualquer esforço imaginário de identificar-se com o simbólico – se construiria como uma incapacidade de submeter-se à castração e efetuar a identificação necessária com a mãe (castrada) e, em virtude dessa identificação, produzir uma versão deslocada do pai (imaginário) que há de ser desejado. A impossibilidade de submeter-se à castração parece capaz de produzir apenas o oposto: a figura espectral da castradora com a cabeça de Holofernes na

mão. Essa figura de falicismo excessivo, tipificada pela mãe fálica, é devoradora e destrutiva, o destino negativo do falo quando ligado à posição feminina. Significativa em sua misoginia, essa construção sugere que “ter o falo” é muito mais destrutivo em sua versão feminina do que em sua versão masculina – afirmação que sintomatiza o deslocamento de destrutividade fálica e implica não haver outro caminho para as mulheres assumirem o falo senão em suas mais letais modalidades.

A “ameaça” que obriga a assunção de atributos masculinos e femininos é, para o primeiro, um rebaixamento à castração e à abjeção femininas e, para o último, uma ascensão monstruosa ao falicismo. Essas duas figuras infernais que constituem o estado de punição com o qual a lei ameaça, seriam elas em parte figuras de abjeção homossexual, uma vida generificada depois da morte? Uma “bicha” feminilizada e uma “sapatão” falicizada? Seriam essas figuras as ausências estruturantes da demanda simbólica? Se um homem recusa radicalmente o “ter o falo”, ele será punido com a homossexualidade, e se uma mulher também recusa radicalmente sua posição como castrada, ela será punida com a homossexualidade. Aqui, as posições sexuadas, supostamente inerentes à linguagem, estabilizam-se por meio de uma relação especular hierarquizada e diferenciada (ele “tem”; ela “reflete o ter dele” e tem o poder de oferecer ou retirar essa garantia; portanto, ela “é” o falo, castrado, castração potencialmente ameaçadora). Contudo, essa relação especular é ela mesma estabelecida pela exclusão e abjeção de um domínio de relações nas quais se realizam todas as identificações erradas; homens que desejam “ser” o falo para outros homens, as mulheres que desejam “ter” o falo para outras mulheres, as mulheres que desejam “ser” o falo para outras mulheres, homens que desejam tanto “ter” como “ser” o falo para outros homens em um cenário no qual o falo se desloca não só entre as modalidades de ter e ser, mas entre parceiros dentro de um circuito volátil de troca, homens que desejam “ser” o falo para uma mulher que o “tem”, mulheres que desejam “ter um falo” para um homem que o “é”.

E aqui é importante notar não apenas que o falo excede sua circunscrição, mas que ele também pode ser um princípio estruturante do intercâmbio sexual ausente, indiferente ou diminuído. Além disso, não quero sugerir que existam apenas duas figuras de abjeção, as versões invertidas da masculinidade e feminilidade heterosexualizadas; pelo contrário, essas figuras de abjeção, que são figuras desarticuladas ainda que organizadas pelo simbólico lacaniano, forcluem precisamente o tipo de cruzamentos complexos de identificação e desejo que poderiam exceder e contestar a própria estrutura binária. De fato, é essa variedade de contestações identificatórias que é forcluída da representação binária da heterossexualidade normativa e da homossexualidade abjeta. O binarismo da homossexualidade masculina feminilizada, por um lado, e a homossexualidade feminina masculinizada, por outro, é em si produzido como o espectro restritivo que constitui os limites definidores da troca simbólica. É importante ressaltar que esses espectros são produzidos *pelo* simbólico como sua ameaça externa para salvaguardar sua contínua hegemonia.

O fato de assumir a marca de castração – marca que é, afinal, uma ausência, ausência que designa por abstenção o domínio do feminino – pode precipitar um conjunto de crises imprevisíveis pelo esquema simbólico que pretende circunscrevê-las. Se a identificação com a posição simbólica da castração está fadada ao fracasso, se ela só pode figurar repetida e inutilmente uma aproximação fantasmática a essa posição e nunca se vincular totalmente a essa demanda, então há sempre alguma distância crítica entre o que a lei obriga e a identificação que o corpo feminino oferece como símbolo de lealdade a essa lei. O corpo marcado como feminino ocupa ou habita sua marca a uma distância crítica, com inquietação radical ou com um prazer fantasmático e tênue, ou com alguma mistura de ansiedade e desejo. Se ela está marcada como castrada, deve, não obstante, *assumir* essa marca, entendendo-se por “assunção” tanto o desejo de identificar-se como sua impossibilidade.[6] Pois se ela deve assumir, realizar, aceder à sua castração, já de início há uma *falha* de socialização em relação a essa marca, certa existência excessiva desse corpo exteriormente

e mais além da sua marca.[7] Há um corpo ao qual se dirige a ameaça ou a punição codificada e representada pela marca, alguém a quem se condene insistentemente pelo medo do castigo e que não é, nem nunca será, uma figura de aceitação estrita. Na verdade, há um corpo que falhou na execução de sua castração de acordo com a lei simbólica, algum locus da resistência, alguma maneira persistente de não renunciar ao desejo de ter o falo.

Se essa análise convida à acusação da inveja do pênis, ela também obriga reconsiderar o estado instável da identificação presente em qualquer ato de inveja: há na própria estrutura da inveja a possibilidade de uma identificação imaginária, de um atravessamento do "ter" do falo, uma possibilidade que reconhecemos, mesmo que não possa ser acessada. E se há uma lei que deve compelir uma identificação feminina a assumir uma posição de castração, parece que essa lei "sabe" que a identificação pode operar de forma diferente, que pode haver um esforço feminino em se identificar com o "ter" o falo que resista a suas demandas e também sabe que é necessário que a pessoa renuncie a essa possibilidade. Embora a posição feminina seja figurada como já castrada e, portanto, sujeita à inveja do pênis, parece que a inveja do pênis marca não apenas a relação masculina com o simbólico, mas toda relação com o desejo de ter o falo, esse esforço vão de aproximar-se e possuir aquilo que nunca ninguém pôde ter, mas que às vezes se pode ter na esfera transitória do imaginário.

Mas onde e como a identificação ocorre? Quando podemos dizer com segurança que houve identificação? Significativamente, nunca se pode verificar uma identificação; ela não pertence ao mundo dos eventos. A identificação costuma ser representada como um evento desejado ou uma realização, mas que nunca é de todo alcançada; a identificação é a encenação fantasmática de um evento.[8] Nesse sentido, identificações pertencem ao imaginário; elas são esforços fantasmáticos de alinhamento, lealdade, de coabitação ambígua e transcorporal; elas desestabilizam o "eu"; são a sedimentação do "nós" na constituição de qualquer "eu", a presença estruturante da alteridade na própria formulação do "eu". As identificações nunca

estão completa e terminantemente acabadas; elas são incessantemente reconstituídas e, como tal, estão sujeitas à lógica volátil de iterabilidade. Elas são constantemente reordenadas, consolidadas, cercadas, contestadas e, ocasionalmente, obrigadas a ceder. Que essa *resistência* só se vincule aqui com a possibilidade de *fracasso* mostra a impropriedade política dessa concepção de lei, porque a formulação sugere que a lei, o mandato, que produz esse fracasso não pode por si só se reelaborar nem recolher-se em virtude do tipo de resistência que gera. Nesse sentido, que hierarquia tem essa lei como lugar de poder?

Entendida como um esforço fantasmático sujeito à lógica da iterabilidade, a identificação sempre ocorre em relação a uma lei ou, mais especificamente, a uma proibição que funciona mediante uma ameaça de punição. A lei, entendida aqui como a demanda e a ameaça emitida pelo simbólico e por meio dele, impulsiona a forma e a direção da sexualidade instilando medo. Se a identificação pretende produzir um eu que, como Freud insiste, é "antes e acima de tudo um eu corporal", em conformidade a uma posição simbólica, então o *fracasso* das fantasias identificatórias constitui o local da resistência à lei. Mas o fracasso ou a denegação a reiterar a lei não altera em si mesma a estrutura da demanda que a lei faz. A lei continua a fazer sua demanda, mas o fracasso em cumpri-la produz uma instabilidade no eu no nível do imaginário. A desobediência à lei se torna a promessa do imaginário e, em particular, da incomensurabilidade do imaginário em relação ao simbólico. Mas a lei – o simbólico – é deixada intacta mesmo quando se põe em questão sua autoridade para obrigar uma submissão estrita às "posições" que estabelece.

Para algumas leitoras feministas de Lacan, essa versão de resistência constitui a promessa da psicanálise de contestar as posições sexuais hierárquicas e irredutivelmente opostas. Mas essa visão de resistência não fracassaria ao considerar a condição do simbólico como se fosse uma lei imutável?[9] E a mutação dessa lei questionaria não apenas a heterossexualidade compulsória atribuída ao simbólico, mas também a estabilidade e a nitidez da

distinção entre registos simbólicos e imaginários dentro do esquema lacaniano? Parece crucial questionar se a resistência a uma lei imutável *se basta* como contestação política da heterossexualidade compulsória, isto é, se essa resistência se resguarda limitando-se ao imaginário e, desse modo, se nega a entrar na própria estrutura do simbólico.[10] Até que ponto o simbólico se eleva inadvertidamente a uma posição incontestável precisamente ao domesticar a resistência dentro do imaginário? Se o simbólico é estruturado pela Lei do Pai, então a resistência feminista ao simbólico, sem se dar conta, *protege* a Lei do Pai ao relegar a resistência feminina ao domínio menos eficaz e menos duradouro do imaginário. Assim, com esse movimento, a resistência feminina é tanto valorizada em sua especificidade como é tranquilizadoramente despotencializada. Ao aceitar a divisão radical entre o simbólico e o imaginário, os termos de resistência feminista reconstituem "esferas separadas", sexualmente diferentes e hierarquizadas. Embora a resistência constitua um escape temporário do poder constituinte da lei, ela não pode entrar na dinâmica por meio da qual o simbólico reitera seu poder e, assim, não pode alterar o sexismo e a homofobia estruturais de suas demandas sexuais.[11]

O simbólico é entendido como a dimensão normativa da constituição do sujeito sexuado dentro da linguagem. Ele consiste em uma série de exigências, tabus, sanções, mandatos, proibições, idealizações impossíveis e ameaças – atos performativos de fala, por assim dizer, que exercem o poder de produzir o campo de sujeitos sexuais culturalmente viáveis: atos performativos, em outras palavras, com o poder de produzir ou materializar efeitos subjetivantes. Mas qual configuração cultural do poder organiza essas operações normativas e produtivas da constituição do sujeito?

O "sexo" é sempre produzido como uma reiteração de normas hegemônicas. Essa reiteração produtiva pode ser lida como uma espécie de performatividade. A performatividade discursiva parece produzir aquilo que nomeia, tornando realidade os próprios referentes, nomeando e tornando realidade, nomeando e produzindo realidade. Paradoxalmente, no entanto, essa capacidade

produtiva do discurso é derivativa, é uma forma de iterabilidade ou rearticulação cultural, uma prática de *re*ssignificação, e não uma criação *ex nihilo*. De modo geral, os performativos produzem aquilo que declaram. Como prática discursiva ("atos" performativos devem ser *repetidos* para se tornarem eficazes), as sentenças performativas constituem o locus de *produção discursiva*. Nenhum "ato" pode exercer o poder de produzir o que declara separado de uma prática regularizada e sancionada. Com efeito, um ato performativo separado de um conjunto de convenções reiteradas e, portanto, sancionadas, só pode se manifestar como um esforço vão de produzir efeitos que possivelmente não possa produzir.

Consideremos a relevância da leitura desconstrutiva dos imperativos jurídicos para o domínio do simbólico lacaniano. A autoridade/o juiz (vamos chamá-lo de "ele") que executa a lei por meio de nomeações não abriga essa autoridade em sua pessoa. Como alguém que fala de modo eficaz em nome da lei, o juiz não origina a lei nem sua autoridade; mais precisamente, ele "cita" a lei, consulta e reinvoca a lei e, ao recitá-la, reconstitui a lei. O juiz é instalado no centro de uma cadeia significante, recebendo e recitando a lei, e na recitação faz ressoar a autoridade da lei. Quando a lei funciona como decreto ou sanção, ela opera como um imperativo que traz à existência aquilo que impõe e protege. A fala performativa da lei, uma "enunciação" que no discurso legal com grande frequência está inscrito em um livro de leis, só funciona reelaborando um conjunto de convenções que já são operativas. E essas convenções não têm como base uma autoridade que as legitime, a não ser a cadeia de ecos de sua própria reinvocação.

Paradoxalmente, o que *invoca* quem recita ou inscreve a lei é *a ficção* de um falante que exerce a autoridade para fazer suas palavras serem cumpridas, a encarnação legal da palavra divina. Entretanto, se o juiz cita a lei, ele mesmo não é a autoridade que investe a lei com seu poder de obrigar; pelo contrário, ele tem de recorrer a uma convenção legal autorizada que o precede. Seu discurso se torna um local de reconstituição e de ressignificação da lei. Mas, no que se refere à lei já existente que ele cita, de onde ela

obtém sua autoridade? Existiria uma autoridade original, uma fonte primária? Ou, na verdade, é *na* própria prática da citação, potencialmente infinita em seu retrocesso, que o fundamento da autoridade é constituído como *diferimento* perpétuo? Em outras palavras, a autoridade é constituída precisamente fazendo retroceder infinitamente sua origem a um passado irrecuperável. Esse diferimento é o ato repetido mediante o qual se obtém a legitimação. A referência a uma base que nunca é recuperada se torna o fundamento sem fundamento da autoridade.[12]

“Assumir” um sexo se assemelharia a um ato de fala? Seria uma estratégia citacional ou de prática ressignificante ou seria ainda algo semelhante a isso?

Na medida em que o “eu” é afirmado graças a sua posição sexuada, esse “eu” e sua “posição” só podem ser assegurados por intermédio de sua *repetida* assunção não a um ato ou evento singular, mas a uma prática iterativa. Se “assumir” uma posição sexuada implica recorrer a uma norma legislativa, como Lacan teria afirmado, então a “assunção” não é mais que a *repetição* dessa norma, significa citar ou imitar essa norma. E uma citação será ao mesmo tempo interpretação da norma e ocasião para expor a própria norma como interpretação privilegiada.

Isso sugere que “posições sexuadas” não são localidades, mas práticas citacionais instituídas dentro do domínio jurídico – um domínio de restrições constitutivas. A encarnação do sexo seria uma espécie de “citação” da lei, mas não se pode nunca dizer que o sexo e a lei preexistem às suas várias incorporações e citações. A lei parece anteceder à sua citação quando se estabelece uma determinada citação como “a lei”. Além disso, a incapacidade de “citar” ou exemplificar a lei de modo correto ou completo seria não só a condição mobilizadora de tal citação, mas também sua condição sancionável. Uma vez que a lei deve ser repetida para continuar a ser uma lei autorizada, a lei reinstitui perpetuamente a possibilidade de seu próprio fracasso.

O excessivo poder do simbólico é em si *produzido* pela instância citacional pela qual a lei é incorporada. Não se trata de que a lei simbólica e as normas regentes das posições sexuadas (por meio de ameaças de punição) sejam mais amplas e mais poderosas que qualquer dos esforços imaginários para se identificar com essas posições. Afinal, como explicaríamos o modo com que o simbólico se torna investido de poder? A prática imaginária de identificação deve ser entendida como um movimento duplo: ao citar o simbólico, uma identificação (re) invoca e (re)investe a lei simbólica, procura recorrer a ela como uma autoridade constituinte que precede sua aplicação imaginária. No entanto, a prioridade e a autoridade do simbólico são constituídas através de uma virada estratégica que permite que a citação, tanto neste caso quanto no anterior, faça ganhar corpo a própria autoridade anterior a que ela logo se refere. A subordinação da citação a sua origem (infinitamente diferida) é, pois, um estratagema, uma dissimulação, pela qual se faz *derivar* a autoridade prévia *da* instância contemporânea da sua citação. Portanto, não há posição prévia que legisle, inicie ou motive os vários esforços de encarnar ou exemplificar essa posição; antes, a posição é a ficção produzida no curso das suas exemplificações. Nesse sentido, a instância produz a ficção de uma existência prévia das posições sexuadas.

Então, a questão sugerida pela discussão da performatividade apresentada acima é se o simbólico não seria precisamente o tipo de lei a que a prática citacional do sexo se refere, o tipo de autoridade “anterior” que seria, na verdade, produzida como o efeito da própria citação. E mais, deveríamos de nos questionar também se a citação nessa instância requer repúdio, se se realiza através de um conjunto de repúdios, se invoca a norma heterossexual através da exclusão de possibilidades contestatórias.

Se as posições sexuadas, para que possam ser assumidas, *devem* repudiar as figuras da abjeção homossexual, então o retorno de tais figuras como lugares possíveis de investimento erótico reconfigurará a esfera de posições opositoras dentro do simbólico. Na medida em que qualquer *posição* pode ser assegurada através da

diferenciação, nenhuma de tais posições existiria em simples oposição à heterossexualidade normativa. Pelo contrário, seriam posições que reconfigurariam, redistribuiriam e ressignificariam os elementos que conformam esse simbólico e, nesse sentido, constituiriam uma rearticulação subversiva dessa esfera.

Contudo, o ponto de Foucault em *A História da Sexualidade I* era ainda mais forte: a lei jurídica, a lei reguladora, visa a confinar, limitar ou proibir um conjunto de atos, práticas, sujeitos, mas, no processo de articular e elaborar essa proibição, a lei fornece *a ocasião discursiva* para uma resistência, uma ressignificação e um potencial de autossubversão a essa lei. De maneira geral, Foucault entende que o processo de significação que rege as leis jurídicas excede seus supostos fins; daí uma lei proibitiva, ao destacar uma determinada prática no discurso, produzir a ocasião de surgir um debate público que inadvertidamente pode permitir, reconfigurar e fazer proliferar o próprio fenômeno social que visa restringir. Em suas palavras, "em geral, eu diria que a interdição, a negação, a proibição, longe de serem formas essenciais do poder, são apenas seus limites: as formas frustradas ou extremas do poder. As relações de poder são, acima de tudo, produtivas".[13] No caso da sexualidade, que não é o exemplo mais recorrente, a lei proibitiva corre o risco de erotizar as próprias práticas que estão sob o escrutínio da lei. A enumeração de práticas proibidas não apenas traz tais práticas a um cenário público, discursivo, mas, ao fazê-lo, as produz como iniciativas potencialmente eróticas e dessa forma as investe eroticamente, ainda quando o faça de um modo negativo.[14] Ademais, as proibições podem se converter em objetos de erotização tais que, sob a censura da lei, se tornam aquilo que Freud chamou de condição necessária para o amor.[15]

Na análise acima acerca do simbólico, consideramos que certas identificações desobedientes funcionavam dentro dessa economia como figuras das próprias punições por meio das quais se impõe a assunção das posições sexuadas. A sapatão falicizada e a bicha feminilizada foram duas representações para esse estado de

punição de gênero, mas claramente há algo mais: a lésbica feminina que recusa homens, o gay masculino que desafia os pressupostos da heterossexualidade e uma variedade de outras figuras cuja complexidade manifesta excede as caracterizações que podem ser feitas partindo das noções convencionais de feminilidade e masculinidade. Em qualquer caso, a pressuposição heterossexual do domínio simbólico é que as identificações aparentemente invertidas assinalam efetiva e exclusivamente a abjeção *antes do* prazer, ou indicam a abjeção sem assinalar, ao mesmo tempo, a possibilidade de um prazer revoltado contra a lei ou um giro erótico da lei sob ela mesma. Supõe-se que a lei constituirá sujeitos sexuados que se ajustam à divisão heterossexual na medida em que a sua ameaça de punição instile efetivamente medo, ameaça que toma como objeto do medo a figura da abjeção homossexualizada.

É importante demarcar que a reimplantação erótica de proibições e a produção de novas formas culturais para a sexualidade não é um assunto transitório dentro de um domínio imaginário que inevitavelmente evaporará sob a força proibitiva do simbólico. A ressignificação da sexualidade gay e lésbica através da abjeção e contra ela é em si mesma uma reformulação e uma proliferação imprevistas do próprio simbólico.

Que essa visão de um futuro sexual diferentemente legitimado seja interpretado por alguns como uma imaginação meramente vã atesta a prevalência de uma psique heterossexual que deseja restringir suas fantasias homossexuais ao domínio do culturalmente impossível ou a sonhos e fantasias passageiras. Lacan fornece essa garantia, preservando o heterossexismo da cultura ao relegar a homossexualidade à vida irrealizável de fantasia passageira. Portanto, afirmar a irrealizabilidade da homossexualidade como um sinal de fraqueza no domínio simbólico é confundir o efeito mais insidioso do simbólico como um sinal de sua subversão. Por outro lado, a entrada da homossexualidade no simbólico não surtirá grande alteração se o próprio simbólico não for radicalmente alterado no curso dessa admissão. Na verdade, a legitimação da

homossexualidade terá que resistir à força da normalização para uma ressignificação *queer* do simbólico expandir e alterar a normatividade dos seus termos.

FILIAÇÃO POLÍTICA PARA ALÉM DA LÓGICA DE REPÚDIO

Nessa reformulação da teoria psicanalítica, as posições sexuadas são elas próprias asseguradas por meio de repúdio e abjeção da homossexualidade e pela assunção de uma heterossexualidade normativa. O que em Lacan seria chamado de “posições sexuadas”, e que alguns preferem simplesmente chamar de “gênero”, parece se estabelecer relegando as identificações não heterossexuais ao domínio do culturalmente impossível, à esfera do imaginário que, por vezes, contesta a esfera do simbólico, mas que é finalmente rendida como ilegítima pela força da lei. O que é, então, exterior à lei, anterior à lei, é relegado a esse lugar por e mediante uma economia heterossexista que desautoriza as possibilidades contestatórias ao torná-las culturalmente impensáveis e inviáveis desde o início. Refiro-me à heterossexualidade “normativa” porque ela nem sempre – ou não necessariamente – se sustenta no repúdio ou no rechaço pleno da homossexualidade.

A própria lógica de repúdio que governa e desestabiliza a assunção do sexo a esse esquema pressupõe uma relação heterossexual que afasta a possiblidade homossexual para o domínio transitório do imaginário. A homossexualidade não é de todo repudiada porque ela é considerada, mas sempre permanecerá vista como “entretenimento”, apresentada como a representação do “fracasso” do simbólico em sua tarefa de constituir de forma plena ou final seus sujeitos sexuados, porque também sempre é apresentada como uma rebelião subordinada que não tem poder para rearticular os termos da lei em vigência.

Mas o que significa afirmar que as posições sexuadas são assumidas às custas da homossexualidade ou, mais precisamente, mediante a abjeção da homossexualidade? Essa formulação implica um encadeamento entre a homossexualidade e a abjeção, de fato, uma possível identificação *com* uma homossexualidade abjeta no

coração da identificação heterossexual. Essa economia de repúdio sugere que a heterossexualidade e a homossexualidade são fenômenos mutuamente excludentes, que só podem coincidir desde que um seja culturalmente viável e o outro um assunto passageiro e imaginário. A abjeção da homossexualidade só pode ter lugar por meio de uma identificação com essa abjeção, uma identificação que deve ser repudiada, que se teme fazer só porque ela já foi feita, uma identificação que institui a abjeção e a sustenta.

A resposta a esse esquema não é simplesmente fazer proliferar "posições" dentro do simbólico, mas interrogar os movimentos de exclusão por meio dos quais se assumem invariavelmente "posições"; isto é, os atos de repúdio que viabilizam e sustentam o tipo de "citação" normativa de posições sexuadas anteriormente sugeridas. Entretanto, a lógica de repúdio que regula essa heterossexualidade normatizadora é também aquela que pode vir a regular um conjunto de outras "posições sexuadas". A heterossexualidade não tem monopólio sobre as lógicas excludentes. Na verdade, essa mesma lógica pode caracterizar e sustentar as posições de identidades gays e lésbicas que se constituem por meio da produção e do repúdio a um Outro heterossexual; essa lógica é reiterada pela incapacidade de reconhecer a bissexualidade, assim como pela interpretação normativa da bissexualidade como uma espécie de deslealdade ou falta de compromisso – duas estratégias cruéis de supressão.

Qual é a premissa econômica que fundamenta a ideia de que uma identificação é adquirida às custas de outra? Se a identificação heterossexual *não tem lugar* na negação em se identificar como homossexual, mas *por meio* de uma identificação com uma homossexualidade abjeta que nunca deve, por assim dizer, mostrar sua face, poderíamos então extrapolar o conceito e dizer que essas posições normativas de sujeito dependem em geral mais de uma região de identificações abjetas e que se articulam por meio dessa região? Como isso funcionaria quando consideramos, por um lado, posições hegemônicas de sujeitos – como a condição de branquitude e heterossexualidade – e, por outro lado, posições de

sujeitos que tenham sido apagadas ou capturadas na constante luta por alcançar uma condição de articulação? Fica claro que são bem diferentes os diferenciais de poder pelos quais esses sujeitos são instituídos e sustentados. E, ainda assim, há algum risco de que, ao articular uma posição de sujeito *dentro da* tarefa política, algumas das estratégias de abjeção exercidas pelas posições hegemônicas de sujeito e por meio delas cheguem a estruturar e conter as lutas articulatórias daqueles que ocupam posições subordinadas ou apagadas.

Embora sujeitos gays e lésbicos não dominem o poder social, o poder significante, para produzir a abjeção da heterossexualidade de forma eficaz (essa reiteração não pode ser comparada com aquela que regularizou a abjeção da homossexualidade), por vezes existe na formação da identidade gay e lésbica um esforço para repudiar uma relação constitutiva com a heterossexualidade. Essa recusa se manifesta como uma necessidade política de *especificar* a identidade gay e lésbica sobre e contra seu oposto ostensivo, a heterossexualidade. No entanto, esse próprio repúdio paradoxalmente culmina em um enfraquecimento do próprio âmbito a que se deseja unir. Não só essa estratégia atribui uma falsa unidade à heterossexualidade como também perde a oportunidade política de destacar a debilidade da subjetivação heterossexual e refutar a lógica de exclusão mútua com a qual o heterossexismo se sustenta. Além disso, uma negação em larga escala dessa inter-relação pode constituir uma rejeição da heterossexualidade que é, até certo ponto, uma identificação *com* uma heterossexualidade rejeitada. Importante para essa economia, entretanto, é a recusa em reconhecer tal identificação que já está, por assim dizer, “feita”, uma negação que distraidamente designa a esfera de uma melancolia especificamente gay, uma perda que não pode ser reconhecida e que, portanto, não pode ser enlutada. Para que uma posição ou identidade gay ou lésbica sustente seu aparecimento de forma coerente, a heterossexualidade deve permanecer em um lugar rejeitado e repudiado. Paradoxalmente, seus *restos* heterossexuais devem ser *sustentados* pela insistência sobre a coerência exata de uma identidade especificamente gay. Aqui deve estar claro que uma

recusa radical a identificar-se com determinada posição sugere que, em algum nível, uma identificação já tomou lugar, identificação essa que é construída e repudiada, que é repudiada mas cuja aparência sintomática é a insistência na – a sobredeterminação da – identificação pela qual gays e lésbicas vêm adquirir significado no discurso público.

Isso levanta a questão política do custo de articular uma identidade-posição coerente e nos leva a questionar se essa coerência é produzida pela produção, exclusão e rejeição de espectros abjetos que ameaçam essas mesmas posições de sujeito. Na verdade, talvez só correndo o risco da *incoerência* de identidade que tal conexão pode ser estabelecida, um ponto político que se correlaciona com a ideia de Leo Bersani de que apenas o sujeito descentrado está disponível para o desejo.[16] Pois aquilo que não pode ser admitido como identificação constitutiva de nenhuma dada posição de sujeito corre o risco não só de exteriorizar-se em uma forma degradada, mas também de ser reiteradamente repudiado e assujeitado a uma política de negação. Até certo ponto, as identificações constitutivas são exatamente aquelas que são sempre renegadas, para, em oposição a Hegel, o sujeito não poder refletir a totalidade do processo de sua formação. Contudo, certas formas de renegação reaparecem como figuras externas e externalizadas de abjeção que sofrem repetidas vezes o repúdio do sujeito. É esse repúdio reiterado por meio do qual o sujeito instala seus limites e constrói sua pretensão de “integridade” que nos interessa aqui. Essa não é uma identificação enterrada que foi deixada para trás em um passado esquecido, mas se trata de uma identificação que deve ser nivelada e enterrada de novo e de novo, o repúdio compulsivo pelo qual o sujeito incessantemente sustenta seu contorno (tal ideia orientará nosso entendimento sobre operação na qual branquitude e heterossexualidade devem ser ansiosamente afirmadas em *Passing*, de Nella Larsen, que analisaremos no capítulo 6).

Como consequência, a tarefa não implica multiplicar numericamente as posições de sujeito dentro do simbólico existente, o domínio em vigência de viabilidade cultural, mesmo que tais posições sejam

necessárias para poder ocupar os locais disponíveis de reconhecimento no estado liberal: para receber cuidados de saúde, para que um casal seja reconhecido legalmente, para mobilizar e redirecionar o enorme poder de reconhecimento público. Todavia, ocupar tais posições não é uma questão de ascender a locais estruturais preexistentes dentro da ordem simbólica contemporânea; pelo contrário, certas "ocupações" constituem formas fundamentais de rearticular, no sentido gramsciano, possibilidades de enunciação. Em outras palavras, não existem "posições de sujeito" preexistentes à enunciação que ocasionam, visto que certos tipos de enunciações desmantelam as próprias "posições de sujeito" na qual ostensivamente acreditam. Não existe relação de exterioridade radical alguma entre "posição" e "enunciação"; certas declarações alargam as fronteiras do próprio simbólico, produzem um deslocamento do simbólico e também dentro dele, situando no tempo tudo o que se refere aos vocábulos "posição" e "lugar estrutural". Afinal, o que faríamos com a enunciação que *estabelece* uma posição onde não há nenhuma ou que marque as zonas de exclusão e deslocamento pelas quais as próprias posições de sujeitos disponíveis são elas mesmas estabelecidas e estabilizadas?

Na medida em que posições de sujeito são produzidas segundo uma lógica de repúdio e abjeção, a especificidade da identidade é adquirida por meio de perda e degradação da conexão, e já não é mais possível ler o mapa do poder que produz e divide diferencialmente as identidades. A multiplicação de posições de sujeito ao longo de um eixo pluralista implicaria a multiplicação de movimentos de exclusão e degradação que só poderiam produzir maior divisão de facções, proliferação de diferenças que carecem de quaisquer meios de negociação entre si. O que a política contemporânea demanda ao conhecimento é mapear as inter-relações que conectem – mas não de forma simplista – uma variedade de posições dinâmicas e relacionais dentro do campo político. Além disso, será crucial encontrar uma maneira de ocupar tais locais e também de submetê-los a uma contestação democratizadora em que as condições excludentes de sua produção

sejam perpetuamente reelaboradas (mesmo que nunca possam ser de todo superadas) rumo a um marco mais complexo de coligação. Parece então importante questionar se insistir no plano político de identidades coerentes poderia constituir ao menos uma base sobre a qual se pode construir uma intersecção, alcançar uma aliança política com outros grupos subordinados, especialmente quando tais concepções de aliança desconhecem o fato de que as próprias posições de sujeito em questão são elas mesmas uma espécie de "intersecção", elas mesmas o cenário vivo da dificuldade de coligação. Insistir em afirmar a identidade coerente como ponto de partida supõe que já se saiba o que um "sujeito" é, que ele já está fixado, e que esse sujeito já existente poderia entrar no mundo para renegociar seu lugar. Mas se esse mesmo sujeito produz sua coerência às custas da própria complexidade, dos entrecruzamentos de identificações que o compõem, então esse sujeito exclui os tipos de conexões contestatórias que podem democratizar o campo de sua própria operação.

Nessa reformulação do sujeito há algo mais em jogo além da promessa de uma teoria psicanalítica mais amável, mais delicada. A questão aqui concerne às crueldades tácitas que sustentam a identidade coerente, crueldades que também incluem a autocrueldade, a humilhação pela qual a coerência é ficticiamente produzida e sustentada. Algo a respeito dessa ordem está em curso de forma mais evidente na produção da heterossexualidade coerente, mas também na produção da identidade lésbica coerente, da identidade gay coerente e, dentro desses mundos, a lésbica masculina coerente, a lésbica feminina coerente. Em cada um desses casos, se a identidade é construída pela oposição, ela é também construída pela rejeição. É possível que, se uma lésbica se oponha em absoluto à heterossexualidade, ela se sinta mais em poder de si mesma do que uma mulher heterossexual ou bissexual que saiba ou viva sua instabilidade constitutiva. E se a masculinidade lésbica requer uma oposição rigorosa à feminilidade lésbica, seria essa a recusa de uma identificação ou uma identificação com a feminilidade lésbica que já foi feita, e logo em

seguida renegada, uma identificação renegada que sustentaria a masculinidade lésbica sem a qual tal posição não pode existir?

O ponto aqui não é prescrever a adoção de identificações novas e diferentes. Não tenho nenhuma esperança política final na possibilidade de aceitar identificações que tenham sido convencionalmente desmentidas. Não há dúvida de que certas negações são fundamentalmente capacitadoras e que nenhum sujeito pode prosseguir, pode agir, sem renegar certas possibilidades e admitir outras. Com efeito, certos tipos de renegação funcionam como limitações constitutivas e não podem ser descartadas. Mas aqui faz-se necessária uma reformulação, pois, estritamente falando, não é um sujeito que renega suas identificações, mas certas exclusões e forclusões que instituem o sujeito e persistem como o espectro permanente ou constitutivo de sua própria desestabilização. O ideal de transformar todas as identificações excluídas em características inclusivas – de englobar toda diferença em uma unidade – marcaria o retorno a uma síntese hegeliana que não tem exterior algum e que, ao se apropriar de toda diferença como característica exemplar de si mesma, chega a se tornar uma representação do imperialismo, uma representação que se instala por meio de um humanismo romântico, insidioso, que a tudo consome.

Mas ainda resta a tarefa de pensar com base nas crueldades potenciais que resultam da intensificação da identificação que não pode se permitir reconhecer as exclusões da qual é dependente, exclusões que devem ser rechaçadas, identificações que devem permanecer repudiadas, abjetas, para que possam existir identificações intensificadas. Essa ordem de repúdio não só culmina na rígida ocupação de identidades excludentes, mas tende a fazer cumprir esse princípio de exclusão a todo aquele que se enxergue desviante de tais posições.

Prescrever uma identificação exclusiva para um sujeito constituído de formas múltiplas, da maneira como todos estamos sujeitos, é impor uma redução e uma paralisia, e algumas posições feministas

– incluindo a minha própria – têm priorizado de forma problemática o gênero como o lugar identificatório de mobilização política em detrimento de raça, sexualidade, classe ou posicionamento/deslocamento geopolítico.[17] E não se trata aqui simplesmente de uma questão de respeitar o sujeito como uma pluralidade de identificações, visto que essas identificações estão invariavelmente imbricadas umas nas outras, uma sendo o veículo para a outra: pode-se optar por uma identificação de gênero para poder repudiar ou participar de uma identificação racial. O que conta como "etnia" enquadra e erotiza a sexualidade, ou pode vir a constituir-se como uma marcação sexual. Isso implica que não se trata de relacionar raça e sexualidade e gênero, como se fossem eixos totalmente separáveis de poder de antemão; a separação teórica pluralista desses termos em "categorias" ou mesmo como "posições" baseia-se em operações de exclusão que lhes atribuem uma falsa uniformidade e que servem aos objetivos regulatórios do estado liberal. E quando elas são consideradas, no plano analítico, como entidades separáveis, a consequência prática é uma enumeração contínua, uma multiplicação que produz uma lista em constante expansão e que efetivamente separa aquilo que pretende ligar ou que busca conectar por meio de uma enumeração que não pode considerar o cruzamento – no sentido que lhe é dado por Gloria Anzaldúa – onde essas categorias convergem; uma encruzilhada que não é um sujeito, mas a demanda, impossível de satisfazer, de refazer significantes convergentes entre tais categorias e por meio delas.[18]

Ou melhor, o que aparece em tal quadro enumerativo como categorias separáveis são as condições de articulação em que cada uma está implicada à outra: como a raça é vivida na modalidade de sexualidade? Como o gênero é vivido na modalidade da raça? Como os Estados-nação coloniais e neocoloniais repetem as relações de gênero na consolidação do poder do Estado? Como as humilhações de domínio colonial têm sido representadas como feminilização (em Fanon) ou a violência racista como sodomização (Jan Mohammed)? Onde e como "a homossexualidade" é de uma só vez a sexualidade imputada aos colonizados e onde e como foi

considerada o signo incipiente do imperialismo ocidental (Walter Williams)? Como o “Oriente” pôde ser representado como o feminino velado (Lowe, Chow)? E em que medida o feminismo tem saqueado o “Terceiro Mundo” em busca de exemplos de vitimização feminina que apoiariam a tese de uma subordinação patriarcal universal das mulheres (Mohanty)?[19]

E como é possível que as possibilidades discursivas disponíveis encontrem seu limite em um “feminino subalterno”, entendido como uma catacrese cuja exclusão da representação se tornou a condição de sua própria representação (Spivak)? Formular essas perguntas constitui ainda continuar a propor a questão da “identidade”, porém não mais como uma posição preestabelecida ou entidade uniforme, mas como parte de um mapa dinâmico do poder no qual as identidades são constituídas e/ou são apagadas, implantadas e/ou paralisadas.

O desespero evidente em algumas formas de política de identidade é marcado pela elevação e regulação de identidade-posições *como* uma política primária. Quando a articulação da identidade coerente se torna sua própria política, o policiamento de identidade toma o lugar de uma política em que a identidade trabalha dinamicamente a serviço de uma luta cultural mais ampla em direção à rearticulação e ao fortalecimento de grupos que buscam superar a dinâmica de repúdio e exclusão pela qual se constituem os “indivíduos coerentes”.[20]

Nenhuma das opções acima pretende sugerir que a identidade deva ser negada, superada, apagada. Nenhum de nós pode responder de forma plena à exigência de “supera-te a ti mesmo!”. A demanda de superar radicalmente as restrições constitutivas mediante as quais a viabilidade cultural é alcançada seria sua própria forma de violência. Mas quando essa viabilidade é a própria consequência de um repúdio, uma subordinação ou uma relação exploradora, a negociação se torna cada vez mais complexa. O que essa análise sugere é que existe uma economia da diferença cujas matrizes, cujos cruzamentos nos quais várias identificações se formam e se

deslocam, forçam uma reformulação dessa lógica da não contradição segundo a qual só se adquire uma identificação à custa de outra. Considerando os vetores complexos de poder que constituem o âmbito de qualquer grupo político baseado na identidade, uma política de coalizão que requeira que uma identificação exclua outra inevitavelmente produzirá uma cisão violenta, uma dissensão que terminará por fazer derrocar a identidade forjada pela violência da exclusão.

Sem dúvida, é crucial a capacidade de manejar os sinais de identidade subordinada a um domínio público que constitui suas próprias hegemonias homofóbicas e racistas por meio do apagamento ou da domesticação de identidades constituídas cultural ou politicamente. E uma vez que é imperativo que insistamos naquelas especificidades para expor as ficções de um humanismo imperialista que funciona por meio do privilégio do não marcado, ainda há o risco de que convertamos a articulação de identidades cada vez mais específicas em objetivo do ativismo político. Assim, cada insistência sobre a identificação deve conduzir, em algum momento, a fazer um inventário das exclusões constitutivas que reconsolidam as diferenciações do poder hegemônico, exclusões essas que cada articulação estava obrigada a fazer para que pudesse prosseguir. Essa reflexão crítica será importante para não replicar, no nível da política de identidade, os movimentos da própria exclusão que iniciaram o giro rumo a identidades específicas em primeiro lugar.

Se, por meio de suas próprias violências, os conceitos do humanismo liberal impulsionaram a multiplicação de identidades culturalmente específicas, então é ainda mais importante não repetir essa violência sem marcar uma diferença significativa, reflexiva e prescritiva no âmbito das lutas, ao articular aquelas identidades específicas forjadas a partir e por meio de um estado de sítio. Esse deslocamento de identificações não significa necessariamente que se deva repudiar uma identificação para adotar outra no lugar; esse deslocamento bem pode ser um sinal de esperança, a possibilidade de admitir um amplo conjunto de conexões. Essa não será uma

simples questão de “simpatia” com a posição do outro, uma vez que a simpatia envolve colocar-se no lugar do outro, que bem pode ser uma colonização da posição do outro *como se fosse* a nossa própria. Do mesmo modo, também não surtirá efeito a inferência abstrata de uma equivalência com base em uma percepção profunda do caráter parcialmente constituído de toda a identidade social. Será, antes, uma questão de determinar como a identificação está implicada no que ela exclui e de seguir essas implicações na construção da comunidade futura que poderia produzir.

---

1. Michel Foucault, Ditos e escritos, v. 2: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.↩

2. Aqui se pode seguir a linha de pensamento de Wittgenstein e considerar que é bem possível afirmar que a sexualidade é imposta, e compreender o sentido dessa afirmação sem dar o passo adicional e desnecessário de logo oferecer uma metafísica da imposição para assegurar o sentido de tal declaração.↩

3. Uso o termo *fantasmático* para recordar o uso do termo por Jean Laplanche e J.-B Pontalis, em que os locais identificatórios do sujeito são lábeis, conforme explicado a seguir. Mantenho o termo *fantasia* e *fantasiar* para referir-me àquelas imaginações ativas que pressupõem uma ubiquação relativa do sujeito em relação a esquemas reguladores.↩

4. Claramente, trata-se do tropo já circulante da homossexualidade como uma espécie de morte social e psíquica, e que é explorado e reforçado nos discursos homofóbicos que entendem a AIDS como resultado da homossexualidade (por definição, entendida como insegura, como perigo em si), e não como resultado da troca de fluidos. Aqui parece que *The Passion of Michel Foucault,* de James Miller (New York: Simon and Schuster, 1992), explora o tropo da

homossexualidade como um desejo de morte em si mesmo e deixa de fazer uma distinção importante entre as práticas homossexuais que fazem sexo seguro e as que não fazem. Embora Miller se negue a evocar um vínculo casual estrito entre a homossexualidade e a morte, sua análise se concentra precisamente no nexo metafórico entre ambas, nexo esse que ocasionou a aparição de revisões "sensatas" em que, por baixo do verniz de crítica sóbria, certa lascívia heterossexual se insinua livre para se expressar. Para um dos poucos exemplos na contramão dessa tendência, ver a resenha do livro de Miller feita por Wendy Brown em *differences: A Journal of Feminist Criticism* (Autumn 1993).

Significativamente, Miller funde três conceitos distintos: (1) uma noção popular do "desejo de morte", entendido como desejo de morrer, (2) a noção psicanalítica de uma "pulsão de morte", entendida como uma tendência *conservadora*, regressiva e reiterada pela qual um organismo se esforça para alcançar o equilíbrio (difícil de conciliar com os excessos orgiásticos de autodestruição sem um argumento amplo que não em absoluto não é oferecido), (3) a noção introduzida por Georges Bataille da "morte do sujeito" e da "morte do autor" de Foucault. Miller parece não entender que este último conceito não é o mesmo que a morte do organismo biológico, mas que opera, para Bataille e Foucault, como uma possibilidade vitalista e de afirmação da vida. Se "o sujeito" em sua presunção de autodomínio *resiste* e domestica a vida com sua insistência ao controle instrumental, o sujeito é *em si mesmo* um signo de morte. O sujeito descentrado ou vencido inicia a possibilidade de um erotismo elevado e uma afirmação da vida além do circuito fechado e hermético do sujeito. Assim como para Foucault a morte do autor é, em alguns aspectos, o início de uma concepção de escrita que precede e mobiliza a quem escreve, ligando a pessoa que escreve com uma linguagem que a "escreve", a pessoa que escreve. A "morte do sujeito" em Bataille é, em alguns aspectos, o início de um erotismo que amplia a vida. Sobre a vinculação explícita que Foucault faz

entre a coreografia sadomasoquista e a afirmação da vida através das relações eróticas, consultar “Interview with Foucault”, *Salmagundi* (Winter 1982-1983), p. 12.↩

5. Jacques Lacan, “A significação do falo”, in *Escritos*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 692.↩

6. Observe as raízes teológicas da palavra *assumir* na noção de *assunção* (*assomption*), na qual a Virgem deve ser “assumida” no céu. Essa assunção dentro do reino do divino se torna a figura, em Lacan, que representa a maneira como o sexo é adquirido. A ação da “assunção” claramente deriva da Lei. É significativo, porém, que essa assunção do sexo seja figurada pela viagem de elevação da Virgem, uma figura de ascensão casta, que instala, desse modo, uma proibição sobre a sexualidade feminina no momento de ascender ao “sexo”. Dessa forma, assumir um sexo é, ao mesmo tempo, a regulação de uma sexualidade e, mais especificamente, a divisão da sexualidade feminina entre os idealizados e os corrompidos.↩

7. Ver o importante uso da noção de “fracasso” identificatório em Jacqueline Rose, *Sexuality and the Field of Vision* (London: Verso, 1986), pp. 90-91; Mary Anne Doane, “Commentary: Post-Utopian Difference”, in Elizabeth Weed (org.), *Coming to Terms: Feminism*, *Theory, Politics* (Nova York, Routledge, 1989), p. 76; Teresa de Lauretis, “Freud, Sexuality, Perversion”, in Donna Stanton (org.), *Discourses of Sexuality* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993), p. 217.↩

8. Ver Laplanche e Pontalis, “Fantasy and the Origin of Sexuality”, in Victor Burgin, James Donald, Cora Kaplan (orgs.), *Formations of Fantasy* (London: Methuen, 1986). A fantasia, nesse sentido, deve ser entendida não como uma atividade *de* um sujeito já formado, mas como encenação e dispersão do sujeito em uma variedade de posições identificatórias. A cena da fantasia é derivada da impossibilidade de um retorno às

satisfações primárias; daí a fantasia repetir esse desejo e sua impossibilidade e continuar a ser estruturada por uma proibição sobre a possibilidade de um retorno às origens. O ensaio se oferece como uma representação da "origem" da fantasia, mas se vê impedido pela mesma proibição. Assim, o esforço para descrever *teoricamente* as origens da fantasia é sempre também uma *fantasia* de origem.

A noção de "fantasia original" que Laplanche e Pontalis descrevem não é *um objeto* de desejo, mas o estádio ou configuração para o desejo:

"Na fantasia, o sujeito não persegue o objeto ou seu signo: ele aparece apanhado na sequência de imagens. Ele não faz nenhuma representação do objeto desejado, mas é ele próprio representado como participante na cena que cria, embora, nas primeiras formas de fantasia, ele não possa receber nenhuma instalação fixa nele (por isso o perigo no tratamento de interpretações que pretendem assim fazer). Como resultado, o sujeito, embora sempre presente na fantasia, pode estar em uma forma dessubjetivada, isto é, na própria sintaxe da sequência em questão. Por outro lado, na medida em que o desejo não é puramente um aumento das pulsões, mas está articulado na fantasia, esta última é um local privilegiado para as reações defensivas mais primitivas, tais como voltar-se contra si mesmo ou transformar-se em oposição, projeção, negação; essas defesas estão ainda indissoluvelmente ligadas à função primária da fantasia: ser um cenário para o desejo, na medida em que o próprio desejo se origina como proibição e o conflito pode ser um original." (pp. 26-27)

Anteriormente, Laplanche e Pontalis argumentam que a fantasia emerge com a condição de que um objeto original seja perdido e que esse surgimento de fantasia coincida com o surgimento do autoerotismo. A fantasia se origina, então, como um esforço tanto *para cobrir* como *para conter* a separação de um objeto original. Como consequência, a fantasia é a

dissimulação dessa perda, a recuperação e a articulação imaginárias desse objeto perdido. Significativamente, a fantasia surge como uma cena em que a recuperação instala e distribui o "sujeito" tanto na posição do desejo como na de seu objeto. Dessa forma, a fantasia visa substituir a distinção entre um sujeito desejante e seu objeto, encenando um cenário imaginário em que ambas as posições são apropriadas e habitadas pelo sujeito. Essa atividade de "apropriar-se" e "habitar", o que poderíamos chamar da dissimulação do sujeito na fantasia, produz uma reconfiguração do próprio sujeito. A ideia de um sujeito que se opõe ao objeto de seu desejo, que descobre esse objeto em sua alteridade, é em si o efeito dessa cena fantasmática. O sujeito só se torna individualizado por meio da perda. Essa perda nunca é encontrada por completo exatamente porque a fantasia emerge para assumir a posição do objeto perdido, expandindo o circuito imaginário do sujeito para habitar e incorporar essa perda. O sujeito emerge, assim, em sua individualização, como consequência da separação, *como uma cena*, no modo de deslocamento. Precisamente porque essa separação é um trauma não tematizável, ela inicia um sujeito em sua separação por intermédio de uma fantasia que dispersa esse sujeito e que, ao mesmo tempo, estende o domínio de seu autoerotismo. Na medida em que fantasia orquestra o caso de amor do sujeito *consigo mesmo*, recuperando e negando a alteridade do objeto perdido ao instalá-lo como uma instância a mais do sujeito, a fantasia delimita um projeto de incorporação autoerótica.↩

9. Para uma leitura de Lacan que argumenta que a proibição ou, mais precisamente*, a interdição* é fundamental, ver Jean-Luc Nancy; Philippe Lacoue-Labarthe, *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, trad. de Francois Raffoul; David Pettigrew (Albany: SUNY Press, 1992).↩

10. Esse é um problema em relação à psicanálise e a Foucault que indiquei em "Subjection and Resistance: Between Freud and

Foucault", in John Rajchman (org.), *The Question of Identity* (New York: Routledge, 1994).↩

11. Kaja Silverman oferece uma alternativa inovadora às implicações heterossexistas de universalizar a Lei do Pai ao sugerir que o simbólico é capaz de uma rearticulação não regida pelo falo. Ela argumenta em favor de uma distinção entre a lei simbólica e a Lei do Pai. Com base no texto de Gayle Rubin "The Traffic in Women" [Ed. bras.: "Tráfico de mulheres: notas sobre a 'economia política' do sexo", in *Gayle Rubin: Políticas do sexo*. Trad. de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017], Silverman afirma que a proibição do incesto não deveria estar associada ao Nome-do-Pai: "Nem Lévi-Strauss, nem Freud, nem Lacan, nem Mitchell […] citam como evidência qualquer imperativo estrutural análogo à própria proibição do incesto que dita que são as mulheres antes dos homens – ou ambos, mulheres e homens – que circulam [como presentes de troca], nem é possível encontrar semelhante imperativo. Como consequência, devemos separar decididamente a proibição do incesto do Nome-do-Pai para poder afirmar que, apesar da escassez de evidências históricas a favor, a Lei da Estrutura de Parentesco não seja necessariamente fálica" (Kaja Silverman, *Male Subjectvity at the Margins*, p. 37). Na tentativa de determinar uma forma de explicar as rearticulações simbólicas que não recapitulam a heterossexualidade compulsória (e a troca de mulheres) como a premissa da inteligibilidade cultural, tenho clara simpatia pelo projeto de Silverman. E pode ser que a rearticulação do falo em domínios lésbicos constitua a "inversão" da *des*constituição do falo que ela descreve na fantasia gay masculina. Não tenho certeza, no entanto, se dizer "não" ao falo e, portanto, ao que simboliza o poder (p. 389) dentro do que ela chama, seguindo Jacques Rancière, de "ficção dominante", não seja em si tão somente uma reformulação de poder, o poder como resistência. No entanto, concordo com Silverman que não há nenhuma razão necessária para que o falo continue a significar poder, só gostaria de acrescentar que essa ligação significante bem pode

ser desfeita parcialmente por meio dos tipos de rearticulação que proliferam e se difundem nos locais de significação do falo.↩

12. Pode-se considerar, neste contexto, a parábola de Franz Kafka, “Uma mensagem imperial”, em que a fonte da lei é por fim indetectável e em que a injunção de lei se torna cada vez mais ilegível (Franz Kafka, “Uma mesagem imperial”, in *Um médico rural*. Trad. de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1999).↩

13. Michel Foucault, “End of the Monarchy of Sex”, in Sylvere Lotringer (org.), *Foucault Live*, trad. de John Johnston. New York: Semiotext(e), 1989, p. 147.↩

14. Ver meu artigo “The Force of Fantasy: Mapplethorpe, Feminism, and Discursive Excess” (*Differences*, v. 2, n. 2, 1990), para um relato de como a eroticização da lei faz dela um objeto de um discurso inverso no sentido foucaultiano.↩

15. Sigmund Freud, “Observações sobre o amor de transferência”, in *Obras completas, volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.↩

16. Leo Bersani, *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art.* New York: Columbia University Press, 1986, pp. 64-66, 112-113.↩

17. Para uma explicação de como as “posições” subalternas são ao mesmo tempo produções e anulações, ver Gayatri Chakravorty Spivak, “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”, in Ranajit Guha; Gayatri Chakravorty Spivak (orgs.), *Selected Subaltern Studies* (London: Oxford University Press, 1988), pp. 17-19.↩

18. Gloria Anzaldúa*, Borderlands/La Frontera.* San Francisco: Spinsters; Aunt Lute, 1987. pp. 77-91.↩

19. A questão de como a raça é vivida como sexualidade ecoa da expressão de Paul Gilroy, para quem a "raça" não é um monolito, mas é vivida em modalidades diferenciais de classe. Ver Paul Gilroy, "'Race', Class, and Agency", in *"There Ain't No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation* (London: Hutchinson, 1987), pp. 15-42. Ver também Abdul Jan Mohammed, "Sexuality on/of the Racial Border: Foucault, Wright and the Articulation of 'Racialized Sexuality'", in *Discourses of Sexuality*, pp. 94-116; M. Jacqui Alexander, "Redrafting Morality: The Postcolonial State and the Sexual Offences Bill of Trinidad and Tobago" e Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", in Chandra Talpade Mohanty; Ann Russo; Lourdes Torres (orgs.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), pp. 133-52, 51-80; Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 1967); Rey Chow, *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading Between East and West* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1991); Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms* (Ithaca: Cornell University Press, 1991); Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* (Boston: Beacon Press, 1986).↩

20. Significativamente, é menos frequente autores ou obras individuais que realizam esse tipo de trabalho complexo, é mais comum encontrar volumes que promovem a consideração de diferentes perspectivas em uma relação recíproca dinâmica. Para um excelente exemplo desse tipo de obra autoral coletiva, ver Toni Morrison (org.), *Race-ing Justice, En-gendering Power: Essays on Anita Hill, Clarence Thomas, and the Construction of Social Reality* (New York: Pantheon, 1992).↩

GENDER IS BURNING: QUESTÕES DE APROPRIAÇÃO E SUBVERSÃO

Todos nós temos amigos que, quando nos batem à porta, e quando de dentro, através da porta fechada, perguntamos: “quem é?”, respondem (pois “é evidente”) “sou eu!”. De facto, reconhecemos que “*é ela*” ou que “*é ele*”.

LOUIS ALTHUSSER[1]

Mas a “finalidade no direito” é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: […] a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade.

FRIEDRICH NIETZSCHE[2]

Na noção de interpelação de Althusser, é a polícia que inicia a chamada ou o endereçamento pelo qual um sujeito se torna socialmente constituído. Há o policial, aquele que não só representa a lei, mas cuja interpelação “Ei, você!” tem o efeito de fazer a lei se anexar àquele que ela exorta. Esse “alguém” que não parece estar em condição de infração antes da interpelação (para quem a chamada estabelece determinada prática como transgressão) não é totalmente um sujeito social e não está totalmente subjugado, porque ele ou ela não foi ainda repreendido. A reprimenda não se limita a suprimir ou controlar o sujeito, mas constitui parte crucial da *formação* jurídica e social do sujeito. A chamada é formativa, quando não *per*formativa, precisamente porque ela inicia o indivíduo na condição assujeitada de sujeito.

Althusser conjectura a “chamada de atenção” ou “interpelação” como ato unilateral, como o poder e a força que a lei tem para gerar medo ao mesmo tempo que oferece, sob esse preço, o reconhecimento. Por meio da reprimenda, o sujeito não só recebe o reconhecimento, mas também alcança certa ordem de existência

social, ao ser deslocado de uma região exterior de seres indiferentes, questionáveis ou impossíveis de existir para o domínio discursivo ou social do sujeito. Mas essa subjetivação ocorreria como um efeito direto do enunciado repreensivo ou o enunciado deveria exercer o poder de compelir o medo da punição e, com base nessa compulsão, produzir cumprimento e obediência à lei? Existiriam outras maneiras de ser interpelado e constituído pela lei, maneiras de ser ocupado e ocupar a lei que desarticulam o poder de punição do poder de reconhecimento?

Althusser ressalta a contribuição lacaniana para uma análise estrutural dessa natureza e argumenta que persiste uma relação de não reconhecimento entre a lei e o sujeito que ela constrange.[3] Embora o filósofo se refira à possibilidade de que existam "sujeitos maus", não considera a gama de *desobediências* que tal lei interpelatória pode produzir. O sujeito poderia não só rechaçar a lei, mas também rompê-la, forçá-la a uma rearticulação que ponha em causa a força monoteísta de sua própria operação unilateral. No local onde se espera a uniformidade do sujeito, onde a conformidade da conduta do sujeito é ordenada, poderia se produzir a recusa da lei sob a forma de um acatamento paródico em que se questione sutilmente a legitimidade do mandato, uma repetição da lei em forma de hipérbole, uma rearticulação da lei contra a autoridade de quem a profere. Aqui, o performativo, a chamada pela lei que visa a produzir um sujeito legal, produz um conjunto de consequências que ultrapassam e perturbam o que parece ser a intenção de impor uma disciplina que motiva a lei. Assim, a interpelação perde sua condição de simples ato performativo, um ato do discurso que tem o poder de criar aquilo a que se refere, e cria mais do estava destinada a criar, um significante que excede a qualquer referente pretendido.

É esse fracasso constitutivo do performativo, esse deslizamento entre mandato discursivo e seu efeito apropriado, que fornece a ocasião e o índice linguísticos da desobediência consequente.

Considerando que o próprio uso da linguagem é ativado em virtude de haver sido *chamado pela primeira vez por um nome*, a ocupação do nome é o que situa um sujeito, sem escolha possível, dentro do discurso. Esse “eu”, produzido pela acumulação e convergência de tais “chamadas”, não pode subtrair-se da historicidade dessa cadeia nem elevar-se sobre ela e confrontá-la como se fosse um objeto oposto a mim, que não é eu mesma, mas tão somente o que os outros fizeram de mim; pois esse estranhamento, ou divisão, produzido pelo entrelaçamento das chamadas interpelativas e do “eu”, que é seu lugar, é não só invasivo como também capacitador, aquilo que Gayatri Spivak chama de “violação habilitante”. O “eu” que se oporia a sua construção sempre parte de algum modo dessa construção para articular sua oposição; além disso, o “eu” em parte retira o que chama de sua “agência” do fato de estar implicado nas próprias relações de poder a que procura se opor. De fato, estar *implicado* nas relações de poder, capacitado pelas relações de poder a que o “eu” se opõe, não é, consequentemente, poder ser redutível a formas existentes de tais relações.

Você poderá notar que na construção dessa formulação marquei esse “eu” entre aspas e, no entanto, continuo estando aqui. Devo acrescentar que esse é um “eu” que produzo aqui para o leitor em resposta a certa suspeita de que esse projeto teórico tenha perdido a pessoa, o autor, a vida; contra essa afirmação e para além dela, ou melhor, em resposta a ter sido chamada ao local de tal fuga, escrevo que o fato de colocar esse “eu” entre aspas bem pode ser crucial para refletir sobre a ambivalência constitutiva do que está implicado em ser constituído socialmente, quando o termo *constituição* carrega tanto o sentido habilitador quanto o sentido violador do termo *sujeição*. Se alguém entra na vida discursiva sendo chamado ou interpelado por termos injuriosos, como esse alguém poderia ocupar a interpelação e os lugares que já ocupa para dirigir as possibilidades de ressignificação contra os objetivos da violação?

Isso não é o mesmo que censurar ou proibir o uso do “eu” ou do estilo autobiográfico como tal; pelo contrário, esse emprego só é

possível mediante a indagação das relações ambivalentes de poder. O que significaria ter esses usos repetidamente incorporados no próprio ser, "mensagens implicadas no próprio ser", como afirma Patricia Williams, apenas para repetir esses usos de modo tal que a subversão possa ser derivada das próprias condições de violação? Nesse sentido, o argumento de que a categoria de "sexo" é o instrumento ou o efeito do "sexismo" ou seu momento interpelativo, que "raça" é o instrumento e o efeito de "racismo" ou seu momento interpelativo, que "gênero" só existe a serviço do heterossexismo, *não* significa que nunca devamos fazer uso de tais termos, como se eles somente ou sempre pudessem reconsolidar os regimes opressivos de poder que os engendraram. Pelo contrário, é porque essas expressões têm sido produzidas e limitadas dentro desses regimes que elas devem ser repetidas em direções que invertam e desloquem seus objetivos originários. Não se pode estar a uma distância instrumental dos termos por meio dos quais se experimenta uma violação. Ao ocupar e deixar-se ocupar por esses termos, corre-se o risco de cair na cumplicidade, em uma repetição, de recair na injúria. Contudo, essa é também a ocasião para elaborar o poder de mobilização da injúria, de uma interpelação que nunca se escolheu sofrer. Onde se poderia entender a violação como um trauma que só pode induzir a uma compulsão à repetição destrutiva (e claramente essa é uma poderosa consequência da violação), parece também possível reconhecer a força da repetição como a própria condição de uma resposta afirmativa à violação. A compulsão à repetição de uma ofensa não é necessariamente a compulsão a repeti-la da mesma maneira nem permanecer totalmente dentro da órbita traumática dessa ofensa. A força da repetição na linguagem pode ser a condição paradoxal pela qual se faz derivar certa agência – não vinculada a uma ficção do eu como um mestre de circunstâncias – da *impossibilidade* de escolha.

É nesse sentido que a mimese crítica que Irigaray faz de Platão, a ficção do falo lésbico e a rearticulação de parentesco proposta em *Paris Is Burning* podem ser entendidas como repetições de formas hegemônicas de poder que fracassam ao repeti-las fielmente e que, ao fracassarem, abrem possibilidades de ressignificar os termos de

violação contra seus objetivos violadores. A ocupação de Cather do nome paterno, a indagação de Larsen na mimese dolorosa e falsa envolvida em passar-se por branca e a reformulação do termo *queer* [estranho, anormal], que passa da abjeção a uma filiação politizada, possibilitam questionar locais de ambivalência semelhantes produzidos nos limites da legitimidade discursiva.

É nesse sentido que a estrutura temporal de tal sujeito torna-se interseccional: no lugar de um "sujeito" substancial ou autodeterminante, essa articulação de demandas discursivas é uma espécie de "encruzilhada" – para usar a expressão de Gloria Anzaldúa –, uma encruzilhada de forças discursivas culturais e políticas que, de acordo com ela, não pode ser compreendida por meio da noção de "sujeito".[4] Não há sujeito algum anterior às suas construções, nem sequer o sujeito está determinado por tais construções; é sempre o nexo, o não-espaço de colisão cultural, em que a demanda para ressignificar ou repetir os próprios termos que constituem o "nós" não pode ser sumariamente recusada, mas tampouco pode ser seguida com estrita obediência. É o espaço dessa ambivalência que abre a possibilidade de reformular os próprios termos pelos quais a subjetivação ocorre – e fracassa em ocorrer.

TRAVESTISMO AMBIVALENTE

Assim, com base nessa formulação, gostaria de passar para uma consideração de *Paris Is Burning* naquilo que o filme sugere sobre a produção e a sujeição simultâneas dos sujeitos em uma cultura que parece sempre orquestrar, em todos os sentidos, a aniquilação do *queer*, mas que, ainda assim, produz espaços ocasionais onde se pode parodiar, reelaborar e ressignificar essas normas aniquiladoras e esses ideais mortíferos de gênero e raça. Nesse filme, ainda que haja desafio e afirmação, afinidade e glória, há também uma espécie de reiteração das normas que não podem ser chamadas de subversivas, mas que levam à morte de Venus Xtravaganza, uma transexual latina, em condição de pré-operação, *crossdresser*, prostituta e membro da House of Xtravanganza. A quais demandas interpelativas Venus responde e como se deve compreender a reiteração da lei em sua forma de responder?

Venus e, de modo mais geral, *Paris Is Burning*, colocam em questão se parodiar as normas dominantes basta para deslocá-las; de fato, se a desnaturalização do gênero não poderia ser o próprio veículo de uma reconsolidação das normas hegemônicas. Embora muitos leitores tenham compreendido que *Problemas de gênero* expõe um debate sobre a proliferação das performances *drag* como forma de subverter as normas de gênero dominantes, quero ressaltar que não há necessariamente uma relação entre travestismo e subversão e que o ato do travestismo bem pode ser usado a serviço de ambos: da desnaturalização e da reidealização de normas hiperbólicas e heterossexuais de gênero. Na melhor das hipóteses, ao que parece, o travestismo é um lugar de certa ambivalência, uma ambivalência que reflete a situação mais geral de estar implicado nos próprios regimes de poder a que se opõe.

Afirmar que todo gênero é como se montar, ou como ser *drag*, é sugerir que a “imitação” está no próprio cerne do projeto *heterossexual* e de seus binarismos de gênero, que o travestismo

não é uma imitação secundária que supõe um gênero anterior e original, mas que a heterossexualidade hegemônica é em si um esforço constante e reiterado de imitação de suas próprias idealizações. Que ela deva repetir essa imitação, que estabeleça práticas patologizantes e ciências normatizadoras a fim de produzir e consagrar sua própria reivindicação na originalidade e propriedade, sugere que a performatividade heterossexual está ameaçada por uma angústia que nunca pode ser completamente superada, que seus esforços para se tornar suas próprias idealizações nunca poderão ser alcançados de forma definitiva ou total, e que está continuamente assombrada por esse domínio de possibilidade sexual que deve ser excluído para que se possa produzir o gênero heterossexualizado. Nesse sentido, então, o travestismo é subversivo na medida em que reflete a estrutura imitativa pelo qual o gênero hegemônico é produzido e contesta a afirmação da heterossexualidade quanto a seu caráter natural e original.

Mas aqui parece que sou obrigada a acrescentar uma qualificação importante: o privilégio heterossexual opera de muitas maneiras, e dois desses modos de atuação incluem naturalizar-se e afirmar-se como o original e a norma. Mas essas não são as únicas maneiras com que o privilégio heterossexual opera, pois está claro que há domínios em que a heterossexualidade pode admitir sua falta de originalidade e naturalidade e, ainda assim, manter-se no poder. Então existem formas de *drag* que a cultura heterossexual produz para si mesma – poderíamos pensar na personagem de Julie Andrews em *Victor, Victoria*, na de Dustin Hoffmann em *Tootsie* ou na de Jack Lemmon em *Quanto mais quente melhor.* Nota-se, dentro da trajetória narrativa desses filmes, a produção e o desvio de uma angústia em razão de uma possível consequência homossexual. Trata-se de filmes que produzem e contêm os excessos homossexuais de qualquer performance *drag*, o medo de que se possa estabelecer um contato aparentemente heterossexual previamente à descoberta de uma homossexualidade inaparente. Esse *drag* é apresentado como alto entretenimento heterossexual e, ainda que esses filmes sejam importantes para serem lidos como

textos culturais em que se negociam a homofobia e o pânico homossexual,[5] eu teria minhas reservas quanto a chamá-los de subversivos. Na verdade, pode-se argumentar que esses filmes cumprem a função de fornecer um alívio ritual para uma economia heterossexual que deve policiar constantemente suas próprias fronteiras contra a invasão do *queer*, e que essa produção e resolução deslocadas do pânico homossexual na verdade fortalecem o regime heterossexual em sua tarefa de se autoperpetuar.

Em sua resenha provocante de *Paris Is Burning*, bell hooks criticou algumas produções dos homens gays que fazem *drag* como misóginas, e aqui ela aliou-se, em parte, a teóricas feministas como Marilyn Frye e Janice Raymond.[6] Essa tradição do pensamento feminista tem afirmado que a prática *drag* é ofensiva para as mulheres e que consiste em uma imitação baseada no ridículo e na degradação. Raymond, em particular, considera a prática *drag* uma continuação do *crossdressing* e da transexualidade, ignorando as importantes diferenças entre eles e sustentando que, em cada uma dessas práticas, as mulheres são o objeto de ódio e apropriação e que na identificação não há nada de respeitoso ou elevado. Como resposta, pode-se considerar que a identificação é sempre um processo ambivalente. Identificar-se com um gênero nos termos dos regimes contemporâneos de poder implica identificar-se com um conjunto de normas realizáveis ou não, cujo poder e condição precedem as identificações por meio das quais se intenta insistentemente se aproximar. “Ser homem” ou “ser mulher” são assuntos internamente instáveis. Estão sempre acometidos por uma ambivalência precisamente porque há um custo na assunção de cada identificação, a perda de algum outro conjunto de identificações, a aproximação forçada de uma norma que nunca pôde ser escolhida, uma norma que nos escolhe, mas que nós ocupamos, invertemos e ressignificamos na medida em que ela fracassa em nos determinar por completo.

O problema posto pela análise da prática *drag* entendida apenas como misoginia é, obviamente, que ela representa a

transexualidade de homem-para-mulher, o *crossdressing* e o travestismo como atividades homossexuais masculinas – o que nem sempre é o caso – e ainda diagnostica a homossexualidade masculina como misógina em suas raízes. Dessa forma, a análise feminista apresenta a homossexualidade masculina *como algo relativo* às mulheres; poderíamos argumentar que, em seu extremo, esse tipo de análise é na realidade uma colonização ao inverso, uma maneira de as mulheres feministas se colocarem no centro da atividade homossexual masculina (e, assim, paradoxalmente, reinscrever a matriz heterossexual no coração da posição feminista radical). Tal acusação segue o mesmo tipo de lógica das observações homofóbicas que muitas vezes seguem à descoberta de que uma mulher é lésbica: a lésbica é uma mulher que deve ter vivido uma má experiência com homens, ou ainda alguém que não encontrou o homem certo. Esses diagnósticos supõem que o lesbianismo é adquirido em virtude de alguma falha no maquinário heterossexual, com a qual continuam instalando a heterossexualidade como "causa" do desejo lésbico; o desejo lésbico representado como o efeito fatal de uma causalidade heterossexual frustrada.. Nesse contexto, o desejo heterossexual é sempre verdadeiro, e o desejo lésbico é sempre e apenas uma máscara e eternamente falso. No argumento feminista radical contra a prática *drag*, o deslocamento das mulheres é figurado como o objetivo e o efeito de um travestismo do tipo homem-para-mulher; no desprezo homofóbico pelo desejo lésbico, a decepção pelos homens e seu deslocamento são entendidos como a causa e a verdade final do desejo lésbico. De acordo com esses pontos de vista, a prática *drag* não é mais que deslocamento e apropriação de "mulheres" e, portanto, está fundamentalmente baseada na misoginia, num ódio das mulheres; o lesbianismo, por sua vez, nada mais é que deslocamento e apropriação dos homens e, portanto, é fundamentalmente uma questão de odiar os homens, de misandria.

Essas explicações de deslocamento só podem ser procedentes se ensejarem outro conjunto de deslocamentos: do desejo, dos prazeres fantasmáticos e das formas de amor que não são redutíveis a uma matriz heterossexual e à lógica de rejeição. Na

verdade, o único lugar em que o amor deve ser encontrado é *em apoio* ao objeto ostensivamente repudiado, no qual o amor é entendido como rigorosamente produzido por uma lógica de repúdio; dessa maneira, a prática *drag* nada mais é que o efeito de um amor amargurado por decepção ou rejeição, a incorporação do Outro a quem se desejou originalmente, mas que agora se odeia. Por conseguinte, o lesbianismo nada mais é que o efeito de um amor amargurado por decepção ou rejeição, de um recuo desse amor, uma defesa contra ele ou, no caso da sapatão, a apropriação da posição masculina que originalmente se amou.

Tal lógica de repúdio e rejeição instala o amor heterossexual como a origem e a verdade tanto da prática *drag* como do lesbianismo e interpreta ambas as práticas como sintomas de amor frustrado. Mas o que se desloca nessa explicação de deslocamento é a noção de que pode haver prazer, desejo e amor que não sejam apenas determinados por aquilo que se repudia.[7] À primeira vista, poderia parecer que o modo de se opor a essas reduções e degradações das práticas *queer* é afirmar sua especificidade radical, afirmar que há um desejo lésbico radicalmente diferente de um desejo heterossexual, desprovido de *qualquer* relação com ele, que não é nem repúdio e nem apropriação da heterossexualidade, que tem radicalmente origens diferentes daquelas que a heterossexualidade sustenta. Ou poderíamos nos sentir tentadas a argumentar que a prática *drag* não está relacionada com o ridículo, a degradação ou a apropriação de mulheres: quando se trata de homens travestidos como mulheres, o que nós temos é a desestabilização do próprio gênero – desestabilização essa que é desnaturalizada e que põe em causa as pretensões de normatividade e originalidade por meio das quais às vezes operam gênero e opressão sexual. Mas o que ocorre quando a situação não é exclusivamente nem uma coisa nem outra? Com certeza, algumas lésbicas têm preferido manter a noção de que sua prática sexual se origina em parte como um repúdio à heterossexualidade, mas também alegam que esse repúdio não explica o desejo lésbico e não pode, portanto, ser identificado como a "verdade" oculta ou original do desejo lésbico. E, ainda assim, é difícil pensar de outra forma no caso da prática *drag*, pois parece-

me claro que existe tanto um sentimento de derrota como de insurgência revoltada por trás dos concursos *drag* de *Paris Is Burning*, que as práticas *drag* que vemos – a prática *drag* que é, apesar de tudo, focalizada para nós, filmada para nós – tanto se apropria das normas homofóbicas, misóginas e racistas de opressão como também as subverte. Como podemos explicar essa ambivalência? Isso não é, primeiramente, uma apropriação e, a seguir, uma subversão. Às vezes são ambas ao mesmo tempo; às vezes permanecem presas a uma tensão irresolúvel e às vezes toma lugar uma apropriação fatalmente não subversiva.

Paris is Buring (1991) é um filme produzido e dirigido por Jennie Livingston sobre os bailes *drag* no Harlem, em Nova York, com a participação e performances de "homens" afro-americanos ou latinos. Os bailes são competições em que os participantes competem sob uma variedade de categorias. As categorias incluem uma variedade de normas sociais, muitas das quais são estabelecidas na cultura branca como sinais de classe, como a do "executivo" e a do estudante da Ivy League; já outras são marcadas como femininas, que vão desde o *high drag* até à *queen* mais masculina; e outras delas, como a do *bangie*, vêm da cultura de rua negra masculina e heterossexual. Portanto nem todas as categorias são tomadas da cultura branca; algumas delas são replicações de uma heterossexualidade que não é branca, e outras estão focalizadas na classe, sobretudo aquelas que quase exigem que roupas femininas caras sejam "saqueadas" ou roubadas para a ocasião. A competição em traje militar desloca-se ainda para outro registo de legitimidade que representa a conformidade performativa e gestual para com uma masculinidade que é paralela à produção performativa ou reiterativa da feminilidade em outras categorias. "Real" [*realness*] não é exatamente uma categoria em que se compete; é um padrão adotado para julgar determinado desempenho nas categorias estabelecidas. E, no entanto, o que determina o efeito da passabilidade é a capacidade de fazer a personagem parecer autêntica, de produzir o efeito da naturalização. Esse efeito é em si o resultado de uma incorporação de normas, uma reiteração de normas, uma encarnação da norma

racial e da classe que é ao mesmo tempo uma figura – a figura de um corpo que não é nenhum corpo em particular, mas um ideal morfológico que permanece sendo a norma que regula a performance, mas do qual nenhuma performance pode totalmente se aproximar.

É significativo que essa performance surte efeito, que produza o efeito de autenticidade e gere passabilidade, na medida em que ela *não pode* ser "lida". "Ler" ["gongar"] significa rebaixar alguém, expondo o que não funcionou no nível da aparência, insultando ou ridicularizando. Assim, para que uma performance funcione, não é possível que ela seja lida, ou que uma leitura, no sentido de interpretação, precisa funcionar como um tipo de visão transparente, na qual haja coincidência entre aquilo que se mostra e aquilo que significa. Pelo contrário, quando o que se mostra diverge da forma como é "lido", o artifício da performance pode ser lido como artificial; o ideal se separa da apropriação. Mas a impossibilidade de leitura significa que o artifício funciona, a aproximação de realidade parece ser alcançada, o corpo que performa e o ideal performatizado se mostram indistinguíveis.

Mas qual é a hierarquia desse ideal? Do que ele é composto? Qual leitura o filme encoraja e o que ele oculta? Será que a desnaturalização da norma sucede em promover subversão, ou essa desnaturalização estaria a serviço de uma perpétua reidealização que só pode oprimir, mesmo quando (ou mais precisamente quando) ela é mais efetivamente incorporada? Consideremos os diferentes destinos de Venus Xtravaganza. Ela "se faz passar" por uma mulher de pele clara, mas – em virtude de certo fracasso em aparentar isso totalmente – fica evidente que é vulnerável à violência homofóbica; em última instância, sua vida é supostamente tirada por um cliente que, após a descoberta do que ela chama de "pequeno segredo", a mutila por ela tê-lo seduzido. Por sua vez, Willi Ninja pode se passar por heterossexual; sua dança *vogue* está em voga graças a certas produções heterossexuais de vídeo com Madonna e outros famosos, e atualmente ele goza de um patamar de fama em escala

internacional, para além de lendário. Há tanto uma “passagem” [*passing*] como um falecimento [*passing*], de modo que “não é acidental” – como se costuma dizer – que Willi Ninja tenha “se feito passar” e Venus Xtravaganza tenha falecido.

Agora Venus, Venus Xtravaganza: ela visa a certa transubstanciação do gênero para conseguir encontrar um homem imaginário, um homem que representará um privilégio de classe e raça que lhe prometa abrigo permanente contra o racismo, a homofobia e a pobreza. Não basta afirmar que, para Venus, o gênero é *marcado por* raça e classe, que o gênero não é a substância nem o substrato primário, e que raça e classe não são seus atributos qualificativos. Nesse caso, o gênero é o veículo para a transformação fantasmática do nexo entre raça e classe, o local de sua articulação. De fato, em *Paris Is Burning*, tornar-se real, tornar-se uma mulher real, ainda que não seja o desejo de todos (algumas crianças querem apenas “fazer-se” real e somente dentro dos limites do baile), constitui o local da promessa fantasmática de um resgate da pobreza, da homofobia e da deslegitimação racista.

O concurso (que podemos ler como uma “contestação da realidade”) envolve a tentativa fantasmática de uma aproximação da passabilidade, mas também expõe as normas que regulam a própria passabilidade como fantasmaticamente instituída e sustentada. As regras que regulam e legitimam a passabilidade (poderíamos chamá-las de simbólicas?) constituem o mecanismo pelo qual certas fantasias sancionadas, imaginários sancionados, são insidiosamente alçadas como parâmetros da realidade. No jargão lacaniano convencional, poderíamos chamar isso de poder do simbólico, exceto pelo fato de o simbólico assumir a primazia da diferença sexual na constituição do sujeito. Contudo, o que *Paris Is Burning* sugere é que a ordem da diferença sexual não é anterior à ordem da raça ou da classe na constituição do sujeito; na verdade, o simbólico é também e ao mesmo tempo um conjunto racializante de normas, e as normas do real pelas quais o sujeito é produzido são concepções racialmente formatadas de “sexo” (isso sublinha a

importância de submeter todo o paradigma psicanalítico a essa reflexão).[8]

Esse duplo movimento de aproximação e exposição da condição fantasmática da norma do real, da norma simbólica, é reforçado pelo movimento diagético do filme no qual imagens de pessoas ditas “reais”, entrando e saindo de lojas caras, são justapostas às cenas *drag* do salão de dança.

Nas produções de real dos bailes *drag*, testemunhamos e produzimos a constituição fantasmática de um sujeito, um sujeito que repete e mimetiza das normas de legitimação pelas quais ele próprio é degradado, um sujeito fundado no projeto de domínio que obriga e rompe com sua própria repetição. Não é um sujeito que mantém distância de suas identificações e decide instrumentalmente como ou qual delas utilizar; pelo contrário, o sujeito é a imbricação incoerente e mobilizada de identificações; ele é constituído em e mediante a iterabilidade de sua performance, uma repetição que funciona para ao mesmo tempo legitimar e deslegitimar as normas do real pelo qual ele é produzido.

Esse sujeito é produzido na busca de seu real, busca fantasmática que mobiliza identificações, ressaltando a promessa fantasmática que constitui qualquer movimento identificatório – uma promessa que, levada muito a sério, pode culminar somente em decepção e desidentificação. Uma fantasia que ao menos Vênus, por ter sido morta – aparentemente assassinada por um de seus clientes, talvez após a descoberta de seus órgãos restantes –, não pode traduzir no simbólico. Trata-se de um assassinato realizado por um simbólico que erradica os fenômenos que exigem uma abertura de possibilidades para a ressignificação do sexo. Se Vênus quer se tornar mulher e não pode superar o fato de ser latina, então Venus é tratada pelo simbólico precisamente nas formas como as mulheres de cor são tratadas. Portanto, sua morte testemunha uma leitura errônea e trágica do mapa social do poder, má interpretação orquestrada pelo mesmo mapa no qual os locais de autossuperação fantasmática são constantemente definidos como decepção. Se os

significantes da branquitude e da feminilidade – bem como algumas formas de masculinidade hegemônica construídas por privilégio de classe – são locais de promessa fantasmática, então está claro que as mulheres de cor e lésbicas não são apenas excluídas de todos os lugares dessa cena, mas constituem um lugar de identificação que é consistentemente recusado e tornado abjeto na busca fantasmática coletiva de uma transubstanciação nas várias formas de *drag*, transexualidade e mimese acrítica da hegemonia. Que essa fantasia envolva, em parte, tornar-se mulher e, para algumas das "crianças", parecer-se como mulheres negras, constitui falsamente as mulheres negras como um local de privilégio; elas podem enlaçar um homem e ser protegidas por ele – idealização impossível que naturalmente funciona para negar a situação do grande número de mulheres negras pobres que são mães solteiras sem nenhum apoio dos homens. Nesse sentido, a "identificação" é composta de uma negação, uma inveja, que é a inveja de uma fantasmática das mulheres negras, uma idealização que produz negação. Por sua vez, como os homens negros que são *queer* podem se feminilizar pela cultura hegemônica heterossexual, existe na dimensão performativa do baile uma importante *reelaboração* dessa feminização, uma ocupação da identificação que é, por assim dizer, *já* feita entre bichas e mulheres, a feminização da bicha, a feminização da bicha negra, que também é a feminização negra da bicha.

Dessa forma, a performance é uma espécie de réplica ousada, grandemente limitada pelos termos da ofensiva original: se uma hegemonia homofóbica branca considera que a rainha negra do baile *drag* é uma mulher, essa mulher, já constituída por essa hegemonia, se tornará a ocasião para rearticular seus termos; incorporando o excesso dessa produção, a rainha superará a feminilidade das mulheres e, no processo, confundirá e seduzirá um público cujo olhar fixo deverá ser, em algum grau, estruturado por essas hegemonias, público que, por meio da encenação hiperbólica da cena, será atraído pela abjeção que deseja tanto resistir como superar. O excesso fantasmático dessa produção constitui o lugar das mulheres não apenas como mercadorias dentro de uma

economia erótica de troca,[9] mas como mercadorias que, por assim dizer, são também consumidoras privilegiadas com acesso a riqueza, privilégio social e proteção. Essa é uma transfiguração fantasmática em grande escala não só da condição dos homens pobres gays latinos e negros, mas também de mulheres negras e latinas pobres que são as figuras de abjeção que a cena do baile *drag* eleva a um lugar de identificação idealizada. Seria, penso eu, muito simples reduzir esse movimento identificatório à misoginia masculina negra, como se isso fosse uma tipologia discreta, pois a feminização do homem negro pobre e, mais incisivamente, do pobre, do negro, do homem gay, é uma estratégia de abjeção que já está em andamento, originando a pertença a vastas hegemonias de opressão no complexo das construções racistas, homofóbicas, misóginas e classistas.

Essas hegemonias operam, como Gramsci insistiu, por meio da *rearticulação*, mas aqui é onde a força acumulada de uma rearticulação historicamente entrincheirada e entrincheirante sobrecarrega o esforço mais frágil de construir uma configuração cultural alternativa com base em ou contra esse regime mais poderoso. No entanto, é importante salientar que a hegemonia prévia também trabalha por intermédio de sua "resistência", como se fosse sua "resistência", de modo que a relação entre a comunidade marginalizada e a dominante não é, estritamente falando, de oposição. A citação da norma dominante não desloca, nesse caso, essa norma; em vez disso, torna-se o meio pelo qual essa norma dominante é muito dolorosamente reiterada como o próprio desejo e a performance daqueles a quem submete.

Claramente, a desnaturalização do sexo, em seus múltiplos sentidos, não implica uma liberação da restrição hegemônica: quando Venus fala de seu desejo de tornar-se mulher plena, de encontrar um homem e ter uma casa no subúrbio com uma máquina de lavar roupa, bem podemos questionar se a desnaturalização de gênero e sexualidade que ela performatiza, e que faz de modo muito competente, culmina em uma reformulação do quadro normativo da heterossexualidade. A dor de sua morte no fim do filme também

sugere que existem constrangimentos sociais cruéis e fatais na desnaturalização. Por mais que ela entrecruze performatividades de gênero, sexualidade e raça, a hegemonia que reinscreve os privilégios da feminilidade e da branquitude normativas detém o poder final de *re*naturalizar o corpo de Venus e anular o cruzamento anterior, um apagamento que constitui sua morte. Naturalmente, o filme traz Venus de volta, por assim dizer, para a visibilidade, embora não para a vida e, assim, enseja um tipo de performatividade cinematográfica. De forma paradoxal, o filme traz fama e reconhecimento não só para Venus, mas também para as outras "crianças" do baile *drag,* que são retratadas no filme como capazes unicamente de alcançar uma fama local lendária enquanto anseiam por maior reconhecimento.

A câmera, é claro, brinca com esse desejo e por isso se instala implicitamente no filme como a promessa de fama lendária. Entretanto, não haveria também aí um esforço fílmico por evacuar o lugar da câmera na trajetória do desejo que ela, além de registrar, também incita? Em sua revisão crítica do filme, bell hooks levanta a questão não só do lugar da câmera, mas também do lugar da cineasta, Jennie Livingston, uma lésbica branca (em outros contextos chamada de "lésbica judia branca de Yale", uma interpelação que também implica essa autora em sua própria visão), em relação com a comunidade do baile *drag* na qual ela entrou e filmou.

hooks observa que

> Jennie Livingston se aproxima de seu tema se colocando como alguém de fora que os observa. Uma vez que sua presença como mulher branca/cineasta lésbica está "ausente" em *Paris is Burning*, é fácil para os espectadores imaginarem que estão assistindo a um filme etnográfico que documenta a vida do gay negro "nativo", e sem reconhecer que estão assistindo a um trabalho moldado e formado de uma perspectiva e do ponto de vista específico de Livingston. Ao mascarar cinematograficamente essa realidade (podemos ouvi-la fazendo

> perguntas, mas nunca a vemos), Livingston não se opõe ao modo como a branquitude hegemônica "representa" a negritude, mas, sim, assume uma posição imperial onisciente que não é de forma alguma progressiva ou contra-hegemônica.

Adiante no mesmo ensaio, hooks se questiona não só se o local cultural do cineasta está ou não ausente do filme, mas se essa ausência opera tacitamente na formação do foco e do efeito do filme, explorando o tropo colonialista de uma observação etnográfica "inocente": "Muitos críticos e entrevistadores", hooks argumenta,

> […] agem como se ela [Linvingstone] tivesse, de alguma forma, feito um favor para essa subcultura gay marginalizada ao trazer sua experiência para um público mais vasto. Tal postura obscurece as recompensas substanciais que ela recebeu por esse trabalho. Uma vez que muitos dos homens negros gays no filme expressam o desejo de serem grandes estrelas, é cômodo colocar Livingston no papel de benfeitora, oferecendo a essas 'pobres almas negras' uma maneira de realizarem seus sonhos. (p. 63)

Embora hooks restrinja suas observações aos homens negros no filme, a maioria dos membros da House of Xtravaganza é latina: uns com pele clara, outros engajados no cruzamento das fronteiras do sexo, há quem só frequente os bailes, enquanto outros estão envolvidos em projetos de vida que efetuam uma transubstanciação completa na feminilidade e/ou na branquitude. As "casas" estão parcialmente organizadas em linhas étnicas. É crucial destacar tal fato exatamente porque nem Livingston nem hooks consideram o lugar e a força da etnicidade na articulação das relações de parentesco.

Na medida em que uma transubstanciação em fama lendária, em um domínio idealizado de gênero e raça, estrutura a trajetória fantasmática da cultura dos bailes *drag*, a câmera de Livingston entra nesse mundo como a promessa dessa realização fantasmática: um público mais amplo, fama nacional e internacional. Se Livingston é a menina branca com a câmera, ela é ao mesmo

tempo o objeto e o veículo do desejo; e, ainda assim, como uma lésbica, ela aparentemente mantém algum tipo de vínculo identificatório com os homens gays no filme e também, ao que parece, com o sistema de parentesco repleto de “casas”, “mães” e “crianças” que sustenta a cena do baile *drag* e que é ele próprio organizado por esse sistema. A única instância em que se pode dizer que o corpo de Livingston aparece alegoricamente na câmera é quando Octavia St. Laurent está posando para a câmera, como uma modelo em movimento faria para seu fotógrafo. Nós ouvimos uma voz lhe dizendo que ela é ótima, e não fica claro se seria um homem registrando o filme como um representante de Livingston ou a própria Livingston. O que se sugere por essa súbita intrusão da câmera no filme é algo do desejo da câmera, o desejo que motiva a câmera, no qual uma lésbica branca falicamente organizada pelo uso da câmera (elevada à condição de observadora sem corpo, sustentando a promessa de reconhecimento erótico) erotiza uma transexual negra – presumidamente pré-operativa – que “se passa” perceptivamente por mulher.

O que significaria dizer que Octavia é o tipo de garota de Jennie Livingston? Poderia a categoria ou, na verdade, “a posição” de lésbica branca cair por terra com tal afirmação? Se essa é a produção da transexual negra por um olhar branco que a torna exótica, não seria também a produção da transexualização do desejo lésbico? Livingston incita Octavia a tornar-se mulher para sua própria câmera e, desse modo, Livingston assume o poder de “ter o falo”, isto é, a capacidade de conceder feminilidade, de polir Octavia como mulher modelo. Mas na medida em que Octavia recebe e é produzida por esse reconhecimento, a própria câmera adquire os poderes de instrumento fálico. Além disso, a câmera age como instrumento de operação cirúrgica, o meio diante do qual se alcança a transubstanciação.

Assim, Livingston torna-se a única com poder para transformar homens em mulheres que logo dependeriam do poder do olhar da direta para se tornarem mulheres e permanecerem como tal. Após termos nos perguntado sobre a transexualização do desejo lésbico,

poderíamos nos perguntar mais especificamente: qual é a condição do desejo de feminilizar homens negros e latinos que o filme encena? Não serviria ao objetivo, entre outros, de uma pacificação visual dos sujeitos que, no imaginário social, poriam mulheres brancas em perigo?

Será que a câmera promete uma espécie de transubstanciação? Seria o sinal dessa promessa alcançar o privilégio econômico e a transcendência de abjeção social? O que significa erotizar a resistência fora dessa promessa, como hooks pergunta, quando o filme tem êxito, mas as vidas que ele registra permanecem substancialmente inalteradas? E se a câmera é o veículo dessa transubstanciação, qual é o poder assumido por aquele que a empunha, inspirando-se nesse desejo e explorando-o? Não seria essa sua própria fantasia, aquela em que o cineasta exerce o poder de transformar o que registra? E não estaria essa fantasia de poder da câmera contrariando diretamente a pretensão etnográfica que estrutura o filme?

hooks está certa em afirmar que, nessa cultura, a pretensão etnográfica de um olhar neutro será sempre um olhar branco, um olhar branco não marcado, um olhar que faz sua própria perspectiva se passar por onisciente, um olhar que supõe e promulga a própria perspectiva como se não fosse perspectiva alguma. Mas o que significa conceber essa câmera como instrumento e efeito do desejo lésbico? Eu teria gostado de ver Livingston tematizando reflexivamente seu desejo cinemático no próprio filme, apresentando suas intromissões nas tomadas devidamente como as "intromissões" que são, a câmera *implicada* na trajetória do desejo que ela parece impulsionada a incitar. Na medida em que a câmera representa tacitamente o instrumento da transubstanciação, ela assume o lugar do falo como aquilo que controla o campo de significação. A câmera negocia, pois, com o privilégio masculino de um olhar descorporificado, o olhar que tem o poder de produzir corpos, mas que em si mesmo não possui corpo algum.

Mas esse olhar cinematográfico seria tão somente branco e fálico? Ou também haveria nesse filme um lugar descentrado para a câmera? hooks aponta duas trajetórias narrativas opostas no filme, uma que focaliza na ostentação dos bailes e outra que focaliza na vida dos participantes. Ela argumenta que o espetáculo da pompa chega a reprimir os retratos de sofrimento que esses homens relatam sobre suas vidas fora do baile. E, em sua interpretação, a ostentação representa uma vida de fantasia prazerosa enquanto as vidas fora dos bailes *drag* são a dolorosa "realidade" que a ostentação procura fantasmaticamente superar. hooks afirma que

> […] em nenhum momento no filme de Livingston pergunta-se aos homens sobre suas conexões com o mundo familiar e comunitário fora dos bailes. A narrativa cinematográfica faz do baile o centro da vida deles. E, no entanto, quem determina isso? É esse o modo como os homens negros veem sua realidade ou essa é a realidade que Livingston constrói?

Claramente, essa *é* a maneira que Livingston constrói a "realidade" deles e as percepções que alcançamos sobre suas vidas permanecem estreitamente presas aos bailes. Ouvimos sobre as formas como as várias casas se preparam para os bailes, vemos como elas se "saqueiam"; vemos as diferenças entre os que andam nos bailes como homens e os que fazem *drag* conforme os parâmetros do baile, os que fazem *crossdressing* o tempo todo no baile e na rua e, entre os *crossdressers*, quem resiste à transexualidade e variados graus de transexuais. O que fica claro na enumeração do sistema de parentesco que rodeia o baile é que além de as "casas" e as "mães" e as "crianças" sustentarem o baile, o próprio baile é uma ocasião para construir um conjunto das relações de parentesco que dominam e sustentam quem pertence às casas em função da deslocalização, da pobreza e da falta de moradia. Esses homens exercem "maternidade" para outros homens, são um a "casa" do outro e se "criam" entre si; a ressignificação da família ao adotar esses termos não é uma imitação vã ou inútil, mas a construção social e discursiva da comunidade, uma comunidade que vincula e cuida e ensina e abriga

e habilita. Sem dúvida, trata-se de uma reelaboração cultural de parentesco que qualquer um fora dos privilégios de ter uma família heterossexual (e aqueles que, dentro desse âmbito de "privilégios", sofre com ele) necessita ver, conhecer e com ela aprender; uma tarefa que faz com que nenhum de nós fora da "família" heterossexual seja um estranho absoluto para esse filme. Significativamente, essa elaboração de parentesco forjado por meio de uma ressignificação dos próprios termos que consumam nossa exclusão e abjeção faz com que tal ressignificação crie o espaço discursivo e social para a comunidade; vemos nessa elaboração uma apropriação dos termos de dominação se voltarem rumo a um futuro mais favorável. Nesse sentido, então, *Paris Is Burning* não documenta nem uma insurreição eficaz, nem uma ressubordinação dolorosa, mas a coexistência instável de ambas. O filme atesta os prazeres dolorosos de erotizar e mimetizar as próprias normas que exercem seu poder ao excluir as próprias ocupações invertidas que as crianças, não obstante, realizam.

Esse não é um modo de apropriação da cultura dominante para poder permanecer subordinada a seus termos, mas uma apropriação que procura ressignificar os próprios termos da dominação, uma apropriação que é em si um tipo de agenciamento, o poder do discurso e como discurso, da performance e como performance, que repete a fim de recriar – e às vezes acontece de recriar. Mas *Paris Is Burning* é um filme que não pode alcançar esse efeito sem implicar seus espectadores no ato; assistir a esse filme significa entrar em uma lógica de fetichismo que instala uma relação entre a ambivalência dessa "performance" e a de cada um de nós. Se a pretensão etnográfica permite à performance tornar-se um fetiche exótico, fetiche do qual o público se afasta, a mercantilização dos ideais heterossexuais de gênero será, nesse caso, completa. Mas se o filme estabelece a ambivalência de corporificar – e de fracassar em corporificar – aquilo que se vê, então se abrirá uma distância *entre* essa chamada hegemônica à normatização de gênero e sua apropriação crítica.

REITERAÇÕES SIMBÓLICAS

A ressignificação dos termos simbólicos de parentesco em *Paris Is Burning* e nas culturas de minorias sexuais representadas e absorvidas pelo filme levanta a questão de como exatamente o funcionamento aparentemente estático da ordem simbólica se torna vulnerável à repetição e ressignificação subversiva. Para entender como essa ressignificação funciona na ficção de Willa Cather, é necessário recapitular o modo como a psicanálise trata a formação de corpos sexuados. O retorno à ficção de Cather implica trazer a questão do eu corporal em Freud e do lugar que ocupa a diferenciação sexual em Lacan para debater a questão da nomeação e, em particular, a força do nome na ficção. A afirmação de Freud de que o eu é sempre um eu corporal está elaborada com base na observação adicional de que esse eu corporal é projetado em um campo de alteridade visual. Lacan insiste em postular que o corpo como projeção visual ou formação imaginária só pode se sustentar por meio da submissão ao nome, "nome" esse que representa o Nome do Pai, a lei da diferença sexual. Em "O estádio do espelho", Lacan observa que o eu é produzido em uma "linha de ficção",[10] que seu contorno e projeção são obras de ficção psíquica; essa tendência à ficcionalização se detém e é imobilizada com a emergência de uma ordem simbólica que legitima ficções sexualmente diferenciadas como "posições". Em sua condição de ficção visual, o eu é inevitavelmente um lugar de *méconnaissance*; a sexuação do eu pelo simbólico visa a dominar essa instabilidade do eu entendido como formação imaginária.

Aqui parece crucial perguntar como e onde a linguagem emerge para efetuar essa função estabilizadora, em particular da fixação de posições sexuadas. A capacidade da linguagem de fixar tais posições, isto é, de impor seus efeitos simbólicos, depende da permanência e da imutabilidade do próprio domínio simbólico, o domínio da significação ou da inteligibilidade.[11] Se, para Lacan, o

nome afirma o eu corporal no tempo, torna-o idêntico ao longo do tempo, e se esse poder de “conferir” do nome deriva do poder de atribuição do simbólico, então uma crise no simbólico ocasionará uma crise tanto nessa função de conferir a identidade do nome quanto na estabilização de contornos corporais correspondentes ao sexo supostamente determinado pelo simbólico. *A crise no simbólico, entendida como uma crise do que constitui os limites de inteligibilidade, se registrará como uma crise no nome e na estabilidade morfológica que, segundo se diz, confere o nome*.

O falo funciona como uma sinédoque e, por ser uma representação do pênis, constitui uma idealização e um isolamento de uma parte do corpo, assim como o investimento dessa parte com a força da lei simbólica. Se os corpos são diferenciados segundo as posições simbólicas que ocupam e essas posições simbólicas consistem em ter ou ser o falo, então os corpos se diferenciam e sustentam essa diferenciação ao se submeterem à Lei do Pai, que dita as posições “ser” e “ter”. Os homens se tornam homens pela aproximação do “*ter do falo*”, o que implica dizer que são obrigados a aproximar-se de uma “posição” que é, em si mesma, o resultado de uma sinédoque na qual a “parte” representa a masculinidade e, como corolário, uma idealização dessa sinédoque como o símbolo de governo da ordem simbólica. No plano simbólico, a assunção do sexo ocorre por meio de uma aproximação dessa redução sinedóquica. Esse é o meio pelo qual um corpo assume integridade sexuada como masculino ou feminino: a integridade sexuada do corpo é paradoxalmente alcançada por uma identificação com sua redução dentro de uma sinédoque idealizada (“ter” ou “ser” o falo). O corpo que fracassa ao submeter-se à lei ou que ocupa essa lei de modo contrário ao seu ditame perde assim seu fundamento – sua gravidade cultural – no simbólico e reaparece em sua tenuidade imaginária, sua direção ficcional. Tais corpos contestam as normas que governam a inteligibilidade do sexo.

Poderíamos dizer que a distinção entre o simbólico e o imaginário é uma distinção estável? E qual é a distinção entre o nome e o eu corporal? O nome, entendido como o símbolo linguístico que

designa o sexo, somente cumpriria sua ficção de encobrir seu caráter fictício, ou por acaso existem ocasiões em que *a condição fictícia e instável do eu corporal problematiza o nome, o expõe como uma crise na referencialidade?* Além disso, se as partes do corpo não se reduzem às suas idealizações fálicas, isto é, se chegam a ser vetores para outros tipos de investimentos fantasmáticos, então até que ponto perdem sua capacidade de diferenciar essa lógica sinedóquica pela qual opera o falo? Em outras palavras, o próprio falo supõe a regulação e a redução do investimento fantasmático de tal forma que o pênis ou é idealizado como o falo ou é enlutado como a cena da castração e desejado dentro de um quadro de compensação impossível. Se esses investimentos estão desregulados ou, na verdade, diminuídos, em que medida o fato de ter/ser o falo ainda poderia funcionar como o que assegura a diferenciação dos sexos?

Na ficção de Cather, o nome não só designa incerteza de gênero, mas também produz uma crise na figuração da morfologia sexuada. Nesse sentido, a ficção de Cather pode ser lida como uma maneira de explicar o fracasso do simbólico por meio do esclarecimento de suas próprias demandas impossíveis. O que acontece quando o nome e a parte produzem uma série de expectativas sexuais divergentes e conflitantes? Até que ponto as descrições instáveis dos corpos generificados e das partes do corpo produzem uma crise na referencialidade do nome, produzem o próprio nome como a ficção que se visa a encobrir? Se o heterossexismo do simbólico lacaniano depende de um conjunto de identificações rígidas e prescritas, e se tais identificações são precisamente o que a ficção de Cather elabora por meio do nome investido simbolicamente e contra ele, então a contingência do simbólico – e dos parâmetros heterossexistas do que se qualifica como “sexo” – sofre uma rearticulação que evidencia o fundamento fictício do que só aparentemente são os limites fixos da inteligibilidade.

Cather cita a lei paterna, mas em lugares e formas que mobilizam uma subversão com verniz de lealdade. Os nomes fracassam em generificar plenamente as personagens cuja feminilidade e

masculinidade se espera assegurar. O nome fracassa em manter a identidade do corpo dentro dos termos de inteligibilidade cultural; partes do corpo se separam de qualquer centro comum, se afastam umas da outras, levam vidas separadas, tornam-se locais de investimentos fantasmáticos que se recusam a se reduzir a sexualidades singulares. E embora pareça que a lei normatizadora prevaleça, obrigando ao suicídio, ao sacrifício do erotismo homossexual ou ao encobrimento da homossexualidade, o texto ultrapassa o texto, a vida da lei excede a teleologia da lei, permitindo uma contestação erótica e uma repetição desestabilizadora de seus próprios termos.

---

1. Louis Althusser, *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 96. Grifo meu.↩

2. Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, Segunda Dissertação, §12 (p. 60).↩

3. Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses”, pp. 170-177; ver também “Freud and Lacan,” in *Lenin*, pp. 189-220 [Para ambos os textos, ed. bras: *Posições*. v. 2. Trad. Maria Laura Viveiros de Castro Rio de Janeiro: Graal, 1980].↩

4. Em “La conciencia de la mestiza”, in *Borderlands/La Frontera,* Gloria Anzaldúa escreve “esse ponto focal ou fulcro, essa conjuntura onde se situa a mestiça, é o lugar onde os fenômenos tendem a colidir” (p. 79) e, mais tarde, “o trabalho da consciência *mestiza* é desmontar a dualidade sujeito-objeto que a mantém prisioneira”(p. 80).↩

5. Ver Marjorie Garber, *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. New York: Routledge, 1992, p. 40.↩

6. bell hooks, “Is Paris Burning?” *Z*, Sisters of the Yam column, jun. 1991, p. 61.↩

7. Se eu aceitar a formulação psicanalítica de que tanto o objeto quanto a finalidade do amor são formados *em parte* por esses objetos e objetivos repudiados, considero que se trata de um exemplo cínico e homofóbico dessa ideia sustentar que a homossexualidade não é nada mais do que a heterossexualidade repudiada. Dada a condição culturalmente repudiada da homossexualidade como uma forma de amor, o argumento que procura reduzir a homossexualidade à inversão ou ao desvio da heterossexualidade trabalha para reconsolidar a hegemonia heterossexual. É também por isso que a análise da melancolia homossexual não pode ser considerada como simétrica à análise da melancolia heterossexual. Esta última é culturalmente cumprida de uma forma que a primeira não consegue cumprir, exceto dentro das comunidades separatistas que não podem exercer o mesmo poder de proibição que as comunidades do heterossexismo obrigatório.↩

8. Kobena Mercer oferece um valioso trabalho sobre essa questão e sua relação com a noção psicanalítica de "ambivalência". Ver "Looking for Trouble", reimpresso em Henry Abelove, Michèle Barale; David M. Halperin (orgs.), *The Lesbian and Gay Studies Reader* (New York: Routledge, 1993), pp. 350-59. Originalmente publicado em *Transition 51* (1991); "Skin Head Sex Thing: Racial Difference and the Homoeroric Imaginary", in Bad Object-Choices (org.), *How Do I Look? Queer Film and Video* (Seattle: Bay Press, 1991), pp. 169-210; "Engendered Species", *Artforum* v. 30, n. 10, Summer 1992, pp. 74-78. Sobre a relação entre psicanálise, raça e ambivalência, ver Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October 28,* Spring 1984, pp. 125-133.↩

9. Ver Linda Singer, *Erotic Welfare: Sexual Theory and Politics in the Age of Epidemic*. New York: Routledge, 1992.↩

10. Jacques Lacan, "O estádio do espelho", in *Escritos*, op. cit., p. 98.↩

11. Para um argumento contra a construção do simbólico lacaniano como estático e imutável, ver Teresa Brennan, *History After Lacan*. London: Routledge, 1993.↩

“CRUZAMENTO PERIGOSO”: OS NOMES MASCULINOS DE WILLA CATHER

“Cruzamento perigoso”: está pintado nas placas de sinalização do mundo todo!

WILLA CATHER, “Tom Outland’Story”

Não é fácil saber ler o gênero ou a sexualidade na ficção de Willa Cather. Cather nunca parece ter se colocado em uma relação legível com as mulheres ou com o lesbianismo. Para seu leitor, situá-la ou afirmá-la em um nome implica exercer certa violência contra seus textos; textos esses que têm como uma de suas características mais persistentes a desestabilização do gênero e da sexualidade por meio do nome. A questão é de que modo ler o nome como um lugar de identificação, um lugar onde a dinâmica de identificação está em jogo, e de que modo ler o nome como uma ocasião de reteorização da identificação cruzada ou, melhor dizendo, do entrecruzamento que, ao que parece, está em ação em cada prática identificatória.

Essa questão de como ler a identificação em relação ao nome ficcional não é, em grande parte, problematizada na recepção da obra de Cather. Algumas feministas têm argumentado que ela é uma escritora que se identifica como homem, alguém cujas histórias supõem um narrador masculino ou realçam um protagonista masculino. A biógrafa feminista Sharon O’Brien sustenta que Cather se move de uma identificação masculina inicial (quando ela chama a si mesma de “Will”) para uma identificação feminina ao longo de sua produção literária, e que a lealdade inicial de Cather a seu pai e a seu tio é substituída com o tempo por uma lealdade e identificação com seus antepassados do lado materno.[1] A intensificação desse suposto vínculo identificatório com sua mãe explica a afirmação de O’Brien de que a trajetória da carreira de Cather pode ser lida como uma afirmação crescente de si mesma, não apenas na condição de mulher, mas como mulher escritora. O’Brien traça essa mudança psicológica ao mobilizar a suposição de que as identificações psíquicas se tornam legíveis por meio das personagens que a autora produz, de que as personagens são os reflexos miméticos dessas identificações e de que a identificação é um sinal de

lealdade e de afiliação, em vez de, digamos, uma agressão não resolvida ou, no mínimo, ambivalente. Embora O'Brien afirme a importância do lesbianismo de Cather para sua autoria, ela não considera o lugar que ocupa a identificação cruzada na articulação de sua sexualidade; com efeito, O'Brien deduz que o lesbianismo não é só o amor entre mulheres, mas também a intensificação de um vínculo identificatório maternal. Contudo, na recente biografia escrita por Hermione Lee, identificação cruzada e *crossdressing* constituem parte do espetáculo da Cather literária, mesmo que a biógrafa dissocie vigorosamente a identificação cruzada de gênero da questão da sexualidade de Cather.[2] Tudo se passa como se a prática do *crossdressing* e de escrever como homem [*crosswriting*] não pudessem ser lidas como representações sexuais, mas quase exclusivamente como uma produção voluntarista de um eu afeito ao espetáculo.

Eve Sedgwick oferece uma leitura mais complexa de identificação cruzada no romance de Cather *The Professor's House* (1925),[3] no qual uma relação homoerótica entre dois homens é literalmente introduzida no marco narrativo de um contexto familiar heterossexual mortalmente árido.[4] De acordo com Sedgwick, Cather faz dois "trânsitos cruzados", um entre gêneros e outro entre sexualidades (p. 68); Cather assume a posição dos homens e da homossexualidade masculina. Como devemos entender essa assunção? A custo de que ela se realiza? Sedgwick escreve: "o que se faz visível nessa dupla refração são as sombras das supressões brutais pelas quais um amor lésbico, no tempo e na cultura de Willa Cather, não pôde se fazer visível" (p. 69). Aqui Sedgwick nos oferece a escolha entre um amor refratado, articulado por um duplo trânsito, e um amor que pode gozar de uma visibilidade direta e transparente, ao qual se refere como "verdades lésbicas" que aparentemente existem antes da possibilidade de um discurso histórico de legitimação poder se constituir (ibid.).

E, ainda assim, é Sedgwick quem também argumenta em *The Epistemology of the Closet* que tais ausências, constituindo o

dispositivo do armário, não são apenas o local de supressões brutais, mas persistem em consequência de sua proibição como um conjunto de indiretas, substituições e vacilações textuais que exigem um tipo específico de leitura.[5] Ao interpretar que Cather, em *The Professor's House,* está realizando um trânsito para o gênero masculino por intermédio da personagem de Tom Outland, Sedgwick negligencia outra Tommy, aquela que em 1896 aparece em "Tommy the Unsentimental", o texto de Cather, "como uma jovem mulher, para ser mais precisa uma menina moleque [*tomboy*]". Nesse escrito, o nome não reflete um gênero, mas se torna o local de certo cruzamento, uma transferência de gênero, o que levanta a questão de estabelecer se, para Cather, o nome sedia uma troca de identificações de gênero que a substancialização do gênero e da sexualidade oculta. A postulação de uma "verdade" original da sexualidade lésbica que aguarda sua representação histórica adequada supõe uma sexualidade a-histórica, estabelecida e intacta, anterior aos discursos a partir dos quais é representada. Essa especulação repousa sobre a oportunidade esquecida de ler a sexualidade lésbica *como* uma prática específica de dissimulação produzida pelos próprios vocabulários históricos que buscam efetuar seu apagamento. A proibição que se diz trabalhar de forma eficaz para dominar a articulação da sexualidade lésbica na ficção de Cather é, eu diria, precisamente a ocasião de sua constituição e troca. Talvez, no texto de Cather, a situação não seja tanto a legibilidade do lesbianismo estando em perpétua ameaça, mas a sexualidade lésbica dentro do texto sendo produzida como um perpétuo desafio de legibilidade. Adrienne Rich comenta sobre esse desafio quando escreve: "[…] para Willa Cather, lésbica – o marcador está mudo."[6] Nesse sentido, a "refração" que Sedgwick identifica no texto de Cather é um sinal não só de violação do lesbianismo, mas a própria condição e possibilidade do lesbianismo como uma sexualidade refratária, constituída em trânsito e deslocamento. No texto de Cather, essa sexualidade nunca se qualifica como verdade, algo radicalmente distinto da heterossexualidade. Quase em parte alguma aparece representada mimeticamente, mas, não obstante, deve ser lida como uma

transação em que convergem sacrifício e apropriação, onde o nome se torna o local ambivalente dessa apropriação proibida, dessa entrega angustiada.

NOMES QUE PESAM

Em 1918, Cather começa seu romance *Minha Ántonia* com um prólogo no qual surge um “eu”, uma figura narrativa que nunca é introduzida, nunca é nomeada.[7] Esse prólogo é chamado de “introdução”, como se tivesse sido escrito por outra pessoa que não a autora, talvez como introdução ao próprio autor, Jim Burden. Essa instalação de Jim Burden como autor acontece por intermédio da produção e supressão gradual do “eu” anônimo (pp. 1-2). Na verdade, o que Cather une no início do texto é um narrador anônimo e um nomeado, duas figuras que coincidem, que inclusive “são velhos amigos”, e que, em uma única frase, parecem atravessar as convenções de passado e presente: “No verão passado, em uma época de calor intenso, aconteceu de Jim Burden e eu estarmos cruzando Iowa no mesmo trem.” Já há uma circunstância e já se coloca a questão de um cruzamento; logo a incerteza se repete na frase seguinte, que desliza quase que misteriosamente de certo presente da relação à possibilidade de tratar-se somente de uma recordação da personagem: “Jim e eu somos velhos amigos, crescemos juntos na mesma cidade de Nebraska e tínhamos muitas coisas a dizer um para o outro.”

A relação, nós descobrimos, não sobrevive ao tempo presente, quando ambos vivem em Nova York e Jim Burden está casado com uma mulher de quem o narrador anônimo não gosta. Essa mulher, vemos a seguir, é bonita, mas “insensível”, enérgica, porém “incapaz de entusiasmar-se”. Ao longo da trama, essa figura que os separa é substituída por outra que os conecta: Ántonia, que Jim parece evocar da paisagem em chamas da janela. O horizonte ardente se resolve em uma figura de fogo, uma figura de desejo que não somente une o “eu” a “Jim”, mas que se torna a ocasião para que o “eu” se desloque de Jim: “Mais do que qualquer outra pessoa, nós lembramos, essa menina parecia significar para nós o país, as condições, toda a aventura da nossa infância” (p. 2). Então, diz-se que é por meio da recuperação fantasmática de Ántonia que Jim

renova uma amizade com nosso narrador sem nome, uma amizade que o narrador, logo antes de desaparecer por completo, afirma ser inestimável. E esse narrador “eu”, assim recuando aceleradamente para dentro de um anonimato quase ilegível, se assimila ao estado de Nebraska, uma perspectiva que retrocede até o ponto de vista do trem que vai consumindo seu caminho rumo a Nova York. O “eu” dissimulado como um horizonte evanescente se torna a condição não tematizada desse relato – condição instalada pela transferência da autoridade narrativa do pronome mutável para a figura de Jim. Portanto, essa transferência é a resolução temporal do ambíguo “eu” de referência em uma figura masculina – e por meio dela – apoiada por um nome masculino, porém um nome, “Jim Burden”, que anuncia a qualidade penosa de carregar o peso dessa resolução e cuja capacidade de menção restará intermitentemente interrompida pela própria trajetória da narrativa que essa capacidade parece fundamentar. Como devemos ler essa transferência de autoridade e desejo no nome?

Podemos ler o “eu” precipitado de *Minha Ántonia* como um local onde as convenções de anonimato são negociadas com as convenções de autoria masculina tradicional. Esse “eu” é uma marca de recuo, uma marca que decreta a retirada para o anonimato, uma marca pronominal que acaba por se apagar, tornando-se, assim, a condição implícita que reaparece como uma ruptura textual não temática dentro da própria matriz da convenção heterossexual.

Ao entregar a autoridade narrativa, o “eu” imagina o leitor ideal como alguém cuja diversão é alcançada por uma identificação deslocada. A paixão de Jim pela figura de Ántonia é, assim, retransmitida para o “eu” cuja paixão por ela é despertada por meio da paixão dele:

> Eu a perdido de vista completamente, mas Jim a encontrara novamente após longos anos e renovara uma amizade que significava muito para ele. A mente dele estava repleta dela

> naquele dia. Ele me fez vê-la novamente, sentir sua presença, reviver todo o meu velho afeto por ela. (p. 2)

Aqui, parece que é a imaginação de Ántonia por parte de Jim que dá lugar ao desejo do “eu”, um deslocamento habilitante que ostensivamente transfere o desejo de Jim para o leitor anônimo.

Desse modo, a paixão desse “eu” inominável parece seguir à de Jim; ainda assim, logo que esse “eu” narra sua própria inclinação, Jim fala pela primeira vez, assumindo a função autoral que se tornará exclusivamente sua no decurso dos dois parágrafos seguintes e ao longo do texto que segue. Assim, a marca do desejo do “eu”, atribuído à força do fantasma convocado por Jim, é diretamente eclipsada com a instalação de Jim como fonte e origem do devaneio desejante que constituirá o texto. Será que Jim eclipsa esse desejo, ou esse é um eclipse do “eu” que logo carrega, por assim dizer, o ônus desse desejo do “eu”? Quando Jim fala, não dirige seu discurso a ninguém, trata-se de um devaneio indiferente ao ouvinte, lançando o antigo narrador “eu” à posição de um leitor sensível dentro do texto, mas que, inadvertidamente, fortalece a autoridade narrativa do texto: “‘De tempos em tempos, tenho escrito o que eu me lembro sobre Ántonia’, ele me disse…” O “eu” agora funciona como o veículo de ditado, mas aqui o “eu”, totalmente dissimulado enquanto estratégia citacional, registra o discurso de Jim e confere, assim, uma autoridade encoberta a suas palavras. Enquanto Jim parece eclipsar o “eu” como narrador, o “eu” se torna a condição ilegível de narração de Jim. Por sua vez, a narração de Jim é agora uma citação que adquire assim sua origem e seu fundamento, retrospectivamente, na pessoa que cita, a pessoa sem nome que, ao citar, ou melhor, ao constituir-se *como* a própria citação, é deslocada no ato. De fato, o narrador anônimo representa um leitor ideal para esse texto futuro, e Jim aconselha a esse “eu” – no que talvez seja a única ocasião de endereçamento direto a esse “eu” – que ele/ela “certamente deveria ver isso”, referindo-se ao texto. Uma piada digna de Kafka, com a qual atribui ao autor a função de um leitor destituído e nega o cruzamento de Jim com esse autor que sacrificou a si mesmo – movimento com o qual

produz Jim, o nome, como efeito e sinal desse sacrifício. E, no entanto, não está claro se Jim tomou o lugar desse narrador ou se o narrador agora possui mais plenamente Jim, posse essa que se dá por meio da própria lógica sacrificial.

Aprendemos ao longo dessa introdução que há outra razão para a distância emocional entre o narrador anônimo e Jim Burden: Jim se tornou o advogado de uma das estradas de ferro do Oeste, o que parece sugerir que o narrador anônimo toma alguma distância da lei ou está ele mesmo sob uma espécie de censura. Jim, por outro lado, representa a lei: sua condição legal retorna ao final da introdução quando ele chega ao apartamento do narrador com o manuscrito envolto em um envelope judicial que leva o selo da lei e a assinatura de Jim, conferindo-lhe o peso de legitimação. “Aqui está o material sobre Ántonia.” “Simplesmente escrevi praticamente tudo o que me recordava sobre o nome dela”: “Suponho que não tenha forma alguma”, observa, e, em seguida, acrescenta: “tampouco possui um título.” E, então, na presença do narrador, Jim escreve o título “Ántonia”, apaga-o com um olhar severo e, então, com “satisfação”, reivindica o pronome próprio: “Minha Ántonia”, escreve (p. 2).

Assim, o título de Jim converge com o de Cather, a repetição desloca o ato pelo qual Jim parecia ter suplantado o narrador no texto. Sabemos que esse é, afinal, o texto de Cather, o que implica que talvez ela seja a personagem anônima que dita o que Jim narra. Representada como um leitor “sensível”, uma sensibilidade que lembra uma leitora feminina idealizada, alguém que recebe e dita o texto escrito por um homem, Cather primeiro dissimula com essa convenção feminina, então desaparece para enfim “possuir” o texto a que ela parece renunciar. Em outras palavras, Cather encena a afirmação da reivindicação de direitos autorais, transferindo-os para alguém que representa a lei, uma transferência que, em seu limite, é uma espécie de fraude que facilita a reivindicação ao texto ao qual ela aparentemente renuncia.

Penso que a falsa transferência é um movimento reiterado nos textos de Cather, uma figura que representa o cruzamento de identificações que tanto habilita quanto esconde as formas do desejo. Essa é uma passagem a que retornarei em breve no contexto de seu breve conto “Tommy the Unsentimental”, em que a identificação é sempre um processo ambivalente, a adoção de posição que é, ao mesmo tempo, entrega, despossessão, sacrifício.[8] Na verdade, essa é uma entrega fraudulenta, um sacrifício aparente, na qual uma autoria feminina parece ceder a uma masculina, uma sobreposição de firmas que, como tentarei mostrar, se resolve em uma troca exigente e, em “Tommy the Unsentimental”, se torna a produção de uma dívida masculina. Se os textos de Cather muitas vezes parecem idealizar a autoria masculina por meio de uma identificação deslocada, pode ser que o deslocamento da identificação seja a própria condição necessária de sua ficção.

A autoria de Jim é insinuada somente por uma repetição literal do título da própria Cather, o que sugere que a autora, em algum sentido, retém o título tanto nos âmbitos literários como nos âmbitos legais e, portanto, conserva o título da autoria que é o fardo [*burden*] do qual Jim deve se encarregar. Como repetição e citação, entende-se assim que a autoria de Jim é derivada, de forma que a ouvinte feminina sensível conserva o controle total. Mas o que faz a condição derivada de autor ser um fardo? Qual é o peso ou maldição dessa posição? E o que podemos entender de Jim como representante designado de Cather e como emblema da lei, a força da proibição que necessita dessa própria substituição?

Ántonia é boêmia e, como as outras garotas boêmias na ficção de Cather, pertence às comunidades de língua alemã provindas de uma terra chamada Boêmia na época do Império Austríaco, comunidades que se estabeleceram em Nebraska após as guerras de 1848. Em inglês, o termo *bohemian* advém do uso francês iniciado no século XV, quando os ciganos, supostamente da Boêmia, começaram a chegar às regiões ocidentais da Europa. Em 1848, Thackeray começou a transferir o sentido do termo para qualquer

um que estivesse exilado em determinada comunidade; escrevendo para a revista *Vanity Fair*, ele aplicava o termo às mulheres jovens consideradas “selvagens” e “itinerantes”. Ele aplicou o termo novamente na década de 1860 para referir-se a “ciganas literárias” que, em uma transposição novelesca da retórica da Guerra Civil, descreveu como “secessionistas” da convencionalidade. O termo foi posteriormente alargado, aplicando-se a qualquer pessoa que tivesse desprezo pela convenção social ou, como o *Oxford English Dictionary* explica, “aquele que leva uma vida livre, vagabunda ou irregular”.[9]

Ántonia é introduzida pela primeira vez no texto de Cather em situação de exílio linguístico e desorientação, faminta por aprender inglês e, particularmente, por aprender a que os nomes se referem. Quando Ántonia conhece Jim, ela toca seu *ombro* e pergunta: “Nome? Qual o nome?” (p. 19), a fim de saber o nome de Jim, mas também para sinalizar a sinédoque por meio da qual o ombro, o local onde os fardos são carregados, vem a designar Jim. Ántonia, em seguida, volta-se para as árvores e para a paisagem, reiterando a questão, “Nome? Qual o nome?”. Mas nenhum nome parece satisfazer sua pergunta. Como devemos ler a busca incessante de Ántonia por nomes que fazem proliferar lugares de insatisfação linguística, como se o que não pudesse ser nomeado, ou nomeado satisfatoriamente, excedesse cada ato aparentemente satisfatório de nomeação? Como se Ántonia, em vez de um nome produzido e possuído por Jim Burden, se tornasse ela própria a figura de um excesso produzido pela presunção da nomeação, algo que prolifera em uma fome infinita por nomes, fome que nunca se satisfaz por completo.[10]

Jim tenta saciar a fome linguística de Ántonia alimentando-a com palavras inglesas. Mas essa apropriação não surte o efeito esperado, criando uma situação que, em vez de promover aquisição de domínio conceitual, produz confusão ainda maior. Explorando o que poderia ser lido como uma figura dessa desconexão, Jim e Ántonia encontram um “leito de cascalho” repleto de buracos (p. 31). Jim, então, relata o que emergiu das lacunas na paisagem visível:

> Eu estava retrocedendo, agachado, quando ouvi Ántonia gritar. Ela estava em pé na minha frente, apontando para algum ponto atrás de mim e gritando algo em boêmio. Eu me virei, e lá, em uma daquelas camadas de cascalho secos, estava a maior cobra que eu já tinha visto. Ela estava tomando sol, depois do frio da noite, e devia estar dormindo até o momento em que Ántonia gritou. Quando me virei, a cobra estava deitada sob a forma de ondas movediças, como uma letra W. Ela se contorceu e começou a se enrolar com lentidão. Não era apenas uma grande serpente, pensei – era uma monstruosidade circense. (ibid.)

O W truncado introduz uma Willa abreviada no texto e a conecta com as ondas movediças da letra, ligando a questão da morfologia gramatical com a figura morfológica da serpente que reproduz os movimentos do desejo.[11] Mas essa aparição parcial de dentro de um buraco, esse irromper da ficção de suporte da narrativa, pode ser apenas uma "monstruosidade circense", um espetáculo divertido e assustador.

Além disso, o surgimento da cobra ocasiona uma reencenação da divisão entre o "eu" e o "ela", dessa vez entre o "eu" de Jim e "ela" da cobra. Jim narra os movimentos da víbora com um fascínio e um horror que põem em causa a diferença entre ambos: "Sua musculatura abominável, seu movimento repugnante, fluido, de alguma forma deixou-me doente. Ela era tão grossa quanto a minha perna e parecia que nenhum peso seria capaz de esmagar sua vitalidade asquerosa." Ao representar a perna de Jim como um instrumento de vitalidade asquerosa, a repugnância da cobra é, assim, transferida para o "eu" narrativo, supostamente ainda Jim, que desse modo representa seu próprio corpo como um objeto de autoaversão e autodestruição. Mas como essa "monstruosidade circense" assumiu a forma de um W, implicando ainda de forma abreviada, senão castradora, a monstruosidade de Willa (que permanece não de todo nomeada, excedendo e condicionando a denominação no texto), parece que a cobra, não muito diferente de Ántonia no prólogo, facilita uma transferência do falicismo

escandaloso de Willa para essa perna repugnantemente vital que parece pertencer a Jim, mas que também poderia ser interpretada como um membro livremente flutuante de uma transferência fálica fantasmática.

Os termos da analogia se tornam cada vez mais instáveis. A distância que diferencia Jim da cobra começa a estreitar-se quando Jim antecipa as ações da serpente: “agora ela deve pular, pular em toda a sua extensão”. No entanto, não é a serpente que pula, mas Jim, que em seguida executa uma verdadeira decapitação da cobra, antecipando-se por meio do próprio falicismo que ele próprio teme: “Dirigi contra a cabeça da cobra a minha pá, golpeei-a bastante no pescoço e, num minuto, ela estava toda sobre os meus pés em laços ondulantes” (p. 32). Jim continua batendo na “desagradável cabeça plana” da cobra, mas “seu corpo continuava enrolando-se sinuoso, dobrando e caindo de volta sobre si mesmo”. A cobra, assim, resiste aos intentos assassinos de Jim, e sua resistência pode ser lida como o ato pelo qual a serpente continua a significar de forma arqueada e sinuosa, como a letra W, como o movimento morfológico da escrita em si, um outro W significante, que é, afinal, o que sustenta e produz Jim como seu efeito, aquele que, enfim, Jim é incapaz de destruir. Nesse sentido, Jim se converte na “monstruosidade circense”, enquanto Willa e sua potencial monstruosidade recuam para dentro do discreto W, para os movimentos ondulantes da escrita e, em particular, para os atos de enroscar-se, arquear-se, voltar-se sobre si mesma, que constitui a abreviação de sua assinatura. E o W pode também significar “mulher” [*woman*], o termo mais dissimulado pela Cather narradora.[12]

O W está em maiúscula, sugerindo um nome próprio. Além de esse W ser Willa abreviada (nome esse que, quando mais nova, ela convencionalmente rechaçou pela adoção do nome “Will”), o W também representa de antemão a cena da castração/decapitação que Jim executa. Como abreviação, o nome está claramente recortado, mas esse recorte é também a condição da estratégia de dissimulação, ou melhor, um tipo específico de narrativa que

trabalha com e contra as proibições que representariam sua própria sexualidade como uma monstruosidade masculinizada. Assim como o “eu” do prólogo, que recua para a paisagem de Nebraska enquanto Jim se instala na posição de primeira pessoa, o recorte do nome próprio é a condição da redistribuição fantasmática do autor-sujeito na e por meio da narrativa. E não é que a narrativa, portanto, represente inversamente o “eu” que está dissimulado em seus termos. Pelo contrário, a opacidade do “eu” é a condição permanente dessa redistribuição. Esse é um “eu” constituído em sua opacidade pela proibição estabelecida contra seu desejo, proibição que produz um conjunto de deslocamentos narrativos que não só levantam persistentemente a questão de qual nome *poderia* satisfazer, *mas que também* aplicam a proibição à menção do nome que poderia vir a satisfazer. Ántonia, o nome do qual se poderia esperar satisfação, só pode ser a ocasião de reiterar esse deslocamento: “Nome? Qual o nome?”

Obviamente, após o julgamento de Oscar Wilde a homossexualidade torna-se associada ao nome não dito e indizível. O amor que não ousa dizer seu nome veio a converter-se, para Cather, em um amor que faz proliferar nomes no local desse indizível, estabelecendo assim uma possibilidade de que a ficção efetue esse deslocamento, reiterando essa proibição e, ao mesmo tempo, *aproveitando, de fato explorando, essa proibição pelas possibilidades que oferece de repetição e subversão.*

Portanto, o nome funciona como uma espécie de proibição, mas também como ocasião habilitante. Consideremos que esse nome é o significante de uma ordem simbólica, uma ordem da lei social, que legisla sujeitos viáveis instituindo a diferença sexual e a heterossexualidade compulsória. Como essas instituições poderiam funcionar contra si mesmas a fim de engendrar possibilidades de começar a questionar sua hegemonia?

No *Seminário II*,[13] Lacan observa que a “nominação constitui um pacto, pelo qual dois sujeitos ao mesmo tempo concordam em reconhecer o mesmo objeto” (p. 215). Essa função social do nome é

sempre, em certa medida, um esforço de estabilizar um conjunto de identificações imaginárias múltiplas e transitórias, aquelas que para Lacan constituem o circuito do eu, mas que ainda não constituem o sujeito dentro do simbólico. Ele escreve: “Se estivessem apenas numa relação narcísica com o sujeito”, isto é, se eram apenas locais para uma identificação imaginária e extática, “os objetos não seriam nunca percebidos senão de maneira instantânea. A palavra, a palavra que nomeia, é o idêntico” (ibid.). A relação imaginária, aquela constituída pela identificação narcísica, é sempre tênue, precisamente porque é um objeto externo que está determinado a ser ele mesmo; essa capacidade de anular a distância entre o eu que se identifica na outra parte e a outra parte que é o local de definição desse eu perturba essa identificação como sua discordância e seu fracasso constitutivos. O nome, como parte de um pacto social e, de fato, um sistema social de signos, excede a fragilidade da identificação imaginária e lhe confere durabilidade social e legitimidade. Assim, a instabilidade do eu é subordinada ou estabilizada por uma função simbólica, designada pelo nome: “Esta aparência [do sujeito humano], que perdura um certo tempo, só é estritamente reconhecível por intermédio do nome. O nome é o tempo do objeto” (ibid.).

É precisamente essa função de garantir a identidade do sujeito ao longo do tempo que Slavoj Žižek ressalta em *The Sublime Object of Ideology* a propósito da dimensão ideológica do nome. Žižek argumenta que o que o filósofo Saul Kripke entende como a condição de designador rígido do nome próprio tem paralelos com a função de conferir identidade que, para Lacan, o nome tem.[14] Para Žižek, o nome próprio não elabora nenhum conteúdo; é uma função da fala que designa uma identidade sem fornecer, implícita ou explicitamente, nenhuma descrição dessa identidade. Como Lacan, Kripke compreende que o nome próprio assegura a identidade do objeto ao longo do tempo; o nome próprio é referencial e a identidade a que se refere não pode ser substituída por qualquer conjunto de descrições. A frase de Lacan poderia também ser válida para Kripke: “A palavra, a palavra que nomeia, é o idêntico.”

Significativamente, tanto Kripke quanto Lacan concordam em hipostasiar um *pacto*, um acordo social que investe o nome com seu poder de conferir durabilidade e reconhecimento às coisas que nomeiam. E, em ambos os casos, sempre se trata de um pacto social com base na Lei do Pai, uma organização patrilinear que faz com que sejam os nomes *patronímicos* que perdurem ao longo do tempo como zonas nominais de controle fálico. Uma identidade duradoura e viável é, assim, adquirida por meio da sujeição ao patronímico e por meio da subjetivação que ele exerce sobre a pessoa. Mas porque a linhagem patronímica só pode ser assegurada pela troca ritual de mulheres, delas se exige certo deslocamento da aliança patronímica e, portanto, uma mudança de nome. De forma que, para as mulheres, o decoro é alcançado em virtude de ter um nome variável, pela troca de nomes, o que significa que o nome nunca é permanente e que a identidade garantida pelo nome depende sempre das exigências sociais de paternidade e casamento. Para as mulheres, a expropriação é, portanto, a condição de identidade. A identidade é assegurada precisamente na transferência do nome e por meio dela – o nome como um lugar de transferência ou substituição, o nome entendido como aquilo que é sempre impermanente, diferente de si mesmo, mais do que si mesmo e não idêntico a si mesmo.

Fica claro que nem Žižek nem Kripke têm em mente essa problemática quando dizem que o nome deve assegurar a permanência daquilo que nomeiam. A mutabilidade do nome feminino é essencial para a aparência permanente do patronímico, para assegurar, de fato, uma permanência ilusória por meio de uma patrilinearidade contínua. Além disso, o nome próprio pode ser concebido como referencial e *não* descritivo apenas na medida em que questionem o masculinismo e o privilégio heterossexual implícitos no pacto social que lhe confere legitimidade. Uma vez que o nome próprio é elaborado como patronímico, então ele pode ser lido como abreviação de um pacto social ou uma ordem simbólica que estrutura os sujeitos nomeados por meio das posições que ocupam na estrutura social patrilinear. A durabilidade do sujeito nomeado não é, então, uma função do nome próprio, mas uma

função de um nome patronímico, o modelo abreviado de um regime hierárquico de parentesco.

O nome como patronímico não só suporta a lei, mas também a institui. Na medida em que o nome assegura e estrutura o sujeito nomeado, ele parece exercer o poder de sujeição: produz um sujeito sobre a base de uma proibição, um conjunto de leis que diferencia os sujeitos com a legislação compulsória de posições sociais sexuadas. Quando Jim Burden escreve em seu envelope legal o título de seus escritos, “Minha Ántonia”, ele une um nome a um pronome possessivo, tornando explícito o que costuma estar implícito pelo patronímico que falta. Seu próprio nome de família é, em si, o “fardo” [*burden*] do nome, o investimento oneroso que o patronímico carrega. Isso não é diferente de Tom Outland em *The Professor’s House*, cuja linhagem paterna é desconhecida e cujo sobrenome aparece substituído por uma imagem de exílio e excesso no local onde poderia se esperar uma marca patronímica de coesão social. Em Cather, a apropriação e o deslocamento do nome de família deslocam a base social de sua função de conferir identidade e deixam a questão do referente aberta como um lugar de significados sexuais e de gênero rechaçados.

O título do conto “Tommy the Unsentimental”, publicado em 1896, é em si mesmo uma inversão do título do romance de J. M. Barrie, *Sentimental Tommy*, o que assinala certa inversão da inversão de Barrie, criando uma tradição de “inversão” contra a do romance sentimentalista e suas associações com a feminilidade.[15] O protagonista da história de Cather é Tommy Shirley, jovem cujo nome inverte a expectativa patronímica, não só por escolher um nome de menino como nome próprio, mas também por tomar a cunhagem de Charlotte Brontë de “Shirley” como um nome de menina e cunhando-o novamente como patronímico.[16] Na época em que Cather o usou em sua história, os termos Tom e Tommy já haviam acumulado uma quantidade considerável de significados.[17] Desde o século XVI, “Tom” tem sido usado quase como um nome próprio para o que é masculino, como em Tom All-Thumbs ou “Tom

True-Tongue". No século XIX, "Tom" também designava alguém que se fazia de palhaço, alguém que dissimula ou adula (como na marcação racial de um "Tom", como em "Uncle Tom"), e era também usado para designar uma prostituta ou uma garota que resiste às convenções. Estes dois últimos sentidos estão relacionados com a noção de *tomboy*, termo reservado aos meninos no século XVI, mas que veio a caracterizar meninas no século XVII, especialmente as revoltosas. Assim, no início do século XIX, a rudeza física do *tomboy* foi associada às "mulheres que pecam contra a delicadeza de seu sexo"[18] e, em 1888, a palavra *tomboy* (menina-moleque, em inglês) ficou associada àquelas que demostram "sinais grosseiros de afeto" por outras meninas. Havia também lojas Tommy na década de 1860 nas quais os salários eram pagos em mercadorias e não em dinheiro: "Tommy" era o nome que designava essa troca. E, em 1895, parece que a oposição às convenções associada às Toms – isto é, *tomboys* e prostitutas – levou o *Chicago Advance* a declamar: "Toda uma escola daqueles que têm sido humoristicamente chamados de realistas eróticos e tommy eróticos [está] […] afirmando que o progresso na arte exige a eliminação de ideias morais."[19]

O nome Tom tem ressonâncias em toda essa história de mudanças, e Cather começa seu conto com uma conversa em que duas vozes devaneiam sobre a relativa incapacidade de certo homem. Nomes surgem no decorrer do texto, mas o gênero de Tommy é deixado sem marcação, ou seja, assume-se que se trata de um homem que fala a partir de um marco heterossexual de convenções. A conversa se debruça sobre o desejo de Jessica, se ela acha que o homem em questão, Jay, é repreensível, e enquanto afirma que realmente o acha repreensível, sugere-se que na realidade ele não o seja. No fim do parágrafo, Tommy se afasta dela, "perplexa" pelo que parece ser um desejo contraditório, mas também pela inclinação excessiva de Jessica por cosméticos, produtos que parecem constituir algo como o limite epistêmico da compreensão de Tommy das convenções femininas.

Só no início do parágrafo seguinte o que não é de modo algum óbvio aparece propositalmente como se fosse: “Não é preciso dizer que Tommy não era um menino, embora seus olhos cinzentos afiados e sua testa larga fossem assustadoramente femininos, e ela tivesse a figura esguia de um rapaz em franco crescimento. Seu nome verdadeiro é Theodosia, mas, durante as ausências frequentes de Thomas Shirley do banco, ela o tinha auxiliado em seu negócio e assinava correspondências ela própria como ‘T. Shirley’, até que todos em Southdown passaram a chamá-la ‘Tommy’” (p. 63).

O pai só está presente nessa história como um nome; e Tommy, ao assumir seu nome, assume e cobre esse lugar ausente. O nome se torna não apenas um lugar de uma (dissimulada) transferência fantasmática da autoridade patriarcal, mas esse nome, Thomas Shirley, realiza a própria inversão e apropriação que ele mascara. Por isso, não se trata de mera lealdade identificatória de filha com seu pai, mas também de apropriação agressiva: a repetição do nome feminiliza o patronímico, alocando o masculino como subordinado, contingente e sujeito a troca. Esse não é um nome que assegura a singularidade da identidade ao longo do tempo, mas, em vez disso, funciona como um vetor mutável de proibição, propriedade e apropriações entre gêneros.

O nome toma o lugar de uma ausência, cobre-a e reterritorializa essa posição agora disponível. Na medida em que esse é um nome que surge como local de perda, substituição e identificação fantasmática, ele não pode mais estabilizar a identidade. A ausência do pai de Tommy exige que ela assine em seu lugar, apropriando-se de sua assinatura e produzindo a autoria fiscal de Tommy por meio desse deslocamento.[20] Entretanto, as inversões não param por aí, pois a identificação de Tommy tem seu preço. Diz-se que ela própria está extremamente afeiçoada a Jay Ellington Harper, mas também que ela sabe que é tola por sentir esse carinho: “Como ela mesma expressou, não era do tipo dele e nunca seria.” Os sete Old Boys da cidade, os adultos que, segundo se diz, “tomaram o lugar da mãe de Tommy”, também parecem compartilhar desse conhecimento tácito.

E enquanto parecem confiar que Tommy não perderá seu bom senso para unir-se a Jay, eles estão, contudo, muito perturbados com o que parece ser a outra alternativa, a que se faz evidente quando Tommy volta da escola do Leste trazendo consigo Jessica:

> A única coisa insatisfatória sobre o retorno de Tommy foi que ela trouxe consigo uma menina por quem tinha se afeiçoado na escola, uma pequena criatura lânguida, branca e delicada que usava perfumes de violeta e carregava uma sombrinha. Os Old Boys diziam que era mau sinal quando uma garota rebelde como Tommy é levada a ser doce e gentil com alguém do seu próprio sexo, o pior sinal no mundo. (p. 66)

Aqui, a voz narrativa em terceira pessoa e a dos Old Boys começam a se fundir, deixando impreciso quem considera Jessica uma figura "lânguida e delicada". Porém, desde o início, Tommy deprecia Jessica e, independentemente do afeto entre elas, existe desde o início um repúdio persistente – o efeito da proibição do desejo, a força de uma proibição do desejo que exige o sacrifício do desejo. Antes, a própria Tommy afirmara que era difícil encontrar mulheres com quem pudesse conversar em Southdown, visto que parecem estar interessadas apenas por "bebês e saladas"; e os produtos cosméticos de Miss Jessica lhe deixam desconsertada e a fazem sentir certo desprezo. Jessica é desvalorizada não somente pelo narrador e pelos Old Boys, mas pela própria Tommy; de fato, não há nenhuma evidência textual da doçura e da bondade que mencionam. Durante todo o curso da história, Jessica é cada vez mais degradada por Tommy. O julgamento dos Old Boys é reiterado como o próprio julgamento de Tommy; na realidade, a degradação de Jessica de ambos os pontos de vista parece ser a condição do desejo de Tommy, a garantia de transitoriedade desse desejo, o fundamento narrativo para o sacrifício dela que Tommy finalmente realiza.

Jay Ellington aparentemente constitui seu desejo por Jessica na ocasião em que Tommy a traz para a cidade. Deslocado em seu negócio bancário por Tommy, que parece capaz de acumular o

capital de forma eficaz, Jay desenvolve seu interesse por Jessica ao mesmo tempo que perde o controle do ativo de seu banco. Seus investidores, mais uma vez os boêmios, chegam uma manhã à sua porta e Jay envia um telegrama para Tommy a fim de ganhar um dia a mais. Significativamente, Tommy economizara o suficiente em seu próprio banco para autorizar um empréstimo que salvaria o banco de Jay; ela chega com o dinheiro efetivo e evita que ele feche; ela age como sua fiadora e sua signatária. De fato, Tommy agora assina tanto em nome de seu pai como em nome de Jay.

Jay está cercado pelos boêmios e Tommy, sustentando alguma filiação tácita com eles, e tem o poder peculiar de fazê-los voltar atrás com suas demandas capazes de exaurir os recursos de Jim. Tommy “salva” [saves] Jim: não perde o banco e também não perde Jessica. Tommy conduz Jim ao lugar na estrada onde deixara a menina e o aconselha a sair logo para recuperá-la. Na história de Cather, o sucesso do capital parece exigir o sacrifício da homossexualidade, ou melhor, uma troca que Tommy encena *da* homossexualidade para o capital, uma auto-omissão do desejo de Tommy que atua como fiador tanto para a solvência do banco como para o futuro da heterossexualidade normativa. Tommy guarda [saves] e não gasta, retém o dinheiro e o desejo, mas aumenta seu crédito e fortalece o poder de sua assinatura. Quanto custa esse nome? E se Tommy sacrifica Jessica, o que ela recebe em troca?

Mas, antes de considerar essa troca curiosa, retornemos à cena triangular em que o desejo de Jessica se torna o local de uma sequência de especulações. Na verdade, seu desejo é figurado como inescrutável e, embora a história prossiga como se o leitor fosse descobrir quem Jessica prefere, em certo sentido seu desejo é constituído como o efeito da troca. Um dos Old Boys descreve o problema desta forma:

> O coração do mulherengo [Jay] se inclinou pelo púbis feminino, como é correto, adequado e conforme a eterna conveniência das coisas. Mas há outra menina que padece de uma cegueira da qual talvez não possa se curar e que atrai para si toda a

> dificuldade como consequência disso. Não adianta, não posso ajudá-la… (p. 66)

Um ano após o julgamento de Oscar Wilde, no qual a acusação lhe interroga se ele é culpado por praticar o "amor que não ousa dizer seu nome", Cather remonta a cadência gramatical dessa acusação na "cegueira da qual talvez não possa se curar". Mas essa reencenação de Cather introduz uma indeterminação que claramente carece da frase de acusação. Trata-se de uma cegueira que pode ou não ser curada.[21] O desejo de Tommy está figurado menos como uma fatalidade do que como uma aposta, o resultado do que é incerto. E essa incerteza é ressaltada pela frase que supostamente prevê o dano inevitável que Tommy sofrerá, mas que também reconhece os benefícios do prazer lésbico: depois de tudo, ela "atrai para si toda a dificuldade como consequência disso".

Jay envia um telegrama para Tommy pedindo que o represente para o pai da jovem, mas o pai está, quase por definição, permanentemente ausente, de forma que Tommy toma seu lugar. Tommy acumula o dinheiro e monta em sua bicicleta, a única maneira de conseguir chegar à casa de Jay a tempo. Jessica implora que também a leve em sua bicicleta e Tommy consente, mas logo a ignora e por fim a leva a experimentar uma dor insuportável:

> Jessica logo descobre que, com o quanto é preciso pedalar, há pouco tempo para qualquer tipo de emoção, ou pouca sensibilidade para qualquer coisa que não seja o palpitante e impressionante calor a ser suportado… Jessica começou a sentir que, se não parasse para conseguir um pouco de água, ela não seria mais que um vale de lágrimas. Sugere essa possibilidade para Tommy, mas Tommy se limita a sacudir a cabeça, "perderíamos muito tempo", e inclina-se sobre seu guidão, sem levantar nunca os olhos da estrada a sua frente. (p. 68)

Se o desejo de Jessica não estava ainda decidido, o trajeto de bicicleta com Tommy se torna o argumento para que o desejo de Jessica se desviasse de fato – caso tenha mesmo alguma vez se inclinado para Tommy:

> De súbito, Miss Jessica teve a sensação de que além de ser muito cruel, Tommy também se sentava de maneira muito tosca na bicicleta e tinha uma forma agressivamente masculina e profissional quando se curvava sobre seus ombros e se movia ritmicamente. Mas, exatamente nesse instante, Miss Jessica sentiu mais dificuldades do que nunca para respirar, e as falésias do outro lado do rio começaram a serpentear e dançar, de forma que outras considerações mais importantes e pessoais ocuparam a jovem.

Justamente no momento em que Miss Jessica, no que é descrito em termos quase orgásmicos, sentiu mais dificuldades do que nunca para respirar, a jovem está sendo impulsionada por essa força em Tommy que não lhe agrada ver, mas que ela, no entanto, controla para poder apartá-la de si. Na verdade, é a força dos movimentos de Tommy que sustenta e alimenta esse transporte em direção a paisagens que serpenteiam e dançam, figura que abarca o masculino e o feminino, reintroduzindo esse falo errante a serviço de uma fantasia, não de Tommy, mas presumivelmente de Jay. As pedaladas de Tommy delimitam a revelação de uma sexualidade desagradável demais para Jessica suportar, uma agressão indecorosa que lembra a monstruosidade circense daquela serpente em forma de W, uma violência à beira de converter-se em algo tão explícito que ameaça reverter a cegueira que pode não ser curada. Se esse aspecto da sexualidade é apresentado como uma espécie de cegueira incurável, seria essa uma fatalidade inutilmente negada, ou se trata, pelo contrário, daquilo que define as margens do visível, como o que é visto e ao mesmo tempo negado? Será que Cather nos deixa perto o suficiente para que a visibilidade revele não a verdade da sexualidade, mas as vacilações culturais da visão por meio da qual a sexualidade é constituída, a negação a partir da qual ela se desenvolve? E se Jessica não pode suportar ver Tommy

nessa postura de pedalar, não estaria ela tipificando essa recusa a ver o que é atribuído ao lesbianismo como a cegueira à eterna conveniência das coisas que não podem ser curadas, mas que mais adequadamente caracteriza a deficiência da visão homofóbica que se recusa a ver o que vê e logo atribui essa cegueira ao que precisamente se recusa a ver?[22]

Paradoxalmente, Jessica se desfaz em exaustão física e manda Tommy para “salvar” Jay, constituindo-se assim como uma mercadoria encalhada que logo condiciona a troca entre Tommy e Jay sobre quem vai saborear a identificação fálica e quem vai ficar com a garota. Pois nessa história há uma relação disjuntiva em que ter o falo designa o sacrifício do desejo, uma equação que só funciona no contexto de uma economia homofóbica da lei. O comportamento masculinizado de Tommy não permite introduzi-la na matriz heterossexual que poderia legitimar e sustentar seu desejo. Quanto mais eficaz Tommy se torna, mais ela se “aproxima” de posição masculina e mais se garante sua castração social. É assim que Tommy salva o banco; diz a Jay que Jessica está esperando por ele; toma posse do escritório de Jay no banco, o lugar de outro pai sempre ausente, ou seja, o lugar de um ideal paterno do qual não existe exemplo; e logo faz o que os pais fazem e dá a mão da menina. Portanto, Tommy preside uma troca em que ela sacrifica seu sentimentalismo para que Jay possa satisfazer o seu.

Como se zombasse dos esforços de Cather para construir a ficção crível de um homem, Jay comenta com Tommy antes de ir embora que “você quase conseguiu fazer de mim um homem”. E como se advertisse contra uma leitura que reduziria Jay a essa posição masculina, Tommy responde, “bem, eu certamente não obtive êxito” (p. 70). Depois que Jay se vai, Tommy pega uma flor branca que Jay largou e o texto sugere uma possível confissão de sentimento. Mas que sentimento? Essa é a expectativa de uma confissão que o texto ao mesmo tempo produz e retira. A flor separada nas histórias de Cather se torna um motivo que envolve as convenções de um dândi. Em 1905, Cather escreveu “Paul’s Case”, relato no qual Paul, uma

personagem com problema de gênero, usa um cravo vermelho na lapela: “O corpo docente [de sua escola] de alguma forma estimava que esse último ornamento não expressava propriamente o espírito contrito que convinha a um menino que havia recebido uma suspensão.”[23] No apêndice ao julgamento de Wilde, observa-se que na França os homossexuais usavam cravos verdes para sinalizar sua disponibilidade, e Wilde, de forma flagrante, aderia a essa prática ao usar ele próprio tal flor. O que significa que Jay use uma flor branca e a deixe cair? Será uma alusão velada que nem todos poderiam entender? Ou é, de fato, o retorno de Jessica, descrita pelos Old Boys como “lânguida, branca e delicada”? Se for esse o caso, como deveríamos ler o que segue? “[Tommy] pegou a flor e a segurou por um momento, mordendo os lábios. Então ela a jogou na grade e virou-se, encolhendo os ombros magros” (p. 71). Jay pode ser lido como um homônimo para a pronúncia da letra J, que também é a inicial de Jessica. Pode ser que Cather aqui tenha abreviado a dor pela perda de Jessica com a inicial J, o encobrimento gramatical que desvia e habilita o momento de sentimento.

A linha final aparece em seguida entre aspas, reencenando a voz sem gênero com a qual a história começa: há uma interrogação sobre quem a pronuncia; se é uma citação; se é crível, irônica, paródica; e a quem se dirige “Eles são idiotas terríveis, a metade deles, e nunca pensam em nada além do próprio jantar. Mas, oh, como gostamos deles!” (p. 71).

O “são” parece referir-se à metade deles, de maneira que essa frase poderia dizer respeito a homens ou mulheres; poderiam ser homens como Harper, que não pensam além das satisfações momentâneas e não podem dirigir bancos, ou poderiam ser mulheres que parecem só pensar em bebês e saladas. E a quem se refere o “nós” que parece gostar desses idiotas terríveis? Seriam as mulheres que gostam de homens que, como os Old Boys afirmam, estão em harmonia com a eterna conveniência das coisas, ou esse seria o momento de uma identificação com homens em que as mulheres

são como idiotas terríveis a quem as Tommys de todas as partes estão condenadas a amar?

Essa é, afinal, uma citação não atribuída a ninguém, e a única voz implicada é a de Tommy, ainda que implicada à distância: suspensas graficamente como no parágrafo em que aparecem, essas palavras são a recirculação tranquilizadora de verdades localmente iteráveis, algo que poderíamos entender como os murmúrios do simbólico, murmúrios em busca de um sujeito que as pronuncie.

A história começa com a citação de um conjunto de vozes sem gênero, uma conversa entre vozes na qual o objeto masculino não permanece fixado a qualquer nome próprio, já que supostamente oscila entre Tommy e um “ele” inominado. E conclui, ao que parece, fazendo que até esse pronome pareça indefinido, um movimento que poderia ser lido como uma retração da verdade lésbica ou, se adotarmos os termos de Sedgwick, uma refração, um diferimento da visão, não bem a cegueira que não pode ser curada, mas um desvio da imaginação que permite precisamente a sexualidade que exclui como tema.

Tommy não é deixada totalmente desamparada. Ela financia o banco e a heterossexualidade de uma só vez, fornecendo o empréstimo que coloca ambas as instituições em dívida com ela. Contando com o desejo heterossexual como consumo imediato, Tommy se exclui do circuito de troca e lucra com a outra troca que essa exclusão permite. Assim, instala-se na escrivaninha do pai, o diretor, uma vez que essa posição de controle idealizado é também um sacrifício do desejo, alcançado às custas do desejo, constituindo Tommy como o terceiro dispensável desse triângulo, uma concessão sem a qual a cena heterossexual não pode ter lugar, o lugar da mediação que só pode exercer estando ausente.[24]

A trajetória narrativa dessa história pode ser lida como uma espécie de sacrifício que Tommy oferece apropriando-se do lugar do pai; e se aqui há, para lembrar a frase de Sedgwick, uma supressão

brutal, é precisamente o sacrifício reflexivo do desejo, uma misoginia dupla que culmina com a degradação do amor lésbico. Esse pode ser o preço da identificação cruzada quando ela se torna uma estratégia de obliteração do desejo, mas, talvez mais doloroso ainda, o preço de identificar-se com o *lugar* do pai, quando esse nome instala uma proibição, quando essa proibição orquestra tanto a identificação quanto a forclusão do desejo. Aqui “Tommy” se torna um nome que se refere a coisa nenhuma, sem identidade, mas que representa a incitação à apropriação e à expropriação produzidos pela proibição da homossexualidade – o nome, assim, é como um local no qual o que se toma também se entrega, no qual se institucionaliza a impermanência do desejo lésbico. E, ainda assim, ao fazer o empréstimo para Jay, Tommy continua a poupar, torna-se ela mesma o oferecimento de um futuro que espera retorno, uma satisfação futura, sem garantia, mas talvez com uma expectativa.

CORPOS QUE SOFREM O CASTIGO DA SUSPENSÃO

Ler o texto de Cather como um texto lésbico é entrar em um conjunto de complicações que não é fácil de resumir, pois se trata do desafio que ocorre, muitas vezes dolorosamente, dentro das próprias normas de heterossexualidade que o texto igualmente ridiculariza. Se o que poderíamos ser tentados a chamar de "lésbico" se constitui em e por meio de lugares discursivos nos quais tem lugar certa transferência de sexualidade, transferência essa que não deixa intacta a sexualidade que transfere, então não há verdade primária alguma aguardando o momento de ser representada historicamente de forma verdadeira e adequada, vindo a aparecer apenas sob formas substitutas. Ao contrário, ser substituível é a condição dessa sexualidade. Sem dúvida isso ocorre com qualquer sexualidade, mas aqui é a consequência historicamente específica de uma proibição contra certa nomeação, uma proibição contra dizer o nome desse amor que, no entanto, diz insistentemente por meio dos próprios deslocamentos que essa proibição produz, das próprias refrações de visão engendradas pela proibição de nomear.

Que em Cather o nome não dito produza, por assim dizer, uma refração da visão sugere uma maneira de ler a relação entre a proibição, a delimitação e a fragmentação dos corpos. Os corpos se apresentam como coleções de partes, partes que se apresentam investidas de uma significação quase autônoma, que frustra a imaginação de uma integridade ideal do corpo, aparentemente um corpo que é masculino, mas que também vacila entre os gêneros em momentos-chave. Quando em "Paul's Case" o estudante Paul é apresentado, está claro que ele é uma figura "castigada com uma suspensão". Dessa forma, suspenso, mas não expulso, Paul habita temporariamente uma exterioridade em relação à lei, que o coloca em posição de exterioridade. Mas o que também fica em "suspenso" aqui é alguma decisão sobre sua condição, uma alegoria dessa

ficção que Sedgwick chama de condição liminar de gênero e sexo em Paul. Quando comparece diante das autoridades escolares, suas roupas são descritas como não muito – ou melhor, de modo algum – apropriadas ao corpo dele. Essa incomensurabilidade entre o corpo e suas roupas aparece resumida no porte inesperadamente "suave e sorridente" do corpo, porte que sugere ter Paul "algo de dândi nele" e em seus "adornos", incluindo o "cravo" com reminiscências de Wilde, que para o corpo docente de sua escola, "não expressava propriamente o espírito contrito que convinha a um menino que havia recebido uma suspensão" (p. 149).

Mas o que poderia "convir" a esse corpo e significá-lo corretamente? Se a inconveniência de usar um cravo vermelho estando sob suspensão sugere uma maneira imprópria de significar, então talvez essa figura possa ser lida como uma alegoria da narrativa resultante. Se a história é tanto sobre o dândi como sobre a zona liminar em que essa figura habita para Cather em sua própria situação liminar da lésbica, então podemos ler "Paul" não tanto como um reflexo mimético dos "meninos da época", e sim como uma figura com a capacidade de transmitir e confundir o que Sedgwick descreveu como passagens *através* dos gêneros e da sexualidade. Porém eu gostaria de acrescentar que esse "através" não deve ser lido como um "além", isto é, como uma transcendência ficcional das "mulheres" ou "lésbicas" para poder animar uma figura vicária do "homossexual masculino". As figuras de meninos e homens em Cather conservam o resíduo desse cruzamento, e a resistência, muitas vezes brilhante, que esses personagens opõem à coerência sexual e de gênero resultam da impossibilidade de realizar plenamente esse "cruzamento perigoso" – para usar uma frase da "Tom Outland's Story".[25]

Considerando a importância histórica do "cruzamento" e da "passagem" para as lésbicas na virada do século XX, assim como a tendência precoce da própria Cather a escrever usando pseudônimos, pode ser que o que encontremos em Cather seja uma especificação narrativa dessas práticas sociais, uma "passagem" autoral que tem sucesso apenas por produzir o indecifrável ou a

irredutibilidade final das direções ficcionais que mobiliza e sustenta.[26] A “suspensão” que é imposta a Paul deixa em suspenso a que gênero e a que sexualidade “Paul” se refere e confunde o tipo de leitura que pretende “estabelecer” a questão de quais vetores da sexualidade Paul personifica. Como uma ilustração, “Paul” se torna o lugar dessa transferência, bem como a impossibilidade de sua resolução dentro de qualquer um dos elementos de gênero ou sexual que transfere.

O corpo de Paul recusa a coerência de um sentido comum, e as partes do corpo, ainda que se mantenham unidas, parecem discordantes precisamente por causa de certa recusa, feliz e ansiosa, de assumir a norma reguladora. Assim como, no primeiro parágrafo, seu casaco não serve mais, o que sugere uma aparência superada, até mesmo “desgastada”, no segundo parágrafo menciona-se o corpo de Paul apenas por partes, ocupado, separado de si mesmo e privado pela “proibição” a partir da qual ele adquire visibilidade. Ele é “alto” e “magro”, “com altos ombros apertados e um peito estreito” (p. 149). Assinala-se um tipo de “histeria” feminilizante, mas esse estado altamente sintomático não significa, como se poderia esperar, uma consciência somatizada apreendida por movimentos que não estão sob seu controle. Pelo contrário, a histeria nesse texto é uma espécie de hiperconsciência: “Seus olhos eram notáveis por certo brilho histérico, e ele os usava de uma maneira consciente, teatral, peculiarmente ofensiva para um menino” (p. 150). Aqui a ofensa é elaborada como uma espécie de trapaça ou mentira, de modo que o fato de Paul se afastar dessa norma frustra a expectativa normativa de uma leitura heterossexual da personagem. Nas mulheres, supõe-se que o brilho histérico seja inofensivo, ou é o que se espera nelas; mas a histeria teatralizada de Paul sugere certa imitação do feminino que é, ao mesmo tempo, uma distância de seu lugar como um significante do inconsciente. Porque se trata de uma histeria dotada de “vontade” e, ainda que esses mesmos olhos, “anormalmente grandes”, recordem também “um vício em beladona”, são de alguma forma teatrais demais, demasiado cheios de um “brilho vítreo” para que tal afirmação seja verdade. Se a droga, literalmente traduzida do italiano como “bela

mulher”, é o vício que seus grandes olhos evocam, pode ser que Paul não seja viciado em belas mulheres e que a urgência de seu desejo recorde e refrate precisamente a urgência desse desejo por outras mulheres, que – também sob suspensão – bem poderia ser lésbico.

Os “olhos” de Paul são, por assim dizer, observados com tal exame minucioso, parecendo cada vez mais separados e separáveis de um corpo, o qual é composto de ombros apertados, peito estreito e uma altura precoce. O narrador anônimo e vigilante dessa história nos descreve olhos “anormalmente grandes” e que, por isso, participam da própria vigilância que descreve. A narração é uma espécie de hiperconsciência, um escrutínio que, como se usasse lentes de aumento, registra cada canto desses olhos, aumentando a expectativa de uma revelação final de “Paul”, somente para terminar recusando essa satisfação. Os “olhos” que observam se “refletem”, assim, nos olhos descritos, mas esse “reflexo” é mais uma reiteração de seu diferimento do que uma confissão autobiográfica.

O corpo de Paul é examinado pelo narrador em busca de sinais, mas os sinais que aparecem são ilegíveis. Embora seus professores leiam seu corpo como portador de muitos sinais de impertinência, o narrador recapitula tais sinais como arbitrários e confusos ao extremo: partes do corpo parecem divergir e significar em direções dispersas e confusas, como se o centro desse corpo não se sustentasse de modo estável: “[Durante seu escrutínio] Ele se mantinha em pé, sorridente, seus lábios pálidos se destacando dos dentes brancos. (Os lábios deles estavam o tempo todo contraídos, e ele tinha o hábito de levantar as sobrancelhas, o que era desdenhoso e irritante ao máximo)” (p. 150). De forma ao mesmo tempo voluntária e involuntária – “lábios […] contraídos”, “levantar as sobrancelhas” e, até, “dedos brincando com os botões de seu casaco, e um tique ocasional da outra mão, que segurava o chapéu” –, como o oximoro de uma histeria deliberada, o corpo de Paul se fratura na defesa contra a vigilância de seus inquisidores. Suas características são, pois, tanto de defesa quanto de ansiedade, animadas por um olhar vigilante que não pode controlar de todo o

corpo que pretende regular. Sugerindo que as características divergentemente significantes são uma espécie de chamariz e proteção contra um ataque de seus inquisidores, o narrador descreve o rosto de Paul como uma espécie de batalha estratégica: “seu sorriso fixo não o abandona…” (p. 151). Como uma resposta tática à lei reguladora, os gestos de Paul se formam contra e através dessa lei, cumprindo a norma e escapando dela a cada oportunidade: “Paul estava sempre sorrindo, sempre tomando cuidado consigo, parecia sentir que as pessoas talvez estivessem olhando para ele e tentando detectar alguma coisa”.

Como a superfície de gênero da própria narrativa de Cather, a apresentação de Paul é exasperante precisamente pelas expectativas a que ela se opõe. Ao descrever a “expressão consciente” de Paul como “tão longe quanto possível de um jovenzinho”, Cather sugere que a expressão pode corresponder ou à tristeza de menino ou, possivelmente, à astúcia feminina. Essa última leitura adquire maior credibilidade quando se descreve que expressão “em geral [é] atribuída à insolência ou ‘esperteza’”. Paul oferece suas características enigmáticas no lugar de uma resposta verbal quando os inquisidores procuram extrair dele alguma confissão de transgressão. Quando questionado se determinada observação sobre uma mulher fora educada ou não, Paul se recusa a escolher, isto é, ocupa a zona suspensa da lei – nem em conformidade nem com infração.

“Quando lhe foi avisado que podia ir, ele curvou-se num gesto gracioso e saiu. Seu cumprimento foi como uma repetição do escandaloso cravo vermelho”. Seu meneio é escandaloso talvez porque ele seja, no final das contas, uma maneira desafiadora de elevar seu traseiro, um convite à sodomia, que se produz justamente por meio da própria convenção muito “educada” de submeter-se a essa lei. O que se repete aqui é um gesto que, ao mesmo tempo, cobre e desloca certa sexualidade considerada criminosa, que se desenvolve contra e por meio da lei que produz essa criminalidade.

Quando Paul foge para Nova York e tem um encontro breve com um jovem de Yale – até então, certo sinal de homossexualidade transitória –, ele está em um quarto que não chega a ser perfeito, até que ele sobe com um ramalhete de flores. Essa repetição do escandaloso cravo vermelho reaparece momentaneamente, livre do rigor da suspensão.

As flores, assim, preparam o cenário para sua versão do estádio do espelho: “Ele passou mais ou menos uma hora se vestindo, observando com atenção cada etapa de sua toalete no espelho. Tudo era absolutamente perfeito; ele era exatamente o tipo de garoto que sempre quis ser” (p. 167). Que Paul agora assuma o lugar de quem *observa* a si mesmo constitui um deslocamento dos “observadores” perseguidores que o fustigaram em e desde Pittsburgh. Seu prazer é dividido entre a observação e o espelho, o corpo idealizado, projetado e limitado dentro do próprio círculo de seu desejo projetivo. Mas a fantasia de auto-originação radical não pode ser sustentada apenas pagando o preço da dívida, tornando-se um proscrito e enfim encontrando a si mesmo na fuga. No fim da história, os cravos reaparecem, “sob sua glória vermelha” (p. 174), e Paul reconhece o “jogo perdido […] essa revolta contra as homilias que regem o mundo”. Aqui, o enunciado que encerra “Tommy the Unsentimental” e que é semelhante a uma homilia, esse murmúrio simbólico no sentido de que as mulheres simplesmente não sobrevivem sem os homens porque sabem que eles se sentem atraídos por elas, carrega a força de uma proibição, ao mesmo tempo casual e mortal, que culmina na morte de Paul. Não obstante, antes de saltar em frente do trem, reaparece a função de vigilância em figuras que o caçam e o perseguem; a ansiedade consequente retorce seu corpo em partes divergentes, como se seus lábios buscassem abandonar seus dentes: “Ele ficou observando a locomotiva se aproximando, seus dentes batendo, seus lábios se afastando em um sorriso assustado; por uma ou duas vezes ele lançou um olhar de lado nervoso, como se estivesse sendo vigiado” (ibid.).

Paul observa o observador que o persegue e, ao lançar-se na frente do trem, destrói o "mecanismo criador de imagens", "as visões perturbadoras", ao mesmo tempo que entrega seu corpo a um voo e a um relaxamento orgiásticos: "Ele sentiu algo bater em seu peito – seu corpo estava sendo jogado pelo ar a toda velocidade, elevando-se mais e mais, de modo infinitamente longe e rápido, enquanto seus membros se relaxavam gentilmente."

Livre do escrutínio proibitivo, seu corpo só se liberta por meio de sua própria dissolução. O número final de "Paul devolvido ao imenso desígnio das coisas" confirma a força última da lei, uma força que involuntariamente sustenta o erotismo que visa a proibir: essa seria a morte de Paul ou sua libertação erótica? "Paul devolvido": ambiguamente para o outro e para si mesmo – sua agência confiscada, mas talvez, enfim, obtida.

---

1. Sharon O'Brien, *Willa Cather: The Emerging Voice*. New York: Ballantine, 1987, pp. 13-32. Para uma interessante réplica que se concentra na permanente hostilidade de Carther contra as mulheres, ver Jeane Harris, "A Code of Her Own: Attitudes Toward Women in Willa Cather's Short Fiction", *Modern Fiction Studies*, v. 36, n. 1, Spring 1990, pp. 81-89.↩

2. Hermione Lee, *Willa Cather: Double Lives*. New York: Vintage, 1989, pp. 10-15.↩

3. As paginações aqui se referem à seguinte edição: Willa Cather: *Five Stories*. New York: Vintage, 1960.↩

4. Eve Kosofsky Sedgwick, "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others", *The South Atlantic Quarterly,* v. 88, n. 1, Winter 1989, pp. 53-72.↩

5. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*; ver sobretudo a discussão da pluralização e da especificação das "ignorâncias" (p. 8) e a descrição fenomenológica da juventude gay e lésbica como "uma lacuna no tecido discursivo do

estabelecido" (p. 43) [Ed. bras. resumida: "A epistemologia do armário", *Cadernos Pagu*, v. 28, jan./jun. 2007, pp.19-54].↩

6. Adrienne Rich, "For Julia in Nebraska", in *A Wild Patience Has Taken Me This Far.* New York: Norton, 1981, p. 17.↩

7. Willa Cather, *My Ántonia.* Boston: Houghton Mifflin, 1988 [Ed. bras.: Minha Ántonia, trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. São Paulo: Códex, 2003].↩

8. Willa Cather, "Tommy the Unsentimental", in Sharon O'Brien (org.), *Willa Cather: 24 Stories*. New York: Penguin, 1987, pp. 62-71.↩

9. Sobre o termo *boemia*, ver também Sedgwick, *Epistemology of the Closet,* pp. 193-195, e Richard Miller, *Bohemia: The Protoculture Then and Now* (Chicago: Nelson-Hall, 1977), apud Sedgwick.↩

10. Estou em dívida com Karin Cope e sua leitura de Gertrude Stein sobre a questão das limitações da nomeação para a articulação da sexualidade. Ver seu texto "'Publicity Is our Pride': The Passionate Grammar of Gertrude Stein", *Pretext* (Summer 1993) e *Gertrude Stein and the Love of Error* (Minneapolis: University of Minnesota Press).↩

11. Aqui parece que Cather está imitando Shakespeare. Além de chamar a si mesma de "Will" e "William" quando era jovem, nesses textos ela também invoca a abreviação W como o próprio Shakespeare estava acostumado a fazer. Ver Phyllis C. Robinson, *Willa: The Life of Willa Cather* (New York: Doubleday, 1983), pp. 31-32. Ver também Joel Fineman, "Shakespeare's *Will*. The Temporality of Rape", *Representations,* v. 20, Autumn 1987, pp. 25-76.↩

12. Em carta a Willa Cather, datada de 1908, Sarah Orne Jewett objetava ao que interpretou como dispositivo narrativo de Cather ao escrever como homem e sobre protagonistas

masculinos, em especial na história “On the Gulls’ Road” (1908): “O amante está tão bem descrito como estaria se uma mulher escrevesse adotando o personagem homem – deve sempre haver, acredito, algo de uma mascarada. Quase que você poderia tê-lo feito – uma mulher poderia amá-la dessa mesma maneira protetora, uma mulher poderia até mesmo se importar o suficiente para querer tirá-la de uma vida como essa, de um modo ou de outro. Mas, oh, que íntimo – que terno – como é verdadeiro esse sentimento! O ar do mar sopra entre as próprias letras da página.” Annie Fields (org.), *Letters of Sarah Orne Jewett*. Boston: Houghton-Mifflin, 1911, pp. 246-247.

A própria ficção de Sarah Orne Jewett, em particular “Martha’s Lady” (1897) e *The Country of the Pointed Firs* (1896), aborda questões de gênero e sexualidade semelhantes às da própria Cather. E a relação entre o narrador anônimo de Minha Ántonia e Jim Burden está em paralelo com a do narrador que recebe a história e o contador da história em The Country of the Pointed First, de Jewett. Tanto a obra de Jewett quanto “Tommy the Unsentimental” (publicados no mesmo ano) interrogam a dinâmica narrativa e erótica da oferenda e do sacrifício.↩

13. Jacques Lacan. *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-55)*. Trad. de Marie Christine Lasnik Penot; com a colaboração de Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.↩

14. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989), pp. 87–102 [Ed. bras.: Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992].↩

15. Sobre “sentimentalismo”, ver Sedgwick in *The Epistemology of the Closet*, pp. 193-199. Ver também o argumento de O’Brien segundo o qual Cather imita e subverte a ficção sentimental ao publicar essa história na revista *Home Montly*, em conformidade a uma fórmula aceitável para os seus editores, mas apenas

para zombar das convenções sentimentais em voga na época. In *Willa Cather: The Emerging Voice*, pp. 228-231.↩

16. Ver nota 11 acima.↩

17. Charlotte Brontë usou pela primeira vez “Shirley” como um nome de mulher em sua obra *Shirley* (1849). Cather parece continuar e reverter tal “invenção” nessa história. Primeiro, estabelecendo “Tommy” como nome de uma menina e, em segundo lugar, usando Shirley como sobrenome. Essa citação de Brontë sugere que o nome não é mimeticamente relacionado com o gênero, mas funciona como inversão das expectativas de gênero.↩

18. Conforme o *Oxford English Dictionary*, 2. ed.↩

19. Id.↩

20. Para uma discussão sobre a assinatura como linha de credibilidade, ver a leitura de Derrida sobre o *Ecce Homo* de Nietzsche, que debate a temporalidade da assinatura: Jacques Derrida, “Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name”, in Peggy Kamuf (org.), *The Ear of the Other*, trad. de Avital Ronell. Lincoln: University of Nebraska Press, 1985, pp. 1-40 [no original: *Otobiographies : L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris : Galilée, 2008].↩

21. Evidentemente, Havelock Ellis relacionou a cegueira à inversão sexual na década de 1890 e Cather provavelmente sabia de sua teoria. Ele também alegou que os cegos eram propensos a uma “timidez” e a uma “modéstia” sexual, sugerindo uma ligação entre o desejo inibido e a falta/falha de visão. Ver Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex,* v. I (Philadelphia: Davis Co., 1928), p. 77; ver também *Studies in the Psychology of Sex,* v. II, parte 6, “The Theory of Sexual Inversion” (Philadelphia: Davis Co., 1928), pp. 317-318.↩

22. Na década de 1890, a imprensa divulgou amplamente os debates públicos sobre a adequação das mulheres que andavam de bicicleta. Questionava-se se praticar um excesso no ciclismo seria prejudicial à saúde da mulher e se isso não poderia excitar a sexualidade das mulheres de forma indesejável. Para uma discussão sobre essa literatura que liga a controvérsia da bicicleta com maiores temores sobre a crescente independência das mulheres durante a época do "The New Woman", ver Patricia Marks, *Bicycles, Hangs, and Bloomers: The New Woman in the Popular Press* (Lexington: Kentucky University Press, 1990), pp. 174-203; ver também Virgil Albertini, "Willa Cather and the Bicycle", *The Platte Valley Review*, v. 15, n. 1, Spring 1987, pp. 12-22.↩

23. Willa Cather, "Paul's Case", in *Five Stories*. New York: Vintage, 1956, p. 149.↩

24. A misoginia de Cather torna "Tommy the Unsetimental" pouco plausível como uma narrativa de amor e perda. O fato de Jessica ser degradada desde o início faz o "sacrifício" final parecer supérfluo. A esse respeito, parece especialmente útil considerar a crítica aguda de Toni Morrison sobre *Sapphira and the Slave Girl,* de Cather. Morrison argumenta que a credibilidade da narrativa de Cather é prejudicada por um racismo recorrente e crescente. A relação entre Sapphira, a amante escrava, e Nancy, a filha de uma escrava leal, não é plausível e a relação entre Nancy e a própria mãe nunca é representada de forma crível, porque Cather, como Sapphira, produziu a escrava a serviço de sua própria gratificação. Tal deslocamento ressoa com os deslocamentos de outras narrações sobre cruzamento de gêneros de Cather e faz o leitor levantar a questão de até que ponto os deslocamentos da ficção podem ser lidos como estratégia de repúdio. Ver Toni Morrison, *Playing in the Dark: Whiteness and Literary Imagination*. Cambridge: Harvard University Press, 1992, pp. 18-28.↩

25. Willa Cather, “Tom Outland’s Story”, *Five Stories*, op. cit., p. 66.↩

26. Para uma lista dos primeiros pseudônimos adotados por Cather, ver O’Brien, *Willa Cather*, op. cit., p. 230.↩

PASSAR-SE, ESTRANHAR: O DESAFIO PSICANALÍTICO DE NELLA LARSEN

A identidade pode, certamente, ser vista de outra forma que não como um subproduto de uma vida brutalmente manipulada, uma vida que, de fato, não se refira a um padrão consistente de mesmidade mais do que a um processo inconsequente da alteridade.

TRINH T. MINH-HA

Os esforços de conceber as relações entre feminismo, psicanálise e estudos raciais têm proposto uma série de questões teóricas. Em geral, a psicanálise tem sido usada por teóricas feministas para teorizar a diferença sexual como um conjunto distinto e fundamental das relações linguísticas e culturais. A filósofa Luce Irigaray tem afirmado que a questão da diferença sexual é *a* questão do nosso tempo.[1] Esse privilégio implica não só que se considere essa diferença específica como mais fundamental do que outras formas de diferença, mas que outras formas podem ser *derivadas* da diferença sexual. Esse ponto de vista também supõe que esta constitui uma esfera autônoma de relações ou disjunções que não deve ser interpretada como um âmbito articulado por meio de outros vetores de poder, nem *como* outro vetor de poder.

No entanto, o que significaria considerar que a assunção das posições sexuais, o ordenamento disjuntivo do ser humano como "masculino" ou "feminino", se dá não somente por um simbolismo heterossexualizante, com seus tabus sobre a homossexualidade, mas também por um conjunto complexo de injunções raciais que operam parcialmente por meio do tabu da mestiçagem? Além disso, como podemos entender a convergência da homossexualidade e da mestiçagem no e como o exterior constitutivo da heterossexualidade normativa, que é, por sua vez, a regulação de uma reprodução racialmente pura? Apoiando-nos em Marx, lembremos que a reprodução das espécies se articula como a reprodução *de* relações de reprodução, ou seja, como o local caracterizado de uma versão racializada das espécies em busca de uma hegemonia obtida pela perpetuação, o que exige ou produz uma heterossexualidade

normativa a serviço de tal propósito.[2] Por sua vez, a reprodução da heterossexualidade assume diferentes formas a depender de como compreendemos raça e reprodução de raça. E, embora seja claro que existam boas razões históricas para manter "raça", "sexualidade" e "diferença sexual" em esferas analíticas separadas, há também razões históricas muito urgentes e significativas para perguntar como e onde deveríamos interpretar não somente a convergência dessas esferas, mas também os locais em que nenhuma delas poderia se constituir sem a outra. O que não é o mesmo que justapor esferas distintas de poder, subordinação, agência, historicidade, nem elaborar uma lista de atributos separados por aquelas vírgulas proverbiais (gênero, sexualidade, raça, classe), que normalmente significam que ainda não descobrimos como pensar as relações que buscamos marcar. Existiria, então, uma maneira de ler o texto de Nella Larsen como se ele se inspirasse em certas suposições psicanalíticas não para afirmar a primazia da diferença sexual, mas para articular as modalidades convergentes de poder pelas quais a diferença sexual é articulada e assumida?

Consideremos a seguinte cena do romance *Passing*,[3] de Nella Larsen: Irene desce as escadas de sua casa para se encontrar com Clare, que exibe sua figura desejável, de pé na sala de estar. No momento em que Irene pousa os olhos em Clare, Brian, o marido de Irene, parece também descobrir Clare. Irene, então, encontra Clare, considera-a bonita, mas, ao mesmo tempo, percebe que Brian também a admira. A dupla apreciação vai se revelar importante. A voz narrativa é solidária a Irene, mas ultrapassa sua perspectiva naquelas ocasiões em que é impossível que Irene fale.

> Ela se lembrou da sua própria estupefação quando, descendo as escadas alguns minutos mais tarde do que pretendia, percorreu a sala de estar onde Brian a esperava e encontrou também Clare. Clare, requintada, reluzente, perfumada, ostentando um vestido imponente de tafetá preto brilhante, cuja saia longa caía em dobras graciosas sobre seus delgados pés de princesa; seu cabelo resplandecente desenhava em sua

> nuca um pequeno cacho suave; seus olhos brilhavam como joias negras. (p. 233)

A exclamação de admiração de Irene nunca é verbalizada, parece sufocada, retida, preservada como um tipo de visão que não chega a aflorar em palavras. Irene teria falado, mas o choque sufocou sua voz; o que encontra é Brian, que a espera, o Brian que, por sua vez, encontra Clare, com a mesma Clare. A gramática da descrição fracassa em estabelecer claramente quem deseja quem: “ela havia percorrido a sala de estar onde Brian a esperava e havia também encontrado Clare.” É Irene quem encontra Clare, ou Brian, ou ambos? E o que encontram em Clare que faz com que já não mais encontrem um ao outro, mas que se reflitam no desejo que desperta no outro o fato de olharem para Clare? Irene sufoca-se com as palavras que poderiam expressar sua admiração. De fato, a exclamação é sufocada, privada de ar; a exclamação preenche a garganta e impede sua fala. O narrador surge para pronunciar as palavras que Irene poderia ter falado: “requintada, dourada, perfumada, ostentosa”. Portanto, o narrador diz o que permaneceu retido na garganta de Irene, o que sugere que o narrador de Larsen cumpre a função de expor mais do que Irene seria capaz de arriscar afirmar. Na maioria dos casos em que Irene encontra-se incapaz de falar, o narrador lhe fornece as palavras. Mas, quando se trata de explicar exatamente como Clare morre no fim do romance, o narrador se mostra tão sem palavras quanto Irene.

A questão do que se pode e não se pode dizer, o que se pode e não pode se expor publicamente, está presente ao longo de todo o texto e está ligada à questão mais ampla relativa aos perigos da exposição pública da cor e do desejo. De modo significativo, é o que Irene descreve como a ostentação de Clare que ela admira, ainda que Irene saiba que Clare, que se passa por branca, não só ostenta, mas também esconde que na verdade é *nessa* própria ostentação que está seu fingimento. Clare nega sua própria cor, e isso leva Irene a distanciar-se de Clare, recusar-se a responder suas cartas e tentar tirá-la de sua vida. E, embora Irene expresse uma objeção moral a Clare passar-se por branca, está claro que Irene participa

de muitas das mesmas convenções sociais dessas passagens da mesma maneira que Clare. Na verdade, quando se encontram após uma longa separação, ambas estão em um café na cobertura de um prédio passando-se por brancas. E, ainda assim, de acordo com Irene, Clare vai mais longe, finge ser branca não somente em algumas ocasiões, mas em toda a sua vida e em seu casamento. Clare encarna certo tipo de ousadia sexual contra a qual Irene se defende, pois a instituição matrimonial não pode segurar Clare, e Irene se vê atraída por Clare, querendo tornar-se ela, mas também desejando-a. Assumir esse risco, articulado ao mesmo tempo como cruzamento racial e como infidelidade sexual, é o que alternadamente arrebata Irene e alimenta, com ferocidade renovada, sua condenação moral contra Clare.

Depois de Irene se convencer de que Brian e Clare têm um caso, ela observa como Clare, em uma festa, emprega sua sedução e sua traição para atrair Dave Freeland – personagem que, ao contrário dos demais, carece de importância. A sedução consiste precisamente em pôr em causa tanto a santidade do matrimônio como a clareza das demarcações raciais:

> Fragmentos da conversa, na voz rouca de Clare, flutuavam pelo ar: […] “sempre senti admiração por você… tanta coisa sobre você, há tanto tempo… todo mundo diz isso… ninguém, só você…” E mais do mesmo. O homem estava absorto em suas palavras, embora fosse o marido de Felise Freeland e autor de romances que o revelavam como um homem perceptivo e dotado de uma ironia devastadora. E ele caía em tal absurdo! E tudo porque Clare tinha a astúcia de deixar deslizar suavemente suas pálpebras de marfim sobre seus surpreendentes olhos negros para logo abri-los de repente e lançar um sorriso carinhoso. (p. 254)

Aqui, o estratagema de passar-se pelo que não se é parece erotizar Clare, o ato de cobrir com marfim o negro surpreendente, a súbita admissão do segredo, a transformação mágica do sorriso em carícia. O poder dessa sedução é constituído pela própria

mutabilidade, esse sonho de metamorfose, que significa certa liberdade, uma mobilidade de classe proporcionada pela branquitude. Dessa vez, a própria visão de Clare não só asfixia as palavras de Irene, mas lhe provoca tal ira que a leva a quebrar sua xícara de chá e interromper a conversa. O chá se espalha sobre o tapete como cólera, como sangue, simbolizado como a própria cor escura que de súbito deixa de estar contida pelas restrições da branquitude: “A raiva lhe fez ferver o sangue. Houve uma leve queda. No chão, a seus pés, estava o copo quebrado. Manchas escuras pontilhavam o tapete brilhante. Espalharam-se. A conversa se deteve. E logo continuou. Diante dela, Zulena recolheu os fragmentos brancos” (p. 254).

Essa quebra prefigura a violência com que a história termina, em que Clare é descoberta por Bellew, seu marido branco e racista, na companhia de afro-americanos, o que deixa em evidência a cor de Clare e dá início à sua morte veloz e literal: com Irene ambiguamente posicionada ao lado de Clare, com uma mão apoiada em seu braço, Clare cai da janela e morre na rua. Permanece ambíguo se ela saltou ou foi empurrada, “O que aconteceu em seguida Irene Redfield nunca se permitiu lembrar. Nunca de forma clara. Num instante, Clare estava ali, uma criatura vital brilhante, como uma chama vermelha e dourada. No momento seguinte, estava morta” (p. 271).

Na cena anterior, Bellew sobe as escadas do apartamento no Harlem, onde está acontecendo uma reunião, e descobre que Clare está ali; estar nesse espaço é suficiente para convencê-lo de que sua esposa é negra. Na história de Larsen, a negritude não é primariamente uma marca visual, não só porque Irene e Clare têm pele clara, mas porque o que pode ser visto, o que se qualifica como marcação visível, é uma questão de poder ler um corpo marcado em relação aos corpos sem marcação, em um âmbito em que os corpos sem marcação constituem a moeda corrente da branquitude normativa. Clare pode passar-se por branca não só porque tem pele clara, mas porque se recusa a admitir sua negritude nos discursos e, dessa forma, oculta o marcador discursivo que se oporia ao

pressuposto hegemônico de que ela seja branca. Irene, por sua vez, parece “passar-se por branca” quando entra em conversas que supõem a branquitude como norma sem contestar tal suposição. Essa dissociação da negritude que Irene executa por meio do silêncio é invertida no fim da história, quando ambas as mulheres são expostas pelo olhar branco de Bellew, em clara associação com seus amigos afro-americanos. Sua cor só chega a ser legível quando se descobre uma associação que condiciona uma nomeação. Ele não pode “ver” sua esposa como negra antes dessa associação e reclama diretamente a ela, com racismo desenfreado, que ele nunca se juntaria a negros. Se ele se juntava a Clare, ela não poderia ser negra. Mas se ela se associasse com negros, ela se tornaria negra, considerando que o signo da negritude é contraído, por assim dizer, pela proximidade, como se a própria “raça” fosse como um contágio que se transmite pela proximidade. Aqui, deixa-se entrever que, se o próprio Bellew se juntasse aos negros, já não se poderiam fixar os limites de sua própria branquitude e, certamente, a de seus filhos. Paradoxalmente, sua própria paixão racista *requer* essa associação; ele não pode ser branco sem os negros e sem seu constante repúdio a eles. Somente por meio desse repúdio é que sua branquitude é constituída, assim como ela só pode ser reconstituída, de forma perpétua – mas angustiante –, em virtude da institucionalização de tal repúdio.[4]

O discurso de Bellew está sobredeterminado por essa angústia para com os limites raciais. Antes de saber que Clare é negra, ele costuma chamá-la de sua “Nig” e, aparentemente, ambos intercambiam esse termo de degradação e repúdio como uma espécie de brincadeira de amor. Ela se permite ser erotizada por esse termo, adota-o e atua como se fosse a denominação mais impossível que ela pudesse receber. Que Bellew a chame de “Nig” sugere que ele sabe a verdade ou que existe em sua linguagem algum tipo de conhecimento. Ainda assim, se pode chamá-la dessa forma e permanecer sendo seu marido, é porque ele não deve saber da verdade. Nesse sentido, ela define o fetiche, um objeto de desejo sobre o qual se diz: “Eu sei muito bem que isso não é possível, porém o desejo.” Formulação essa que implica sua equivalência:

“Precisamente porque isso não é possível, eu o desejo ainda mais”. Não obstante, Clare é um fetiche que permite fazer com que sua negritude seja uma fonte exótica de excitação e, ao mesmo tempo, negar completamente essa negritude. Aqui, tal “nomeação” está impregnada do conhecimento que ele afirma não ter; com frequência ele observa que Clare está se tornando cada vez mais escura; tal termo degradante permite-lhe ver e não ver ao mesmo tempo. O termo sustenta seu desejo como uma espécie de repúdio, um repúdio que estrutura não só a ambivalência de seu desejo por Clare, mas a ambivalência erótica pela qual ele constitui as frágeis fronteiras de sua própria identidade racial. Reformulando uma afirmação anterior, digamos que, embora ele alegue nunca se associar com afro-americanos, ele requer a associação e sua denegação para obter uma satisfação erótica que é indistinguível de seu desejo de exibir a própria pureza racial.

Na realidade, parece que a fronteira incerta entre o preto e o branco é precisamente o que Bellew erotiza, o que lhe é necessário para poder transformar Clare no objeto exótico a ser dominado.[5] Seu nome, Bellew, como *bramido* [*bellow*, em inglês], é em si um uivo, o longo uivo da angústia masculina branca ante a mulher racialmente ambígua que idealiza e odeia. Ela representa o espectro de uma ambiguidade racial que deve ser dominada. Mas “Bellew” é também o instrumento que atiça a chama, a iluminação que Clare, literalmente “clara”, em certo sentido, *é.* Sua luminosidade depende da vida que ele insufla; sua fugacidade é igualmente uma função desse poder.

> Num instante, Clare estava ali, uma criatura brilhante e cheia de vida, como uma chama vermelha e dourada. No momento seguinte, estava morta.
>
> Houve um suspiro de horror e mais alto que suspiro, um som não totalmente humano, como o de um animal em agonia. “Nig! Meu Deus! Nig!”, grita Bellew, no momento em que Clare desaparece pela janela. (p. 271)

O discurso dele oscila entre degradação e exaltação, mas começa e termina com uma nota de degradação. A força dessa vacilação ilumina e inflama Clare, mas também faz com que se extinga, se apague. Clare explora a necessidade de Bellew de ver apenas o que ele quer ver, explora não tanto a aparência da branquitude, mas a vacilação entre preto e branco como uma espécie de chamariz erótico. A nomeação definitiva que ele dá encerra essa vacilação, mas também funciona como uma condenação fatal, ou assim faz parecer.

Pois é, afinal, a mão de Irene que é vista pela última vez no braço de Clare, e o narrador, que normalmente expressa as palavras que Irene não pode expressar, parece cair no mesmo trauma indizível de Irene, anulando-se, retirando-se no momento crucial quando esperamos saber de quem foi esse gesto que catapultou Clare pela janela em direção à morte. Que Irene se sinta culpada pela morte de Clare não é razão suficiente para acreditar que Irene a empurrou, uma vez que é fácil uma pessoa sentir-se culpada pela morte de alguém simplesmente por apenas tê-la desejado, mesmo quando se sabe que esse desejo não poderia ter sido a causa imediata da morte. A lacuna na narrativa deixa em aberto a possibilidade de Clare ter saltado, de Irene tê-la empurrado, de a força das palavras bramidas por Bellew, literalmente, tê-la “arremessado” pela janela. Sugiro que essa lacuna é importante, e a triangulação que a rodeia oferece a oportunidade de reelaborar a psicanálise, em particular, da condição social e psíquica dos “juízos de extermínio”. Como podemos explicar a cadeia que leva do julgamento à exposição da morte? Como ela opera por meio dos vetores inter-relacionados de sexualidade e raça?

A queda de Clare: teria sido um esforço conjunto ou, ao menos, uma ação cujas causas não devem ser de todo cognoscíveis, não devem ser de todo rastreáveis? Essa é uma ação executada de forma ambígua, na qual o agenciamento de Irene e Clare é confundido significativamente, na qual se confundem significativamente os atos de Irene e Clare. E essa confusão de ações está relacionada ao discurso violador do homem branco. Podemos ler esse *finale*, como

Larsen o chama, como a raiva que faz o sangue ferver, o estraçalhar que deixa cacos de brancura, a destruição do verniz da branquitude. Mesmo quando o verniz da branquitude de Clare é destruído, o verniz de homem branco de Bellew também o é; na verdade, o que se quebra é o verniz que sustenta o projeto branco de pureza racial. Bellew crê que nunca se associaria a negros, mas ele não pode ser branco sem sua "Nig", sem o chamariz de uma associação à que ele deve resistir, sem o espectro de uma ambiguidade racial à qual deve se subordinar e que deve negar. De fato, Bellew reproduz essa linha racial pela qual procura garantir sua branquitude, produzindo mulheres negras como objetos de desejo necessários e impossíveis, como o fetiche em relação ao qual sua própria branquitude é ansiosa e persistentemente garantida.

Evidentemente, pensar em termos psicanalíticos sobre a história de Larsen tem seus riscos; afinal de contas, a obra, publicada em 1929, faz parte da tradição do *Harlem Renaissance*, e o apropriado seria lê-la à luz do contexto desse mundo cultural e social. Enquanto muitos críticos leram o texto como uma história trágica da posição social do mulato, outros têm insistido que o brilho da história está na complexidade psicológica. Parece-me que talvez não seja preciso escolher, por um lado, entre a especificidade histórica e a social do romance, como fizeram Barbara Christian, Gloria Hull, Hazel Carby, Amritjit Singh e Mary Helen Washington e, por outro, a complexidade psicológica da identificação cruzada e do ciúme descritos no texto, como fizeram Claudia Tate, Cheryl Wall, Maria Mabel Youmans e Deborah McDowell.[6] Tate e McDowell sugerem que os críticos têm se dividido entre os que propõem ler essa história como um relato sobre raça e, em particular, como parte do gênero trágico do mulato, e os que que a leem como uma obra psicologicamente complexa e, como insistem McDowell e Carby, uma alegoria da dificuldade de representação da sexualidade das mulheres negras, precisamente quando essa sexualidade tem sido exotizada ou tomada como ícone do primitivismo. Na realidade, a própria Larsen parece capturada por esse mesmo dilema, negando uma representação da sexualidade das mulheres negras para evitar convertê-la em objeto exótico. Essa mesma reticência pode ser

identificada em *Quicksand*, romance publicado no ano anterior a *Passing*, em que a abstinência de Helga está diretamente relacionada com o medo de ser retratada como pertencente à "selva". McDowell escreve: "desde o início de sua história há 130 anos, as mulheres negras romancistas têm tratado a sexualidade com cautela e discrição. Isso está claramente ligado à rede de mitos sociais e literários perpetuados ao longo da história sobre a licenciosidade das mulheres negras."[7]

O conflito entre Irene e Clare, que abrange identificação, desejo, ciúme e raiva, exige ser contextualizado nas limitações historicamente específicas que pesavam sobre a sexualidade e a raça e que produziram esse texto em 1929. E, embora eu possa fazê-lo apenas de uma forma muito bruta, gostaria de esboçar de modo breve uma direção para uma análise dessa índole. Eu concordaria com McDowell e Carby, e diria não só que é desnecessário escolher se essa obra seria "sobre" raça ou "sobre" sexualidade e o conflito sexual, mas também que esses dois domínios estão intimamente ligados entre si, a ponto de o texto oferecer uma maneira de ler a racialização do conflito sexual.

Claudia Tate sustenta que a "raça […] não é a principal preocupação do romance" e que "o verdadeiro impulso para a história é a turbulência emocional de Irene" (p. 142), assim como a ambiguidade psicológica que envolve a morte de Clare. Tate distingue sua própria descrição psicológica daquelas que reduzem o romance a um "melodrama banal" (p. 146) de mulheres negras que se passam por brancas. Destacando a ambiguidade da morte de Clare, Tate põe em relevo a complexidade narrativa e psíquica da história. Seguindo Tate, Cheryl Wall se recusa a separar a ambiguidade psicológica da história e sua significância racial. Concordando que "os insights mais marcantes de Larsen são os dilemas psíquicos que afrontam certas mulheres negras", ela argumenta que "os mulatos trágicos da convenção literária" parecem ser também "os meios que a autora escolheu para demonstrar os custos psicológicos do racismo e do sexismo". Para Wall, a figura de Clare nunca existe de forma totalmente separada das próprias projeções sobre "alteridade" de

Irene (p. 108). Na verdade, de acordo com Wall, a relação erótica de Irene com Clare participa de um tipo de exotismo que não é de todo diferente do de Bellew. Irene vê nos olhos sedutores de Clare "o inconsciente, o incognoscível, o erotismo e a passividade", que, de acordo com Wall, "simbolizam esses aspectos da psique que Irene nega em si mesma" (pp. 108-109). Deborah McDowell especifica esse enfoque da complexidade e da projeção psicológicas, destacando o homoerotismo conflituoso que existe entre Clare e Irene. McDowell escreve:

> […] embora, superficialmente, o conflito de Irene venha da avaliação de Clare passando-se por branca e de questões relacionadas à identidade e à lealdade raciais, por baixo da segurança dessa superfície está a história mais perigosa – ainda que não explicitamente nomeada – do desejo sexual despertado em Irene por Clare. (p. xxvi)

Mais adiante, McDowell argumenta que Irene desloca seu próprio desejo por Clare "imaginando um caso entre Clare e Brian" (p. xxviii) e que, na cena final, "a morte de Clare representa a morte dos sentimentos sexuais de Irene por Clare" (p.xxix).

Para entender a condição silenciada da homossexualidade nesse texto – e, portanto, o deslocamento, o ciúme e o desejo assassino que o seguem – é crucial situar essa repressão no contexto das restrições sociais específicas que pesam sobre a representação da sexualidade feminina negra mencionada acima. Em seu ensaio "The Quicksands of Representation", Hazel Carby escreve:

> A representação que Larsen oferece, tanto de raça quanto de classe, está estruturada pelo prisma da sexualidade feminina negra. Larsen reconhecia que, em resposta à longa história da exploração da sexualidade negra, a repressão da sensualidade na ficção afro-americana terminou por reprimir a paixão e por reprimir ou negar a sexualidade e o desejo femininos. Mas, naturalmente, representar a sexualidade feminina negra significava correr o risco de que ela fosse definida como primitiva e exótica em uma sociedade racista […]. Ideologias

> sexuais racistas proclamaram a mulher negra a ser um ser sexual desenfreado e, em resposta, as mulheres escritoras negras ou focalizaram em defender sua moralidade ou deslocaram sua sexualidade para outro terreno. (p. 174)

McDowell, no entanto, considera que Larsen resiste a criar uma sexualidade explícita característica das cantoras negras de blues, como Bessie Smith e Ma Rainey (p. xiii), mas que, ainda assim, ela lutaria contra o problema de tornar pública uma sexualidade sem a explorar como objeto exótico.[8] Em certo sentido, o conflito do desejo lésbico na história pode ser lido no que é apenas sugerido, no que está retido nas conversas, mas sempre ameaça pará-las ou interrompê-las. Nesse sentido, a mudez da homossexualidade converge na história com a ilegibilidade da negritude de Clare.

Para especificar essa convergência, deixe-me voltar primeiramente ao uso periódico do termo *queering* na história em si – palavra essa ligada à erupção da raiva nas conversas, sufocando e fraturando o discurso – e em seguida volto à cena em que Clare e Irene trocam olhares pela primeira vez, uma visão recíproca que é também uma ameaçadora absorção. As conversas em *Passing* parecem constituir a superfície dolorosa, quando não repressiva, das relações sociais. O que Clare exclui da conversa é o que a permite "passar-se" por branca; e quando a conversa de Irene vacila, o narrador, ao referir-se à lacuna súbita na superfície da linguagem, a qualifica de *queer*, estranha, anômala. Na época, ao que parece, *queer* ainda não significava homossexual, mas englobava uma variedade de significados associados ao desvio da normalidade, o que poderia incluir o desvio sexual. Esses significados incluem: de origem obscura, o estado de sentir-se mal ou doente, pouco franco, obscuro, perverso, excêntrico. Como forma verbal, *to queer* tem uma história: significava olhar com curiosidade ou ridicularizar, deixar perplexo, mas também cansar e enganar. No texto de Larsen, as tias que criam Clare como se fosse branca a proíbem de mencionar sua raça; elas são descritas como *queer* (p. 189). Quando Gertrude, outra mulher negra que se passa por branca, ouve um insulto racial contra os negros, Larsen escreve, "da direção

de Gertrude veio um som *queer,* um pouco suprimido, um bufo ou um risinho abafado" (p. 202) – algo anômalo, algo que não convinha a uma boa conversa, a uma prosa aceitável. A ânsia de Brian por viajar ao Brasil é descrita como uma "inquietação antiga, *queer*, infeliz" (p. 208), sugerindo um desejo de libertação das convenções.

Parece evidente que Larsen vincula *queerness* a uma erupção potencialmente problemática da sexualidade: Irene se preocupa que seus filhos recebam ideias sobre sexo na escola; Junior, ela observa, "'adquiriu algumas ideias *queer* sobre coisas – certas coisas – dos meninos mais velhos'. 'Ideias *queer*?', [Brian] repetiu. 'Você quis dizer ideias sobre sexo, Irene?' 'Si-sim. Não muito agradáveis, piadas terríveis e coisas assim'" (pp. 219-220). Às vezes, a conversa se torna "*queer*" quando a raiva interrompe a superfície social da conversa. Quando Irene se convence de que Brian e Clare estão tendo um caso, Larsen descreve Irene da seguinte forma:

> Irene gritou: "Mas Brian, eu…" e se deteve, espantada com a ira que tinha se inflamado nela.
>
> A cabeça de Brian girou de forma brusca. Suas sobrancelhas se levantaram em singular surpresa.
>
> Ela percebia que sua voz *tinha* se tornado *queer*. (p. 249)

Como um termo que evidencia o que deveria permanecer oculto, o *queering* cumpre a função de exposição na linguagem da sexualidade e da raça – exposição que perturba a superfície repressiva da linguagem. Após encontrar o marido de Clare na rua com sua amiga negra Felise, Irene confessa que ela já havia se "passado por branca" na frente de Brian. Larsen escreve: "Felise lhe respondeu lentamente, Aha! Com quem você tem se passado por branca? Bem, nessa eu te peguei [*I've queered that*]," (p. 259).

Em última instância, *queering* é o que perturba e expõe o passar-se por; é ato pelo qual a ira, a sexualidade e a insistência da cor fazem explodir a superfície racial e sexualmente repressiva da conversa.

Irene e Clare se encontram após vários anos de separação, em um café onde ambas se passam por brancas. E o processo pelo qual uma chega a reconhecer a outra, uma reconhecer a outra como negra, é ao mesmo tempo o processo de mútua absorção erótica por meio dos olhares. O narrador relata que Irene vê Clare como "uma mulher de aparência atraente […] com aqueles olhos escuros, quase negros, e com aquela boca larga como uma flor escarlate em contraste com o marfim da pele dela […] uma sombra muito provocante" (p. 177). Irene sente que é vista por Clare e lhe devolve abertamente o olhar, pois observa que Clare "[não] mostrava o menor traço de desconserto por ter sido detectada pelo exame minucioso e fixo de Irene". Irene "sente sua cor aumentar sob a inspeção contínua, e desliza os olhos para baixo. Qual poderia ser a razão para tal atenção persistente? Teria ela, em sua pressa no táxi, colocado o chapéu de trás para a frente?". Desde o início, Irene toma o olhar de Clare como uma espécie de inspeção, uma ameaça de exposição que primeiro lhe devolve com desconfiança e com a mesma intenção de examinar, mas que logo a seduz por completo: "Ela olhou de soslaio. Clare ainda a observa. Que olhos estranhamente lânguidos ela tem!" Irene resiste a ser observada, mas logo cai sob a influência desse olhar: quer impedir o reconhecimento, ao mesmo tempo que "se rende" ao encanto do sorriso.

A ambivalência dilacera permanentemente o movimento da narrativa. Irene em seguida tenta eliminar Clare de sua vida, se recusa a responder às cartas, promete não voltar a convidá-la para lugar nenhum, mas se encontra presa por sua sedução. Será que Irene não pode suportar a identificação com Clare ou será que não pode suportar seu desejo por Clare? Será que ela se identifica com a atividade de "passar-se" de Clare e precisa repudiá-la não só porque ela visa a defender a "raça" que Clare trai, mas porque seu desejo por Clare trairia a família que funciona como o bastião dessa raça em ascensão? Na verdade, essa é uma versão moral da família que não admite nenhum sinal de paixão, nem mesmo dentro do casamento ou em qualquer relação amorosa com os filhos. Irene chega a odiar Clare não só porque Clare mente, finge e trai sua

raça, mas porque a mentira de Clare lhe assegura uma liberdade sexual experimental, e Irene vê nela refletida a paixão que nega a si própria. Ela odeia Clare não apenas porque Clare é capaz de sentir muita paixão, mas porque desperta em si paixão semelhante, de fato, uma paixão *por* Clare:

> No olhar que Clare lança a Irene há algo de vacilação e desesperança, e, não obstante, é tão absolutamente determinado que é como uma imagem da busca fútil e da resolução firme da alma da própria Irene, o que aumenta o sentimento de dúvida e escrúpulo que Irene experimenta cada vez mais intensamente por Clare Kendry. (p. 231)

Ela desconfia de Clare da mesma forma que desconfia de si mesma, mas essa vacilação é também o que a atrai. Na próxima linha, lê-se: “Ela se rendeu” (p. 231).

Quando Irene pode resistir a Clare, ela o faz em nome da “raça”, termo que nesse contexto está ligado à noção de duBois de “ascensão” e que denota uma ideia de “progresso” que, além de ser machista, na história de Larsen se constrói como uma mobilidade ascendente de classe social. Essa noção moral de “raça”, que, diga-se de passagem, no texto se opõe à retórica comemorativa de “cor”, também requer a idealização da vida familiar burguesa, na qual as mulheres conservam seus lugares na família. A instituição da família também protege as mulheres negras de uma exposição pública da sexualidade que poderia ser vulnerável à construção e à exploração do racismo. A sexualidade que poderia arruinar uma família se torna uma espécie de perigo: o desejo de Brian de viajar, as piadas dos meninos, tudo deve ser unilateralmente reprimido, mantido fora do discurso público, e não apenas em nome da raça, mas em nome de uma noção do progresso racial que se vinculou à mobilidade de classe, à ascensão do masculino e da família burguesa. Ironicamente, a própria duBois chegou a elogiar o romance *Quicksand*, de Larsen, precisamente por elevar a ficção negra para além do tipo de exotismo sexual que procuravam promover mecenas como Carl Van Vechten.[9] Sem reconhecer que Larsen

lutava com um conflito produzido, por um lado, por tais representações exóticas e racistas e, por outro lado, pelas injunções morais tipificadas pela mesma duBois, o próprio elogia os escritos de Larsen como o próprio exemplo de ascensão social.[10] Todavia, alguém poderia argumentar que *Passing* exemplifica exatamente o custo a ser pago pelas mulheres negras para alcançarem sua ascensão: uma morte ambígua/suicídio, enquanto *Quicksand* exemplifica esse mesmo preço como uma espécie de morte no casamento, já que ambas as histórias sugerem que, para as mulheres negras, não há nenhuma possibilidade de liberdade sexual.[11]

O que se torna psiquicamente reprimido em *Passing* está vinculado à especificidade dos constrangimentos sociais que pesam sobre a sexualidade das mulheres negras que tomam forma no texto de Larsen. Se, como Carby insiste, no momento da escrita de Larsen, a perspectiva de liberdade sexual das mulheres negras as tornava vulneráveis a violações públicas, incluindo aí o estupro, porque o corpo delas continuou a ser lugar de conquista dentro do racismo branco, então a resistência psíquica à homossexualidade e à vida sexual fora dos parâmetros da família deve ser lida em parte como uma resistência a uma exposição pública perigosa.

Na medida em que Irene deseja Clare, ela deseja a transgressão que Clare executa, e a odeia pela deslealdade que essa transgressão implica. Na medida em que Irene erotiza a transgressão racial de Clare e a evidente deslealdade de Clare à família e às instituições da monogamia, a própria Irene se encontra em um dilema: por um lado, capturada pela perspectiva de tornar-se livre de uma ideologia de “raça” acrítica de seu próprio machismo e classismo e, por outro, as violações do racismo branco que procuram abolir a sexualidade das mulheres negras. Assim, a ambivalência psíquica de Irene em relação a Clare precisa ser situada nesse dilema histórico.[12] Ao mesmo tempo, podemos rastrear no texto de Larsen a possibilidade incipiente de uma solidariedade entre as mulheres negras. A identificação entre Clare

e Irene pode ser lida como a promessa política não vivida de uma solidariedade ainda por vir.

McDowell salienta que o momento em que Irene imagina Brian com Clare coincide com a intensificação do desejo de Irene *por* Clare. Irene faz passar seu desejo por Clare através de Brian; ele se torna a ocasião fantasmática que permite a Irene consumar seu desejo por Clare e, ao mesmo tempo, desviar do reconhecimento de que o que se articula através de Brian é *seu próprio* desejo. Brian carrega essa homossexualidade repudiada, assim como o ciúme de Irene, o que pode ser entendido não só como uma rivalidade entre eles por Clare, mas como consequência dolorosa de um sacrifício de paixão que ela faz repetidas vezes, um sacrifício que implica o deslocamento ou o estabelecimento de uma nova rota para seu desejo através de Brian. Que Brian pareça consumar o desejo de Irene (ainda que seja importante assinalar que isso nunca se confirma e, por isso, pode ser apenas uma convicção imaginária da parte de Irene) sugere que parte desse ciúme é raiva por ele ocupar uma posição sexual legitimada, com base na qual ele pode realizar o desejo que ela mesma investiu sobre ele, a cólera que lhe é provocada quando ele se atreve a consumar o desejo cuja realização ela lhe delegou. O que não é o mesmo que negar a possibilidade de que Irene também deseje Brian, embora haja no texto pouquíssima evidência de uma ligação apaixonada entre ambos. Na verdade, Irene deseja retê-lo contra a paixão dele e em favor de preservar os ideais burgueses que ela quer insistentemente manter. O ciúme dela bem pode estar situado dentro do marco de uma narrativa heterossexual convencional, mas – como vimos em Cather – isso não significa excluir a interpretação de que uma paixão lésbica percorra a obra.

Freud escreve sobre certo tipo de “ciúme” que, à primeira vista, parece ser o desejo de ter o parceiro heterossexual cuja atenção se desvia, mas que está motivado por um desejo de ocupar o lugar desse parceiro errante a fim de consumar uma homossexualidade forcluída. A isso chama de “ciúme delirante”, o qual

> corresponde a uma homossexualidade desandada, […] e justificadamente toma seu lugar entre as formas clássicas da paranoia. Como tentativa de defesa de um impulso homossexual extremamente forte, ele pode ser descrito (no homem) com a seguinte fórmula: “Não sou *eu* quem o ama, é *ela*”.[13]

E, em uma mulher, como no caso de *Passing*, a fórmula seguinte pode ser aplicada: “Eu, Irene, não amo Clare: é Brian quem a ama!”

É aqui, quando se trata de explicar o sacrifício, que se faz necessária uma reformulação da psicanálise em termos de raça. Em seu ensaio sobre o narcisismo, Freud argumenta que um menino começa a amar sacrificando alguma parte de seu próprio narcisismo, que a idealização da mãe nada mais é que esse narcisismo transferido para o exterior, que a mãe representa esse narcisismo perdido, promete o retorno desse narcisismo e nunca cumpre tal promessa. Enquanto ela permanece sendo o objeto de amor idealizado, ela carrega o narcisismo do filho, é seu narcisismo deslocado e, na medida em que *ela carrega o narcisismo*, o filho percebe que ela se *recusa a isso*. A idealização, então, é sempre feita às custas do eu que idealiza. O ideal do eu é produzido como uma consequência de ter sido apartado do eu, pois se entende que o eu aceita sacrificar alguma parte do seu narcisismo para a formação e exteriorização desse ideal.

Dessa forma, o ideal do amor vai sempre ser ambivalente, pois o ideal desaprova o eu ao passo que obriga seu amor. No momento, gostaria de separar a lógica dessa explicação do drama entre menino e mãe que é o foco de Freud (não para invalidá-lo, mas para pôr em relevo outros focos possíveis) e ressaltar a consequência da ambivalência no processo de idealização. A pessoa que idealizo é aquela que carrega para mim o amor-próprio que eu mesma investi nele. E, consequentemente, eu a odeio, pois ela tomou meu lugar, ainda que eu mesma lhe tenha cedido; apesar disso, necessito dela, pois é quem representa a promessa do retorno de meu amor-

próprio. O amor-próprio, a autoestima, é preservado e derrotado, então, no lugar do ideal.

Como essa análise se relacionaria com as questões relativas à racialização da sexualidade que apresentei antes? O ideal do eu e seu derivado, o supereu, são mecanismos de regulação que sustentam psiquicamente os ideais sociais. Dessa forma, a regulação social da psique pode ser lida como a junção das proibições e regulamentações raciais e de gênero e das apropriações forçadas que a psique faz delas. Freud argumenta especulativamente que esse ideal do eu estabelece as bases para o supereu, e que o supereu é vivido como a atividade psíquica de "observação" e, com base na perspectiva que é do eu, como a experiência de ser "*observado*": "[o supereu observa] continuamente o Eu atual, medindo-o pelo [Eu] ideal."[14] Assim, o supereu representa a medida, a lei, a norma, incorporada por uma invenção, a figura de um ser cuja única característica é observar, observar a fim de julgar, como uma espécie de escrutínio ou de detecção persistentes, o esforço de exposição que persegue o eu e o recorda de suas falhas. O eu designa, pois, a experiência psíquica de ser visto, e o supereu a de ver, de observar e de expor o eu. Agora, essa instância observadora não é o mesmo que a idealização que é o ideal do eu; o supereu está por trás tanto do ideal do eu como do próprio eu, avalia o último em comparação ao primeiro e sempre, absolutamente sempre, encontra o desvio. O supereu não é apenas a medida do próprio eu, o juiz interiorizado, mas a atividade de proibição, a instância psíquica de regulamentação, o que Freud chama de *consciência*.[15]

Para Freud, esse supereu representa uma norma, um padrão, um ideal que é em parte recebido socialmente; é a instância psíquica por meio da qual os regulamentos sociais se realizam. Mas não é só uma norma: é o conjunto de normas pelas quais os sexos são diferenciados e instalados. Desse modo, o supereu surge, em primeiro lugar, diz Freud, como uma proibição que regula a sexualidade a serviço da produção socialmente ideal de "homens" e "mulheres". Foi nesse ponto que Lacan interveio para desenvolver

sua noção do simbólico, o conjunto de leis transmitido pela própria linguagem e que obriga a conformidade às noções de "masculinidade" e "feminilidade". E muitas feministas psicanalíticas tomaram essa afirmação como ponto de partida para seus próprios trabalhos. Elas têm sustentado, de várias maneiras, que a diferença sexual é tão primária quanto a linguagem, que não há fala nem escrita possíveis sem o pressuposto da diferença sexual. O que conduziu a uma segunda afirmação que quero contestar: a de que a diferença sexual é mais primária ou mais fundamental que outros tipos de diferença, incluindo aí a diferença racial. Tal afirmação da prioridade da diferença sexual sobre a racial marcou enormemente o feminismo psicanalítico como branco, pois se supõe que não só a diferença sexual é mais fundamental, mas que existe uma relação chamada de "diferença sexual" que não está marcada pela raça. Está claro aqui que essa perspectiva não entende a branquitude como uma categoria racial; é simplesmente outro poder que não precisa dizer seu nome. Portanto, alegar que a diferença sexual é mais fundamental do que a diferença racial é de fato supor que a diferença sexual é a diferença sexual branca e que a branquitude não é uma forma de diferença racial.

Nos termos lacanianos, os ideais ou normas veiculados pela linguagem são os ideais ou normas que regem a diferença sexual e que são conhecidos pelo nome de simbólico. Mas o que é necessário repensar radicalmente é que relações sociais compõem esse domínio do simbólico, qual conjunto convergente de formações históricas de gênero racializado, de raça generificada, da sexualização de ideais raciais ou da racialização das normas de gênero compõem tanto a regulação social da sexualidade quanto suas articulações psíquicas. Se, como Norma Alarcón insiste, as mulheres de cor são "interpeladas de múltiplas maneiras", chamadas por muitos nomes, constituídas em e por esses múltiplos modos de serem chamadas, então isso implica que o domínio simbólico, o âmbito das normas socialmente instituídas, é composto de *normas racializadas* e que elas existem não apenas ao lado das normas de gênero, mas são articuladas reciprocamente com elas.[16] Por isso, não é mais possível entender a diferença sexual como

anterior à diferença racial, tampouco considerá-las como eixos de todo separáveis de regulação social e poder.

De certa forma, esse é precisamente o desafio à psicanálise que Nella Larsen oferece em *Passing*. E aqui gostaria de seguir o conselho de Barbara Christian quanto a considerar a narrativa literária como um lugar onde se desenvolve a teoria.[17] Por isso simplesmente acrescento que compreendo *Passing* como parte de uma teorização do desejo, o deslocamento e a cólera provocada pelo ciúme que têm implicações significativas para quem desejar reescrever uma teoria psicanalítica explicitamente atravessada pela questão da raça. Se a instância observadora descrita por Freud adquire a figura de um juiz observador, juiz esse que incorpora um conjunto de ideais que são, em grande medida, socialmente instituídos e mantidos, então essa instância observadora é o meio pelo qual as normas sociais cauterizam a psique e a expõem a uma conduta que pode levar ao suicídio. De fato, Freud observou que, se o supereu pudesse ser totalmente livre, ele privaria o eu de seu desejo, uma privação que é a morte psíquica e que, Freud afirma, levaria ao suicídio. Se concebemos o "supereu" de Freud como a força psíquica de regulação social e entendemos a regulação social como uma força que inclui vetores de poder tais como gênero e raça, então deve ser possível articular politicamente a psique de forma a ter consequências para a sobrevivência social.

Porque, ao que parece, Clare não pode sobreviver, e sua morte marca o sucesso de um determinado ordenamento simbólico de gênero, sexualidade e raça, ao passo que também marca os locais de resistência potencial. É possível que quando Zulena, a empregada negra de Irene, recolhe os cacos brancos da xícara quebrada, se coloque a questão do que será feito de tais estilhaços. Podemos interpretar um texto tal como o *Sula,* de Toni Morrison, como um modo de unir a branquitude estilhaçada que compõe os restos tanto de Clare quanto de Irene no texto de Nella Larsen, reescrevendo Clare como Sula e Irene como Nel, reconfigurando essa identificação letal entre elas como a promessa de conexão na chamada final de Nel: "menina, menina, meninameninamenina."[18]

No encerramento de *Passing*, é Bellew quem sobe as escadas e "vê" Clare, mede sua negritude em comparação com o ideal da branquitude e a descobre faltante. Mesmo que Clare tenha dito que anseia pela exposição a fim de tornar-se livre dele, ela também se sente sujeita a ele e à norma que ele representa, a causa de seu bem-estar econômico, e não é incidental – ainda que isso se apresente como tal – que a exposição de sua cor leve imediatamente à sua morte, à literalidade de uma "morte social". Irene, da mesma forma, não quer que Clare se liberte, não só porque Irene pode perder Brian, mas porque ela deve deter a liberdade sexual de Clare para deter sua própria. Claudia Tate argumenta que a ambiguidade da ação final é importante, pois a morte literal de Clare constitui a "morte psicológica" de Irene. Aparentemente, Irene oferece sua mão amiga para Clare, que, de alguma forma, voa pela janela rumo à morte. Aqui, como Henry Louis Gates Jr. sugere, "passar-se" carrega o significado duplo de cruzar a linha da cor e a linha da vida: passar-se pelo que não se é como uma espécie de passagem para a outra vida.[19]

Se Irene desperta o interesse de Clare para conter a sexualidade de Clare, ao mesmo tempo que acende e extingue sua própria paixão, ela o faz sob os olhos de um homem branco que grita; o discurso de Bellew, a exposição que ele produz, a sua vigilância, divide as mulheres e as confronta. Nesse sentido, as palavras de Bellew têm a força da norma reguladora da branquitude, mas Irene se identifica com esse juízo condenatório. Clare é a promessa de liberdade obtida a um preço demasiado alto, para Irene e para ela mesma. O que é exposto não é a raça de Clare, mas a própria negritude que é produzida como algo marcado e desfigurado, um signo público de particularidade a serviço da universalidade dissimulada da branquitude. Se Clare trai Bellew, é em parte porque ela dirige o poder de dissimulação contra seu marido branco, e sua traição contra ele, uma traição sexual, mina as aspirações reprodutivas de pureza racial branca, expondo as fronteiras tênues que essa pureza requer. Se Bellew reproduz ansiosamente a pureza racial branca, ele produz a proibição contra a mestiçagem por meio da qual essa pureza se garante, proibição essa que exige as restrições da

heterossexualidade, a fidelidade sexual e a monogamia. E se Irene procura sustentar a família negra em detrimento da paixão e em nome da ascensão, ela o faz em parte para evitar que as mulheres negras ocupem uma posição exterior à família, a posição de ser sexualmente degradada e ameaçada pelos próprios termos do machismo branco que Bellew representa (por exemplo, ela diz a Clare para não ir ao baile do Fundo de Previdência Negro sozinha, pois será tomada por prostituta). A observação de censura de Bellew, o poder de exposição que ele exerce, é um poder social do olhar masculino branco, um poder social enraizado historicamente, mas é um olhar cuja masculinidade é promulgada e garantida pela heterossexualidade como um ritual de purificação racial. Sua masculinidade não pode ser assegurada senão pela consagração de sua branquitude. E enquanto Bellew requer o espectro da mulher negra como objeto de desejo, ele deve destruir esse espectro para evitar o tipo de associação que poderia desestabilizar os limites territoriais de sua própria branquitude. Essa expulsão ritualística é muito claramente dramatizada ao fim de *Passing,* quando o olhar expositor e perigoso de Bellew e a queda mortal de Clare coincidem com a oferta da mão aparentemente amiga de Irene. Temendo a perda do marido e de seu próprio desejo, Irene é colocada no lugar social da contradição: as duas opções ameaçam lançá-la em uma esfera pública na qual seria submetida, por assim dizer, aos mesmos péssimos ares a que Clare esteve exposta. Mas Irene fracassa em não perceber que Clare está tão limitada quanto ela, que a liberdade de Clare não podia ser adquirida às custas de Irene e que, em última instância, não é que uma domine a outra, mas que ambas são capturadas pelo alento vacilante do bramido simbólico: “Nig! Meu Deus! Nig!”

Se o bramido de Bellew pode ser lido como uma racialização simbólica, como a forma em que o conjunto de normas simbólicas que governam a sexualidade feminina negra interpela Irene e Clare, então o simbólico não está meramente organizado por um “poder fálico”, mas por um “falicismo” sustentado fundamentalmente por angústia racial e por rituais sexualizados de purificação racial. Portanto, o autossacrifício de Irene pode ser entendido como um

esforço de evitar converter-se em um objeto desse tipo de violência sexual, esforço esse que faz com que ela se agarre a uma vida familiar árida e destrua qualquer indício de paixão que possa desestabilizar sua segurança. Seu ciúme deve, pois, ser lido como um evento psíquico orquestrado dentro de e por esse mapa social do poder. Sua paixão por Clare teve que ser destruída simplesmente porque ela não poderia encontrar um lugar viável para viver sua própria sexualidade. Presa por uma promessa de segurança representada pela mobilidade social, Irene aceitou os termos do poder que a ameaçaram, tornando-se enfim em seu instrumento. Mais perturbador ainda que a cena em que o homem branco encontra e despreza seu "Outro" nas mulheres negras, esse drama revela em toda a sua miséria como os mesmos seres a quem a interpelação da norma branca tende a derrotar – e de fato derrota – terminam por reiterá-la e executá-la. Essa é uma representação performativa de "raça" que, em seu passo, mobiliza todo personagem.

Entretanto, a história reocupa o poder simbólico para expor essa força simbólica e, no curso dessa exposição, começa a promover uma poderosa tradição de palavras, uma tradição que prometia defender a vida e as paixões precisamente daqueles que, no romance, não poderiam sobreviver. Tragicamente, a lógica da "passagem" e da "exposição" veio para afligir e, de fato, pôs fim à própria carreira autoral de Nella Larsen: em 1930 ela publicou um conto, "Sanctuary", e foi acusada de plágio, isto é, foi exposta como alguém que se "passava" pelo verdadeiro autor de uma obra.[20] A resposta de Larsen a essa exposição condenatória foi recuar a um anonimato do qual ela não mais saiu. Irene deslocou-se para a morte em vida, como fez Helga em *Quicksand*. Talvez a alternativa tivesse sido voltar essa raiva *queer* não mais contra si nem contra Claire, mas contra as normas regulamentadoras que despertam tal raiva: contra a promessa desprovida de paixão dessa família burguesa e contra o bramido do racismo em suas reverberações sociais e psíquicas e, muito especialmente, nos ritos funestos que produz.

1. Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuell*. Paris: Minuit, 1984, p. 13.↩

2. O *Totem e tabu* de Freud demonstra a inseparabilidade entre o discurso da reprodução das espécies e o discurso da raça. Nesse texto, pode-se considerar o emprego duplo do termo *desenvolvimento* como: (a) o movimento em direção a um estado avançado de cultura e (b) a "conquista" da sexualidade genital dentro da heterossexualidade monogâmica.↩

3. Charles Larson (org.), "*Passing*", in *An Intimation of Things Distant: The Collected Fiction of Nella Larsen,* introdução de Marita Golden. New York: Anchor Books, 1992, pp. 163-276.↩

4. O que sugere um sentido em que a "raça" pode ser interpretada como performativa. Bellew produz sua branquitude por meio de uma produção ritualizada de suas barreiras sexuais. Essa repetição angustiada acumula a força do efeito material de uma branquitude circunscrita, mas seu limite admite o estatuto tênue precisamente porque exige a própria "negritude" que exclui. Nesse sentido, a "raça" dominante é construída (no sentido de ser materializada) pela reiteração e exclusão.↩

5. Esse é um caso semelhante ao do sujeito colonizado que, até certo ponto, deve se parecer com o colonizador, mas a quem se proíbe, ao mesmo tempo, uma semelhança muito próxima do colonizador. Para uma descrição mais completa dessa dinâmica, ver Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October 28*, Spring 1984, p. 126.↩

6. Quando no texto estes autores forem mencionados, o comentário será referente aos estudos descritos a seguir, salvo quando se indicar outra obra: Houston A. Baker, Jr., *Modernism and the Harlem Renaissance* (Chicago: Chicago University Press, 1987); Robert Bone, *The Negro Novel in America* (New Haven: Yale University Press, 1958); Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-*

American Woman Novelist (London and New York: Oxford University Press, 1987); Barbara Christian, *Black Women Novelists: The Development of a Tradition 1892-1916* (Westport, Ct.: Greenwood Press, 1980) e "Trajectories of Self-Definition: Placing Contemporary Afro-American Women's Fiction", in Marjorie Pryse and Hortense J. Spillers (orgs.) *Conjuring: Black Women, Fiction, and Literary Tradition* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), pp. 233-48; Henry Louis Gates, Jr., *Figures in Black Words, Signs, and the "Racial" Self* (New York and London: Oxford University Press, 1987); Nathan Huggins, *Harlem Renaissance* (New York and London: Oxford University Press, 1971); Gloria Hull, *Color, Sex, and Poetry: Three Women Writers of the Harlem Renaissance* (Bloomington: Indiana University Press, 1987); Deborah E. McDowell, "Introduction" in *Quicksand and Passing* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1986); Jacquelyn Y. McLendon, "Self-Representation as Art in the Novels of Nella Larsen", in Janice Morgan and Colette T. Hall (orgs.), *Redefining Autobiography in Twentieth-Century Fiction* (New York: Garland, 1991); Hiroko Sato, "Under the Harlem Shadow: A Study of Jessie Faucet and Nella Larsen", in Arno Bontemps (org.), *The Harlem Renaissance Remembered* (New York: Dodd, 1972), pp. 63-89; Amritjit Singh, *The Novels of the Harlem Renaissance* (State College: Pennsylvania State University Press, 1976); Claudia Tate, "Nella Larsen's *Passing.* A Problem of Interpretation", *Black American Literature Forum*, v. 14, n. 4 (1980), pp. 142-46; Hortense Thornton, "Sexism as Quagmire: Nella Larsen's *Quicksand*", *CLA Journal* 16 (1973), pp. 285-301; Cheryl Wall, "Passing for What? Aspects of Identity in Nella Larsen's Novels", *Black American Literature Forum,* v. 20, n. 1-2 (1986), pp. 97-111; Mary Helen Washington, *Invented Lives: Narratives of Black Women 1860-1960* (New York: Anchor-Doubleday, 1987).↩

7. Deborah E. McDowell, "'That nameless… shameful impulse': Sexuality in Nella Larsen's *Quicksand* and *Passing*", in Joel Weixlmann; Houston A. Baker Jr. (orgs.), *Black Feminist Criticism and Critical Theory: Studies in Black American*

Literature, v. 3. Greenwood, Fla.: Penkevill Publishing Company, 1988, p. 141. Reimpresso em parte como introdução em *Quicksand and Passing.* Neste livro, todas as citações futuras a McDowell se referem a esse ensaio.↩

8. Jewelle Gomez sugere que a sexualidade lésbica negra com frequência prosperava nos bancos da igreja. Ver Jewelle Gomez, "A Cultural Legacy Denied and Discovered: Black Lesbians in Fiction by Women", in *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Latham, NY: Kitchen Table Press, 1983, pp. 120-121.↩

9. Para uma análise das implicações racistas desse tipo de mecenato, ver Bruce Kellner, "'Refined Racism': White Patronage in the Harlem Renaissance" in *The Harlem Renaissance Reconsidered,* pp. 93-106.↩

10. McDowell escreve: "[…] revendo em conjunto os livros de Claude MacKay *Home to Harlem* e *Quicksand,* de Larsen, para *The Crisis,* por exemplo, duBois elogiou o romance de Larsen como uma 'delicada, pensativa e corajosa obra de arte', mas criticou o texto de McKay como muito 'nauseante' em sua ênfase na 'embriaguez, nas lutas e na promiscuidade sexual', que faziam com que ele sentisse […] vontade de tomar banho." Ela cita Theodore G. Vincent (org.), "Rapt" in *Voices of a Black Nation: Political Journalism in the Harlem Renaissance* (San Francisco: Ramparts Press, 1973), p. 359 *apud* Deborah E. McDowell, *That nameless… shameful impulse': Sexuality in Nella Larsen's* Quicksand and Passing, op. cit., p. 164.↩

11. Na verdade, é a maneira como Helga Crane usa consistentemente a linguagem do "primitivo" e da "selva" para descrever a sensação sexual que a coloca em uma aliança trágica com duBois.↩

12. Para um esforço de reconciliação do conflito psicanalítico e da problemática do incesto com a história da família afro-americana depois da escravidão, ver Hortense J. Spillers, "'The

Permanent Obliquity of the In(pha)llibly Straight': In the Time of the Daughters and the Fathers", in Cheryl Wall (org.), *Changing Our Own Words* (New Brunswick: Rutgers, 1989), pp. 127-149.↩

13. Sigmund Freud, "Sobre alguns mecanismos neuróticos no ciúme, na paranoia e na homossexualidade (1922)" in *Obras completas, volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 213.↩

14. Sigmund Freud, "Introdução ao narcisismo", in *Obras completas, volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. pp. 41-42.↩

15. Significativamente, Freud argumenta que a consciência é a sublimação da libido homossexual, que os desejos homossexuais proibidos não são completamente destruídos; eles são satisfeitos com a própria proibição. Dessa forma, as dores da consciência nada mais são que as satisfações deslocadas do desejo homossexual. A culpa por tal desejo é, estranhamente, a própria maneira como esse desejo é preservado.

    Essa consideração da culpa como uma forma de bloquear ou salvaguardar o desejo bem pode ter implicações para o tema da culpa branca. Porque a questão é estabelecer se a culpa branca é em si mesma a satisfação da paixão racista e se o feito de que a culpa do branco revive constantemente o racismo não constitui em si mesma a própria satisfação do racismo que a culpa abomina ostensivamente. Porque a culpa do branco – quando não se perde em autopiedade – produz uma moralização paralítica que *requer* o racismo para sustentar sua própria postura hipócrita; precisamente porque a moralização branca é alimentada por paixões racistas, ela nunca pode ser a

base para construir e afirmar uma comunidade transversal a diferenças; enraizada no desejo de ser isenta do racismo branco, de produzir a si mesma como isenta, essa estratégia virtualmente exige que a comunidade branca permaneça atolada em racismo; o ódio é apenas transferido para o exterior e, assim, preservado, embora não superado.↩

16. Norma Alarcón, “The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American Feminism”, in Gloria Anzaldua (org.), *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras.* San Francisco: Aunt Lute, 1990, pp. 356-69.↩

17. Barbara Christian, “The Race for Theory” in *The Nature and Context of Minority Discourse.* New York: Oxford University Press, 1990, pp. 37-49.↩

18. Toni Morrison, *Sula.* New York: Knopf, 1973, p. 174.↩

19. Henry Louis Gates, Jr., “Figures” in *Blcl*, op. cit., p. 202.↩

20. Sou grata a Barbara Christian por apontar-me a ligação entre o tema da “passagem” e da acusação de plágio contra Larsen.↩

DISCUTINDO COM O REAL

O que é recusado na ordem simbólica ressurge no real.

JACQUES LACAN, *As psicoses*

Ela fundamenta a predição sem estar, estritamente falando, marcada por ela; não está determinada pela aplicação de uma ou outra qualidade. Ela subsiste “no interior de si mesma” sob o discurso. Como o que também tem sido chamado de matéria-prima.

LUCE IRIGARAY, *Amante Marine de Friedrich Nietzsche*

Contrariamente à noção de que a performatividade é a expressão eficaz de uma vontade humana na linguagem, este texto visa a reformular a performatividade como uma modalidade específica do poder como discurso. Para poder materializar um conjunto de *efeitos*, deve-se entender o “discurso” como um conjunto de cadeias complexas e convergentes cujos “efeitos” são vetores de poder. Nesse sentido, o que é constituído no discurso não é algo fixo no ou pelo discurso, mas se torna a condição e a ocasião para uma ação adicional. Isso não significa que *qualquer* ação seja possível com base em um efeito discursivo. Pelo contrário, certas cadeias reiterativas da produção discursiva são legíveis apenas como reiterações, pois, sem os efeitos que elas materializam, não é possível seguir nenhuma orientação no discurso. O poder de o discurso materializar seus efeitos é, portanto, consoante com o poder que tem de circunscrever o domínio da inteligibilidade. Assim, interpretar a “performatividade” como uma escolha voluntária e arbitrária implica passar ao largo da historicidade do discurso e, em particular, da historicidade das normas (as “correntes” de iteração invocadas e dissimuladas no enunciado imperativo) que constituem o poder que o discurso possui para tornar realidade aquilo que nomeia. Conceber o “sexo” como um imperativo nesse sentido significa afirmar que um sujeito é abordado e produzido por uma determinada norma, e que essa norma – e o poder regulador que ela representa – materializa corpos como um efeito dessa determinação. Contudo, essa “materialização”, longe de ser artificial,

não é de todo estável. Pois, para que o imperativo chegue a ser ou se tornar “sexuado”, ele requer uma produção e uma regulação diferenciadas da identificação masculina e feminina que efetivamente não se sustentam e que não podem ser completamente exaustivas. Além disso, esse imperativo, essa determinação, requer e institui um “exterior constitutivo” – o indizível, o inviável, o inenarrável que assegura (e que, portanto, fracassa em assegurar) as próprias fronteiras da materialidade. A força normativa da performatividade – seu poder de estabelecer o que se qualifica como um “ser” – é exercida não só por meio de reiteração, mas também pela exclusão. E, no caso dos corpos, tais exclusões ameaçam a significação constituindo suas fronteiras abjetas ou aquilo que está estritamente forcluído: o não-vivível, o inenarrável, o traumático.

Os termos políticos destinados ao estabelecimento de uma identidade segura ou coerente se veem perturbados por essa falha da performatividade discursiva incapaz de estabelecer final e totalmente a identidade à qual se refere. A iterabilidade ressalta a condição não autoidêntica de tais termos; o exterior constitutivo implica que a identidade sempre requeira precisamente aquilo que não pode aceitar. Nos debates feministas, um problema de crescente interesse tem sido como conciliar a aparente necessidade de formular uma política que assuma a categoria de “mulheres” com a demanda, muitas vezes articulada politicamente, de problematizar a categoria, de interrogar sua incoerência, sua dissonância interna e suas exclusões constitutivas. Nos últimos anos, os termos da identidade pareceram prometer, de maneiras diferentes, um reconhecimento pleno. Nos termos psicanalíticos, a *impossibilidade* de que uma categoria identificatória cumpra essa promessa é consequência de um conjunto de exclusões que experimentam os próprios sujeitos cujas identidades supostamente haveriam de representar essas categorias. Na medida em que entendemos as reivindicações identitárias como pontos de união, como forças de suporte para a mobilização política, as afirmações da identidade parecem manter a promessa de unidade, solidariedade e universalidade. Como corolário, então, pode-se entender que o

ressentimento e o rancor da identidade são como signos de uma divergência e de um descontentamento provocados pela impossibilidade de que essa promessa se cumpra.

O trabalho recente de Slavoj Žižek ressalta a promessa *fantasmática* da identidade como um ponto de encontro no discurso político e assinala o caráter inevitável da decepção. A esse respeito, seu trabalho abre caminho para repensar as cadeias identificatórias como locais fantasmáticos, locais impossíveis e, portanto, lugares alternadamente irresistíveis e decepcionantes.[1]

Žižek trabalha entre a noção de ideologia de Althusser e o simbólico lacaniano, destacando, em primeiro plano, a lei simbólica e o real, e, em segundo plano, o imaginário. Ele também deixa claro que se opõe à consideração pós-estruturalista de discursividade e propõe repensar o simbólico lacaniano em termos de ideologia. Neste capítulo, empregarei o termo *ideologia* com a intenção de reafirmar a posição de Žižek, mas tentarei deixar claro onde penso que reescrever sua teoria permite uma aproximação com o pós-estruturalismo e onde entendo ser necessário repensar criticamente o "feminino" em relação ao discurso e à categoria do real. Assim como, em capítulos anteriores, argumentei que a psicanálise deveria estar situada em uma relação produtiva com os discursos contemporâneos que procuram elaborar a complexidade de gênero, de raça e de sexualidade, este capítulo pode ser lido como um esforço de destacar as limitações da psicanálise quando se considera que suas proibições fundadoras e injunções heterossexualizantes são invariáveis. Central para essa tarefa será a reteorização do que deve ser excluído do discurso a fim de que significantes políticos possam se tornar pontos de reunião, locais de investimento e expectativa fantasmáticos. Minhas perguntas, então, são: como tais exclusões ostensivamente constitutivas podem ser tomadas de forma menos permanente e mais dinâmica? Como o excluído poderia retornar, não como psicose ou como a figura do psicótico dentro da política, mas como o que foi tornado mudo e excluído do domínio da significação política? Quando e onde o conteúdo social é atribuído ao lugar do "real" e logo colocado na

posição do indizível? Não haveria diferença entre uma teoria que afirma que, em princípio, todo discurso opera por meio de exclusão e uma teoria que atribui a esse “exterior” posições sexuais e sociais específicas? Na medida em que determinado uso da psicanálise serve para excluir certas posições sociais e sexuais do domínio da inteligibilidade – e excluir para sempre –, a psicanálise pareceria trabalhar a serviço da lei normatizante a que pretende interrogar. Como tais domínios de exclusão socialmente saturados poderiam ser deslocados da condição supostamente “constitutiva” para começar a contemplar seres sobre os quais se possa dizer que importam?

A POLÍTICA DO SIGNO

Ao contrário do que chama de “teoria do discurso”, aparentemente posição atribuída a um pós-estruturalismo que inclui Foucault e Derrida, Žižek simultaneamente ressalta a centralidade do discurso na mobilização política e os limites para qualquer ato de constituição discursiva. Seguramente, Žižek está certo quando afirma que o sujeito não é efeito unilateral de discursos prévios e que o processo de subjetivação descrito por Foucault necessita de reelaboração psicanalítica. Seguindo pela esteira de Lacan, Žižek argumenta que o “sujeito” é produzido na linguagem por meio de um ato de forclusão (*Verwerfung*). O que é negado ou repudiado na formação do sujeito não deixa de determiná-lo. O que permanece fora desse sujeito, excluído pelo ato de forclusão que funda o sujeito, persiste como uma espécie de negatividade definidora.[2] Como resultado disso, o sujeito nunca é coerente e autoidêntico precisamente porque é fundado e, de fato, continuamente refundado, por um conjunto de forclusões e recalques definidores[3] que constituem a descontinuidade e a incompletude do sujeito.

Žižek certamente tem razão quando afirma que qualquer teoria da constituição discursiva do sujeito deve levar em conta o domínio da forclusão, a esfera do que deve ser repudiado para que o próprio sujeito possa emergir. Mas como, e para que fim, ele se apropria da noção lacaniana do real para designar o que resta não simbolizável, o que é excluído pela simbolização? Consideremos a dificuldade retórica que implica circunscrever dentro do discurso simbólico os limites do que é e do que não é simbolizável. Por um lado, os limites da simbolização são necessários para a própria simbolização, que produz sua sistematicidade provisória por meio da exclusão. Por outro lado, continua a ser problemático o modo como esses limites são estabelecidos pela teoria, não só porque há sempre uma questão do que constitui a autoridade de quem escreve esses limites, mas também porque a definição desses limites está ligada à

regulação contingente do que vai e não vai se qualificar como uma forma discursivamente inteligível de ser.

A produção do *não* simbolizável, do indizível, do ilegível, é também sempre uma estratégia de abjeção social. Seria mesmo possível distinguir as regras socialmente contingentes da formação do sujeito, entendidas como produções regulatórias do sujeito por meio de exclusão e forclusão, e um conjunto de "leis" ou "estruturas" que constituem os mecanismos invariantes de forclusão por meio dos quais *qualquer* sujeito passa a existir? Na medida em que a lei ou o mecanismo regulador de forclusão neste último caso é concebido como a-histórico e universalista, essa lei torna-se isenta das rearticulações discursivas e sociais geradas por ela. Essa isenção tem, eu diria, importantes consequências, uma vez que se entende que essa lei produz e normatiza posições sexuadas em sua inteligibilidade. Na medida em que essa lei se compromete com a produção traumática de um antagonismo sexual em sua normatividade simbólica, ela só poderia fazê-lo descartando da inteligibilidade cultural – isto é, tornando culturalmente abjetas – as organizações culturais da sexualidade que excedem a alçada estruturante dessa lei. Naturalmente, o risco é que os mecanismos de regulação contingentes da produção do sujeito se reifiquem como leis universais, isentas do próprio processo de rearticulação discursiva que essas mesmas leis causam.

Porém, na análise de Žižek, o uso da psicanálise que permanece mais persuasivo é a vinculação de significantes políticos, pontos de reunião para mobilização e politização – como "mulheres", "democracia", "liberdade" – e a noção de investimento fantasmático e promessa fantasmática. A teoria do filósofo deixa clara a relação entre a *identificação* com os significantes políticos e sua capacidade tanto de unificar o campo ideológico como de constituir os eleitorados que esses significantes dizem representar. Significantes políticos, em especial aqueles que designam posições de sujeito, não são descritivos, ou seja, eles não representam setores previamente determinados, mas são signos vazios que vêm a carregar investimentos fantasmáticos de diversos tipos. Nenhum

significante pode ser radicalmente representativo, pois todo significante é o local de uma *méconnaissance* perpétua; ele produz a expectativa de unidade, um reconhecimento pleno e definitivo que nunca pode ser alcançado. Paradoxalmente, o fracasso de tais significantes – “mulheres” é o primeiro que vem à mente – para descrever de forma apropriada o setor que nomeiam é precisamente o que os constitui como locais de investimento fantasmático e rearticulação discursiva. É isso que abre o significante para novos significados e novas possibilidades de ressignificação política. Essa função performativa e aberta do significante me parece crucial para a construir uma noção democrática radical das possibilidades futuras.

Ao fim deste capítulo, sugerirei uma maneira que julgo necessária para conceber o investimento fantasmático do significante político em relação à historicidade de tais significantes. Também oferecerei um argumento relativo ao lugar que ocupa a performatividade em Ernesto Laclau e em Žižek – a saber, que, se repensada com base na noção de Derrida de citacionalidade, ela oferece uma formulação do caráter performativo de significantes políticos que uma teoria democrática radical pode considerar valiosa.

O DISCURSO E A QUESTÃO DA CONTINGÊNCIA

Crucial para o esforço de Žižek, ao reelaborar a teoria althusseriana por meio de Lacan, é a visão psicanalítica de que qualquer esforço de interpelação ou constituição discursiva está sujeito ao fracasso e assombrado pela contingência, na medida em que esse próprio discurso invariavelmente fracassa em totalizar o campo social. Na verdade, qualquer tentativa de totalizar o campo social deve ser lida como um sintoma, o efeito e a reminiscência de um trauma que não pode ser diretamente simbolizado na linguagem. Esse trauma subsiste como a possibilidade permanente de perturbar e tornar contingente qualquer formação discursiva que reivindique um relato coerente ou ininterrupto da realidade. Esse trauma persiste como o real, entendendo-o sempre como aquilo que qualquer descrição da "realidade" não pode incluir. O real constitui a contingência ou a falta em qualquer formação discursiva. Como tal, ele se situa teoricamente como um contra, tanto para o linguisticismo de Foucault, construído como uma espécie de monismo discursivo pelo qual a linguagem dá vida àquilo que nomeia, como para o racionalismo de Habermas, que supõe haver no ato de fala uma transparência de intenção que é em si mesma sintomática de uma negação da psique, o inconsciente, aquilo que resiste e, ainda assim, estrutura a linguagem antes e além de qualquer "intenção".

Na visão de Žižek, toda formação discursiva deve ser entendida em relação àquilo que não pode acomodar dentro de seus próprios termos discursivos e simbólicos. Esse "exterior" traumático coloca a ameaça da psicose e chega a ser a possibilidade excluída e ameaçadora que motiva e, eventualmente, frustra a ambição linguística de alcançar a inteligibilidade. A posição de Žižek está explicitamente relacionada com a reformulação crítica de Althusser proposta por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe em *Hegemonia e estratégia socialista*,[4] em especial com a noção de que cada

formação ideológica é constituída por e contra um antagonismo constitutivo e, portanto, deve ser entendida como um esforço para encobrir ou "costurar" um conjunto de relações contingentes. Porque essa costura ideológica nunca está completa, isto é, porque nunca pode se estabelecer como um conjunto *necessário ou geral* de conexões, ela está marcada por uma incapacidade de exercer a determinação completa, por uma contingência constitutiva, que emerge no campo ideoló- gico como sua instabilidade permanente (e promissora).

Contra uma teoria causal dos acontecimentos históricos ou das relações sociais, a teoria da democracia radical insiste que os significantes políticos são relacionados de forma contingente e que a hegemonia consiste na rearticulação perpétua desses significantes políticos relacionados de forma contingente, o entrelaçamento de uma trama social sem fundamento necessário, mas que produz de modo coerente o "efeito" de sua própria necessidade por meio do processo de rearticulação. A ideologia, então, poderia ser interpretada como uma interligação de significantes políticos tais que sua unidade produz o efeito de necessidade, mas cuja contingência se evidencia na não-identidade desses significantes; a reformulação democrática radical da ideologia (ainda e sempre ideológica em si mesma) consiste na demanda de que esses significantes sejam perpetuamente rearticulados em uma relação recíproca. O que é aqui entendido como antagonismo constitutivo, a não clausura da definição, é assegurado por uma contingência que reafirma toda formação discursiva.

A incompletude de toda formulação ideológica é central para a noção de futuro político do projeto democrático radical. A sujeição de toda formação ideológica a uma *re*articulação desses enlaces constitui a ordem temporal da democracia como um futuro incalculável,[5] deixando em aberto a produção de novas posições de sujeito, novos significantes políticos e a possibilidade de que se deem novas ligações que cheguem a transformar-se em pontos de união da politização.

Para Laclau e Mouffe, essa politização estará a serviço da democracia radical na medida em que as exclusões constitutivas que estabilizam o domínio discursivo do político – essas posições que têm sido excluídas da possibilidade de representação e das considerações da justiça ou igualdade – são estabelecidas em relação ao regime existente como o que requer que seja incluído dentro de seus termos, ou seja, um conjunto de possibilidades *futuras* de inclusão, o que Mouffe se refere como parte do *horizonte* ainda-não-assimilável da comunidade.[6] O ideal de uma inclusão radical é impossível, mas essa própria impossibilidade governa, não obstante, o campo político como uma idealização do futuro que motiva a ampliação, a vinculação e a produção perpétua de posições de sujeito e de significantes políticos.

O que parece garantir essa incompletude mobilizadora do campo político é uma contingência que permanece constitutiva de toda e qualquer uma das práticas significantes. Essa noção de contingência está diretamente ligada à noção de "antagonismos constitutivos" desenvolvida por Laclau e Mouffe em *Hegemonia e estratégia socialista*, e ainda mais elaborada no primeiro capítulo de *Reflections on the Revolution of Our Time,* de Laclau.[7] Neste último trabalho, Laclau faz uma distinção entre as relações sociais *contraditórias* e as relações sociais *antagônicas*: aquelas relações que invalidam alguém em virtude de uma necessidade lógica e aquelas relações consideradas contingentes e baseadas no poder que estão em uma espécie de tensão social de consequências imprevisíveis. Nesse ensaio, Laclau é enérgico ao sustentar que há relações de produção que ultrapassaram aquelas que caracterizam a posição estrutural ou a "identidade" do trabalhador e que impedem que se dê uma consideração imanente ou causal de como as relações sociais funcionam. Ele observa que "este exterior constitutivo é inerente a qualquer relação antagônica" (p. 9). Aqui parece que o que assegura que qualquer descrição ou previsão social não possa ser nem totalizante nem profética é o fato de que existem outras relações *sociais* que constituem o "fora" da identidade: "[…] o antagonismo não ocorre *dentro* das relações de produção, mas entre essas relações e a identidade do agente social

fora delas" (p. 15). Em outras palavras, qualquer tentativa de circunscrever uma identidade em termos de relações de produção e unicamente dentro desses termos implica exclusão e, portanto, produz um exterior constitutivo, entendido à maneira do modelo do *supplément* [suplemento] derridiano, que nega a pretensão à positividade e à generalização implicadas por essa objetivação prévia. Nos termos de Laclau, "a força antagônica *nega* a minha identidade no sentido mais estrito" (p. 18).

Desse modo, a questão é determinar se a contingência ou a negatividade que apresentam tais forças antagônicas é parte das relações sociais ou se pertence ao real, a forclusão daquilo que constitui a própria possibilidade do social e do simbólico. No exemplo acima, ao que parece, Laclau vincula as noções de antagonismo e de contingência com o que está *dentro* do campo social e que ultrapassa qualquer determinação ou previsão positiva ou objetiva, um suplemento que está dentro do social, mas que está "fora" da identidade postulada. Em Žižek, a contingência parece estar ligada ao real lacaniano de maneira que está permanentemente fora do social como tal. No mesmo ensaio citado acima, Laclau também defende a noção de "falta" ao explicar a produção de identificações (p. 44).[8] Se o "fora" está, como Laclau insiste, ligado à lógica derridiano do suplemento,[9] então não fica claro quais movimentos devem ser feitos para torná-lo compatível com a noção lacaniana de "falta". Na realidade, nas linhas a seguir, tentarei ler a "falta" lacaniana no interior do texto de Žižek de acordo com a lógica do suplemento, o que também implica repensar a especificidade social do tabu, da perda e da sexualidade.

Considerando que, na obra de Laclau (p. 250), Žižek entende que o caminho da ideologia para o discurso constitui uma "regressão" parcial e considerando que Laclau parece ter um problema com a preservação de Hegel feita por Žižek,[10] ambos concordam que a ideologia vem à tona discursivamente como um esforço para encobrir uma "falta" constitutiva do sujeito, uma "falta" que, por vezes, é tomada como equivalente à noção de "antagonismo

constitutivo” e que, em outras vezes, é entendida como uma negatividade mais fundamental do que qualquer antagonismo social dado, como uma negatividade que cada antagonismo social específico supõe. A estreita união dos significantes políticos dentro do domínio ideológico encobre e desarticula a contingência ou a “falta” que a motiva.[11] Essa falta ou negatividade é central para o projeto de democracia radical precisamente porque constitui, dentro do discurso, a resistência a todo essencialismo e a todo descritivismo. A “posição de sujeito” das mulheres, por exemplo, nunca se fixa por meio do significante *mulheres*; esse termo não descreve um setor preexistente, mas é, contudo, parte da própria produção e formulação desse setor que é perpetuamente renegociado e rearticulado em relação a outros significantes do campo político. Essa instabilidade presente em toda fixação discursiva é a promessa de um futuro teleologicamente ilimitado para o significante político. Nesse sentido, a incapacidade de qualquer formação ideológica de se estabelecer como necessária é parte de sua promessa democrática, o “fundamento” sem fundamento do significante político como um lugar de rearticulação.

Assim, o que está em jogo é como essa “contingência” é teorizada, certamente uma tarefa difícil, visto que uma teoria que explique a “contingência” indubitavelmente se formula sempre por meio e contra essa contingência. Com efeito, poderia haver uma teoria da “contingência” que não precise negar ou encobrir aquilo que procura explicar?

Um conjunto de questões surge em relação à formulação dessa contingência ou negatividade: até que ponto o real lacaniano poderia ser empregado para representar tal contingência? Em que medida essa substituição satura essa contingência com significações sociais que se tornam reificadas *como* o pré-discursivo? Em particular, na obra de Žižek, *qual* interpretação do real é apropriada do corpus lacaniano? Se o real é entendido como a ameaça não simbolizável da castração, um trauma originário que motiva as próprias simbolizações pelas quais é incessantemente coberto, em que medida essa lógica edipiana prefigura toda e

qualquer uma das “faltas” das determinações ideológicas como a falta/perda do falo instituída pela crise edipiana? Será que a formulação do real em termos da ameaça de castração estabeleceria a diferença sexual induzida edipicamente num nível pré-discursivo? E se supõe que essa *fixação* de um conjunto de posições sexuais sob o signo de uma “contingência” ou “falta” asseguraria a *não permanência* ou a instabilidade de qualquer formação discursiva ou ideológica? Ao vincular essa “contingência” com o real, e ao interpretar o real como o trauma induzido pela ameaça de castração, a Lei do Pai, essa “lei” é postulada como responsável pela contingência em todas as determinações ideológicas, mas nunca sujeita à mesma lógica de contingência que ela impõe.

A “Lei do Pai” induz trauma e forclusão por meio da ameaça de castração, produzindo, assim, a “falta” contra a qual ocorre toda a simbolização. E, ainda assim, essa própria simbolização da lei como a lei da castração *não* é tomada como uma formulação ideológica contingente. Como fixação de contingência em relação à lei da castração, o trauma e a “identidade substancial”[12] do real, a teoria de Žižek expulsa, assim, a “contingência” de sua contingência. De fato, sua teoria valoriza uma lei anterior a todas as formações ideológicas, uma lei que tem importantes implicações sociais e políticas para a postulação do masculino dentro do discurso e do simbólico, e do feminino como uma “mancha”, “fora do circuito do discurso” (p. 75).

Se a própria simbolização é circunscrita por meio da exclusão e/ou da abjeção do feminino, e se essa exclusão e/ou abjeção é assegurada por meio da apropriação específica que Žižek faz da doutrina lacaniana do real, então como é possível que o que se qualifica como “simbolizável” seja em si constituído em virtude da *des*simbolização do feminino como trauma originário? Que limites como significante político são impostos ao termo “mulheres” por uma teoria que instala sua versão da significação por meio da abjeção/exclusão do feminino? E qual é a posição ideológica de uma teoria que identifica a contingência em todas as formulações

ideológicas como a “falta” produzida pela ameaça de castração e na qual nem essa ameaça, nem a diferencial sexual que essa falta institui, estariam sujeitas à rearticulação discursiva própria da hegemonia? Se essa lei é uma necessidade e é o que assegura toda a contingência em formulações discursivas e ideológicas, então essa contingência é legislada de antemão como uma necessidade não ideológica e, portanto, não é em absoluto uma contingência. De fato, a insistência sobre a condição pré-ideológica da lei simbólica constitui a forclusão de uma contingência em nome dessa lei, que, caso admitida no discurso e no domínio do simbolizável, poderia pôr em causa ou pelo menos provocar uma rearticulação do cenário edipiano e do sentido da castração. Considerando a centralidade desse projeto de rearticulação do cenário edipiano para os diversos projetos contemporâneos da psicanálise feminista (e não somente para aqueles feminismos “historicizantes” que se opõem à psicanálise), essa forclusão parece ser um movimento ideológico importante com consequências potencialmente antifeministas. Numerosas e significativas reformulações psicanalíticas feministas tomam a centralidade contestável da ameaça de castração como um ponto de partida; além disso, também ressaltam o papel do *imaginário* em Lacan em oposição ao enfoque quase que exclusivo sobre o simbólico em relação ao real, como faz Žižek. Se consideramos também as permutações das relações edipianas em formações psíquicas não heterossexuais, parece absolutamente crucial admitir a cena edipiana em um discurso que a submete a rearticulações contemporâneas.

O texto de Žižek parece estar de algum modo atento a esses desafios do real e bem poderíamos perguntar o que significa o “real” aparecer em seu texto como aquilo que precisa ser protegido ou salvaguardado dos desafios foucaultianos (Žižek, *Sublime Object*, p. 2), feministas (idem, p. 50) e pós-estruturalistas (idem, p. 72). Se o “real” está ameaçado por essas iniciativas teóricas, como devemos entender – psicanaliticamente – a “resistência” do real? Se o “real” está sob ameaça, mas é entendido *como* a ameaça da castração, até que ponto poderia o texto de Žižek ser lido como um esforço de proteção da “ameaça” de castração contra um conjunto de

“ameaças” adicionais? Será que essas ameaças adicionais (Foucault, pós-estruturalismo, feminismo) operariam no texto de Žižek como ameaças à ameaça da castração que terminam por operar como sinais da própria ameaça de castração, fazendo com que a doutrina do real se torne um elemento fálico (tal como entoado na expressão a “rocha do real”, que se repete ao longo do texto) que deve ser defendido de certos deslocamentos? Se a “ameaça” da castração deve ser protegida, o que *assegura* essa ameaça? Se se protege a ameaça a fim de salvaguardar a lei, e se a lei tem necessidade de uma proteção, então a força dessa lei já está em uma crise que nenhuma proteção, por maior que seja, pode superar.

Em “A significação do falo”, a ameaça institui e sustenta a assunção do sexo masculino em relação ao “ter” o falo, com o qual o “sexo” feminino é assumido por meio da incorporação dessa ameaça como “ser” o falo, postulado como a “perda” que perpetuamente ameaça o masculino. Em que medida o que se opõe ao real de Žižek é a estabilidade e a fixidez dessa diferença ameaçada por aquelas posições?

Além disso, parece crucial perguntar sobre a hierarquia retórica do texto žižekiano que relata e afirma o funcionamento da lei simbólica. Significativamente, a própria textualidade de Lacan não é considerada nas apropriações muitas vezes brilhantes encontradas na obra de Žižek. Aqui se trata de escrever *na linguagem* uma forclusão que institui a própria linguagem: como escrever nele e sobre ele? E como escrever de tal maneira que o que escapa à força plena da forclusão e o que constitui seu deslocamento possam ser lidos nas lacunas, nas fissuras e nos movimentos metonímicos do texto? Considerando a persistência dessa preocupação linguística e hermenêutica na própria escrita teórica de Lacan, faz sentido perguntar em relação a Žižek: em *The Sublime Object of Ideology,* qual é a relação das proposições textuais para a lei que ele enuncia e “defende”? A defesa textual da forclusão originária, designada pelo real, seria em si mesma uma *re*articulação da lei simbólica? O texto de Žižek estabeleceria uma identificação com

essa lei e falaria em e como essa lei? Até que ponto é possível interpretar a textualidade de *The Sublime Object of Ideology* como um tipo de escrita da lei e como a lei que o filósofo defende? A "contingência" da linguagem estaria aqui dominada em e por uma prática textual que fala como a lei, cuja retórica está domesticada pelo modo declarativo? E em que medida esse projeto de domínio reaparece na versão explícita que dá Žižek de como operam os significantes políticos, mais especificamente, na leitura da performatividade política que aparece relacionada ao "X" impossível do desejo?

A ROCHA DO REAL

Žižek inicia sua crítica do que chama de “pós-estruturalismo” invocando certo tipo de matéria, uma “rocha” ou um “cerne” que não só resiste à simbolização e ao discurso, mas que é precisamente aquilo a que o pós-estruturalismo, segundo o filósofo, resiste e que se esforça para “dissolver”. Essa solidez simboliza o real lacaniano, o exterior ao discurso construído como simbolização e assim se torna uma figura que fortalece a defesa teórica daquilo que, para Žižek, deve permanecer não figurado, ou seja, aquilo que determina a impossibilidade que procura garantir. Dessa forma, a rocha simboliza o não figurável e, portanto, emerge não só como catacrese, mas como algo que supostamente assegura as fronteiras entre o que ele chamará, por um lado, ora de simbolização, ora de “discurso” e, por outro lado, de “real”, designado como aquilo para o que não há simbolização possível. Significativamente, penso eu, o “real” que é uma “rocha” ou um “cerne” ou talvez uma “substância” é também, e às vezes na mesma frase, “uma perda”, uma “negatividade”; como figura, parece deslizar da substância à dissolução, misturando, desse modo, a lei que institui a “falta” com a “falta” em si. Se o real é a lei, então ele é a solidez da lei, a condição indiscutível dessa lei e a ameaça que ela oferece; se o real é a perda, então ele é o efeito da lei e precisamente aquilo que as determinações ideológicas procuram encobrir; se ele é a força ameaçadora da lei, então ele é o trauma.

A evidência da existência do real consiste na lista de exemplos de deslocamento e de substituição, determinados dentro da forma gramatical de uma aposição que tenta mostrar a origem traumática de todas as coisas que significam. Esse é o trauma, a perda, que a significação procura encobrir apenas para deslocar e fazer aparecer mais uma vez. Para Žižek, a própria significação toma a princípio a forma de uma *promessa* e de um *retorno*, a recuperação de uma perda não tematizável em e pelo significante que ao mesmo tempo deve quebrar essa promessa e impedir esse retorno para poder

continuar sendo um significante. Pois o real é o local da realização impossível dessa promessa e sua condição é sua própria exclusão da significação; um significante que poderia cumprir a promessa de retornar ao local do gozo perdido se destruiria como significante.

O que me interessa é o movimento que Žižek faz do significante como uma promessa sempre não cumprida de retorno ao real, ele mesmo figurado como a “rocha” e a “falta” – figurado, gostaria de sugerir, em e como a vacilação entre a substância e sua dissolução – para o significante político, o ponto de encontro dos investimentos e expectativas fantasmáticos. Para Žižek, o significante político é um termo vazio, um termo que não representa nada, cuja vacuidade semântica se torna a ocasião para um conjunto de investimentos fantasmáticos advirem e que, por ser o local de tais investimentos, exerce o poder de promover e mobilizar e, de fato, de produzir o próprio setor político que pretende “representar”. Assim, para Žižek, o significante político aumenta esses investimentos fantasmáticos na medida em que atua como uma promessa de retorno a uma satisfação agradável que é forcluída pelo aparecimento da própria linguagem. Porque não pode haver retorno a esse prazer fastasmático, e porque tal retorno implicaria a violação da proibição que fundamenta tanto a linguagem como o sujeito, o local da origem perdida é um local de trauma não tematizável. Como resultado disso, a promessa do significante de produzir tal retorno é desde sempre uma promessa quebrada, mas que, no entanto, está estruturada por aquilo que deve permanecer fora da politização e que deve, segundo Žižek, sempre permanecer do mesmo modo.

Como devemos entender essa figura de uma rocha que é ao mesmo tempo a lei e a perda instituída por essa lei? A lei representada como uma rocha pode ser encontrada na oração hebraica na qual Deus é a “minha rocha e o meu redentor”, frase que sugere que a “rocha” é o Javé inominável, o princípio do monoteísmo. Mas essa rocha é também a figura que emerge na conclusão da “Análise terminável e interminável” de Freud para denotar a resistência das pacientes mulheres à sugestão de que elas sofrem da inveja do pênis. Lá, Freud observa que

> Muitas vezes temos a impressão de que, com a inveja do pênis e o protesto masculino, penetramos por todas as camadas psicológicas até a "rocha básica" e, portanto, ao fim de nosso trabalho. Deve ser isso mesmo, pois o plano biológico realmente desempenha, em relação ao psíquico, o papel de rocha básica subjacente.[13]

É curioso destacar que o que vemos aqui é uma figura de um solo rochoso que é, não obstante, sedimentado ao longo do tempo e que não é tanto um fundamento, mas o efeito de um processo anterior recoberto por esse solo. Como veremos em Žižek, esse é um fundamento que exige ser assegurado e protegido como tal e que está sempre em relação a um conjunto de ameaças; donde uma base contingente, uma espécie de propriedade ou território que necessita ser defendido.[14]

Žižek identifica uma série de posições que parecem desestabilizar essa "rocha" – a lei da castração, o redentor – e também oferece uma lista de "exemplos" em que aparece e reaparece essa figura da rocha, de núcleo forte. O que une todos esses exemplos? Na verdade, o que constitui o exemplar e o que constitui a lei nesse esforço teórico para manter afastadas as forças de "dissolução" pós-estruturalista? A lista é impressionante: pós-estruturalistas, feministas historicizantes, foucaultianos sadomasoquistas e fascistas, estes últimos entendidos como fascistas antissemitas. Žižek observa que

> […] o gesto fundamental do pós-estruturalismo é desconstruir toda identidade substancial, denunciar que por trás de sua sólida consistência há um jogo de sobredeterminação simbólica; em suma, dissolver a identidade substancial em uma rede de relações diferenciais, não substanciais; a noção de sintoma é o contraponto necessário, a substância do gozo, o cerne real em torno do qual esse jogo significante é estruturado. (p. 73)

Previamente, Žižek invoca esse núcleo resistente em relação à "crítica feminista marxista da psicanálise" e, em particular, "[à] ideia de que sua insistência sobre o papel crucial do Édipo e o triângulo nuclear da família transforma um modelo de família patriarcal historicamente condicionado em uma característica da condição humana universal" (p. 50). Žižek então se pergunta o seguinte, usando uma figura que faz falar a rocha do real: "Não seria este esforço de historicizar o triângulo familiar precisamente uma tentativa de iludir o 'núcleo duro' que se anuncia por meio da 'família patriarcal: [então em maiúsculas] o Real da Lei, a rocha da castração?''. Se o real da lei é o que não pode falar, o lugar traumático forcluído de simbolização, então há certo interesse de que o real fale e seja qualificado aqui como o real da lei, assim como também é interessante que seja o próprio Žižek quem, aparentemente, recebe a palavra da rocha e a faz descer da montanha até nós. Aqui parece que "o real da lei" é a força ameaçadora da lei, a própria lei, mas não a perda que a lei institui forçosamente, pois a perda não pode ser representada como uma substância, uma vez que a perda será definida como o que está sempre e apenas sub-repticiamente encoberta por uma aparência de substância, visto que a perda é o que produz o desejo de encobrir essa lacuna por meio de efeitos significantes que carregam o desejo pela substância, desejo que no campo social nunca é alcançado. A figura de substância, então, aparece deslocada, exceto se a tomarmos como uma figura para a irrefutabilidade, especificamente, para a condição inquestionável da lei, entendendo-se aqui a lei como a lei da castração.

Dessa forma, fica claro por que esse núcleo emerge fundamentalmente como um antagonismo sexual que é constitutivo da família antes de qualquer especificidade histórica ou social. Em referência à família patriarcal, Žižek adverte também contra uma universalização demasiado rápida que passe ao largo de determinações específicas; sua linguagem se volta mais avidamente para os perigos, as ameaças, de uma "historicização rápida demais [que] nos torna cegos para o núcleo real que retorna como o mesmo por meio de diversas historicizações/simbolizações".

No parágrafo seguinte, Žižek oferece outro exemplo do mesmo esforço acerca de uma historicização rápida demais, que também procura iludir o "real" da lei, e que, no exemplo acima, se apresentava como equivalente pela aposição com "a rocha de castração". Esse exemplo são os "campos de concentração", e junto com a formulação desse exemplo há ainda outra série de exemplos destinados a demonstrar o mesmo princípio de equivalência:

> Todos os diferentes esforços para associar este fenômeno a uma imagem concreta (Holocausto, Gulag,…) [os três pontos implicam uma proliferação de "exemplos" equivalentes, mas também uma indiferença à especificidade de cada um deles, uma vez que o exemplo só é interessante como 'prova' da lei], para reduzi-lo a um produto de uma ordem social concreta (fascismo, stalinismo) – o que eles seriam, se não tantas tentativas de iludir o fato de que estamos lidando aqui com o "real" da nossa civilização que retorna como o mesmo núcleo traumático em todos sistemas sociais? (p. 50)

O propósito dessa citação é afirmar que cada uma dessas formações sociais (a família, os campos de concentração, o Gulag) exemplificam o mesmo trauma. E também assinalar que o modo como cada um desses locais traumáticos foi historicamente tramado é em si mesmo indiferente e ontologicamente distinto da perda e do referente oculto que lhes confere a condição de trauma. Em virtude desse "mesmo núcleo traumático", todos esses exemplos são equivalentes como traumas e se estabelece uma absoluta distinção entre o que é histórico e que é traumático; de fato, o histórico se torna o que menos tem a ver com a questão do trauma, e o esforço político ou histórico para compreender a instituição da família ou a formação dos campos de concentração ou Gulags não podem explicar o caráter "traumático" de tais formações; e, de fato, o que é propriamente traumático sobre eles não corresponde à sua formação social. É a isso que Laclau se refere, penso eu, quando fala da *contingência* em todas as determinações sociais, a falta que impede a totalização de qualquer forma social dada. Mas, na medida em que o real assegura essa falta, ele se apresenta como

um princípio autoidêntico que reduz toda e qualquer diferença qualitativa que se dá entre as formações sociais (identidades, comunidades, práticas etc.) a uma equivalência formal.

Aqui parece crucial perguntar se a noção de uma falta tomada da teoria psicanalítica e entendida como aquilo que assegura a contingência de *qualquer* e *todas* as formações sociais é em si mesma um princípio pré-social universalizado às expensas de toda a consideração de poder, sociabilidade, cultura, política, que regula o fechamento e a abertura relativos das práticas sociais. Poderia a psicanálise de Žižek responder à pressão para teorizar a especificidade histórica de trauma e fornecer trama para as exclusões específicas, aniquilações e perdas inconcebíveis que estruturam o fenômeno social acima mencionado?

Não está claro se nesse contexto os exemplos são meramente ilustrativos ou se são os meios pelos quais a lei ordena e subordina um conjunto de fenômenos para refletir sua própria continuidade persistente. Será que os exemplos demonstram a lei? Ou se tornam "exemplos" na medida em que são ordenados e tornados equivalentes pela própria lei que logo, como um efeito *aprés-coup*, lê os exemplos que produziu como sinais de sua própria persistência? Se a prioridade e a universalidade da lei são produzidas como os efeitos desses exemplos, então essa lei é fundamentalmente dependente desses exemplos, a partir dos quais deve ser entendida como um *efeito* da lista de exemplos, mesmo quando se diz que os exemplos são "amostras" e efeitos indiferentes e equivalentes dessa lei.

Além disso, o que conta como um "exemplo" não é uma questão indiferente, apesar da relação de equivalência que se estabelece entre eles. Se o trauma é o mesmo, se ele está ligado à ameaça de castração e se essa ameaça se faz conhecer no seio da família como uma interpelação da posição sexuada (a produção de "menino" e "menina" que se realiza por meio de uma relação diferencial com relação à castração), então é esse trauma sexualizado que se origina na família e reaparece no Gulag, nos

campos de concentração e nos espetáculos políticos de horror de vários tipos.

Em “Beyond Discourse-Analysis”, Žižek circunscreve ainda mais esse trauma como aquilo cujo sintoma é a relação assimétrica com a “existência” (ser um sujeito, ter o falo) para homens e mulheres: “Não é por acaso que a proposição básica de *Hegemonia* [*e estratégia socialista*] – ‘A sociedade não existe’ – evoque a proposição lacaniana ‘La femme n’existe pas’ (‘A mulher não existe’)”. Essa não existência é descrita de novo na próxima frase como “certa impossibilidade traumática”, e aqui torna-se claro que o traumático é a não existência da mulher, isto é, o fato de sua castração. Essa é uma “certa fissura que *não pode* ser simbolizada” (p. 249). Bem poderíamos perguntar por que deter a conversa sobre a castração da mulher nesse ponto. Seria esse um limite necessário do discurso ou é um limite imposto para afastar-se de um conjunto ameaçador de consequências? E se levantamos a questão sobre esse limite necessário, não se converteria isso na ameaça da própria castração? Porque, aparentemente, segundo essa lógica, se a mulher não existe, ela só poderia existir para castrar.

A interpretação que Žižek propõe para a doutrina lacaniana do real tem ao menos três implicações que, em termos gerais, me limitarei apenas a indicar: em primeiro lugar, o real, entendido como a força ameaçadora da lei, é a ameaça de punição que induz uma perda necessária, e essa perda, de acordo com a lógica edipiana, é figurada como feminina, como aquilo que está fora do circuito da troca discursiva (o que Žižek chama de “uma mancha inerte […] que não pode ser incluída no circuito do discurso” [p. 75]); portanto, não tem valor como significante político. Quando no texto se menciona o feminismo, ele é primeiramente lançado como um esforço de “iludir” o cerne, como um sintoma a certa resistência à castração feminina. Em segundo lugar, enquanto Žižek descreve o real como o não simbolizável e passa a invocá-lo contra aqueles que defendem a análise do discurso ou jogos de linguagem, uma consideração do real no terceiro seminário de Lacan, *As Psicoses*,[15] sugere uma leitura um pouco diferente. Nesse texto, Lacan observa

repetidamente que “o que é recusado da ordem simbólica ressurge no real” (p. 22) e especifica que essa recusa deve ser entendida como *Verwerfung* (p. 21). A formulação de Lacan permanece ambígua com relação à localização tanto da negação como do que é negado: “o que é recusado na ordem simbólica” sugere haver um conjunto de significantes “na” ordem simbólica que se apresentam como negação [*refusal*] ou, na verdade, como resíduo [*refuse*]. A língua francesa torna isso mais claro porque a frase indica não o que é recusado *dessa* ordem simbólica, mas o que é recusado *nessa* ordem: “*Ce qui est refusé* dans *l’ordre symbolique*” (realce meu). Se aquilo que é recusado *ressurge* (*resurgit* [p. 22] ou *reparait* [p. 21]) no real (*dans le réel*), aparentemente, já havia surgido primeiro na ordem simbólica antes de sua recusa e de seu ressurgimento no real.

No provocante ensaio “Reading the Real”, Michael Walsh descreve o processo de *Verwerfung* ou forclusão que institui o real como “a exclusão de significantes fundamentais da ordem simbólica do sujeito”.[16] Em outras palavras, trata-se de significantes que formaram parte da simbolização e poderiam voltar a fazer de novo, mas que foram separados da simbolização para evitar o trauma do qual estavam investidos. Consequentemente, esses significantes estão dessimbolizados, mas tal processo de dessimbolização ocorre mediante a produção de um hiato *na* simbolização. Walsh também recorda que o termo *Verwerfung* (que Lacan introduz no terceiro seminário para delinear um repúdio gerador de psicose em oposição ao recalque produtor de neurose [*Verdrängung*]) é usado por Freud para descrever a recusa a castração do Homem dos Lobos (Walsh, p. 73). Essa resistência à paternidade simbólica é sintomatizada no repúdio a significantes que poderiam readmitir a força simbólica dessa paternidade. Esses não são significantes meramente reprimidos com os quais o sujeito poderia chegar a um acordo; eles são significantes cujo retorno à simbolização poderia desarticular o próprio sujeito.

A noção de forclusão oferecida aqui implica que o que é forcluído é um significante, isto é, o que foi simbolizado, e que o mecanismo

desse repúdio ocorre dentro da ordem simbólica como um policiamento das fronteiras de inteligibilidade.[17] Nesta análise não se estabelece quais são os significantes que poderiam desarticular os sujeitos e constituir uma ameaça de psicose, o que sugere que é variável o que constitui o domínio do que o sujeito nunca pode nomear ou conhecer sem perder sua condição de sujeito, ou seja, continua a ser um domínio estruturado de maneira variável por relações contingentes de poder. A interpretação de Žižek do real supõe a existência de uma lei invariante que opera de maneira uniforme em todos os regimes discursivos para produzir, por meio da proibição, essa "falta" que é o trauma induzido pela ameaça de castração, a ameaça em si. Mas se concordamos que cada formação discursiva procede pela constituição de um "exterior", não acreditamos que a produção *invariante* desse exterior seja o trauma da castração (nem com a generalização da castração como um modelo para todos os traumas históricos). Além disso, podemos contribuir com o esforço de pensar a relação da psicanálise com o trauma histórico e com os limites de simbolismo, se percebermos que: (a) pode haver vários mecanismos de forclusão que trabalham para produzir o não simbolizável em qualquer regime discursivo; e (b) os mecanismos dessa produção – ainda que inevitáveis – são e sempre foram o resultado de modalidades específicas de discurso e poder.

Uma vez que (c) a resistência ao real é uma resistência à existência da castração feminina ou uma negação do poder de estruturação dessa ameaça para os homens, aqueles que buscam dissolver o real (sejam eles feministas, pós-estruturalistas e historicizadores de vários tipos) tendem a enfraquecer a força diferencial da castração e da hierarquia permanente dentro e como o simbólico. Essa "lei" requer que as mulheres "já tenham experienciado" a castração, que a perda se instale na articulação da posição feminina, ao passo que a castração significa aquilo que está sempre por acontecer aos homens, a angústia e o medo de perder o falo; e a perda tão temida que tem por emblema estrutural o feminino, sendo, portanto, um medo de tornar-se feminino, de tornar-se abjeto como feminino. Essa possibilidade de abjeção governa assim a articulação da

diferença sexual, e o real é a estrutura permanente que diferencia os sexos em relação à localização temporal dessa perda. Como observado no capítulo “O falo lésbico e o imaginário morfológico”, ter e ser o falo são posições determinadas como oposição, segundo essa linha de pensamento. A angústia masculina sobre a perda denota impossibilidade de ter; o fato de haver perdido desde sempre o falo faz com que “ter o falo” seja um ideal impossível e que o falo se aproxime de um diferimento desse ter, de uma necessidade de ter o que nunca se teve. Ter o falo como um lugar de angústia já é a perda que se teme sofrer e o feminino serve para diferir esse reconhecimento da implicação masculina na abjeção.

O perigo de que o masculino possa cair no feminino abjeto ameaça dissolver o eixo heterossexual do desejo; ele carrega o medo de ocupar um lugar de abjeção homossexual. Na verdade, nas páginas de abertura de *The Sublime Object of Ideology* surge uma figura de tal abjeção quando Foucault é introduzido e descartado como alguém “profundamente fascinado por estilos de vida marginais que constroem seus próprios modos de subjetividade”, e logo fica claro entre parênteses, “(o universo homossexual sadomasoquista, por exemplo, ver Foucault, 1984)”. A fantasia de um “universo” de estilo de vida sadomasoquista pode implicar a figura do Foucault sadomasoquista como parte da ameaça global que, com tendência historicista e certa ligação atenuada com o pós-estruturalismo, torna-se parte dessa ameaça fantasmática ao real aparentemente desejado. Se este é um texto que defende o trauma do real, defende a ameaça de psicose que o real produz, e se defende esta última ameaça contra um tipo diferente de ameaça, parece que o texto faz proliferar essa ameaça ao investi-la em uma variedade de posições sociais, na qual o próprio texto se converte em um enfoque que procura “iludir” dos desafios do “feminismo”, de “Foucault”, e do “pós-estruturalismo”.

O que é a “ameaça”? Quem a “ilude”? Por quais meios? O texto de Žižek realizaria retoricamente uma inversão dessa dinâmica, de modo que feministas e pós-estruturalistas aparecem representados na “negação” e no “escape” e Žižek como o portador e porta-voz da

Lei? Ou seria essa uma invocação da lei que tenta manter as diferenças sexuais em seu lugar, isto é, um lugar em que as mulheres sempre serão o sintoma do homem (sem existir) e onde o mito de Aristófanes da falta como a consequência de um rompimento primário exige a heterossexualidade como o local de uma realização e um retorno imaginários?

Creio que afirmar que há um "exterior" ao socialmente inteligível e que esse "exterior" será sempre aquilo que define negativamente o social é um ponto com o qual podemos concordar. Agora, delimitar esse exterior invocando uma "lei" pré-ideológica, uma "lei" pré-discursiva que opera invariavelmente ao longo de toda a história e, além disso, fazer com que essa lei sirva para garantir uma diferença sexual que ontologiza a subordinação é um movimento "ideológico" em um sentido mais antigo, que só pode ser compreendido por uma reelaboração da ideologia como "reificação". *Que haja sempre um "exterior" e, de fato, um "antagonismo constitutivo" parece justo, mas prover-lhes com o caráter e o conteúdo de uma lei que assegure as fronteiras entre o "dentro" e o "fora" da inteligibilidade simbólica é antecipar-se às requeridas análises históricas e sociais específicas, é fazer coincidir em "uma" lei o efeito de convergência de muitas leis e excluir a própria possibilidade de uma rearticulação futura desse limite que é central para o projeto democrático que Žižek, Laclau e Mouffe promovem.*

Se, como Žižek argumenta, "o próprio real não oferece suporte para uma simbolização direta de si" (p. 97), então qual é o estado retórico da afirmação metateórica que simboliza o real para nós? Porque o real nunca pode ser simbolizado, essa impossibilidade constitui o *pathos* permanente da simbolização. Isso não significa afirmar que não existe um real, mas, pelo contrário, que o real não pode ser significado, que permanece, por assim dizer, como a resistência que está no cerne de toda significação. Porém asseverar tal afirmação é estabelecer uma relação de incomensurabilidade radical entre a "simbolização" e "o real", e não fica claro se essa mesma afirmação já não estaria implicada no primeiro termo da relação. Como tal, essa afirmação não estabelece com clareza que estado

metassimbólico reivindica falsamente para si. Alegar que o real resiste à simbolização continua sendo ainda um modo de simbolizar o real como uma espécie de resistência. A primeira afirmação (o real resiste à simbolização) só pode ser verdade se a última afirmação (dizer que “o verdadeiro resiste à simbolização” já é uma simbolização) também for verdadeira, mas, se a segunda afirmação é verdadeira, a primeira é necessariamente falsa. Supor que o real é uma forma de resistência ainda é uma forma de predicá-lo de alguma forma e de assinalar ao real a sua realidade, para além de qualquer capacidade linguística que se possa admitir realizar precisamente tal ato.

Como resistência à simbolização, o “real” funciona numa relação exterior à linguagem, como o reverso do representacionalismo mimético, ou seja, como o local onde todos os esforços de representação devem se fundir. O problema aqui é que esse marco não oferece nenhuma maneira de politizar a relação entre a linguagem e o real. O que conta como o “real”, no sentido do não simbolizável, é sempre relativo a um domí- nio linguístico que autoriza e produz essa forclusão e alcança esse efeito por meio da produção e do policiamento de um conjunto de exclusões constitutivas. Mesmo quando toda formação discursiva é produzida por meio de exclusão, isso não significa que todas as exclusões sejam equivalentes: é necessário encontrar uma forma de avaliar politicamente como a produção da ininteligibilidade cultural é mobilizada de maneiras variáveis a fim de regular o campo político, ou seja, quem vai contar como um “sujeito”, quem deverá ser necessariamente excluído desse reconhecimento. Petrificar o real como “exterior” impossível ao discurso é instituir um desejo que nunca pode se satisfazer por um referente sempre esquivo: o sublime objeto da ideologia. Entretanto, a fixidez e a universalidade dessa relação entre a linguagem e o real produz um *pathos* pré-político que exclui o tipo de análise que trataria a distinção entre real e realidade como o instrumento e efeito das relações contingentes de poder.

SIGNIFICANTES PERFORMATIVOS, OU CHAMAR UM PORCO-FORMIGUEIRO DE “NAPOLEÃO”

O uso que Žižek dá ao “real” lacaniano para estabelecer a obstinada e permanente resistência do referente à simbolização implica que toda referência termina fantasmaticamente produzindo (e perdendo) o referente a que aspira. Žižek busca recorrer ao “agenciamento do significante” de Lacan para desenvolver sua própria teoria da performatividade política. Trocando a noção proposta por Kripke do “designador rígido” pela noção lacaniana de um *point de capiton*,[18] Žižek argumenta que o significante puro, vazio de todo sentido, é postulado como um local de abundância semântica radical. A postulação de um excesso semântico no local de um vazio semântico é o momento ideológico, o acontecimento discursivo que “totaliza uma ideologia ao deter o deslizamento metonímico do seu significado” (p. 99). Žižek argumenta que esses termos não se referem, mas atuam retoricamente para produzir o fenômeno que enunciam:

> Em si mesmo, não é nada mais que uma “diferença pura”: seu papel é puramente estrutural, sua natureza é puramente performativa – seu significado coincide com o próprio ato da enunciação; em suma, é um “significante sem o significado”. O passo crucial na análise de um edifício ideológico consiste, portanto, em detectar por detrás do esplendor deslumbrante do elemento que o mantém unido (“Deus”, “País”, “Partido”, “Classe”…), essa operação autorreferencial, tautológica, performativa. (p. 99)

A implicação desse ponto de vista anti-descritivista de nomeação contém a efetividade *e* a contingência radical da nomeação como o ato que institui uma identidade. Como consequência disso, o nome mobiliza uma identidade ao mesmo tempo que confirma sua

alterabilidade fundamental. O nome ordena e institui uma variedade de significantes que flutuam de forma livre dentro de uma "identidade"; o nome efetivamente "sutura" o objeto. Como um ponto de encontro ou ponto de encerramento temporal de uma política baseada em "posições de sujeito" (o que Žižek, via Lacan, chama de ponto nodal, ou *point de capiton*, o nome designa um contingente e um princípio organizador aberto para a formação de grupos políticos. É nesse sentido que o antidescritivismo fornece uma teoria linguística para uma política de identidade antiessencialista.

Se significantes se tornam politicamente mobilizadores ao se tornarem locais de investimento fantasmático, então do que eles se investem? Como notas promissórias para o real – notas falsificadas –, esses significantes se tornam as ocasiões fantasmáticas para um retorno do que deve ser forcluído a fim de que possa acontecer a simbolização, um retorno a um gozo conjecturado que não pode ser nomeado nem descrito dentro da linguagem porque a linguagem em si mesma se baseia em sua forclusão. De fato, a linguagem só vem a existir por meio dessa forclusão ou proibição primária. A linguagem, então, opera por meio do *deslocamento* do referente, da multiplicação de significantes no lugar do referente perdido. Na verdade, a significação requer essa perda do referente e só funciona como significação na medida em que o referente permanece irrecuperável. Se o referente pudesse ser recuperado, isso levaria à psicose e ao fracasso da linguagem.

Então o que Žižek nos oferece é uma consideração da politização que propõe a (impossível) promessa de um retorno ao próprio referente dentro da significação, sem a psicose e sem a perda da própria linguagem. Na medida em que sentenças performativas são seus próprios *referentes*, eles parecem tanto significar como referir e, consequentemente, superam a divisão entre referente e significação produzida e sustentada no nível da forclusão. Significativamente, esse retorno fantasmático ao referente é impossível e, por mais que, na condição de significante político, mantenha a promessa desse retorno sem psicose, não pode cumpri-la. O investimento fantasmático é invariavelmente seguido por

decepção e desidentificação. Verifica-se então que o movimento de organizações políticas que tendem a se dividir em facções é aquele em que o signo não reuniu e unificou na maneira descrita por Žižek. O advento da faccionalização consiste no reconhecimento de que a unidade prometida por seu significante era, de fato, fantasmática, e assim ocorre uma *des*identificação. A força agregadora da política é sua promessa implícita da possibilidade de uma psicose vivível e dizível. A política oferece a promessa do gerenciamento de perda indizível.

Seguindo Laclau e Mouffe, Žižek considera que os significantes políticos flutuam de maneira livre e descontínua dentro do campo pré-politizado da ideologia. Quando esses significantes políticos se tornam politizados e politizam, eles fornecem pontos contingentes, mas eficazes, de união para os elementos da vida ideológica que, do contrário, continuariam discrepantes e flutuantes. Seguindo a noção lacaniana de que o nome confere legitimidade e duração ao eu (reconsiderando o eu como sujeito na linguagem), Žižek considera que esses termos unificadores da política funcionam em conformidade ao modelo dos *nomes próprios*: eles não descrevem, estritamente falando, nenhum conteúdo determinado ou elemento correlativo objetivo, mas atuam como designadores rígidos que instituem e mantêm os fenômenos sociais aos quais eles parecem se referir. Nesse sentido, um significante político ganha sua eficácia política, seu poder para definir o campo político, ao criar e sustentar seu setor. O poder dos termos *mulheres* ou *democracia não* deriva da capacidade de descrever adequadamente ou de forma abrangente uma realidade política que *já* existe; pelo contrário, o significante político se torna politicamente eficaz ao instituir e manter um conjunto de conexões *como* realidade política. Nesse sentido, o significante político opera, na visão de Žižek, como *performativo* em vez de ser um termo *representacional*. Paradoxalmente, a eficácia política do significante não consiste na capacidade de representação; o termo não representa nem expressa sujeitos já existentes ou seus interesses. A eficácia do significante se confirma pela capacidade de estruturar e constituir o campo político, de criar novas posições-sujeito e novos interesses.

No prefácio de Laclau para a edição inglesa de *The Sublime Object of Ideology*, ele argumenta que a teoria do filósofo oferece uma teoria performativa dos nomes e que essa performatividade é crucial para uma teoria da política e hegemonia. Na revisão que Žižek faz de Kripke, que consideraremos de forma muito breve aqui, o nome constitui retroativamente aquilo a que parece se referir. Ele reúne em uma unidade ou uma identidade elementos que coexistiram antes sem nenhuma relação. Os significantes de "identidade" produzem de forma eficaz ou retórica os próprios movimentos sociais que parecem representar. O significante não se refere a uma identidade predeterminada ou já constituída, um referente puro ou um conjunto essencial de fatos que preexistam ao significante da identidade ou atuem como a medida de sua adequação. Uma política essencialista defende que há um conjunto de características necessárias que descrevem determinada identidade ou grupo e que essas características são, em algum sentido, fixas e anteriores ao significante que as nomeia. Žižek argumenta que o nome não *se refere* a um objeto previamente dado; Laclau conclui que essa não referencialidade implica "a construção discursiva do próprio objeto".

Então, Laclau chega à conclusão de que em uma política democrática radical "é fácil ver as consequências [desse enfoque] para uma teoria da hegemonia ou da política". Se o nome se refere a um conjunto de características predeterminadas que supomos pertencer pré-discursivamente a um dado objeto, então não poderia haver

> […] possibilidade de qualquer variação hegemônica discursiva capaz de abrir espaço para uma construção política das identidades sociais. Mas, se o processo de nomeação dos objetos equivale ao próprio ato de sua constituição, então suas características descritivas serão fundamentalmente instáveis e abertas a todos os tipos de rearticulação hegemônica.

Laclau conclui essa exposição com uma observação significativa: "O caráter essencialmente performativo da nomeação é a precondição para toda hegemonia e política" (Žižek, "Prefácio", pp. xiii-xiv).

Enquanto Laclau enfatiza as possibilidades performativas de desestabilização do campo já estabelecido das identidades sociais, ressaltando a variação e a rearticulação, a própria teoria de Žižek parece enfatizar a condição rígida e inflexível daqueles nomes significantes. Žižek refere-se àqueles *points de capiton* como estruturas unificadoras estáveis do campo social. Já Laclau, por sua vez, enfatiza na teoria de Žižek a *performatividade* do significante, afirmando a variabilidade da significação implícita em um uso performativo da linguagem libertado da fixidez do referente. Mas a teoria de Žižek, um cruzamento entre Kripke e Lacan, supõe que os significantes políticos funcionam como nomes próprios, os quais operam no modelo de designadores rígidos. Um exame da designação rígida sugere que se tornam impossíveis precisamente a variação e a rearticulação aparentemente prometidas pela performatividade do nome. Na verdade, se os termos performativos operam rigidamente, isto é, *para constituir o que enunciam independentemente da circunstância*, então tais nomes constituem um essencialismo funcional no nível da linguagem. Libertos do referente, o nome próprio entendido como performativo rígido não é menos fixado. Por último, fica profundamente obscuro se o esforço de Žižek por entender os significantes políticos à luz do modelo de uma teoria performativa de nomes pode fornecer o tipo de variação e rearticulação necessárias para um projeto democrático radical antiessencialista.

Não é de pequena importância que os nomes próprios derivem da distribuição *paterna* do próprio nome e que o poder performativo do significante paterno de “nomear” derive da função do patronímico. É importante aqui distinguir entre o que Kripke chama de “designadores rígidos” e de “designadores não rígidos ou acidentais”.[19] Estes últimos são designadores que são referentes, mas não se pode dizer que o sejam em todo mundo possível, porque há alguma chance de o mundo em que eles ocorrem poder ter sido significativamente diferente em estrutura ou composição daqueles que constituem o domínio dos “mundos possíveis” para nós. Por outro lado, os designadores rígidos são os que se referem a algo “existente necessário”, isto é, referem-se a um objeto em

qualquer caso em que o objeto possa existir ou tenha podido existir" (Kripke, p. 48). Assim, quando Kripke afirma que os *nomes* são designadores rígidos, ele se refere ao nome das pessoas, e o exemplo que dá é o *sobrenome* Nixon. Ele utiliza o exemplo de Nixon para apoiar a tese de que "os nomes próprios são designadores rígidos". O exemplo seguinte é Aristóteles e, depois, Héspero. Portanto, nem todos os nomes serão designadores rígidos; de fato, esses *nomes que podem ser substituídos por um conjunto de descrições* não se incluem entre os designadores: "Se o nome *significa o mesmo* que essa descrição do conjunto de descrições, ele não será um designador rígido." A discussão continua vinculando nomes próprios com os "indivíduos" via Strawson (p. 61) e com o "povo" via Nagel (p. 68).

Entre a discussão de nomes próprios que, como designadores rígidos, se referem aos indivíduos, e a discussão de termos como *ouro*, que se referem a objetos (pp. 116-119), Kripke introduz a noção do batismo original. E é em referência a essa atividade, a qual constitui o paradigma da própria nomeação, que começamos a ver o vínculo, na verdade, o "vínculo causal", entre os designadores rígidos que se referem a indivíduos e aqueles que se referem a objetos. Com efeito, o que ocorre é que se extrapola o batismo originalmente reservado para pessoas, deslocando-o de seu contexto original para aplicá-lo a coisas. O nome próprio de uma pessoa *vem a referir* primeiro por meio de um conjunto preliminar de descrições que auxiliam na *fixação* do referente que, consecutivamente, vem a referir de forma rígida e independente de suas características descritivas. No entanto, é só após a introdução de nomes próprios referentes a pessoas que nos é dada a noção de um "batismo inicial" (p. 96). Considerado criticamente, essa cena do batismo – que de forma retroativa se tornará o modelo para todas as nomeações como designação rígida – é a forma de fixar um referente a uma pessoa mediante a interpelação dessa pessoa dentro de uma linhagem religiosa, uma "nomeação" que é ao mesmo tempo inculcação dentro de uma linhagem patrilinear que remonta e reitera a nomeação original que Deus-Pai conferiu a Adão. Portanto, a "fixação" do referente é a "citação" de uma fixação

original, uma reiteração do processo divino de nomeação, pelo qual nomear o filho inaugura a existência desse filho no seio da comunidade divinamente designada do homem.

Significativamente, Kripke admite que essa noção de um “batismo inicial” não se verifica em tempo e lugar algum, e, nesse sentido, a fábula do batismo inicial compartilha do espaço fictício do ato de nomeação divina que imita. Kripke argumenta também que essa nomeação não pode acontecer em privado (em contraste com a suposta irrupção solitária do ato de nomeação feito por Deus), mas deve sempre ter um carácter social ou comunitário. O nome não é fixado no tempo, mas se fixa uma vez ou outra ao longo dele, na verdade com a reiteração: “passado de corrente em corrente” (p. 96) por meio de uma “cadeia de comunicação” (p. 91). Assim se inicia a caracterização da teoria causal de Kripke da comunicação.

Isso também levanta a questão da “ligação” entre os utilizadores da linguagem no modelo de Kripke. Ele escreve: “Quando o nome é ‘passado de corrente em corrente’, o receptor do nome deve, penso eu, intentar, quando ele aprende, a usá-lo com a mesma referência que a do homem de quem ele ouviu” (p. 96). Portanto, essa suposição de um acordo social é apresentada como um pré-requisito para que o nome próprio fixe seu referente como designador rígido. Mas poderíamos perguntar: o que garante essa homogeneidade da intenção social? E, se não há nenhuma garantia, como o próprio Kripke parece saber, qual é a ficção da intenção homogênea de onde essa teoria surge?

Kripke parece saber que não há nenhuma garantia, porque oferece o exemplo de um uso impróprio ou catacrético do nome próprio: “Se ouço o nome Napoleão e decido que seria um bom nome para meu porco-formigueiro de estimação, eu não cumpro essa condição.” No entanto, esse uso indevido, inerente à possibilidade do uso adequado, de fato é aquilo contra e por meio do qual o apropriado se reitera como tal. O emprego inadequado assinala uma avaria da homogeneidade da intenção que aparentemente mantém unida a comunidade de falantes de uma língua. E, ainda assim, em virtude

da própria reiterabilidade do nome – a necessidade de que o nome seja reiterado para que possa nomear, fixar seu referente –, esse risco de catacrese é continuamente reproduzido. Por isso, a própria iterabilidade do nome produz a divergência catacrética da cadeia que o referente deveria antecipar. E isso levanta a questão adicional e consequente de saber se o risco permanente de catacrese não "afrouxa" o referente. Isso também levanta, penso eu, a questão consequente de saber se o referente é sempre fixado de forma tênue por essa regulação do seu uso, isto é, pela proibição dessa divergência catacrética da cadeia de uso normativo.

O batismo é um ato que é "inicial" ou "fundacional" apenas na medida em que *imita* o ato originário de Adão de nomeação e, desse modo, produz essa origem *novamente* por meio da reiteração mimética. Esse caráter de reiteração aparece na noção de Kripke de "cadeia", que constitui a homogeneidade da intenção comum da qual depende a teoria causal da referência. Cada usuário da linguagem deve aprender a intenção correta com um usuário anterior da linguagem, e é apenas munida da suposição de que a intenção correta é devidamente passada ao longo dessa cadeia que o nome continua a funcionar como designador rígido. Em outras palavras, a relação entre os atos de batismo, reiterando mimeticamente o performativo divino, é a ligação entre os membros da comunidade, concebida também como uma linhagem em que se passam adiante os nomes e se assegura a uniformidade da intenção. Este último conjunto de ligações, entendido como "cadeia de comunicação", não é apenas o ensino de nomes que acontece entre os membros de uma comunidade linguística, mas é em si a reiteração daquele momento batismal "inicial" concebido como referência ostensiva, ou seja, "Este é Aristóteles".

Inclusive, o batismo não é apenas um ato de nomeação em que a referência é garantida pela extensão do sobrenome que abarca ou inclui o primeiro nome, mas também é em si a ação do sobrenome. O nome "dado" ou nome cristão é oferecido em nome do patronímico; o batismo fixa o nome na medida em que ele é trazido para a patrilinearidade do nome. Para Kripke, o referente é

assegurado pela suposição de uma homogeneidade comunitária de intenção. Essa é uma noção que sustenta fortes ligações com a noção de uniformidade contínua da vontade divina na explicação de Adão da nomeação (pré-Babel). Mas também parece depreender-se que a fixação do referente é a produção forçada *dessa* homogeneidade fictícia e, de fato, *daquela* comunidade: o acordo pelo qual a referência se torna fixa (acordo que é um pacto contínuo que se repete ao longo do tempo) é em si reproduzido com a condição de que essa referência seja fixada da mesma maneira. E se essa reiteração é batismal, isto é, a reiteração do performativo divino, e talvez também, a extensão da vontade divina em sua uniformidade,[20] então é Deus-Pai que patronimicamente estende seu reino putativo por meio da fixação reiterativa do referente.

A exclusão de catacrese, ou seja, a proibição contra nomear um porco-formigueiro de “Napoleão”, assegura a “cadeia de comunicação” e regula e produz a “uniformidade” da intenção. Portanto, a catacrese é um risco perpétuo que a designação rígida procura superar, mas sempre inadvertidamente produzido apesar de suas melhores intenções. A questão maior é se a noção de Laclau de “performatividade, que é essencial para toda hegemonia e toda política”, pode ser interpretada como uma designação rígida – como Žižek deseja sugerir por meio da revisão lacaniana –, sem interpretar a performatividade como catacrese de uma só vez. A profanação da soberania divina e paterna que implica batizar um porco-formigueiro de “Napoleão” não seria exatamente a catacrese por meio da qual se deveria exercer a hegemonia?[21]

Em Kripke, então, parece que qualquer uso do designador rígido pressupõe haver um usuário da linguagem que foi corretamente iniciado na utilização de um nome, alguém “iniciado” na linhagem de intenção adequada que, passada adiante por gerações, se torna o pacto histórico que assegura a fixação adequada do nome. Embora se diga que o nome “fixe” seu referente sem descrever o referente, está claro que as instruções transmitidas pela cadeia de comunicação estão pressupostas no próprio ato de fixação, de modo que o nome permanece fixado e fixável na medida em que

essa instrução, guiada por uma intenção certa e um uso adequado, está no seu lugar. Para ser iniciado nessa cadeia histórica dos usuários da linguagem com a intenção correta, é preciso primeiramente ser batizado naquela comunidade, e é nesse sentido que o batismo do usuário da linguagem precede a designação batismal de qualquer objeto. Além disso, na medida em que o usuário da linguagem deve ser instalado na comunidade daqueles que usam-na de forma adequada, ele deve ser vinculado relacionalmente a outros usuários da linguagem, ou seja, deve estar localizado em alguma linha de parentesco que assegure as linhas sociais de transmissão pelas quais as intenções linguísticas adequadas são passadas adiante. Dessa forma, a pessoa nomeada nomeia objetos e, assim, a "iniciação" na comunidade de intenção homogênea é estendida; se o nome fixa o objeto, ele também "inicia" o objeto na linhagem patronímica de autoridade. Portanto, a fixação nunca ocorre sem a autoridade paterna de fixar, o que significa que o referente só permanece seguro na medida em que a patrilinearidade de autoridade esteja presente para conduzir esse procedimento.

Aqui a noção de batismo parece significativa uma vez que, por se tratar de uma iniciação ao reino de Deus e da outorga de um "nome cristão", constitui a extensão da paternidade divina àquele que é nomeado. E posto que o modo de nomeação adâmico é o modelo do próprio batismo, trata-se da performatividade de Deus que é reiterada na fixação do referente com a designação rígida. Se a designação rígida requer a produção e a transmissão patronímica de uma uniformidade de intenção, ou seja, a intenção de utilizar a linguagem de forma adequada, as linhas dessa transmissão podem ser asseguradas ao longo do tempo pela produção de parentesco estável – isto é, linhas estritas de patrilinearidade (sendo que o que é repassado ao longo das gerações é a vontade de Deus-Pai) – e também pela da exclusão da catacrese.

Na medida em que se pressupõe aqui uma forma de parentesco patrilinear e que o próprio sobrenome paterno é o paradigma do designador rígido, parece crucial notar que um designador rígido

continua a “fixar” uma pessoa ao longo do tempo apenas com a condição de que não exista nenhuma mudança de nome. E, entretanto, se o nome deve permanecer o mesmo e as demandas de parentesco devem ser cumpridas, então a instituição da exogamia é necessária e, com ela, a troca de mulheres. A operação patronímica afirma sua inflexibilidade e perpetuidade precisamente exigindo que as mulheres, em seus papéis como esposas e filhas, renunciem ao nome e assegurem perpetuidade e rigidez de outro patronímico e que as noras sejam importadas de outro lugar para assegurar a eternidade desse sobrenome. A troca de mulheres é, portanto, um pré-requisito para a designação rígida do nome patronímico.

O patronímico assegura sua própria rigidez, fixidez e universalidade dentro de um conjunto de linhas de parentesco que designam esposas e filhas como os locais de sua autoperpetuação. Na nomeação patronímica de mulheres e na troca e extensão da autoridade patronímica que *é* o evento do casamento, a lei paterna “realiza” a identidade e a autoridade do nome patronímico. Portanto, esse poder performativo do sobrenome não pode ser isolado da economia paterna dentro da qual ele opera, nem da diferença de poder entre os sexos que institui e a cujo serviço está.

Como, então, a análise acima comportaria a questão da apropriação que Žižek faz de Kripke, de seu modo de assujeitar a doutrina de designação rígida para o *point de capiton* lacaniano e do uso adicional desse processo performativo político na noção de hegemonia em Laclau e Mouffe? Embora Kripke seja um antidescritivista em sua versão de como os nomes fazem referências, nem por isso ele é favorável a interpretar a designação rígida como performatividade. Será que a teoria da performatividade com base na revisão lacaniana de Kripke reinscreveria a autoridade paterna em outro registo? E quais alternativas estariam disponíveis para a compreensão do funcionamento da performatividade na hegemonia que não reinscrevam involuntariamente a autoridade paterna do significante?

Nas palavras de Žižek, “o que é negligenciado, ao menos na versão padrão do antidescritivismo, é essa afirmação da identidade de um objeto em todas as situações contrafatuais – uma mudança de todas as suas características descritivas é *o efeito retroativo da própria nomeação*: é o próprio nome, o significante, que apoia a identidade do objeto” (p. 95).[22] Žižek redescreve, assim, a função referencial do nome como *performativa*. Além disso, o nome, como significante performativo, marca a impossibilidade de referência e, de modo equivalente, o referente como o local de um desejo impossível. Žižek escreve:

> Esse ‘excedente’ do objeto que permanece o mesmo em todos os mundos possíveis é “algo no objeto que é mais do que o próprio objeto”, que é o mesmo que o *objet petit a* [objeto a] lacaniano: nós procuramos por ele em vão em uma realidade positiva porque não tem nenhuma consistência positiva – porque ele é somente uma objetificação de um vazio, uma descontinuidade aberta na realidade pela emergência do significante. (p. 95).

Na medida em que um termo é performativo, ele não se limita a referir, mas age de alguma forma para constituir aquilo que enuncia. O “referente” de um enunciado performativo é uma espécie de *ação* que o próprio enunciado performativo requer e da qual participa. Por sua vez, a designação rígida supõe a alteridade do referente e a transparência de sua própria função indiciária. A declaração de “Este é Aristóteles” não traz Aristóteles de volta à vida; é uma declaração que revela, por meio da referência ostensiva, um Aristóteles exterior à linguagem. É nesse sentido que a performatividade não pode ser equiparada à designação rígida, mesmo quando ambos os termos implicam um antidescritivismo. Na revisão da designação rígida que Žižek faz via Lacan, o referente da designação rígida é permanentemente perdido e, portanto, constituído como um objeto de desejo impossível, enquanto para Kripke o referente é permanentemente garantido e a satisfação está ao alcance da mão. Laclau, por sua vez, parece considerar que o nome, em sua performatividade, é formativo e que o referente é um

efeito variável do nome; de fato, ele parece reformular o “referente” como o significado e, assim, abrir o termo para o tipo de variabilidade que a hegemonia demanda. A posição de Kripke é argumentar que o nome fixa o referente e a de Žižek é sustentar que o nome promete um referente que pode nunca chegar, forcluído como o verdadeiro inatingível. Mas, se a questão do “referente” está suspensa, então não se trata mais de estabelecer em qual modalidade ele existe – isto é, na realidade (Kripke) ou no real (Žižek) –, mas de como o nome estabiliza seu significado mediante um conjunto de relações diferenciais com outros significantes dentro do discurso.

Se, como o texto de Kripke demonstra inadvertidamente, o referente só é afirmado na condição de que seu uso adequado seja diferenciado de seu uso indevido, então o referente é produzido como consequência dessa distinção, e a instabilidade dessa fronteira divisória entre o apropriado e a catacrese põe em causa a função ostensiva do nome próprio. Aqui parece que o que é chamado de “referente” depende essencialmente desses atos catacréticos da fala que ou fracassa em referir ou refere de modo errado. Nesse sentido, os significantes políticos que não descrevem nem referem indicam menos a “perda” do objeto – posição que, não obstante, assegura o próprio referente como referente perdido – que a perda da perda, para parafrasear uma formulação hegeliana. Se a referencialidade é em si mesma o efeito de um policiamento das limitações linguísticas sobre o uso adequado, então a possibilidade de referencialidade é contestada pelo uso catacrético do discurso que insiste em usar nomes próprios indevidamente, que expande ou corrompe o próprio domínio do adequado ao nomear um porco-formigueiro de Napoleão.

QUANDO O REFERENTE PERDIDO E INAPROPRIADO FALA

Se no discurso político o termo *mulheres* nunca consegue descrever por completo o que nomeia, não é porque a categoria simplesmente refere sem descrever, tampouco por ser o termo "*mulheres*" um referente perdido, o que "não existe", mas porque o termo marca uma densa interseção de relações sociais que não podem ser resumidas por termos da identidade.[23] O termo vai ganhar e perder sua estabilidade na medida em que permanecer diferenciado e que essa diferenciação servir a objetivos políticos. Enquanto essa diferenciação produzir o efeito de um essencialismo radical de gênero, o termo servirá para romper suas conexões constitutivas com outros locais discursivos de investimento político e para reduzir sua própria capacidade de compelir e produzir o setor que nomeia. A instabilidade constitutiva do termo, sua incapacidade de descrever sequer o que nomeia, é produzida precisamente por aquilo que é excluído a fim de que a determinação possa acontecer. Que haja sempre exclusões constitutivas que condicionam a possibilidade de fixar um nome de modo provisório não implica necessariamente que haja uma coincidência desse exterior constitutivo com a noção de um referente perdido, essa "barreira" que é a lei da castração, simbolizada pela mulher que não existe. Tal visão não só reifica as mulheres como referente perdido, aquilo que não pode existir, mas também considera o feminismo como um esforço vão de resistência a essa proclamação particular da lei (uma forma de psicose na fala, uma resistência à inveja do pênis). Pôr em causa a perspectiva que supõe as mulheres como a figura privilegiada do "referente perdido" é precisamente reformular essa descrição como uma significação possível e ampliar o sentido do termo como um local que permite maior rearticulação.

Paradoxalmente, a afirmação do real como o exterior constitutivo da simbolização busca apoiar o antiessencialismo, pois se toda

simbolização se baseia em uma falta, então não pode haver articulação completa ou autoidêntica de uma identidade social dada. Além disso, se as mulheres são compreendidas como aquilo que não pode existir, como o que está barrado da existência pela lei do pai, então há uma coincidência das mulheres com essa existência forcluída, esse referente perdido, que é certamente tão pernicioso quanto qualquer forma de essencialismo ontológico. Se o essencialismo é um esforço para excluir a possibilidade de um futuro para o significante, então a tarefa é certamente converter o significante em local para um conjunto de rearticulações que não podem ser previstas nem controladas e prover meios para alcançar um futuro no qual se possam formar jurisdições que ainda não tenham tido um lugar para realizar tal articulação ou que não "sejam" anteriores ao estabelecimento de tal lugar.

Aqui não só se espera a unidade que impulsiona o investimento fantasmático em qualquer significante, pois às vezes o sentido da futuridade aberto pelo significante como local de rearticulações é o que oferece oportunidade para a esperança. Žižek descreve convincentemente como, uma vez que o significante político constituiu temporariamente a unidade prometida, essa promessa se revela impossível de cumprir e acontece uma *des*identificação que pode produzir faccionalização ao ponto de imobilização política. Mas seria a politização sempre necessária para vencer a desidentificação? Quais são as possibilidades de politizar a *des*identificação, essa experiência de *não reconhecimento*, esse sentido incômodo de estar sob um signo ao qual, ao mesmo tempo, se pertence e não se pertence? E como podemos interpretar essa desidentificação produzida pela e através do próprio significante que sustenta promessas de solidariedade? Lauren Berlant escreve que "as feministas devem adotar uma política de desidentificação feminina ao nível da essência feminina".[24] A expectativa de um reconhecimento pleno, escreve Berlant, leva necessariamente a um cenário de "duplicidade monstruosa" e "horror narcísico" (p. 253), uma litania de queixas e recriminações que é sequência do fracasso do termo em refletir o reconhecimento que ele aparentemente promete. Mas, se o termo não pode oferecer reconhecimento final –

e aqui Žižek está muito certo ao afirmar que todos os termos repousam sobre uma *méconnaisance* necessária –, pode ser que a afirmação desse deslizamento, esse fracasso da identificação, seja em si o ponto de partida para uma afirmação mais democratizadora da diferença interna.[25]

Adotar o significante político (que é sempre uma questão de adotar um significante pelo qual alguém já é em si mesmo adotado, constituído, iniciado) implica ser introduzido em uma cadeia de usos prévios, ser instalado no meio de significações que não podem ser situadas em termos de origens claras ou objetivos últimos. Isso significa que o que é chamado de agência nunca pode ser entendido como autoria controladora ou original dessa cadeia significante e nunca pode ser o poder, uma vez instalado e constituído em e por essa cadeia, de estabelecer um rumo seguro para seu futuro. Mas o que aqui é chamado de "cadeia" de significação opera mediante certa citação insistente do significante, uma prática iterável pela qual o significante político é perpetuamente ressignificado, uma compulsão à repetição no nível da significação; com efeito, trata-se de uma prática iterável que mostra que o que alguém assume como significante político é em si a sedimentação de significantes anteriores, o efeito de sua reformulação, de modo tal que um significante é político na medida em que implicitamente cite os exemplos anteriores de si mesmo, se inspire na promessa fantasmática desses significantes anteriores, reformulando-os dentro da produção e promessa "do novo" que só se estabelece recorrendo às convenções arraigadas, convenções passadas, que foram convencionalmente investidas com o poder político de significar o futuro.

Portanto, nesse sentido, o significante político poderia ser declarado como performativo, mas essa performatividade deveria ser repensada como a força da citacionalidade. A "agência" seria então o duplo movimento de ser constituído em e por um significante, em que "ser constituído" significaria "ser obrigado a citar ou repetir ou imitar" o próprio significante. Habilitado pelo próprio significante que, para poder continuar, depende do futuro dessa cadeia citacional, a

agência é o hiato na iterabilidade, a obrigação de instalar uma identidade por meio da repetição, o que exige a própria contingência, o intervalo indeterminado, que a identidade insistentemente busca forcluir. Quanto mais insistente a forclusão, mais exacerbada a não identidade temporal daquilo que é anunciado pelo significante da identidade. E, não obstante, o futuro do significante da identidade só pode ser assegurado por uma repetição que não sucede em repetir-se fielmente, uma recitação do significante que deve ser desleal para a identidade – uma catacrese – a fim de garantir seu futuro, uma deslealdade que aplica a iterabilidade do significante ao que permanece não idêntico a si mesmo em qualquer invocação de identidade, ou seja, as condições iteráveis ou temporais de sua própria possibilidade.

Para o propósito de solidariedade política, por mais provisória que seja, Žižek clama por uma performatividade política que detenha a desunião e a descontinuidade do significado e produza uma unidade linguística temporal. O fracasso de toda unidade desse tipo pode ser reduzido a uma “falta” sem historicidade alguma, a consequência de uma “lei” trans-histórica, mas tal redução passaria ao largo da compreensão dos fracassos e das descontinuidades produzidos por relações sociais que, invariavelmente, excedem o significante e cujas exclusões são necessárias para a estabilização do significante. O “fracasso” do significante em produzir a unidade que parece nomear não é o resultado de um vazio existencial, mas o resultado dessa incapacidade do termo para incluir as relações sociais que ele provisoriamente estabiliza mediante um conjunto de exclusões contingentes. Essa incompletude será o resultado de um conjunto específico de exclusões sociais que retornam para perturbar as reivindicações da identidade definidas por meio da negação; essas exclusões devem ser lidas e utilizadas na reformulação e expansão de uma reiteração democratizante do termo. Que não possa haver inclusão definitiva ou completa é, portanto, uma função da complexidade e da historicidade de um campo social que nunca pode ser resumido por qualquer descrição dada e que, por razões democráticas, jamais deveria ser.

Quando um conjunto de descrições é oferecido para servir de conteúdo a uma identidade, é inevitável que o resultado seja turbulento. Tais descrições inclusivas produzem inadvertidamente novos locais de competição e uma multidão de resistências, renúncias e recusas a se identificar com os termos. Enquanto termos não referenciais, "mulheres" e "*queer*" instituem identidades provisórias e, inevitavelmente, um conjunto provisório de exclusões. O ideal descritivista cria a expectativa de que é possível uma enumeração completa e definitiva de características. Como resultado disso, ele orienta a política de identidade em direção a uma confissão completa de conteúdos de qualquer categoria de identidade dada. Quando esses conteúdos se revelam ilimitados, ou limitados por um ato peremptório de forclusão, a política da identidade fracassa em disputas faccionadas sobre autodefinição ou em demandas para fornecer testemunhos cada vez mais personalizados e específicos de autorrevelação que não satisfazem plenamente o ideal sob o qual trabalham.

Entender o termo *mulheres* como lugar permanente de contestação,[26] ou como lugar feminista de luta polêmica, é supor que não possa haver encerramento do debate sobre a categoria e que, por razões politicamente significantes, nunca deveria haver. Que a categoria nunca possa ser descritiva é a própria condição de sua eficácia política. Nesse sentido, o que é lamentado como desunião e divisão em facções com base na perspectiva dada pelo ideal descritivista é *afirmado* pela perspectiva antidescritivista como o potencial aberto e democratizante da categoria.

Aqui, as inúmeras recusas por parte das "mulheres" a aceitar as descrições oferecidas em nome das "mulheres" não atestam apenas as violências específicas que um conceito parcial provoca, mas a impossibilidade constitutiva de um conceito ou categoria imparcial ou abrangente. A alegação de ter alcançado tal conceito ou descrição imparcial se apoia no encerramento do próprio campo político que alega ter esgotado. Essa violência é realizada e apagada de uma só vez por uma descrição que afirma finalidade e inclusão plena. Para moderar e reformular essa violência, é

necessário aprender um movimento duplo: invocar a categoria e, por conseguinte, a título provisório, instituir uma identidade e, ao mesmo tempo, abrir a categoria como um local de disputa política permanente. Que o termo seja questionável não significa que nós não devemos usá-lo, mas a necessidade de usá-lo tampouco significa que não devamos perpetuamente interrogar as exclusões ele realiza e que não tenhamos de fazê-lo exatamente para aprender a viver a contingência do significante político em uma cultura de contestação democrática.

---

1. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, op. cit..↩

2. É na teorização dessa "negatividade" que Žižek relaciona adequadamente a noção lacaniana da "falta" com a noção hegeliana de "negatividade".↩

3. Freud faz a distinção entre recalque (*Verdrängung*) e forclusão (*Verwerfung*) para distinguir uma negação própria da neurose daquela própria da psicose. Essa distinção será discutida mais adiante neste ensaio em conjunto com o real que, segundo Lacan, é produzido por meio de forclusão.↩

4. Ernesto Laclau; Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy.* London: Verso, 1985. [Ed. bras. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical,* trad. de Joanildo A. Burity; Josias de Paula Jr.; Aécio Amaral. São Paulo: Intermeios, 2015]↩

5. A noção, não obrigatoriamente teleológica, de possibilidade futura gerada pelo caráter necessariamente incompleto de qualquer formação discursiva dentro do campo político liga o projeto de democracia radical com a obra de Derrida. Mais tarde, retornarei à questão de estabelecer como a crítica violenta de Žižek à desconstrução, e a Derrida em particular, situa sua teoria em relação ao conceito de possibilidade futura. Meu argumento será que a base de "contingência" da noção lacaniana do real produz o campo social como uma estase

permanente e que essa posição situa Žižek mais perto da doutrina althusseriana da "ideologia permanente" do que com a noção de futuro incalculável encontrada na obra de Derrida, de Drucilla Cornell e alguns aspectos da versão da democracia radical proposta por Laclau e Mouffe.↩

6. Ver Chantal Mouffe, "Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics", in Judith Butler; Joan Scott (orgs.), *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, 1992, pp. 369-384.↩

7. Ver o esclarecedor ensaio de Laclau, "New Reflections on the Revolution of our Time", no livro de mesmo nome (London: Verso, 1991).↩

8. Laclau escreve: "a relação hegemônica só pode ser pensada assumindo a categoria da *falta* como ponto de partida". Ver "Psychoanalysis and Marxism", in *New Reflections on the Revolution of our Time*, op. cit., pp. 93-96.↩

9. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, op. cit., p. 84, nota. 5.↩

10. Slavoj Žižek, *Sublime Object*, op. cit., p. xii.↩

11. Aqui parece que Žižek e Laclau também convergem para a hipóstase hegeliana de que a falta produz o desejo e/ou a tendência para o efeito do ser ou da substância. Note a consideração não problematizada da expressão *tende para* na afirmação seguinte feita por Laclau: "[…] nós comprovamos que o paradoxo domina a totalidade da ação social: a liberdade existe porque a sociedade não realiza a constituição como uma ordem objetiva estrutural, mas qualquer ação social *tende para* a constituição desse objeto impossível e, portanto, para a eliminação das condições da própria liberdade" (p. 44).↩

12. Slavoj Žižek, *Sublime Object, op. cit.,* p. 72.↩

13. Sigmund Freud, “Análise terminável e interminável (1937)”, in *Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937- 1939)*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 325. Agradeço a Karin Cope por chamar minha atenção para essa citação.↩

14. Curiosamente, como uma figura dentro da metafísica da substância, isto é, aquilo que também é utilizado por Husserl para descrever o núcleo noemático do objeto de cognição é aquilo que permanece autoidêntico num objeto *independentemente de sua mudança de atributos*. Em Laclau, essa assunção husserliana do cerne/núcleo é evidente em descrições como a seguinte: “A espacialização da temporalidade do evento acontece por meio da repetição, mediante a redução da sua variação a um núcleo invariável que é um momento interno da estrutura pré-determinada” (*NRRT*, p. 41). Se o que está sendo descrito é um núcleo noemático que subsiste apesar e por meio de suas possíveis variações imaginárias, segundo o modelo de *Ideas* de Husserl esse uso do “núcleo” parece apoiar a posição antidescritivista a que Laclau e Žižek querem se opor.

    No terceiro seminário, *As psicoses*, Lacan se refere à psicose como um “núcleo de inércia” (p. 32). Esse “núcleo” (*le noyau*) representa uma resistência ao Nome do Pai, um repúdio que permanece ligado ao processo de simbolização que recusa. Pode ser interessante consultar Nicolas Abraham e Maria Torok, *L’Écorce et le noyau* (Paris: Flammarion, 1987), para a contestação do primado da verdade substancial e a teorização da psicose exclusivamente em relação à paternidade simbólica.↩

15. Jacques Lacan. *O Seminário, livro 3: As psicoses (1955-1956)*. Versão brasileira de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.↩

16. Michael Walsh, “Reading the Real”, in Patrick Colm Hogan; Lalita Pandit (orgs.), *Criticism and Lacan.* Athens: University of Georgia Press, 1990, pp. 64-86.↩

17. Žižek argumenta que “o real é o limite inerente [da linguagem], a dobra insondável que o impede de alcançar sua identidade consigo mesmo. Nesse lugar, consiste o paradoxo fundamental da relação entre o Simbólico e o Real: a barreira que os separa é *estritamente interna ao Simbólico*”. Sobre a explicação dessa “barreira”, ele continua, “é o que Lacan quer dizer quando afirma que ‘a mulher não existe’: a mulher, como objeto, não é senão a materialização de determinada barreira no universo simbólico – testemunha Don Giovanni”. Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do.* London: Verso, 1991, p. 112. Ver também, do mesmo autor, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture.* Boston: MIT Press, 1991, pp. 1-66.↩

18. Em Lacan, a figura do *point de capiton*, eventualmente traduzido como ponto de basta, foi usada no seminário 3 para se referir ao número mínimo de pontos de ligação entre o significante e significado necessários para que um ser humano não seja tido psicótico, marcado pela incapacidade de costura desses pontos. (Jacques Lacan. *O Seminário, livro 3: As psicoses (1955-1956)*. Versão brasileira de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985). [N.T.]↩

19. Saul Kripke, *Naming and Necessity.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980, p. 45.↩

20. Embora um batismo seja a outorga do nome pessoal ou “cristão” no nascimento, diferentemente do sobrenome, trata-se também, em virtude de ser o nome “cristão”, o início ou, literalmente, a imersão na Igreja e em sua autoridade. Hobbes descreve o batismo como “o sacramento da fidelidade dos que vão ser recebidos no reino de Deus” (citado no *Oxford English Dictionary* como “*Leviathan*, 499”). É curioso que a concessão

do primeiro nome seja a iniciação na ordem da paternidade divina. O batismo de Adão é ao mesmo tempo bênção e iniciação no reino de Deus de todas as coisas nomeadas no Gênese; o batismo é a continuação da nomeação de Adão nas pessoas que se tornam, assim, iniciadas na linhagem divina. Meus agradecimentos a Lisa Lowe por sua oportuna intervenção sobre esse assunto.↩

21. A catacrese pode ser pensada em termos do que Lacan chama de *neologismo* na linguagem da psicose. Na medida em que a catacrese de batizar um porco-formigueiro de “Napoleão” constitui dentro do discurso uma resistência à paternidade simbólica, ela pode ser entendida como um desenvolvimento politicamente permitido do discurso psicótico. O *neologismo* em Lacan é índice de psicose porque se cunha uma palavra para cobrir um significante excluído; tanto a catacrese como o neologismo podem ser interpretados como uma modalidade linguística de sutura.↩

22. Em *Naming and Necessity*, Kripke sustentou que, na medida em que os nomes funcionam como designadores rígidos, eles nunca poderiam ser entendidos como sinônimos de uma descrição ou um conjunto de descrições oferecidas sobre a pessoa que é nomeada. Um nome se refere rigidamente, isto é, universalmente e sem exceção, a uma pessoa, independentemente das mudanças que as descrições dessa pessoa possam sofrer, ou, para usar a linguagem, independentemente de todas as situações condicionais diferentes da primeira. A ideia da designação rígida pressupõe que em algum ponto no tempo os nomes tornam-se anexados às pessoas. E, no entanto, verifica-se que eles podem ser ligados a pessoas apenas com a condição de que as pessoas sejam primeiro identificadas com base em características descritivas. Há pessoas autoidênticas que podem dizer que existem antes do momento de serem nomeadas? O nome se refere, e pressupõe, a autoidentidade das pessoas além de

qualquer descrição? Ou será que o nome constitui a autoidentidade das pessoas?

No batismo original, o nome, portanto, funciona como uma espécie de etiqueta permanente ou rótulo. Kripke admite que, nesse primeiro momento, na determinação, por assim dizer, de onde se deve colocar precisamente esse rótulo, aquele com a etiqueta na mão (Alguém fictício? Ainda não nomeado? O inominável? O Senhor?), aquele que faz a nomeação, precisa recorrer a algumas descrições preliminares. Assim, no momento batismal, deve haver uma base descritiva para o ato de nomeação. E ele admite que as pessoas são portadoras de algumas descrições definidas, como sequências de genes, que garantam a sua identidade ao longo do tempo e das circunstâncias. E, no entanto, sejam quais forem as descrições provisórias que sejam consultadas a fim de fixar o nome à pessoa e sejam quais forem os atributos essenciais para constituir as pessoas, nem as descrições, nem os atributos são sinônimos do nome. Assim, mesmo se as descrições são invocadas na nomeação, no batismo primordial, essas descrições não funcionam como designadores rígidos: essa função corresponde unicamente ao nome. O conjunto de descrições que constituem a pessoa antes que ela receba o nome não garante a identidade da pessoa em todos os mundos possíveis; apenas o nome, na sua função de designador rígido, pode oferecer essa garantia.↩

23. Gayatri Spivak considera a categoria *mulher* como um erro em relação à propriedade linguística no texto “Nietzsche and the Displacement of Women”, in Mark Krupnick (org.), *Displacement* (Bloomington: University of Indiana Press, 1983), pp. 169-196. Embora sua teoria posterior ao essencialismo estratégico, sobre a qual ela mesma admitiu recentemente ter certas dúvidas, se situe em um registro levemente diferente, Spivak parece destacar o uso das totalizações impossíveis como termos de análises e mobilizações políticas.↩

24. Lauren Berlant, “The Female Complaint”, *Social Text* 19/20, Autumn 1988, pp. 237-59.↩

25. Sobre os benefícios políticos da desidentificação, ver Michel Pecheux, *Language, Semiotics, Ideology* (Boston: St. Martin’s Press, 1975); “Ideology: Fortress or Paradoxical Space”, in Sakari Hanninnen; Leena Paldan (org.), *Rethinking Ideology: A Marxist Debate* (New York: International Press, 1983); e o capítulo 3 de Rosemary Hennessy, *Materialist Feminism and the Polities of Feminism* (New York: Roufledge, 1992).↩

26. Ver Denise Riley, *Am I that Name?* New York: MacMillan, 1989.↩

CRITICAMENTE *QUEER*

O discurso não é a vida; seu tempo não é o de vocês.

MICHEL FOUCAULT, “Politics and the Study of Discourse”

O risco que se corre ao oferecer um capítulo final sobre o termo *queer* é que a palavra seja tomada em sua acepção sumária, mas o que quero mostrar é que talvez esse seja apenas seu sentido mais recente. Na verdade, a temporalidade do termo é justamente o que me parece importante analisar aqui: como é possível que um termo que indicava degradação possa ter mudado tanto – sendo “consolidado” no sentido brechtiano do termo – para afirmar um conjunto de significados novos e afirmativos? Seria essa uma simples inversão de valores em virtude da qual *queer* possa significar tanto uma degradação no passado como uma afirmação no presente ou no futuro? Seria essa uma reversão que mantém e reitera a história abjeta do termo? Quando o termo era usado como insulto paralisante, como a interpelação trivial de uma sexualidade patologizada, o usuário do termo se transformava em emblema e veículo da normatização, e a ocasião de sua expressão se vertia na regulamentação discursiva dos limites da legitimidade sexual. Grande parte do mundo heterossexual sempre precisou das pessoas *queers*, que procurava repudiar usando a força performativa do termo. Se agora o termo é submetido a uma reapropriação, quais são as condições e os limites dessa inversão significante? Será que a reversão reitera a lógica do repúdio por meio da qual o termo foi engendrado? O termo pode superar sua história constitutiva de ofensa? Será que hoje a ocasião discursiva se apresenta como uma fantasia vigorosa e convincente de reparação histórica? Quando e como um termo como *queer* se tornou, para alguns, sujeito a uma ressignificação afirmativa, enquanto um termo como *nigger*, apesar dos esforços e reivindicações recentes, parece capaz de apenas reinscrever dor? Como e onde o discurso reitera a injúria de forma que os vários esforços de recontextualizar e ressignificar um determinado termo encontram seus limites nessa outra forma, mais brutal e implacável, de repetição?[1]

Em *Genealogia da moral*,[2] Nietzsche introduz a noção de “cadeia de signos”, que poderíamos ler como um investimento utópico no discurso que ressurge na concepção do poder discursivo de Foucault. Nietzsche escreve: “toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas adaptações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadasentre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual” (p. 61). As “sempre novas” possibilidades de ressignificação são derivadas de uma suposta descontinuidade histórica do termo. Mas seria essa própria postulação suspeita? Poderia a possibilidade de ressignificação derivar de uma historicidade pura dos “signos”? Ou deve haver uma maneira de pensar sobre as restrições impostas à ressignificação e à ressignificação que leve em conta sua propensão a retornar ao “sempre velho” das relações de poder social? E poderia Foucault nos ajudar aqui ou, em vez disso, ele poderia reiterar a desesperança de Nietzsche no discurso do poder? Investindo o poder com uma espécie de vitalismo, Foucault faz eco a Nietzsche quando se refere ao poder como “lutas e afrontamentos incessantes” produzidos “a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro”.[3]

Nem o poder, nem o discurso se renovam por completo a cada momento; eles não são tão desprovidos de peso como os utópicos da ressignificação radical poderiam sugerir. E, ainda assim, como poderíamos entender sua força convergente como um efeito acumulado do uso que tanto limita como permite sua reformulação? Como é possível que os efeitos aparentemente injuriosos do discurso se tornem os recursos dolorosos pelos quais se realiza uma prática de ressignificação? Não se trata aqui apenas de uma questão de compreender como o discurso fere os corpos, mas de como certas ofensas estabelecem certos corpos nos limites de ontologias disponíveis, de esquemas disponíveis de inteligibilidade. E, indo além, como se explica que aqueles que são abjetos cheguem a fazer suas reivindicações por meio de e contra os discursos que buscaram repudiá-los?

O PODER PERFORMATIVO

As reflexões recentes de Eve Sedgwick sobre a performatividade *queer* pede que consideremos não só como se aplica certa teoria dos atos de fala às práticas *queer*, mas como o termo *queering* persiste como um momento de definição da performatividade.[4] O caráter central da cerimônia de casamento nos exemplos de performatividade de J. L. Austin sugere que a heterossexualização dos vínculos sociais é a forma paradigmática daqueles atos de fala que dão vida ao que eles nomeiam. “Eu vos declaro…” põe em prática a relação que o discurso nomeia. Mas de onde e quando essa expressão performativa adquire sua força e o que acontece com o enunciado performativo quando seu objetivo é anular a força presuntiva do cerimonial heterossexual?

Os atos performativos são formas de discurso de autorização: a maioria das falas performativas, por exemplo, consiste em enunciados que, ao serem proferidos, também realizam determinada ação e exercem um poder de conexão.[5] Implicadas em uma rede de autorização e punição, as sentenças performativas tendem a incluir sentenças judiciais, batismos, inaugurações, declarações de propriedade; são declarações que não só realizam uma ação, mas que conferem um poder vinculativo à ação realizada. Se o poder do discurso para produzir aquilo que ele nomeia está relacionado com a questão da performatividade, logo a performatividade é um domínio no qual o poder atua *como* discurso.

No entanto, é importante recordar que não há poder, interpretado como um sujeito, que não atue pela repetição de uma frase anterior, uma atuação reiterativa cujo poder só existe por causa de sua persistência e instabilidade. Este é menos um “ato” singular e deliberado que um nexo de poder e discurso que repete ou parodia os gestos discursivos de poder. Assim, o juiz que autoriza e instala a situação que ele nomeia invariavelmente *cita* a lei que ele aplica, e o poder dessa citação é o que dá à expressão performativa seu poder

de vincular ou de conferir. E, embora possa parecer que a força vinculativa das palavras do juiz seja derivada da força de sua vontade ou de uma autoridade anterior, o oposto é mais verdadeiro: é *por meio* da citação da lei que se produz a figura da "vontade" do juiz e que se estabelece a "prioridade" da autoridade textual.[6] Na verdade, é da invocação da convenção que vem a força vinculativa do ato de fala do juiz; esse poder de ligação não pode ser encontrado nem na figura do juiz, nem na sua vontade, mas no legado citacional por meio do qual um "ato" contemporâneo emerge no contexto de uma cadeia de convenções vinculativas.

Onde houver um "eu" que profira ou fale e, dessa forma, produza um efeito no discurso, há primeiramente um discurso que o precede e o habilita, um discurso que forma na linguagem a trajetória obrigatória de sua vontade. Assim, não há nenhum "eu" que permaneça *por trás* do discurso e execute seu desejo ou sua vontade *por meio* do discurso. Ao contrário, o "eu" apenas vem à existência ao ser chamado, nomeado ou interpelado, para usar um termo althusseriano, e essa constituição discursiva é anterior ao "eu"; é a invocação transitiva do "eu". Na verdade, só posso dizer "eu" na medida em que alguém tenha primeiramente se dirigido a mim e que essa abordagem tenha mobilizado meu lugar no discurso; paradoxalmente, a condição discursiva do reconhecimento social *precede e condiciona* a formação do sujeito: o reconhecimento não é conferido a um sujeito, mas é o reconhecimento que o forma como sujeito. Além disso, a impossibilidade de um reconhecimento pleno, isto é, de chegar a habitar totalmente o nome em virtude do qual se inaugura e mobiliza a identidade social de cada pessoa, implica a instabilidade e a incompletude da formação do sujeito. O "eu" é, portanto, uma citação do lugar do "eu" no discurso, compreendendo-se que esse lugar de algum modo é anterior e tem certo anonimato em relação à vida que anima: é a possibilidade historicamente modificável de um nome que me precede e me excede, mas sem o qual eu não posso falar.

PROBLEMAS COM O TERMO *QUEER*

O termo *queer* emerge como uma interpelação que levanta a questão da condição e do local da força e da oposição, da estabilidade e da variabilidade, *dentro* da performatividade. O termo *queer* tem operado como uma prática linguística cujo objetivo tem sido envergonhar os sujeitos que assim são nomeados ou, em vez disso, produzir um sujeito *por meio* dessa interpelação humilhante. A palavra *queer* adquire força justamente por ter sido muitas vezes invocada, o que a levou a ser vinculada à acusação, à patologização, ao insulto. Essa é uma invocação por meio do qual se forma, ao longo do tempo, um vínculo social entre as comunidades homofóbicas. A interpelação ecoa interpelações passadas e se vincula àqueles que a proferem, como se eles estivessem falando em uníssono todo o tempo. Nesse sentido, é sempre um coro imaginário que insulta com "queer!". Até que ponto, então, o termo performativo *queer* tem operado lado a lado como uma deformação do "Eu vos declaro…" da cerimônia de casamento? Se a expressão performativa opera como a sanção que realiza a heterossexualização do laço social, talvez ela também entre em jogo precisamente como o tabu humilhante que "perturba" [*queers*] quem resiste ou que se opõe a essa forma social, assim como quem a ocupa sem a sanção social hegemônica.

Sobre esse aspecto, lembremo-nos de que as reiterações nunca são simplesmente réplicas do mesmo. E o "ato" pelo qual um nome autoriza ou desautoriza um conjunto de relações sociais ou sexuais é, necessariamente, uma *repetição*. Derrida pergunta: "poderia um ato performativo surtir efeito se sua formulação não repetir uma enunciação 'codificada' e reiterável […] Se não fosse identificável, de alguma forma, como uma 'citação'?".[7] Se uma expressão performativa é provisoriamente bem-sucedida (e eu sugeriria que seu "êxito" é sempre e apenas provisório), não é porque uma intenção tenha êxito em governar a ação do discurso, mas apenas porque essa ação ecoa ações anteriores, e *acumula a força da*

autoridade com a repetição ou a citação de um conjunto prévio de práticas autorizantes. Isso significa, então, que uma expressão performativa "obtém êxito" na medida em que *ela conte com o apoio e encubra* as convenções constitutivas pelo qual é mobilizada. Nesse sentido, nenhum termo ou declaração pode funcionar performativamente sem a historicidade acumulada e dissimulada de sua força.

Esse ponto de vista da performatividade implica que o discurso tem uma história[8] que não apenas precede, mas condiciona seus usos contemporâneos, e que essa história descentra efetivamente a visão presentista do sujeito segundo a qual ele é a origem ou o proprietário exclusivo do que é dito.[9] Não obstante, isso também significa que os termos que pretendemos reivindicar, os termos com os quais insistimos em politizar a identidade e o desejo, muitas vezes exigem que nos voltemos *contra* essa historicidade constitutiva. Aqueles de nós que têm questionado os pressupostos presentistas em categorias de identidade contemporâneas são, portanto, às vezes acusados de despolitizar a teoria. E, no entanto, se a crítica genealógica desse tema é a interrogação dessas relações constitutivas e excludentes do poder por meio das quais os recursos discursivos contemporâneos são formados, então segue-se que a crítica do sujeito *queer* é crucial para a *democratização* contínua da política *queer*. Por mais que se devam usar termos identitários e que se deva afirmar a "exterioridade", é indispensável submeter essas mesmas noções a uma crítica das operações excludentes de sua própria produção: para quem a exterioridade seria uma opção historicamente disponível e acessível? Na demanda por uma "exterioridade" universal, existiria um caráter de classe dissimulado? Quem é representado e quem está excluído nos *diferentes* empregos do termo? Para quem o termo apresenta um conflito impossível entre filiação racial, étnica ou religiosa e política sexual? Que tipos de políticas permitem e que tipos de política relegam a um segundo plano ou simplesmente apagam os diferentes modos de empregar o termo? Nesse sentido, a crítica genealógica do tema *queer* será fundamental para uma política *queer* na medida em que constitui uma dimensão de autocrítica

dentro do ativismo, um lembrete persistente de que leva tempo para se considerar a força de exclusão de uma das premissas contemporâneas mais valorizadas do ativismo.

Por mais que seja necessário, tanto afirmar as demandas políticas, recorrendo-se às categorias identitárias, quanto reivindicar o poder de autonominação e determinar as condições em que esse nome é utilizado, também é preciso admitir que é impossível sustentar esse tipo de domínio sobre a trajetória de tais categorias dentro do discurso. Não se trata de um argumento *contra* o uso de categorias identitárias, mas de um lembrete dos riscos de cada um de seus usos. A expectativa de autodeterminação que desperta a autonominação encontra paradoxalmente a contestação da historicidade do próprio nome: a história dos usos que nunca foram controláveis, mas que limitam o próprio uso que hoje é emblemático de autonomia; os esforços futuros de implantação do termo na contramão dos termos atuais, tentativas que certamente excederam o controle daqueles que procuram fixar o rumo dos termos no presente.

Se o termo *queer* deve ser um local de contestação coletiva, o ponto de partida para um conjunto de reflexões históricas e perspectivas futuras, ele terá que continuar a ser o que é no presente: um termo que nunca foi plenamente possuído, mas que é sempre e apenas apropriado, torcido, estranhado [*queered*] por um uso anterior que se orienta para propósitos políticos urgentes e expansivos. Isso também significa que o termo irá, sem dúvida, ter que ceder parte de seu lugar a outros termos que realizem de forma mais eficaz esse trabalho político. Tal tarefa bem pode se tornar necessária a fim de acomodar – mas sem domesticar – contestações democratizantes que redesenham e redesenharão os contornos do movimento de formas que nunca podem ser totalmente antecipadas.

Pode ocorrer de o conceito de autonomia implícito pela autonominação ser uma pretensão paradigmaticamente presentista, ou seja, a crença de que há uma pessoa que vem ao mundo, no discurso, sem uma história e que essa pessoa se faz em e pela

magia do nome, que a linguagem expressa uma “vontade” ou uma “escolha” antes que uma história complexa e constitutiva do discurso e do poder que compõem os recursos invariavelmente ambivalentes por meio dos quais se forma e se reelabora a instância *queer*. Figurar diferentemente o termo *queer* nessa cadeia de historicidade é, portanto, admitir um conjunto de restrições sobre o passado e o futuro que marcam de uma só vez os *limites* do termo e a maioria das suas *condições permissí- veis*. O fato de que o termo “*queer*” tenha desde sua origem um alcance tão amplo faz com que ele seja empregado de maneiras que determinam um conjunto de divisões sobrepostas: em alguns contextos, o termo apela a uma geração mais jovem que quer resistir às políticas mais institucionalizadas e reformistas, algumas vezes caracterizadas como políticas “lésbicas e gays”; em outros contextos, que às vezes são os mesmos, o termo tem marcado um movimento predominantemente branco que não abordou satisfatoriamente – ou fracassou em abordar – o potencial de engajamento do termo “*queer*” dentro de comunidades não-brancas. E enquanto, em alguns casos, o termo tem mobilizado um ativismo lésbico,[10] em outros o termo representa uma falsa unidade de mulheres e homens. Na verdade, pode ser que a crítica do termo acabe por iniciar um ressurgimento das mobilizações feministas e antirracistas dentro da política lésbica e gay, ou acabe por abrir novas possibilidades para formar alianças ou coligações que não pressuponham que esses grupos sociais sejam radicalmente distintos um do outro. O termo será revisto, dissipado e tornado obsoleto na medida em que resista às demandas que se opõem a ele justamente por causa das exclusões que o mobilizam.

Nós não criamos os termos políticos que podem representar nossa “liberdade” a partir do nada e somos igualmente responsáveis pelos termos que carregam a dor da ofensa social. Entretanto, todos esses termos necessitam ser submetidos a um trabalho e a uma reelaboração dentro do discurso político.

Nesse sentido, continua a ser politicamente indispensável reivindicar os termos *mulheres*, *queer*, *gay* e *lésbica* devido à forma como

esses termos, por assim dizer, nos reivindicam antes de nosso pleno conhecimento deles. Será necessário reivindicar a inversão de tais termos para refutar seus usos homofóbicos no campo legal, nas políticas públicas, na rua, na vida "privada". Mas a necessidade de mobilizar o necessário erro da identidade (termo de Spivak) estará sempre em tensão com a contestação democrática do termo que se levanta contra suas implantações nos regimes discursivos racistas e misóginos. Se a política *queer* se situasse de forma independente de todas essas outras modalidades de poder, ela perderia sua força de democratização. A desconstrução política do *queer* não tem razão para paralisar o emprego de tais termos, mas, idealmente, deveria estender seu alcance e nos fazer considerar a que preço e para quais finalidades os termos são usados e por meio de quais relações de poder tais categorias são engendradas. Certa teoria racial recentemente destacou o uso do termo *raça* a serviço do *racismo* e propôs uma investigação de base política sobre o processo de *racialização*, a formação da raça.[11] Tal investigação não suspende nem proíbe o uso do termo, embora insista na necessidade de analisar como se vincula a formação do conceito com a questão contemporânea do que está em jogo nele. Tal enfoque também poderia ser utilizado nos estudos *queer*, já que o termo *queering* pode fomentar indagações sobre (a) a *formação* de homossexualidades (uma investigação histórica que não dê por certa a estabilidade do termo, apesar da pressão política) e (b) o poder de *deformar* e *apropriar erroneamente* o significado que o termo tem hoje em dia. Estaria em jogo a formação diferencial da homossexualidade em relação com as fronteiras raciais, incluindo a questão de como as relações raciais e reprodutivas se tornaram mutuamente articuladas.

Poderíamos ser tentados a afirmar que as categorias de identidade são insuficientes porque cada posição do sujeito é um local de relações convergentes de poder que não são unívocas. Contudo, tal formulação subestima o desafio radical que essas relações convergentes implicam para o sujeito. Pois não há sujeito autoidêntico que abrigue ou carregue essas relações, não há nenhum local em que tais relações convirjam. Essa convergência e

interarticulação *é* o destino contemporâneo do sujeito. Em outras palavras, já não existe mais o sujeito como entidade idêntica a si mesma.

É nesse sentido que se trata de um erro necessário a generalização temporal realizada por categorias identitárias. E se a identidade é um erro necessário, então a afirmação do termo *queer* será necessária como forma de afiliação, embora essa categoria também não vá descrever de forma plena os que pretende representar. Como resultado, será necessário afirmar a contingência do termo: permitir que se abra aos que são excluídos pelo termo mas que, com toda razão, esperam ser representados por ele, deixá-lo adquirir significados que uma geração mais jovem ainda não pode prever – geração cujo vocabulário político bem pode levar em conta uma série muito diferente de investimentos. Na verdade, o próprio termo *queer* tem sido o ponto de encontro discursivo de lésbicas e gays mais jovens e, em outros contextos, de intervenções lésbicas e, ainda em outros contextos, de bissexuais e heterossexuais para quem o termo expressa uma afiliação política anti-homofóbica. Essa possibilidade de tornar-se um local discursivo cujos usos não podem ser totalmente restritos de antemão deve ser salvaguardado não apenas para o propósito de continuar a democratizar a política *queer*, mas também para expor, afirmar e refazer a historicidade específica do termo.

PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO E *DRAG*

Como a noção de ressignificação discursiva se vincula – se é que se vincula – ao conceito de paródia ou imitação de gênero? Em primeiro lugar, o que significa entender o gênero como uma imitação? Isso quer dizer que uma pessoa põe uma máscara ou veste uma personagem, que há um "alguém" que precede a essa "imitação", alguém que é diferente de seu próprio gênero desde o início? Ou será que essa mímica, essa imitação precede e forma esse "alguém", operando como sua condição formativa, em vez de ser seu artifício dispensável?

De acordo com o primeiro modelo, a construção do gênero-como-*drag* parece constituir o efeito de algumas circunstâncias. Uma delas já mencionei ao citar a montação como exemplo de performatividade; um movimento que foi considerado, por alguns, o *protótipo* da performatividade. Se a montação é performativa, não significa que toda performatividade deve ser entendida como *drag*. A publicação de *Problemas de gênero* coincidiu com a aparição de uma série de publicações que afirmaram que "a roupa faz a mulher", mas nunca pensei que o gênero fosse como roupas ou que a roupa fazia a mulher. Somadas a isso, no entanto, estão as necessidades políticas de um movimento *queer* emergente em que se tornou bem central a publicitação do termo como instância teatral.[12]

A prática pela qual ocorre a generificação, a corporificação de normas, é uma prática obrigatória, uma produção forçada, mas não por isso totalmente determinante. Na medida em que o gênero é uma atribuição, trata-se de uma atribuição que nunca é plenamente mantida de acordo com a expectativa, já que as pessoas a quem essas atribuições se dirigem nunca habitam completamente o ideal a que são obrigados a se assemelhar. Além disso, essa incorporação é um processo reiterado. E a repetição poderia ser

construída precisamente como aquilo que *põe em causa* o conceito de um domínio voluntarista designado pelo sujeito na linguagem.

Como *Paris is Burning* deixou claro, o *drag* é uma prática subversiva problemática. Serve a uma função subversiva na medida em que reflete as personificações mundanas pelas quais os gêneros heterossexualmente ideais são cumpridos e naturalizados, e enfraquece o poder desses gêneros em virtude da efetuação dessa exposição artificial. Mas não há nenhuma garantia de que a exposição da condição naturalizada da heterossexualidade seja suficiente para levar à subversão. A heterossexualidade pode argumentar sua hegemonia *por meio* de sua desnaturalização, como quando vemos essas paródias de desnaturalização que re-idealizam as normas heterossexuais *sem* as colocar em questão.

Porém, em outras ocasiões, a possibilidade de transferência de um ideal de gênero ou norma de gênero coloca em escrutínio o poder de abjeção que esse gênero sustenta. Pois a ocupação ou a reterritorialização de um termo usado para excluir parte da população pode se tornar o lugar de resistência, a possibilidade de uma ressignificação social e política capacitadora. De certa forma, é isso que acontece com a noção de *queer*. A acepção contemporânea do termo faz com que a proibição e a degradação tenham seu sentido invertido, gerando uma ordem diferente de valores, uma afirmação política que parte do próprio termo e se desenrola por meio desse termo, que em seu uso anterior teve como objetivo final justamente a erradicação dessa afirmação.

No entanto, pode parecer que existe uma diferença entre a incorporação e o cumprimento das normas de gênero e o uso performativo do discurso. Seriam esses dois sentidos diferentes de “performatividade” ou eles convergiriam como modos de apelação à citação em que o caráter obrigatório de certos imperativos sociais se submete a uma desregulação mais promissora? As normas de gênero operam pela exigência da incorporação de determinados ideais de feminilidade e masculinidade, ideais que estão quase sempre relacionados com a idealização do vínculo heterossexual.

Nesse sentido, a expressão performativa inicial “É uma menina!” antecipa a eventual chegada da sanção “Eu os declaro marido e mulher”. Daí, também, o prazer peculiar da história em quadrinhos em que a criança é interpelada pela primeira vez dentro do discurso com o “É uma lésbica!”. Longe de ser uma piada essencialista, a apropriação *queer* parodia e expõe tanto o poder vinculante da lei heterossexualizante como *sua expropriabilidade.*

Na medida em que a denominação de *menina* é transitiva, ou seja, inicia o processo pelo qual a posição de certa “feminilidade” deve ser assumida, o termo, ou melhor, o poder simbólico do termo, governa a formação de uma feminilidade interpretada corporalmente e que nunca é completamente semelhante à norma. Essa é uma “menina”, no entanto, que é obrigada a “citar” a norma a fim de se qualificar e permanecer como um sujeito viável. Portanto, a feminilidade não é o produto de uma escolha, mas a citação forçada de uma norma, uma citação cuja historicidade complexa é indissociável das relações de disciplina, regulamento, punição. Na verdade, não há “alguém” que possa escolher uma norma de gênero. Pelo contrário, essa citação da norma de gênero é necessária justamente para uma pessoa se qualificar como “alguém”, para se tornar viável como “alguém”, uma vez que a formação do sujeito é dependente da operação prévia da legitimação das normas do gênero.

A própria noção de performatividade de gênero deve ser repensada em termos de uma norma que obriga que se recorra a alguma “citação” para que seja possível produzir um sujeito viável. É preciso explicar a teatralidade de gênero justamente em relação a tal caráter obrigatório da citação. Mas a teatralidade não pode ser confundida com autoexibição ou autocriação. Dentro da política *queer* – de fato, dentro da própria significação do que é *queer* –, acreditamos ver uma prática ressignificante pela qual o poder condenatório do nome *queer* é revertido para sancionar uma contestação das condições de legitimidade sexual. Paradoxalmente, mas também com uma grande promessa, o sujeito *queer* no seio do discurso público, mediante interpelações homofóbicas de vários tipos, *retoma* ou *cita* o próprio

termo como base discursiva para exercer uma oposição. Esse tipo de citação emergirá como *teatral* na medida em *que imita e torna hiperbólica* a convenção discursiva que também *inverte*. O gesto hiperbólico é crucial para pôr em evidência a "lei" homofóbica que já não pode controlar os termos de suas próprias estratégias de abjeção.

Opor o teatral ao político dentro da política *queer* contemporânea é, eu diria, uma impossibilidade: a "performance" hiperbólica da morte na prática de *die-ins* [protesto em que as pessoas se fingem de mortas] e a "exterioridade" teatral pela qual o ativismo *queer* rompeu com a distinção fechada entre espaço público e privado fizeram proliferar locais de politização e conscientização da AIDS em todo o domínio público. Na verdade, poderíamos contar um importante conjunto de histórias em que o que está em jogo é a politização crescente da teatralidade *das pessoas queer* (uma politização mais produtiva, penso eu, do que uma insistência sobre os dois polos opostos dentro dos grupos *queer*). Essa história pode incluir tradições de *cross-dressing*, bailes *drag*, *street walking*, espetáculos de mulheres masculinas, a passagem da "marcha" (de Nova York) a parada (de São Francisco); os *die-ins* realizados pelo ACT UP e os beijaços [*kiss-ins*] da Queer Nation; a performance *drag* em benefício da luta contra a AIDS (entre as quais eu incluiria as atuações de Lypsinka e de Lisa Minnelli em que esta, finalmente, imita Judy);[13] a convergência do trabalho teatral com o ativismo teatral;[14] a demonstração excessiva da sexualidade e iconografia lésbicas que contrariam eficazmente a dessexualização da lésbica; interrupções táticas de fóruns públicos por ativistas gays e lésbicas a fim de chamar a atenção pública e condenar a insuficiência do financiamento governamental para a pesquisa e para o tratamento da AIDS.

A crescente teatralização da indignação política em resposta ao mortífero descaso do poder público na questão da AIDS é posta em alegoria pela recontextualização do *queer*, que antes ocupava um lugar central em uma estratégia homofóbica de abjeção e aniquilação, mas agora passa a desempenhar um papel insistente e

público de rompimento do vínculo entre essa interpelação e um efeito de produção de vergonha. Na medida em que a vergonha é produzida não só como estigma da AIDS, mas também de tudo aquilo que é *queer* – sendo aqui *queer* entendido por argumentações homofóbicas como "causa" e "manifestação" da doença –, a fúria teatral é parte da resistência pública àquela interpelação de vergonha. Mobilizada pelas queixas da homofobia, a indignação teatral reitera essas queixas precisamente por meio da "atuação" que não se limita a repetir ou recitar essas queixas, mas que também implanta uma exibição hiperbólica da morte e da dor para oprimir a resistência epistêmica à AIDS e à exposição do sofrimento ou que faz uma exibição hiperbólica dos beijos para terminar com a cegueira epistêmica a uma homossexualidade cada vez mais exposta e pública.

MELANCOLIA E OS LIMITES DA PERFORMANCE

O potencial crítico da "prática *drag*" se refere sobretudo à crítica de um regime de verdade que prevalece sobre o "sexo", um regime que considero profundamente heterossexista: a distinção entre a verdade "interior" da feminilidade – considerada como uma disposição psíquica ou egoica – e a verdade "exterior" – considerada como a aparência ou apresentação – produz uma formação contraditória de gênero em que nenhuma "verdade" fixa pode ser estabelecida. O gênero não é nem uma verdade puramente psíquica, concebida como "interna" e "oculta", nem é redutível a uma aparência de superfície; pelo contrário, seu caráter flutuante deve ser qualificado como um jogo *entre* a psique e a aparência (em que esta última inclui o que aparece *nas palavras*). Além disso, esse "jogo" é regulado por restrições heterossexistas, embora, por essa mesma razão, não de todo redutível a elas.

Em nenhum sentido pode-se concluir que a parte do gênero que é atuada constitui, portanto, a "verdade" do gênero; a performance como "ato" delimitado se distingue de performatividade na medida em que esta última consiste em reiteração das normas que precedem, constrangem e excedem o ator e, nesse sentido, não podem ser tomadas como fabricação da "vontade" ou "escolha" do ator; mais ainda, aquilo que é "atuado" trabalha para esconder, quando não para repudiar, o que permanece opaco, inconsciente, não performático. A redução da performatividade à performance seria um erro.

A rejeição de um modelo expressivo *drag* que sustenta que na performance se exterioriza parte dessa verdade interior deve se submeter a uma reflexão psicanalítica sobre a relação entre como o gênero *aparece* e como ele *significa*. A psicanálise insiste que a opacidade dos conjuntos inconscientes limita a exteriorização da psique. Ela também argumenta, penso eu que corretamente, que o

que é exteriorizado ou atuado só pode ser compreendido pela referência ao que está barrado ao significante e ao domínio da legibilidade corpórea.

Como fazem as identificações repudiadas, identificações que não "se mostram", para circunscrever e materializar as identificações manifestas? Aqui parece útil repensar a noção de gênero-como-*drag* em termos da análise de melancolia de gênero.[15] Dada a figura iconográfica da *drag queen* melancólica, poderíamos questionar se e como esses termos trabalham juntos. Aqui, também se pode perguntar – partindo da recusa que ocasiona a performance e que a performance, por sua vez, "representa" – em que momento a atuação passa a ser "*acting out*", no sentido psicanalítico.[16] Se a melancolia, no sentido dado por Freud, é o efeito de uma perda sem luto, uma conservação de um objeto/ Outro perdido como uma figura psíquica com a consequência de identificação intensificada com esse Outro, a autocensura e a exteriorização de uma ira e um amor não resolvidos,[17] pode ser que essa performance, entendida como "*acting out*", esteja significativamente relacionada ao problema de uma perda não reconhecida. Onde há uma perda sem luto na performance *drag* (e eu tenho certeza de que tal generalização não pode ser universalizada), talvez haja uma perda que é recusada e incorporada na identificação adotada, identificação que reitera a idealização de gênero e sua impossibilidade radical de habitá-la. Isso não é nem uma territorialização do feminino pelo masculino, nem uma "inveja" do masculino pelo feminino, nem um signo da plasticidade essencial do gênero. O que isso, de fato, sugere é que a performance de gênero alegoriza uma perda que não pode ser lamentada, alegoriza a fantasia de incorporação de melancolia em que se adota ou se toma fantasmaticamente um objeto como maneira de se recusar a deixá-lo ir.

A análise acima é um risco porque sugere que, em um "homem" que performatiza a feminilidade ou em uma "mulher" que performatiza a masculinidade (o último caso é sempre, com efeito, o de atuar um pouco menos, dado que a feminilidade geralmente é considerada

como o gênero espetacular), existe um apego a uma perda e a uma recusa da figura da feminilidade pelo homem ou da figura da masculinidade pela mulher. Assim, é importante ressaltar que a prática *drag* é um esforço de negociação da identificação transgênera, mas essa identificação não é o paradigma exemplar para pensar a homossexualidade, embora possa ser uma de suas possibilidades. Nesse sentido, a prática *drag* é uma alegoria de alguns conjuntos de fantasias incorporativas melancólicas que estabilizam o gênero. Não somente há um grande número de heterossexuais que praticam *drag*, como também seria um erro pensar que a homossexualidade é mais bem explicada por meio da performatividade particular da prática *drag*. No entanto, parece útil destacar nessa análise que a prática *drag* expõe ou oferece uma alegoria da psique mundana e das práticas performativas pelas quais os gêneros heterossexualizados se formam renunciando à *possibilidade* da homossexualidade, uma forclusão que produz um campo de objetos heterossexuais ao mesmo tempo que produz um domínio daqueles a quem seria impossível amar. A prática *drag*, assim, cria uma alegoria da *melancolia heterossexual,* a melancolia pela qual um gênero masculino é formado ao recusar a passar pelo luto do masculino como possibilidade de amor; um gênero feminino é formado (adotado, assumido) por meio da fantasia de incorporação pela qual o feminino é forcluído como possível objeto de amor, uma forclusão que nunca permite a passagem pelo luto, mas que é "preservada" pela intensificação da própria identificação feminina. Nesse sentido, a melancólica lésbica "mais verdadeira" é a mulher estritamente heterossexual, e o homem gay melancólico "mais verdadeiro" é o homem estritamente heterossexual.

Não obstante, o que a prática *drag* expõe é a constituição "normal" da apresentação de gênero em que o gênero adotado é de muitas maneiras constituído por um conjunto de características ou identificações repudiadas que constitui um domínio diferente do "não representável". Na verdade, bem poderia ser que o que constitui o *sexualmente* não representável é adotado no lugar da *identificação de gênero*.[18] Na medida em que as características homossexuais permanecem não reconhecidas dentro da heterossexualidade

normativa, elas não estarão apenas constituídas como desejos que surgem e logo se tornam proibidos. Em vez disso, trata-se de desejos proscritos desde o início. E, quando emergem do lado oposto ao do censor, muito possivelmente levam essa marca de impossibilidade, realizando, por assim dizer, o impossível dentro do possível. Como tal, não serão inclinações que se possa abertamente prantear em luto. Trata-se, pois, mais de uma antecipação do luto realizada pela ausência de convenções culturais que permitam admitir a perda do amor homossexual, e não tanto da *recusa* a fazer luto (formulação que acentua a escolha envolvida). E é essa ausência de convenções culturais que produz uma cultura de melancolia heterossexual, uma cultura que pode ser lida nas identificações hiperbólicas pelas quais a masculinidade e a feminilidade heterossexual mundanas se confirmam. O homem heterossexual *torna-se* (imita, cita, apropria-se, assume a condição de) o homem que ele "nunca" amou e cuja perda ele "nunca" lamentou; a mulher heterossexual *torna-se* a mulher que ela "nunca" amou e por quem "nunca" chorou. É nesse sentido, então, que o que se manifesta mais aparentemente como gênero é signo e sintoma de uma negação penetrante.

Inclusive, é para evitar esse penetrante risco cultural da melancolia gay (que os jornais generalizam como "depressão") que tem havido uma publicização e uma politização profunda de luto em torno dos que morreram com AIDS; o names Project Quilt é exemplar, por ritualizar e repetir o próprio nome como uma forma de publicamente admitir a perda sem fim.[19]

Na medida em que o luto permanece indizível, a raiva pela perda pode redobrar em razão da impossibilidade de confessá-la. E se essa própria raiva sobre a perda é publicamente proscrita, os efeitos melancólicos de tal proibição podem alcançar proporções suicidas. O surgimento de instituições coletivas que encorajam o luto é, dessa forma, crucial para a sobrevivência, para unir a comunidade, para reformular o parentesco e para retramar relações de mútua sustentação. E na medida em que tais instituições implicam a publicização e a dramatização da morte, elas devem ser lidas como

respostas de afirmação da vida e na contramão das consequências psíquicas terríveis de um processo de luto culturalmente frustrado e proscrito.

PERFORMATIVIDADE SEXUAL E DE GÊNERO

Como se vincula, então, o tropo por meio do qual o discurso é descrito como “performativo” com o sentido teatral de performance, na qual parece ser central a hierarquia hiperbólica das normas de gênero? O que é “performatizado” na prática *drag* é, sem dúvidas, *o signo* do gênero, um signo que não é o mesmo que o corpo que o representa, mas que, sem esse corpo, não pode ser lido. O signo, entendido como imperativo do gênero – “menina!” – é menos uma atribuição do que um comando e, como tal, produz suas próprias insubordinações. O cumprimento hiperbólico do comando pode revelar a hierarquia hiperbólica da norma em si; de fato, pode se tornar o signo cultural pelo qual o imperativo cultural se faz legível. Na medida em que as normas de gênero heterossexuais produzem ideais inatingíveis, pode-se dizer que a heterossexualidade opera por meio da produção regulada de versões hiperbólicas de “homem” e “mulher”. Em sua maior parte, são performances impostas, performances que nenhum de nós escolheu perfazer, mas que todos somos obrigados a negociar. Escrevo “obrigados a negociar” porque o caráter obrigatório dessas normas nem sempre as torna eficazes. Tais normas são permanentemente perturbadas pela própria ineficácia; donde o esforço angustiadamente reiterado para instalar e aumentar sua jurisdição.

A ressignificação das normas é, pois, uma função de sua *ineficácia* e, por essa razão, a questão de subversão, de *aproveitar-se da debilidade na norma*, torna-se uma questão de habitar as práticas de sua rearticulação. A promessa crítica das práticas *drag* não tem a ver com a proliferação de gêneros, como se o mero aumento dos números bastasse para obter um avanço, mas com oferecer um modo de evidenciar a incapacidade dos regimes heterossexuais de legislar ou de conter seus próprios ideais. Por isso, não é que a prática drag *se oponha* à heterossexualidade, ou que a proliferação

drag vá derrubar a heterossexualidade; pelo contrário, a prática *drag* tende a ser a alegoria da heterossexualidade e de sua melancolia constitutiva. Como a alegoria funciona por meio do hiperbólico, a prática *drag* põe em relevo o que é, afinal de contas, determinado apenas em relação ao hiperbólico: a qualidade subestimada, tomada desde sempre como certa, da performatividade heterossexual. Assim, no melhor dos casos, a prática *drag* pode ser lida pela maneira com que as normas hiperbólicas são dissimuladas como sendo o trivial heterossexual. Ao mesmo tempo, essas mesmas normas – ainda que não sejam consideradas como mandatos a serem obedecidos, mas sim como imperativos a serem "citados", torcidos, estranhados [*queered*], assinalados como imperativos heterossexuais – não são, por essa razão, necessariamente subvertidas no processo.

É importante ressaltar que, embora a heterossexualidade opere parcialmente estabilizando as normas de gênero, o gênero designa um local denso de significações que contêm e superam a matriz heterossexual. Mesmo que as formas de sexualidade não determinem o gênero unilateralmente, ainda assim é crucial manter uma conexão não causal e não redutora entre sexualidade e gênero. Na medida em que a homofobia frequentemente opera atribuindo aos homossexuais um gênero danificado, fracassado ou abjeto de alguma outra forma – isto é, chamando os homens gays de "femininos" ou "efeminados" ou chamando as lésbicas de "masculinas" ou "masculinizadas" –, e na medida em que o terror homofóbico a atos homossexuais, quando existe, é muitas vezes também um horror de perder o gênero apropriado ("deixar de ser um homem de verdade ou adequado" ou "deixar de ser uma mulher verdadeira e adequada"), parece crucial ater-se a um aparato teórico que explique como a sexualidade é regulada pelo policiamento e pela humilhação de gênero.

Podemos querer afirmar que certos tipos de práticas sexuais vinculam as pessoas mais fortemente do que a afiliação de gênero,[20] mas tal afirmação só pode ser negociada, se é que realmente o pode, em relação a ocasiões específicas de afiliação;

não há nada em qualquer prática sexual ou de gênero que privilegie uma em detrimento da outra. No entanto, as práticas sexuais serão invariavelmente experimentadas de formas distintas a depender das relações de gênero em que elas ocorrerem. E pode haver formas de "gênero" dentro de homossexualidade que exijam uma teorização que se mova para além das categorias de "masculino" e "feminino".

Se buscamos privilegiar a prática sexual como uma maneira de transcender o gênero, podemos perguntar a que custo a separação *analítica* dos dois domínios pode ser considerada como uma distinção de fato. Existe por acaso uma dor específica de gênero que provoque fantasias de uma prática sexual que transcenda completamente a diferença de gênero, uma prática em que as marcas de masculinidade e feminilidade já não sejam mais legíveis? Isso não seria essa uma prática sexual paradigmaticamente fetichista que tentaria não saber o que sabe, mas ainda assim o saberia? Essa questão não implica degradar o fetiche (afinal, onde estaríamos sem ele?), mas determinar se a separação radical da sexualidade e do gênero só pode ser pensada segundo uma lógica fetichista.

Em teorias como as de Catharine MacKinnon, entende-se que as relações sexuais de subordinação estabelecem categorias diferenciais de gênero, de modo tal que os "homens" são definidos como quem ocupa uma posição social sexualmente dominante e as "mulheres" como quem ocupa uma posição de subordinação. Seu enfoque altamente determinista não deixa espaço para teorizar as relações de sexualidade fora da estrutura rígida da diferença de gênero ou dos tipos de regulação sexual que não tomam o gênero como seu objeto principal (por exemplo, a proibição da sodomia, o sexo em público, a homossexualidade consensual). Assim, a influente distinção de Gayle Rubin entre os domínios da sexualidade e gênero em *Pensando o sexo* e a reformulação que Sedgwick fez dessa posição têm constituído uma importante oposição teórica contra a forma determinista de estruturalismo de MacKinnon.[21]

Em minha opinião, essa mesma oposição precisa agora ser reelaborada a fim de confundir as linhas que separam a teoria *queer* do feminismo.[22] Certamente, é inaceitável insistir que as relações de subordinação sexual determinem a posição de gênero, assim como é inaceitável separar radicalmente as formas de sexualidade dos efeitos das normas de gênero. Sem dúvidas, a relação entre prática sexual e gênero não é determinada estruturalmente, mas para poder desestabilizar o pressuposto heterossexual desse próprio estruturalismo ainda é necessário pensar os dois termos em uma relação dinâmica e recíproca.

Em termos psicanalíticos, a relação entre gênero e sexualidade é parcialmente negociada pela questão da relação entre identificação e desejo. E aqui fica claro por que recusar-se a traçar linhas de implicação causal entre esses dois domínios é tão importante quanto manter aberta uma investigação sobre a complexa interimplicação que há entre ambos. Pois, se identificar-se como mulher não implica necessariamente desejar um homem, e se desejar uma mulher não sinaliza necessariamente a presença constituinte de uma identificação masculina, seja lá o que for isso, então a matriz heterossexual revela-se como uma lógica *imaginária* que demonstra insistentemente que não pode ser manejada. A lógica heterossexual que exige que a identificação e o desejo sejam mutualmente exclusivos é um dos instrumentos psicológicos mais redutores do heterossexismo: se alguém se identifica *como* determinado gênero, ele deve desejar alguém de um gênero diferente. Por um lado, não existe uma única feminilidade com a qual se identificar, o que equivale a dizer que a feminilidade poderia oferecer em si mesma uma variedade de locais identificação, como atesta a proliferação de possibilidades de lésbicas bastante femininas. Por outro lado, supor que as identificações homossexuais "se refletem" ou se repetem entre si dificilmente bastaria para descrever as trocas complexas e dinâ- micas que ocorrem nas relações gays e lésbicas. O vocabulário que descreve o jogo difícil, o cruzamento e a desestabilização das identificações masculinas e femininas dentro da homossexualidade somente agora começou a surgir dentro da linguagem teórica: a linguagem nãoacadêmica

historicamente imersa nas comunidades gays nos é muito mais instrutiva aqui. O pensamento da diferença sexual *dentro* da homossexualidade ainda necessita ser teorizado em sua complexidade.

Pois uma questão decisiva será saber se as estratégias sociais de regulação, abjeção e normatização não continuarão a vincular gênero e sexualidade de forma que a análise que queira fazer oposição continue a estar sob a pressão de teorizar suas inter-relações. Isso não será o mesmo que reduzir o gênero a formas prevalecentes de relações sexuais, de modo que uma "seja" o efeito da posição sexual que ela supostamente deve ocupar. Resistindo a tal redução, deveria ser possível afirmar um conjunto de relações não causais e não redutoras entre gênero e sexualidade, não só para associar o feminismo à teoria *queer*, como poderiam se associar duas empresas separadas, mas também para estabelecer sua inter-relação constitutiva. Da mesma forma, a indagação tanto da homossexualidade como do gênero precisará ceder a prioridade de *ambos* os termos a serviço de um mapeamento mais complexo de poder que interrogue a formação de cada regime racial e espacializações geopolíticas específicos. E, é claro, a tarefa não para por aqui, pois não há nenhum termo que possa servir como termo fundacional, e o sucesso de qualquer análise dada que se concentre em um único termo bem pode ser a marcação de suas próprias limitações como um ponto de partida excludente.

Assim, o objetivo desta análise não pode ser a subversão pura, como se enfraquecer o que já existe fosse suficiente para estabelecer e direcionar a luta política. Em vez da desnaturalização ou da proliferação, parece que a questão de pensar o discurso e o poder em termos de futuro pode seguir por vários caminhos: como pensar o poder como ressignificação e convergência ou interarticulação das relações de regulação, dominação, constituição? Como saber qual poderia se qualificar como uma ressignificação afirmativa – com todo o peso e a dificuldade que esse trabalho implica – e como correr o risco de reinstalar o abjeto

no local de sua oposição? Mas também como repensar os termos que estabelecem e sustentam os corpos que importam?

Foi interessante analisar o filme *Paris Is Burning,* não tanto por causa do modo como ele exibe as estratégias desnaturalizantes de reidealização da branquitude e das normas heterossexuais de gênero, mas pelas rearticulações menos estabilizadoras de parentesco que ele mostra. Os próprios bailes *drag*, por vezes, produzem a feminilidade exacerbada como uma função da condição branca e desviam a homossexualidade ao trangenerificar *reidealizando* certas formas burguesas de troca heterossexual. E, ainda assim, se essas performances não são imediatamente ou obviamente subversivas, pode ser que na *reformulação do parentesco*, em particular na redefinição da "casa" e suas formas de coletividade – tonar-se mãe *drag* [*mothering*], dar a elza [*mopping*], gongar [*reading*], tornar-se lendário –, a apropriação e a reafetação das categorias da cultura dominante permitam a formação de relações de parentesco que funcionam como apoio para os discursos opositores. Nesse sentido, seria interessante ler *Paris Is Burning* contra, digamos, *A reprodução da maternidade*, de Nancy Chodorow, e perguntar o que acontece com a psicanálise e o parentesco como resultado disso. No primeiro caso, categorias como "casa" e "mãe" derivam da cena familiar, mas também são deslocadas para formar agregados familiares e comunidades alternativas. Essa *ressignificação* marca os efeitos de uma agência que (a) não é o mesmo que voluntarismo e que (b) embora esteja implicada nas próprias relações de poder com quem se destina a rivalizar, não é, como consequência, redutível às formas dominantes.

A performatividade descreve essa relação de estar implicado naquilo a que se opõe, essa virada de poder contra si mesmo para produzir modalidades alternativas de poder, para estabelecer uma espécie de contestação política que não é uma oposição "pura", uma "transcendência" das relações contemporâneas de poder, mas a difícil tarefa de forjar um futuro com base em recursos inevitavelmente impuros.

Como poderemos saber a diferença entre o poder que promovemos e o poder ao qual nos opomos? Alguém poderia responder: isso se trataria de uma questão de “saber”? Porque alguém está, por assim dizer, no poder até mesmo quando se opõe a ele, porque o poder nos forma enquanto o reelaboramos, e esta simultaneidade é, ao mesmo tempo, a condição de nossa parcialidade, a medida do nosso desconhecimento político e também a condição da própria ação. Os efeitos incalculáveis da ação são uma parte de sua promessa subversiva e os efeitos que conseguimos planejar de antemão.

Os efeitos das expressões performativas, entendidas como produções discursivas, não se encerram ao término de determinada declaração ou enunciado, a aprovação de uma legislação, o anúncio de um nascimento. O alcance de sua significação não pode ser controlado por aquele que pronuncia ou escreve, uma vez que tais produções não são propriedade de quem as profere. Elas continuam a significar apesar de seus autores e, às vezes, contra suas intenções mais preciosas.

Uma das consequências ambivalentes da descentralização do sujeito é que sua escrita se torna o local de uma expropriação necessária e inevitável. Mas a cessão de propriedade daquilo que se escreve tem um importante conjunto de corolários políticos, pois a ocupação, a reformulação e a deformação das palavras abrem um difícil terreno futuro de comunidade, um campo em que a esperança de chegar a se reconhecer plenamente nos termos pelos quais se significa certamente terminará em desapontamento. Entretanto, essa despossessão de palavras está ali desde o início, uma vez que falar é sempre, de certa forma, o falar de um estranho através de e como si mesmo, a reiteração melancólica de uma linguagem que nunca se escolhe, que não é considerada o instrumento que se quer utilizar, mas pela qual se é utilizado, expropriado, por assim dizer, como condição instável e contínua de “si” e do “nós”, a condição ambivalente do poder que obriga.

A

1. Trata-se de uma questão que diz respeito de maneira mais urgente às questões recentes sobre o “discurso do ódio”.↩

2. Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.↩

3. Michel Foucault, *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015. pp. 100-101.↩

4. Ver Eve Kosofsky Sedgwick, “Queer Performativity”, in *GLQ,* v. 1, n. 1, Spring 1993. Estou em dívida com seu provocante trabalho e por ter me instigado a repensar a relação entre gênero e performatividade.↩

5. É óbvio que nunca está completamente certo dizer que a linguagem ou o discurso “performatiza”, uma vez que não está claro que a linguagem é primariamente constituída como um conjunto de “atos”. Afinal de contas, essa descrição de um “ato” não pode ser sustentada pelo tropo que estabeleceu o ato como evento singular, pois o ato vai terminar por se referir a atos anteriores e a uma reiteração de “atos” que é talvez mais apropriadamente descrita como cadeia citacional. Paul de Man aponta em “Rhetoric of Persuasion” que a distinção entre enunciados performativos e afirmativos é confundida pela condição ficcional de ambos: “[…] a possibilidade que a linguagem tem para realizar [*perform*] é tão ficcional quanto a possiblidade que a linguagem tem para afirmar” (p. 129). Além disso, ele escreve, “considerada como persuasão, a retórica é performativa, mas considerada como um sistema de tropos, ela desconstrói sua própria performance”. Ver *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press, 1987, pp. 129-131.↩

6. No que se segue, será importante ter em conta esse conjunto de termos performativos que Austin chama de ilocutórios, ou

seja, aqueles nos quais o poder vinculatório do ato parece derivar da intenção ou vontade do falante. Em “Signature, Event, Context” [Assinatura, acontecimento, contexto], Derrida argumenta que o poder vinculativo que Austin atribui à intenção do falante em tais atos ilocutórios é mais propriamente atribuível a uma força de citação do discurso, a iterabilidade que estabelece a autoridade do ato que fala, mas que estabelece o caráter não singular desse ato. Neste sentido, cada “ato” é um eco ou uma cadeia citacional e é a sua citacionalidade que constitui a sua força performativa.↩

7. Jacques Derrida, *Signature, Event, Context*, op. cit. , p. 18.↩

8. A historicidade do discurso implica o modo como a história é constitutiva do próprio discurso. Não se trata simplesmente de que os discursos estejam localizados em contexto históricos, mas que eles têm seu próprio caráter histórico constitutivo. *Historicidade* é um termo que implica diretamente o caráter constitutivo da história na prática discursiva, isto é, uma condição em que uma “prática” não poderia existir separadamente da sedimentação de convenções pelas quais ela é produzida e se torna legível.↩

9. Sobre a acusação de presentismo, entendo que uma indagação é presentista na medida em que: (a) universaliza um conjunto de afirmações sem levar em conta as oposições históricas e culturais a tal universalização, e (b) toma um conjunto historicamente específico de termos e o generaliza falsamente. É possível que ambos os gestos em alguns casos sejam o mesmo. Seria, no entanto, um erro afirmar que toda linguagem conceitual ou linguagem filosófica é “presentista” – afirmação que seria o equivalente a prescrever que toda filosofia se tornou história. Meu entendimento da noção foucaultiana de *genealogia* é que se trata de um exercício especificamente filosófico que procura expor e traçar a trajetória de como se instalam e como operam os falsos universais. Agradeço a Mary

Poovey e a Joan W. Scott por me terem explicado esse conceito.↩

10. Ver Cherry Smyth, *Lesbians Talk Queer Notions*. London: Scarlet Press, 1992.↩

11. Ver Omi and Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge, 1986.↩

12. A teatralidade não é, por essa razão, de todo intencional, mas devo ter feito essa possível leitura devido a minha referência ao gênero como "intencional e não referencial" em "Performative Acts and Gender Constitution", ensaio publicado em Sue-Ellen Case (org.), *Performing Feminisms* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1991), pp. 270-82. Uso o termo *intencional* em um sentido especificamente fenomenológico. A *intencionalidade* dentro da fenomenologia não significa um ato voluntário, mas uma forma de indicar que a consciência (ou a linguagem) *tem um objeto*, mais especificamente, que se dirige a um objeto que pode ou não pode existir. Nesse sentido, um ato de consciência pode tender a (postular, constituir, apreender) um objeto *imaginário*. O gênero, em sua idealidade, pode ser interpretado como um objeto intencional, um ideal que é constituído, mas que não existe. Dessa forma, o gênero seria como "o feminino", entendido como uma impossibilidade por Drucilla Cornell em *Beyond Accommodation* (New York: Routledge, 1992).↩

13. Ver David Roman, "'It's My Party and I'll Die If I Want To!': Gay Men, AIDS, and the Circulation of Camp in U.S. Theatre", *Theatre Journal*, n. 44, 1992, pp. 305-327; ver também Román, "Performing All Our Lives: AIDS, Performance, Community", in Janelle Reinelt; Joseph Roach (orgs.), *Critical Theory and Performance* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).↩

14. Ver Larry Kramer, *Reports from the Holocaust: The Making of an AIDS Activist* (New York: St. Martin's Press, 1989); Douglas Crimp; Adam Rolston (orgs.), AIDSDEMOGRAPHICS (Seattle: Bay Press, 1990); Doug Sadownick, "ACT UP Makes a Spectacle of

AIDS", *High Performance*, n. 13, 1990, pp. 26-31. Meus agradecimentos a David Roman por me indicar este último ensaio.↩

15. *Problemas de gênero*, op. cit., pp. Ver também meu texto "Melancholy Genders, Refused Identifications", in *Psychoanalytic Dialogues.*↩

16. Agradeço a Laura Mulvey por ter pedido que eu considerasse a relação entre performatividade e repúdio e a Wendy Brown por me encorajar a pensar sobre a relação entre a melancolia e o travestismo e por perguntar se a desnaturalização das normas de gênero é o mesmo que sua subversão. Agradeço também a Mandy Merck pelas inúmeras perguntas esclarecedoras que me levaram a essas especulações, incluindo a sugestão de que, se o repúdio condiciona a performatividade, então talvez o próprio gênero possa ser entendido segundo o modelo do fetiche.↩

17. Ver "Freud e a melancolia de gênero" in *Problemas de gênero*, op. cit.↩

18. Isso não significa sugerir que uma matriz de exclusão distingue rigorosamente como alguém se identifica e como alguém deseja; é perfeitamente possível ter uma identificação e um desejo sobrepostos em uma troca heterossexual ou homossexual, ou em uma história bissexual da prática sexual. Além disso, *masculinidade* e *feminilidade* não são conceitos que esgotam os termos nem da identidade erotizada nem do desejo.↩

19. Ver Douglas Crimp, "Mourning and Militancy", *October*, n. 51, Winter 1989, pp. 97-107.↩

20. Ver Eve Kosofsky Sedgwick, "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others", *South Atlantic Quarterly*, v. 88, n. 1, Winter 1989, pp. 53-72.↩

21. Ver Gayle Rubin, “Pensando o sexo” (in: *Políticas do sexo*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu, 2017); *Pleasure and Danger* (New York: Routledge, 1984), pp. 267-319; Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, op. cit., pp. 27-39.↩

22. Perto do fim da breve conclusão teórica de *Pensando o sexo*, Rubin retorna ao feminismo de forma gestual, sugerindo que “A longo prazo, a crítica feminista da hierarquia de gênero deve ser incorporada em uma teoria radical do sexo, e a crítica da opressão sexual deve enriquecer o feminismo. Mas uma teoria autônoma e políticas específicas devem ser desenvolvidas para a sexualidade” (“Pensando o sexo” in *Políticas do sexo*, op. cit., p. 126).↩

Suely Rolnik
n-1 edições
ESFERAS DA INSURREIÇÃO
NOTAS PARA UMA VIDA NÃO CAFETINADA
prefácio de Paul B. Preciado

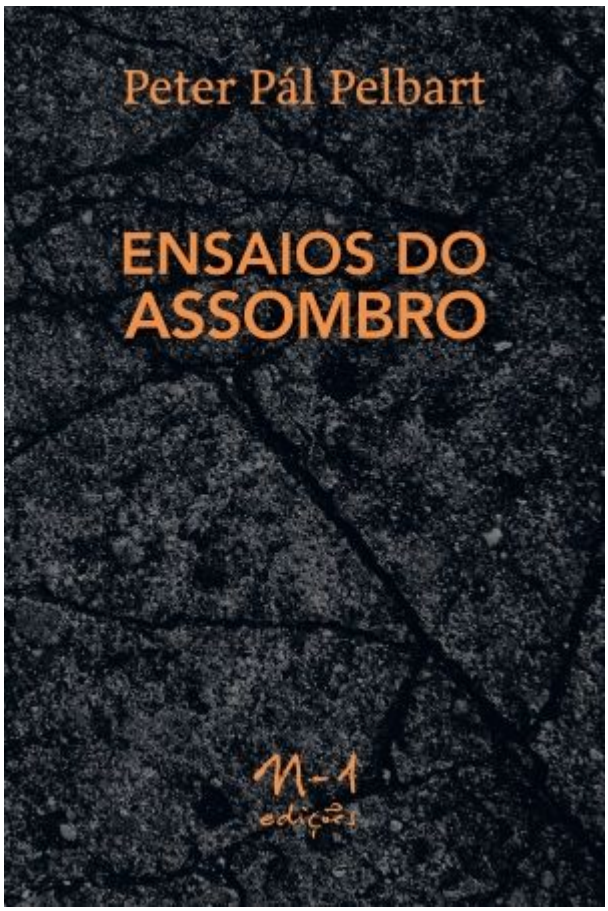
Esferas da insurreição

Rolnik, Suely
9788566943955
208 páginas

Compre agora e leia

Este livro é como uma belíssima larva que cresce no esterco: a ondulação e a suavidade aveludada do pensamento de Suely Rolnik, seu riso contagioso, a falta de vergonha e de medo lhe permite entrar nas camadas mais obscuras do fascismo contemporâneo, nos guiar nos lugares que mais nos aterrorizam e tirar dali algo com o que construir um horizonte de vida coletiva, uma artista cuja matéria é a pulsão. Uma cultivadora dos bichos-da-seda da "izquierda bajo la piel". Não se pode pedir mais de uma escritora: devir-larva, cartografar a lama com a mesma precisão com que outro cartografaria uma mina de ouro. Por isso, leitores, adentrem com essa larva no magma da besta e busquem os germens da vida que, ainda que desconheçam, os rodeiam, e que, com uma torção do olhar, poderiam ser seus – poderia ser sua própria vida. [Paul B. Preciado]

Compre agora e leia


Peter Pál Pelbart
ENSAIOS DO ASSOMBRO
n-1 edições

Ensaios do assombro

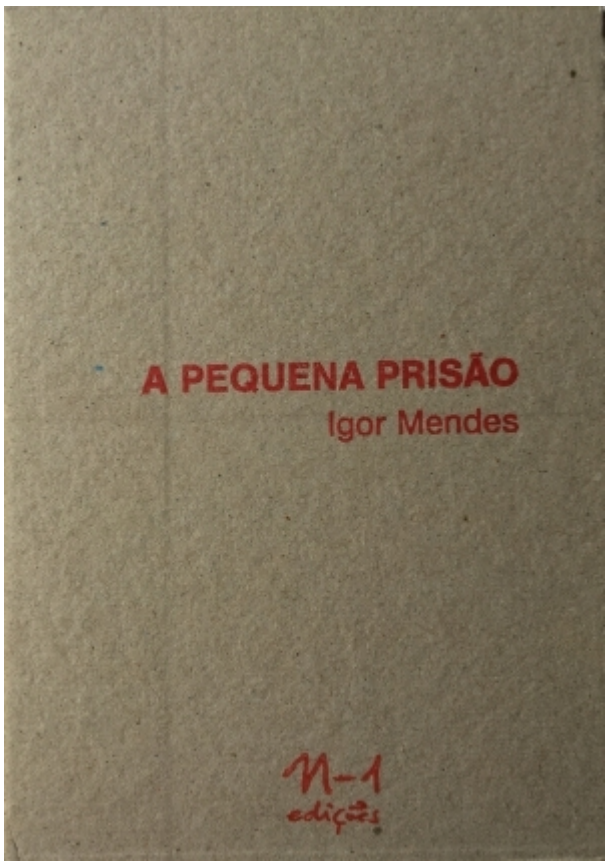
Pelbart, Peter Pàl
9788566943900
304 páginas

Compre agora e leia

O culto da força e da vitória, da hierarquia e do comando, da propriedade ou do Estado, implica na defesa de uma forma de vida exclusiva e excludente. É nas antípodas disso que seria preciso tornar a ouvir o termo vida. Para ficarmos numa formulação feliz de Lapoujade: não permanecer na fraqueza de cultivar apenas a força, porém ter a força de estar à altura da própria fraqueza. A vida assim concebida é justamente aquela que "escapa" à modulação biopolítica e à tanatopolítica que lhe é correlata. Para retomar termos já conhecidos, trata-se de uma vida não-fascista. Mas como reativá-la na atual conjuntura? É preciso reconhecer, antes de tudo, que uma movimentação de placas tectônicas nos últimos anos colocou em xeque de modo irreversível hierarquias tradicionais de raça, gênero, espécies, saberes, culturas. Não espanta que isso tenha suscitado crispações morais e religiosas as mais reativas. Contudo, ao lado do assombroso tsunami político daí resultante, novos modos de persistência aparecem, com laivos de êxodo ou desconexão, desmontagem e destituição, revelando linhas de força e de fuga antes desconhecidas. Por mais que a reação política, midiática, jurídica tenha tentado calar ou esmagar tais manifestações dissidentes, elas perfazem uma trajetória e deixaram

no ar vários signos e vestígios que este livro se propõe a acompanhar.

Compre agora e leia


A PEQUENA PRISÃO
Igor Mendes
N-1
edições

A pequena prisão

MENDES, IGOR
9788566943825
384 páginas

Compre agora e leia

Um grande livro sobre a pequena prisão "A Pequena Prisão é talvez o mais importante livro brasileiro de criminologia dos últimos tempos. Tudo o que tentamos descrever como o sistema penitenciário brasileiro aparece aqui como uma verdade encarnada nos corpos dos seres humanos com que Igor conviveu em Bangu. Sabemos que o pequeno espaço de uma cela na periferia condensa toda a história da prisão, essa invenção do capitalismo industrial que tem no capitalismo vídeo-financeiro contemporâneo o seu esplendor." Vera Malaguti Batista Professora Adjunta de Criminologia da Faculdade de Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Secretária Executiva do Instituto Carioca de Criminologia.

Compre agora e leia

TUDO DEU ERRADO, VIVA O COMUNISMO!

n-1
edições

TIQQUN

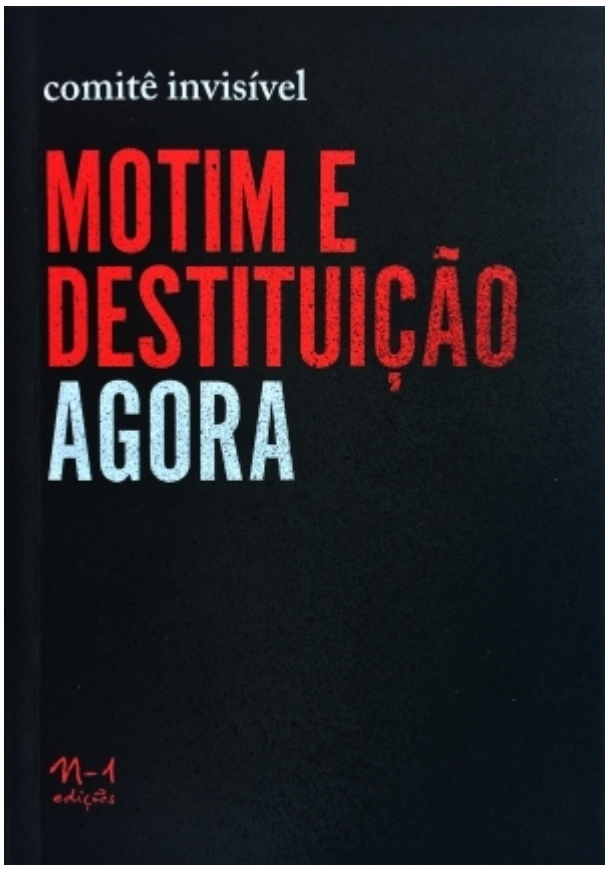
TIQQUN
9786581097127
432 páginas

Compre agora e leia

Nesse texto sulfuroso, o agrupamento anônimo Tiqqun descreve o colapso das formas de vida atuais, bem como das fórmulas que até hoje pretenderam dar conta de seu esgotamento. O desafio consiste em redefinir a conflitualidade histórica de um ponto de vista que não seja apenas intelectual, mas vital. Não se trata mais de colocar em oposição "dois grandes aglomerados molares, duas classes, os explorados e os exploradores, os dominantes e os dominados, os dirigentes e os dirigidos", mas perceber a guerra civil que atravessa o corpo social como um todo e cada um de nós no interior dele, cada situação que vivemos. Donde a necessidade de pensar o processo revolucionário em qualquer ponto do tecido biopolítico, em toda linha de fuga que o atravessa, e intensificar e complexificar as relações entre elas. Ao repassar o legado das insurreições recentes e pretéritas, e rastrear a emergência de novos protagonismos (mulheres, jovens, desempregados, além de todas as minorias já conhecidas e sempre excluídas), o balanço é categórico: novas modalidades de fascismo pedem uma deserção maciça: "deserção da família, deserção do escritório, deserção da escola e de todas as tutelas, deserção do papel de homem, de mulher e de cidadão, deserção de todas as relações de merda às quais SE acredita estar

preso". Uma curetagem generalizada pede o abandono das identidades dadas, em favor de novas subjetividades, através de outras armas, rumo a direções inéditas.

Compre agora e leia


comitê invisível
MOTIM E DESTITUIÇÃO AGORA
n-1 edições

Motim e Destituição AGORA

Invisível, Comitê
9788566943993
113 páginas

Compre agora e leia

Chega de Esperar Chega de ter esperança. Chega de se deixar distrair, derrubar. Invadir. Encurralar a mentira. Acreditar no que sentimos. Agir de acordo. Forçar a porta do presente. Tentar. Fracassar. Tentar de novo. Fracassar melhor. Teimar. Atacar. Construir. Talvez vencer. Em todo caso, superar. Seguir seu rumo. Viver, portanto. Agora.

Compre agora e leia