



HAL
open science

Identidades e posições nas relações sociais em perspectivas feministas: interrogações à psicanálise a partir de articulações entre materialidade e discurso

Augusta Rodrigues de Oliveira Zana

► **To cite this version:**

Augusta Rodrigues de Oliveira Zana. Identidades e posições nas relações sociais em perspectivas feministas: interrogações à psicanálise a partir de articulações entre materialidade e discurso. Psychology. Université Paris Cité; Universidade federal do Rio de Janeiro, 2020. Portuguese. NNT: 2020UNIP7053 . tel-03282270

HAL Id: tel-03282270

<https://theses.hal.science/tel-03282270>

Submitted on 9 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université de Paris
En cotutelle avec Universidade Federal do Rio de Janeiro
École doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie ED 450
Centre de recherches Psychanalyse, médecine et société

Identities e posições nas relações sociais em perspectivas feministas:
Interrogações à psicanálise a partir de articulações entre materialidade e discurso

Par Augusta Rodrigues de Oliveira Zana

Thèse de doctorat de Psychopathologie et psychanalyse

Dirigée par Simone Perelson
Et par Laurie Laufer et Beatriz Santos

Présentée et soutenue publiquement le 8 juillet 2020

Devant un jury composé de :

Président du jury : Thamy AYOUCHE / Professeur des universités / Université de Paris

Rapporteur : Patricia PORCHAT PEREIRA DA SILVA KNUDSEN / Professeure / Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Rapporteur : Eduardo LEAL CUNHA / Professeur / Universidade Federal de Sergipe

Directrice de thèse : Simone PERELSON / Professeure / Universidade Federal do Rio de Janeiro

Co-Directrice de thèse : Laurie LAUFER / Professeure des universités / Université de Paris

Co-Directrice de thèse : Beatriz SANTOS / Maître de conférence / Université de Paris

Examinateur : Joel BIRMAN / Professeur / Universidade Federal do Rio de Janeiro

Examinateur : Fernanda CANAVÊZ DE MAGALHÃES / Professeur / Universidade Federal do Rio de Janeiro



Except where otherwise noted, this is work licensed under
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/>

Titre :

Identités et positions dans les rapports sociaux selon des perspectives féministes :
Questions à la psychanalyse à partir d'articulations entre matérialité et discours

Résumé :

Que ce soit dans le champ de la psychanalyse ou dans celui des études féministes et *queer*, différents courants perçoivent l'identité des femmes purement comme une sorte d'unification imaginaire. Cependant, une fois reconnue l'importance de la désessentialisation, nous ne pouvons nier l'existence de vulnérabilités différenciées. À partir de cette tension, notre objectif est de penser la catégorie « femmes » selon l'hypothèse que, s'il n'y a rien d'« authentiquement féminin », mais il y a bien une vulnérabilité différenciée, la catégorie « femmes » ne peut être définie qu'en vertu de l'oppression éprouvée par elles. Dans un cadre théorique ancré dans la psychanalyse, notamment à partir de Freud et de Laplanche, et des perspectives féministes, nous esquissons une méthodologie de recherche théorico-conceptuelle guidée par l'approche théorico-méthodologique des « savoirs situés » afin d'interroger la psychanalyse à partir des inflexions occasionnées par des perspectives féministes. En faisant appel à des propositions non identitaires, telles que la performativité selon Judith Butler et l'apport des perspectives féministes matérialistes concernant les positions dans les rapports sociaux, nous arrivons à une compréhension non essentialiste de la catégorie « femmes », caractérisée par une position dans les rapports sociaux comportant des formes d'oppressions concrètes et variées, qui ne peuvent être comprises en dehors des rapports sociaux multiples et imbriqués. Selon cette perspective, le « devenir femme » est appréhendé en tant qu'expérience même de l'oppression, dont la psychanalyse permet de situer à partir de normes opérantes – sur le principe de la hiérarchie des genres – en même temps que défailtantes car cette hiérarchie se pose à l'enfant comme une énigme à traduire. Cette approche nous permet de situer des oppressions genrées, ainsi que d'articuler ce que serait la « spécificité de la psychanalyse », en tenant compte de l'imbrication entre discours (ou le champ de la représentation) et matérialité.

Mots clefs :

Psychanalyse. Perspectives féministes. Identité. Performativité. Positions dans les rapports sociaux

Title :

Feminist perspectives on identities and positions in social relations:

Questioning psychoanalysis from materiality and discourse

Abstract :

Both in the field of psychoanalysis and in that of feminist and *queer* studies, different perspectives conceive the identity “women” as a kind of imaginary unification. However, once we recognize the importance of desessentialization, we cannot deny the existence of differentiated vulnerabilities. This tension placed, our objective is to think about the category “women” under the assumption that if there is nothing “genuinely feminine”, but there is indeed a differentiated vulnerability, that category can only be defined by the oppression experienced by them. In order to question psychoanalysis about some feminist perspectives’ contributions, we outline a theoretical-conceptual methodology guided by the “situated knowledge” theoretical-methodological approach based on a theoretical framework anchored in psychoanalysis, notably Freud and Laplanche, and in feminist perspectives. Appealing to propositions outwards identity approaches, such as performativity according to Judith Butler and positions in social relations provided by materialist feminism perspectives, we achieve a non-essentialist understanding of the category “women”, characterized by positions in social relations bounded to concrete and varied forms of oppression, which cannot be understood outside multiple and imbricated social relations. In this perspective, “becoming a woman” can be defined by the experience of oppression, which psychoanalysis allows us to situate as operative standards, such as the principle of gender hierarchy, that at the same time that work reveal their flaw, in the way that is posed to the child as an enigma to translate. Understanding the notion of “women” in those terms allows us to locate gender oppressions, as well as to articulate what would be the “specificity of psychoanalysis” considering the imbrications between discourse (or the field of representation) and materiality.

Keywords :

Psychoanalysis. Feminist perspectives. Identity. Performativity. Positions in social relations

Título :

Identities and positions in social relations from feminist perspectives:

Interrogations to psychoanalysis from articulations between materiality and discourse

Resumo :

Tanto no âmbito da psicanálise quanto nos campos dos estudos feministas e *queer*, diferentes perspectivas concebem a identidade “mulheres” como uma espécie de unificação imaginária. No entanto, uma vez reconhecida a importância da dessessencialização, não podemos negar a existência de vulnerabilidades diferenciadas. A partir dessa tensão, nosso objetivo é pensar a categoria “mulheres” segundo a hipótese de que, se não há nada de “autenticamente feminino” e, ao mesmo tempo, existe uma vulnerabilidade diferenciada, tal categoria não pode ser definida senão em virtude de sua opressão. A partir de um referencial teórico ancorado na psicanálise, notadamente Freud e Laplanche, bem como em perspectivas feministas, delineamos uma metodologia de pesquisa teórico-conceitual, orientada pela abordagem teórico-metodológica dos “saberes situados”, a fim de interrogar a psicanálise a partir de inflexões ocasionadas por perspectivas feministas. Fazendo recurso a proposições não-identitárias, tais como a performatividade em Judith Butler e as contribuições de perspectivas feministas materialistas no que se refere a posições nas relações sociais, chegamos a uma compreensão não essencialista da categoria “mulheres”, caracterizada por posições nas relações sociais que circunscrevem formas concretas e variadas de opressão, as quais não podem ser compreendidas senão a partir de relações sociais múltiplas e imbricadas. Nessa perspectiva, o “tornar-se mulher” pode ser concebido enquanto a experiência mesma da opressão, que a psicanálise permite situar a partir de normas operantes – por um princípio de hierarquia de gêneros – ao mesmo tempo em que sempre existe algo que falha, uma vez que essa hierarquia se coloca para a criança como um enigma a traduzir. Essa abordagem possibilita situar opressões gênero-específicas, assim como articular o que seria a “especificidade da psicanálise”, levando em consideração as imbricações entre discurso (ou o campo da representação) e materialidade.

Palavras-chave:

Psicanálise. Perspectivas feministas. Identidade. Performatividade. Posições nas relações sociais

Para es alunes,
que transformaram em interrogação
o que era, para mim, ponto final.

AGRADECIMENTOS

À **Simone Perelson**, pela caminhada que compartilhamos desde o mestrado, para a qual eu não poderia ter escolhido melhor parceira. Pelas pontuações que me possibilitaram chegar ao tema desta tese, pelas ricas interlocuções sobre psicanálise e gênero, pelas indicações sempre precisas. Pelo acolhimento e pela presença sempre tão generosa, pela orientação cuidadosa e sensível, que tornaram este processo de pesquisa um percurso de trabalho conjunto que vai deixar muitas saudades para mim.

*Je tiens à remercier **Laurie Laufer** de m'avoir reçue en tant que doctorante en cotutelle et d'avoir dirigé ma recherche. Je la remercie également pour l'accueil généreux en France et la disponibilité tout au long de la période d'études à l'Université de Paris, et de m'avoir accueillie dans ses différents cours et intégrée à son séminaire de recherche, qui ont apporté des contributions fondamentales à cette recherche.*

À **Beatriz Santos**, por aceitar participar conjuntamente da orientação desta tese e por ter trazido contribuições fundamentais à pesquisa. Pelo acolhimento e apoio, essenciais durante o período de estudos na França. Pela orientação cuidadosa e encorajadora, assim como pelas ricas interlocuções sobre psicanálise e feminismos, decisivas para que eu pudesse prosseguir, tanto nos momentos mais produtivos quanto naqueles de dúvidas e dificuldades.

Ao **Eduardo Cunha**, por acompanhar meu percurso desde o mestrado, pela generosidade e disponibilidade ao diálogo ao longo dessa caminhada. Por aceitar gentilmente participar do exame de qualificação e elaborar o *pré-rapport* de tese. Pelas indicações preciosas de leituras e contribuições decisivas no momento do exame de qualificação, fundamentais para a delimitação dos eixos em torno do quais se organiza a tese.

À **Fernanda Canavêz**, por ter se mostrado tão cuidadosa, generosa e disponível ao diálogo.

Ao **Joel Birman**, por acompanhar meu percurso desde o mestrado, de maneira sempre tão generosa. Por aceitar gentilmente participar do exame de qualificação e pelas indicações preciosas naquele momento, que contribuíram decisivamente para que a pesquisa explorasse outras possibilidades teóricas. Pelo rico diálogo que se estabelece em seus seminários, os quais, também desde o mestrado, sempre trouxeram contribuições fundamentais à pesquisa.

À **Patricia Porchat**, por aceitar gentilmente participar da *soutenance de mi-parcours* e elaborar o *pré-rapport* de tese. Pelas pontuações precisas no momento da *soutenance de mi-parcours*, tanto contribuições teóricas quanto assinalamentos em relação ao processo de produção do texto, fundamentais para me auxiliar a encontrar minha voz. Pelas ricas interlocuções sobre psicanálise e gênero, pela presença sempre sensível e generosa, pelo apoio e encorajamento.

Ao **Thamy Ayouch**, por aceitar gentilmente participar da *soutenance de mi-parcours*, trazendo contribuições decisivas, sobretudo a partir da pontuação quanto ao endereçamento da pesquisa, o que a reorientou no sentido de interrogar a psicanálise. Pelas interlocuções sempre inspiradoras em seus seminários, que trouxeram contribuições fundamentais à pesquisa tanto por apresentarem novas possibilidades no âmbito da psicanálise quanto pelas potencialidades abertas a partir das incidências de outros campos do conhecimento.

A todas essas professoras e a todos esses professores, por aceitarem gentilmente participar da banca e por colocarem em cena, de diversas maneiras, que uma outra psicanálise é possível.

*Je tiens également à remercier **Derek Humphreys** et **Pascale Molinier** d'avoir gentiment accepté de participer au comité de suivi de ma thèse et d'avoir produit le rapport pour compte rendu requis par l'Université de Paris.*

A todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, pelas ricas interlocuções, fundamentais à pesquisa. Ao **Amandio Gomes** e à **Angélica Bastos**, pelas contribuições no processo de reflexão sobre nossas pesquisas, no Seminário de Dissertação e Tese.

Não poderia deixar de registrar meu agradecimento pelo período de estudos na França, ocasião de interlocuções verdadeiramente apaixonantes, tanto no âmbito de perspectivas feministas, que me encantaram pela pluralidade, quanto psicanalíticas, que reavivaram o brilho que a psicanálise desperta em meus olhos. *Je tiens à remercier les professeur-es et chargé-es de cours, notamment **Florence Rochefort**, **Jules Falquet**, **Mara Montanaro**, **Michelle Zancarini-Fournel**, **Sylvie Steinberg** et **Thamy Ayouch** de m'avoir aimablement reçue dans leurs cours en tant qu'auditrice libre. Ces cours ont apporté des contributions décisives à la thèse.* Sou também especialmente grata à **Patricia Porchat** e à **Simone Perelson**, pelo período compartilhado na França, particularmente rico, tanto no sentido de estreitar laços quanto das interlocuções sobre gênero e psicanálise que se produziram.

À **Alice Quintella** e ao **José Luiz Farias**, pela disponibilidade e atenção em relação a todos os trâmites do doutorado, no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, e pelo cuidado que foi decisivo para o processo de cotutela. *Je tiens également à remercier les responsables de l'École Doctorale, Ali Brador, Charlotte Rauxet et Karolina Garnczarek, et du Bureau des Relations Internationales, notamment Daisy Moranga Boula, la responsable des cotutelles de thèse internationales, pour leur accompagnement dans toutes les démarches administratives de l'Université de Paris.*

À minha família de amigas, pelos momentos compartilhados, pelo companheirismo, afeto e cuidado, e pela compreensão de minhas ausências, que foram muitas ao longo do doutorado. À **Alessandra Ackel**, pelos 25 anos de amizade, pela presença sempre carinhosa, pelo vínculo que se manteve mesmo com a distância geográfica, pela leitura cuidadosa desta tese e por suas contribuições ao trabalho. À **Beatriz Sampaio** e à **Cintia Mori**, pelos maravilhosos tempos de Unicamp, à **Helena Steiner** e à **Luciana Oushiro**, pela caminhada compartilhada na USP, e a todas pela amizade que permanece tantos anos depois. A **Camila Kushnir**, **Camila Machado**, **Jôse Sales**, **Livia Schechter**, pelas interlocuções na psicanálise, pelo apoio constante e pela amizade que se mantém desde que nossos caminhos se encontraram, de alguma maneira, graças à UFRJ. À **Carolina Peixe Lessa**, pelos tão frutíferos diálogos sobre psicanálise, pela generosidade e parceria de uma amiga que comemora meus bons momentos com um entusiasmo maior do que o meu próprio e que está sempre junto incondicionalmente nos momentos difíceis, pela leitura cuidadosa desta tese e por suas contribuições ao trabalho. À **Patricia Moschini** e à **Simone Dominici** pelo vínculo que se iniciou como colegas de trabalho e se transformou em amizade, e à Simone, também, pela leitura cuidadosa de meu projeto de qualificação e pelas contribuições teóricas decisivas no momento em que eu começava a trilhar os caminhos dos feminismos. À **Fernanda Arioli**, pela amizade e pelo apoio sem o qual a cotutela não teria sido possível, desde a ajuda com questões administrativas até a troca de experiências, tão fundamental quando estamos diante de algo tão desconhecido. À **Júlia Schlemm**, pelo dia-a-dia compartilhado na BNF, que se tornava tão mais agradável e estimulante com nossos cafés marcados pelas ricas interlocuções sobre nossas pesquisas, pela amizade que permanece tão próxima, cheia de carinho e apoio, mesmo com a distância geográfica. À **Natália Cidade**, por se tornar fundamental no dia-a-dia em Paris, pelos diálogos sobre psicanálise e pelo apoio tão importante quando se compartilha a experiência de ser doutoranda, pela amizade marcada pela presença sempre tão afetuosa, que se fortalece cada vez mais no Rio de Janeiro. À **Nathalia Kloos** pela tradução tão atenta e cuidadosa do resumo substancial desta tese, que evidencia sua paixão por

tudo o que faz, por todo o apoio antes e durante o período em Paris, pela amizade e pelas discussões sobre feminismos, que deixaram tantas saudades.

Ao **Anderson** e à **Tatiana**, meus primos por nascimento, irmãos por escolha, pelo amor que nos une e que só aumenta, junto com as saudades. Aos meus avós, **Ary** e **Janyra** (*in memoriam*), e aos meus pais, **Celso** e **Margareth**, por transmitirem a importância dos estudos, por todo o apoio ao longo de minha formação e por sempre me estimularem a buscar meus sonhos.

Ao **Eduardo**, pelas interlocuções desde a Economia até a psicanálise, pelo apoio nos momentos difíceis e pela presença sempre tão alegre nos bons momentos, pelo companheirismo em tantos anos de caminhada juntos. Quando interesses e necessidades diferentes conduziram meu trabalho acadêmico a um período de estudos na França e o dele à China, não faltou apoio para embarcar em uma jornada que levou cada um a milhares de quilômetros do outro. Minha gratidão pelo amor e parceria, mesmo quando isso significa não estar junto.

Ao **Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)** e à **Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)**, pelo apoio financeiro ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica.

Finalmente, mas não menos importante, ao **Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ)**, pela concessão do afastamento remunerado que tornou possível a cotutela. Aos **colegas técnicos-administrativos e docentes**, pelo acolhimento e carinho com que me receberam na instituição. Dentre esses colegas, um agradecimento especial aos responsáveis pelos trâmites administrativos relacionados ao afastamento, sobretudo **Carlos Silva, Fernando Beserra, Marta Barbosa da Silva, Neusa Pimenta e Tássia Freitas**, e àqueles que, na Coordenação e Direção, não mediram esforços para que o projeto da cotutela pudesse se concretizar: **Fabiana Almeida, João Guerreiro, Thiago Matos e Wallace Vallory**. Aos **estudantes**, que tanto me ensinam, por terem mudado definitivamente os rumos desta tese.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Delimitação do problema de pesquisa	23
Objetivos.....	25
Objetivo geral	25
Objetivos específicos.....	26
Metodologia.....	26
Estruturação dos capítulos	33
CAPÍTULO 1. IDENTIDADES E MÚLTIPLOS ATRAVESSAMENTOS NO CENÁRIO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO: REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO CONTRA O “UNIVERSALISMO IMAGINÁRIO”	35
1.1 A formulação freudiana de “identificação” e a crítica psicanalítica à concepção de “identidade”	39
1.1.1 Identificação e escolha de objeto.....	40
1.1.2 A impossibilidade da identidade a partir da psicanálise.....	50
1.2 Conceituações de “identidade” e a colocação em cena dos riscos de essencialismo e de universalismo.....	55
1.3 O debate redistribuição <i>versus</i> reconhecimento	71
1.3.1 Hegel e a dialética do senhor e do escravo	74
1.3.2 Marx: a centralidade do trabalho e a luta de classes.....	76
1.3.3 Reconhecimento em Axel Honneth.....	80
1.3.4 A crítica de Nancy Fraser	85
1.3.5 Uma leitura do dilema redistribuição-reconhecimento a partir de um recorte específico: gênero	98
CAPÍTULO 2. O QUE PERMANECE APÓS DESESTABILIZAR IDENTIDADES? DIÁLOGOS ENTRE PERSPECTIVAS MATERIALISTAS E <i>QUEER</i>	104
2.1 O que corre o risco de ficar excluído em algumas teorizações psicanalíticas? ...	109
2.2 Gênero: algumas contribuições a partir da Sociologia e da Antropologia.....	117
2.3 “Se ‘mulher’ é apenas uma categoria sem conteúdo, por que tenho medo de andar sozinha à noite?”.....	129
2.4 O gênero como performativo e a importância de articular relações sociais que tornam possíveis determinadas performances.....	135
2.5 Relações interindividuais e relações sociais : contribuições de perspectivas feministas materialistas.....	148
2.6 A materialidade da opressão em Judith Butler e Nancy Fraser	166

CAPÍTULO 3. O “TORNAR-SE MULHER” NA PERSPECTIVA PSICANALÍTICA: NORMAS QUE OPERAM E FALHAM	184
3.1 As restrições à sexualidade e as neuroses atuais: uma tematização da materialidade da opressão	190
3.2 Sexualidade feminina, feminilidade e histeria: possíveis leituras a partir das formulações freudianas	203
3.2.1 A oposição masculinidade-feminilidade em Freud	204
3.2.2 A histeria como questionamento da condição de opressão das mulheres	213
3.2.3 Sexualidade feminina e feminilidade	221
3.3 Um princípio de hierarquia como fundamento de normas que operam e falham ...	236
CAPÍTULO 4. MATERIALIDADE, REPRESENTAÇÃO E “PARA ALÉM DA REPRESENTAÇÃO”: É POSSÍVEL PENSAR A ESPECIFICIDADE PSICANALÍTICA SEM ECLIPSAR RECONHECIMENTO E REDISTRIBUIÇÃO?	254
4.1 A importância de pensar a “especificidade da psicanálise” articulada a outras dimensões de análise	260
4.2 Normatividade e trabalho analítico	283
4.3 Delineando possibilidades de conceituação de “mulheres” a partir de posições nas relações sociais	293
4.4 Uma abordagem não-identitária do reconhecimento.....	311
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	322
RÉSUMÉ SUBSTANTIEL	337
REFERÊNCIAS	386

INTRODUÇÃO

Esta tese nasceu de um desconforto. Desconforto de alguém que iniciou o percurso acadêmico não na psicologia nem na psicanálise, mas nas ciências econômicas, em uma instituição com uma formação fortemente marcada pelas ciências sociais. Ao longo da graduação em ciências econômicas, o encantamento com as ciências sociais sempre esteve presente. Quando comecei efetivamente a trabalhar como economista, percebi que o que me atraía e tinha sido responsável por minha continuidade na graduação não era a economia, mas, justamente, as ciências sociais.

Pensei em fazer pós-graduação em ciências sociais, vivi um momento de repensar escolhas – assinalando que faço recurso aqui ao termo “escolha”, embora considere que algo nos atravessa, de maneira que talvez “sejamos escolhidos” mais do que, efetivamente, “escolhamos”. Cheguei à psicologia não pela via da psicanálise, mas pela psicologia social. Na tentativa de conhecer esse campo que começava a me interessar, o primeiro livro que li foi “Psicologia Social: O homem em movimento” (1986), organizado por professores da PUC-SP com a proposta de “contribuir para uma psicologia voltada para os problemas concretos de nossa realidade, tornando o profissional um agente de transformação na sociedade brasileira” (p. 7).

A escolha por cursar uma graduação em psicologia, e não uma pós-graduação em ciências sociais, veio da consideração de que gostaria de trabalhar no âmbito da clínica. Foi, então, a partir do interesse pela clínica que cheguei à psicanálise. Talvez por ter sido a graduação em ciências econômicas marcada pelas ciências sociais, tinha a expectativa de que também assim seria a graduação em psicologia. No entanto, percebi que, se os economistas – pelo menos aqueles, professores e colegas, com quem compartilhei o percurso na graduação – não tinham dificuldade em articular o campo das ciências econômicas com o das ciências sociais, o mesmo não parecia ser tão evidente na psicologia ou na psicanálise.

No mestrado, a escolha foi por um tema de pesquisa que se situava eminentemente em um campo de articulação necessária, pelo menos a meu ver, entre psicanálise e ciências sociais: o reconhecimento da alteridade. Naquele momento, o trabalho foi organizado em termos de duas ordens de reconhecimento: reconhecimento entre indivíduos, que apareceria associado à luta por direitos, e reconhecimento do *estranho*, da não-identidade, perspectiva que encontraria ressonância na psicanálise. Foi ao longo do mestrado que entrei em contato com as ideias de Judith Butler e a problematização dos riscos de essencialização quando se trata de categorias identitárias. Entretanto, no momento da dissertação de mestrado, ficou a questão sobre como articular essas duas ordens de reconhecimento. O desconforto foi recolocado, para mim, nos

seguintes termos: como articular a importância das lutas por direitos, se a psicanálise tratava de outra coisa?

Finalizado o mestrado e a partir do desejo de atuação clínica, não segui diretamente para o doutorado. Além da atuação em consultório e em uma clínica social de psicanálise, trabalhei na área de psicologia hospitalar, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), e, posteriormente, na Escola Nacional de Circo (ENC). Em abril de 2016, deixei o cargo de psicóloga da ENC para assumir o de professora no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ), campus Nilópolis (município que se situa na região conhecida como “Baixada fluminense”). A escolha por iniciar uma carreira na docência no IFRJ veio concomitantemente ao início do doutorado, em março de 2016, três anos após a conclusão do mestrado.

No doutorado, pretendia dar continuidade ao trabalho com as ideias de Butler. Não estava confortável com o que havia produzido no mestrado – afinal, ao reconhecer a importância da luta por direitos e afirmar que a psicanálise tratava de outra coisa, permanecia a questão sobre como articular aquilo de que supostamente trata a psicanálise com o que aparece no âmbito dos movimentos sociais – mas acreditava que o caminho para “movimentar” a psicanálise era via Butler. Foi grande minha surpresa quando essa ideia foi interrogada, interrogação que se deu fora do campo da psicanálise, a partir de interlocuções com os estudantes do IFRJ, que me levaram a recolocar diversas questões.

Apenas para situar brevemente esta instituição, os Institutos Federais são definidos, em sua lei de criação, como “instituições de educação superior, básica e profissional, pluricurriculares e multicampi, especializados na oferta de educação profissional e tecnológica nas diferentes modalidades de ensino”. No caso dos cursos de educação superior, para efeitos de regulação, avaliação e supervisão, “os Institutos Federais são equiparados às universidades federais” (BRASIL, 2008). Assim como as Universidades, os Institutos estão baseado no tripé ensino, pesquisa e extensão, o que também está estabelecido na lei da criação e que se reflete no trabalho dos professores, que são, então, professores-pesquisadores.

No campus Nilópolis do IFRJ, não existem disciplinas relacionadas ao campo da psicologia no ensino médio, por isso eu apenas ensino na graduação. Ministrei as disciplinas obrigatórias de Psicologia Social para o bacharelado em Produção Cultural e de “Contemporaneidade, subjetividade e práticas escolares” para as Licenciaturas em Matemática, Química e Física. Como se trata de um contexto que prima pela articulação entre ensino, pesquisa e extensão, minha atuação na esfera do ensino não é desvinculada de meu trabalho de pesquisa, então foi nesse diálogo que se colocaram questões que modificaram os rumos da pesquisa.

Notei que, entre os estudantes, as ideias de Butler pareciam utópicas e talvez um tanto acadêmicas, pouco articuladas com o cotidiano. Esse cotidiano exigiria a enunciação em torno de categorias identitárias, frequentemente articuladas à noção de participação exclusiva dos membros de determinado grupo identitário (por exemplo, coletivos em que a participação é não-mista), bem como de políticas concebidas especificamente para determinados grupos.

Certa vez, ao recorrer às ideias de Butler para discutir a questão da identidade na disciplina de Psicologia Social, uma estudante disse que considerava que a ideia de problematizar identidades permanecia como uma perspectiva para o futuro, mas que, no momento presente, precisávamos dessa categoria. Ela fundamentou seu argumento a partir de um exemplo do transporte público no Rio de Janeiro: em cada trem do metrô, há um vagão exclusivo para mulheres nos horários de pico. Ela disse que considera que o vagão exclusivo não deveria existir, mas, ao mesmo tempo, precisa existir. O ideal seria que todas e todos pudessemos compartilhar espaços, mas, de fato, existe a realidade do assédio sofrido pelas mulheres, o que justifica a existência do vagão exclusivo.

O exemplo escolhido evidencia a defesa de uma política que reserva um espaço exclusivo para as mulheres, através do reconhecimento de suas necessidades específicas, a fim de garantir seus direitos (neste caso, sua liberdade de ir e vir). A fala da estudante coloca a ambivalência desse fato, tanto um sintoma de uma sociedade sexista quanto uma solução para tentar dar conta de um aspecto da opressão vivenciada pelas mulheres. A ambivalência reside no fato de que essa solução, ao separar um vagão exclusivo para mulheres, não deixa de reproduzir os termos daquilo que se trata de combater. Em um horizonte ideal, poderíamos pensar em uma desestabilização do que se compreende por “homem” ou “mulher” e que os espaços fossem compartilhados. Porém, o que fazer diante da realidade do assédio sofrido pelas mulheres?

Outra vez, coloquei a questão sobre o que seria “mulher”, se seria possível ou não encontrar um terreno comum que caracterizasse todas as mulheres. Uma estudante respondeu que não, que não havia algo que nos caracterizaria como mulheres, mas que, culturalmente, um homem homossexual não é considerado “homem de verdade”, assim como uma mulher trans não é considerada “mulher de verdade”. Essa pontuação da estudante coloca em evidência que a categoria “mulheres” é uma produção, uma ficção, mas que opera na realidade, tem efeitos reais.

A partir dessas interlocuções, comecei a me perguntar se minha identificação com as ideias de Butler não seria articulada à posição privilegiada que ocupo. A ideia de problematização de identidades, que se colocava para mim como afirmação, foi transformada em interrogação. Se antes o desconforto se colocava pela dificuldade de articulação entre psicanálise e

ciências sociais, nesse momento esse desconforto ganhou um contorno adicional: o que significa a aproximação que se costuma estabelecer entre formulações da psicanálise e de Judith Butler pela via da problematização das identidades? Será que nós, psicanalistas, estamos deixando de fora uma dimensão da realidade de opressão?

Fiquei com essas questões, e, inicialmente, não encontrei nenhuma resposta. Seguiram-se alguns momentos em que coloquei em dúvida se haveria, efetivamente, possibilidades de articulação entre psicanálise e perspectivas feministas. Fundamental para o encaminhamento dessas questões foi o período de estudos na França, que marcou definitivamente a pesquisa e a tese. Por um lado, considero que talvez esta seja uma limitação da pesquisa, muita ancorada em perspectivas francesas e norte-americanas, sobre as quais também me debrucei nesse período na França. Por outro lado, acredito que neste ponto reside também uma potencialidade, por ter aberto um caminho, a partir do qual é possível seguir trilhando outros, na trajetória como pesquisadora que não se encerra com a tese.

Esse caminho me possibilitou estabelecer articulações entre psicanálise e perspectivas feministas, assim como me situar como psicanalista endereçando questões à psicanálise, ou seja, como psicanalista analisando criticamente o “vocabulário básico do movimento de pensamento ao qual pertence”, assim como afirma Butler (2005) em relação aos feminismos, como veremos no capítulo 2.

Tendo trilhado esse percurso, continuei com minha hipótese inicial – a de que formulações tanto da psicanálise quanto de Judith Butler possibilitam questionar a categoria da identidade como integridade e permanência –, mas essa hipótese foi recolocada de maneira diferente, a partir da ênfase na consideração de que também não podemos negar que categorias identitárias, ainda que da ordem da ficção, operem na realidade. Mas talvez o mais importante tenha sido uma mudança que reorientou os rumos da pesquisa: a hipótese de que, se reconhecemos a importância da desessencialização e desconstrução, também não podemos negar a existência de vulnerabilidades diferenciadas, o que coloca a necessidade de se pensar as realidades de opressão. Dito de outra forma, consideramos ser importante um duplo movimento: assinalar a importância da reflexão sobre a “identidade” como “unificação imaginária” e, ao mesmo tempo, pensar a realidade material da experiência da opressão.

No que se refere à categoria “identidade”, é importante situar que a organização em torno dessa categoria constitui uma característica da atual configuração do campo político das demandas por direitos, configuração que adquire centralidade a partir do final do século XX, como afirma Fraser (2006). Isso não significa que esse campo da luta por direitos se reduza a

grupos socioculturais que reivindicam o reconhecimento de suas especificidades para que seus direitos sejam assegurados, mas sim que essa configuração é historicamente nova.

Esse recurso a categorias identitárias, ao mesmo tempo que se revela importante na luta política, coloca dilemas – os quais, como lembra Almeida (2006), são problematizados mesmo no âmbito dos movimentos sociais. No caso dos feminismos, Alcoff (1988) situa a concepção de “mulher” como problema, uma vez que os movimentos e teorias feministas se organizam em torno de uma concepção que não tem uma definição precisa.

Na tentativa de se falar em nome das mulheres, Alcoff (1988) considera que frequentemente se pressupõe que já se sabe o que as mulheres são. No entanto, a autora aponta os riscos envolvidos nessa suposição, uma vez que misoginia e sexismo também se fazem presentes no conhecimento produzido sobre as mulheres. Isso coloca as teóricas feministas diante do dilema de que “nossa própria autodefinição se baseia em um conceito que devemos desconstruir e de-essencializar em todos os seus aspectos”¹ (ALCOFF, 1988, p. 406, tradução nossa). Diante desse dilema, a autora sintetiza duas diferentes posições:

[...] a resposta do feminismo culturalista à pergunta de Simone de Beauvoir, “Existem mulheres?” é responder sim e definir as mulheres por suas atividades e atributos na cultura atual. A resposta pós-estruturalista é responder não e atacar a categoria e o conceito de mulher através da problematização de subjetividade.² (ALCOFF, 1988, p. 407, tradução nossa).

Com relação a correntes que responderiam “sim, existem mulheres”, Alcoff (1988) situa que, partindo da consideração de que muitas das definições do que seria “mulher” foram produzidas por homens, propõe-se que caberia às feministas descrever o que seriam “mulheres”. Essa tendência se apresenta, para Alcoff (1988), entre feministas culturalistas (“*cultural feminists*”), como Mary Daly e Adrienne Rich. Nessa perspectiva, não se questiona, portanto, a definição de “mulher”, mas sim que esta definição seja feita por homens.

Defende-se, então, uma “natureza” ou “essência” feminina reapropriada pelas próprias feministas, que passaria pela valorização de atributos femininos subvalorizados. A opressão das mulheres não é localizada em um sistema social ou uma institucionalidade, mas na própria masculinidade, por vezes inclusive na biologia masculina. A liberação das mulheres seria

¹ “[...] our very self-definition is grounded in a concept that we must deconstruct and de-essentialize in all of its aspects” (ALCOFF, 1988, p. 406)

² “[...] the cultural feminist response to Simone de Beauvoir's question, ‘Are there women?’ is to answer yes and to define women by their activities and attributes in the present culture. The post-structuralist response is to answer no and attack the category and the concept of woman through problematizing subjectivity.” (ALCOFF, 1988, p. 407)

compreendida, então, a partir da criação de uma “cultura feminina”, o que fundamenta a criação de espaços livre de valores masculinistas (ALCOFF, 1988).

A autora situa essa perspectiva como de feministas brancas, mas ressalta que não se trata de uma abordagem homogênea. Sustentando uma perspectiva crítica, que vê riscos nessa abordagem, Alcoff (1988), no entanto, não deixa de considerar que também existem considerações válidas, sobretudo por se colocar em cena a valorização de aspectos culturalmente ligados a mulheres. Dessa maneira, torna-se possível uma contraposição à valorização exclusiva do que é articulado ao masculino. De acordo com a autora:

Depois de uma década ouvindo feministas liberais nos convidando a vestir ternos de executivos e entrar no mundo masculino, é útil e corretivo que as feministas culturalistas argumentem que o mundo das mulheres está cheio de virtudes e valores superiores, a serem creditados e aprendidos ao invés de desprezados.³ (ALCOFF, 1988, p. 414, tradução nossa)

No que se refere a correntes que respondem negativamente à questão “Existem mulheres?”, Alcoff (1988) situa que a rejeição da possibilidade de definição é realizada por meio da desconstrução das concepções de “mulher”, partindo da consideração de que a tentativa de definir “mulheres” acaba por reproduzir estratégias misóginas. Entre essas vertentes, Alcoff (1988) destaca a influência de teorias pós-estruturalistas francesas – entre as quais Foucault, Derrida e Lacan –, cujas teorizações diferem muito, mas que encontrariam um ponto de convergência, segundo a autora, na consideração de que o caráter de autonomia e autenticidade articulado ao sujeito constitui uma construção do discurso humanista. Por meio de perspectivas teóricas diferentes, esses autores propõem que não haveria atributos naturais que caracterizassem o sujeito, nem mesmo uma consciência autônoma. Como explica Alcoff (1988):

Lacan usa a psicanálise, Derrida a gramática e Foucault a história dos discursos para atacar e “desconstruir” nossa concepção de sujeito como tendo uma identidade essencial e um núcleo autêntico que foi reprimido pela sociedade. Não há essencial núcleo “natural” para nós e, portanto, não há repressão no sentido humanista.⁴ (ALCOFF, 1988, p. 415, tradução nossa)

A autora explicita que o termo “desconstrução” está associado principalmente a Derrida, no processo de desvelar que metáforas se apoiam em oposições binárias – como homem/mulher, sujeito/objeto, cultura/natureza etc – em que um dos termos assume valor superior. Alcoff

³ “After a decade of hearing liberal feminists advising us to wear business suits and enter the male world, it is helpful corrective to have cultural feminists argue instead that women’s world is full of superior virtues and values, to be credited and learned from rather than despised.” (ALCOFF, 1988, p. 414)

⁴ “Lacan uses psychoanalysis, Derrida uses grammar, and Foucault uses the history of discourses all to attack and ‘deconstruct’ our concept of the subject as having an essential identity and an authentic core that has been repressed by society. There is no essential core ‘natural’ to us, and so there is no repression in the humanist sense.” (ALCOFF, 1988, p. 415)

(1988) considera que o termo passou a significar, de maneira mais ampla, o desvelamento do caráter ideológico ou culturalmente construído de determinado conceito, que não constituiria um mero reflexo da realidade.

Quando se trata do conceito de mulher, a aplicação da visão pós-estruturalista pode resultar no que Alcoff (1988) denomina “nominalismo”, que circunscreve a concepção de que a categoria “mulher” é uma ficção, e de que os esforços feministas devem buscar desconstruir essa ficção. Nessa perspectiva, Alcoff (1988) situa Julia Kristeva e a defesa de que a prática feminista só poderia ser negativa, rejeitando o que já existe, isto é, tudo o que estaria definido e estruturado no estado vigente da sociedade.

Alcoff (1988) pontua que essa perspectiva é articulada a uma maior liberdade para as mulheres, levando em conta uma pluralidade de diferenças, sem restrições a qualquer identidade de gênero predeterminada. Além disso, teoriza algo que nem o feminismo cultural nem o liberal tratavam: o aspecto de construção articulado à subjetividade. Destacadas essas contribuições, Alcoff (1988) discute, também os riscos. A autora considera que essa abordagem dificulta a contraposição à tendência dominante no pensamento intelectual ocidental, com sua insistência no universal, neutro, sem perspectiva, de maneira que pode acabar por “conspira[r] com essa tese do ‘humano genérico’ do pensamento liberal clássico”⁵ (ALCOFF, 1988, p. 420, tradução nossa). No caso específico dos feminismos, “uma posição nominalista sobre a subjetividade tem o efeito deletério de remover o gênero de nossa análise, de tornar o gênero invisível novamente”⁶ (ALCOFF, 1988, p. 420, tradução nossa).

Assim, para Alcoff (1988), ambas as respostas apresentam vantagens e limitações. O feminismo cultural possibilitaria uma contraposição à tese do “humano genérico” do liberalismo clássico, ao mesmo tempo em que promoveria comunidade e auto-afirmação, mas se basearia na afirmação de um essencialismo, injustificável e bastante problemático. A apropriação feminista do pós-estruturalismo, por sua vez, evidenciaria o caráter de construção da subjetividade – de homens e mulheres – e introduziria a consideração dos mecanismos de poder, porém pode acabar limitando o feminismo ao âmbito de ações negativas (reação e desconstrução).

A questão que se coloca, a nosso ver, é se estratégias como a desconstrução podem, isoladamente, dar conta de problemas produzidos a partir de realidades de opressão. Se devemos tomar seriamente os riscos de essencialismo, não podemos desconsiderar também os riscos

⁵ “[...] colludes with this ‘generic human’ thesis of classical liberal thought” (ALCOFF, 1988, p. 420)

⁶ “A nominalist position on subjectivity has the deleterious effect of de-gendering our analysis, of in effect making gender invisible once again.” (ALCOFF, 1988, p. 420)

de universalismo, como pontuamos a partir de Alcoff (1988) e como desenvolveremos ao longo da tese. Se não existe algo especificamente feminino que possibilitaria caracterizar a categoria “mulheres”, também não podemos negar a existência de formas concretas e variadas de opressão.

Essa discussão será detalhada ao longo da tese, mas é importante situar, desde já, como compreendemos “opressão”. Nancy Fraser (2006), autora com quem trabalharemos ao longo de toda a tese, afirma que: “Oprimidas ou subordinadas, portanto, sofrem injustiças que remontam simultaneamente à economia política e à cultura” (p. 233). No capítulo 1, detalharemos que essas injustiças às quais a autora se refere incluem injustiças distributivas (econômico-políticas) e culturais. As primeiras incluem exploração (expropriação do fruto do próprio trabalho), marginalização (que se refere a trabalhos não desejáveis e/ou mal remunerado, ou ainda ausência de trabalho remunerado) e privação (relativa a um padrão de vida material adequado). Já as injustiças culturais abarcam dominação cultural (submissão a padrões de representação), ocultamento (invisibilização no campo das práticas de representação) e desrespeito (desqualificação nas representações culturais) (FRASER, 2006).

No caso das mulheres, as injustiças na perspectiva da distribuição são discutidas por Fraser (2003a) a partir da predominância de homens e mulheres, respectivamente, na divisão entre trabalho “produtivo” remunerado e trabalho “reprodutivo” e doméstico não-remunerado, bem como entre ocupações de remuneração mais alta, e ocupações com baixa remuneração, de “colarinho rosa” (p. 20) e de serviços domésticos. No que se refere às injustiças culturais, Fraser (2003a) destaca o androcentrismo como padrão institucionalizado que produz a desqualificação do que é tido como “feminino”, articulado pela autora a situações de violência e exploração sexual e doméstica, representações objetificadoras na mídia, assédio e a desqualificação na vida cotidiana, exclusão ou marginalização das esferas públicas e processos decisórios etc.

Essas injustiças – distributivas e culturais – são “gênero-específicas”, como propõe Fraser (2003a), ou seja, existe uma vulnerabilidade diferenciada. No entanto, isso não significa que possamos tomar a dimensão do gênero isoladamente para compreender a opressão. Consideramos a imbricação das relações sociais, perspectiva a partir da qual discutiremos, no capítulo 2, por exemplo, o “trabalho considerado feminino” na imbricação de relações de poder (relações sociais de sexo, de “raça” e de classe), e não apenas a partir do gênero.

Situemos alguns dados para evidenciar essas realidades de opressão vivenciadas pelas mulheres no contexto brasileiro. É fundamental destacar que, de acordo com relatório da Organização das Nações Unidas (ONU), divulgado em 9 de dezembro de 2019, o Brasil tem a segunda pior distribuição de renda entre os países analisados: o 1% mais rico concentra 28,3% da

renda total do país, o que nos coloca atrás apenas do Catar (onde o 1% mais rico concentra 29% da renda)⁷. Segundo dados divulgados em 13 de novembro de 2019, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), entre os 10% mais ricos, 70,6% são brancos, o que se inverte entre os 10% mais pobres: 75,2% são negros⁸.

Mas por que destacar esses dados que não fazem referência diretamente a mulheres? Para nos alertar que, como veremos no capítulo 4, em um contexto tão injusto e desigual, a defesa de igualdade salarial entre homens e mulheres pode representar apenas “igualdade na miséria” (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 42). Não podemos, portanto, considerar gênero sem uma perspectiva de imbricação de relações de poder, o que implica considerar gênero, raça, classe social, entre outras dimensões, múltiplas e imbricadas.

De acordo com pesquisa desenvolvida pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea)⁹, considerando os grupos homens brancos, mulheres brancas, homens negros, mulheres negras, os dados de rendimento médio do trabalho revelam que não houve alteração significativa nas posições e distâncias entre esses grupos no período compreendido entre 1995 e 2015: “As distâncias entre os quatro grupos populacionais não se alteram expressivamente ao longo do período [...] é possível observar a manutenção da mesma ordem – homens brancos, mulheres brancas, homens negros, mulheres negras – do maior para o menor rendimento” (IPEA, 2017, p. 3).

No que tange a dados especificamente sobre as mulheres, de acordo com o Índice de Desenvolvimento de Gênero (IDG), divulgado em 9 de dezembro de 2019 pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud), embora as mulheres no Brasil estudem mais, sua renda é 41,5% menor que a dos homens¹⁰. Esses dados são corroborados pela já mencionada pesquisa realizada pelo Ipea, segundo a qual:

Se no caso do campo educacional, as mulheres encontram-se, em geral, em melhor posição que os homens, esta vantagem não se reflete no mercado de trabalho, onde a maior parte dos indicadores mostra uma hierarquia estanque, na qual o topo é ocupado pelos homens brancos e a base pelas mulheres negras. (IPEA, 2017, p. 2)

⁷ “Brasil tem 2ª maior concentração de renda do mundo, diz relatório da ONU”. Por G1 em 09/12/2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/12/09/brasil-tem-segunda-maior-concentracao-de-renda-do-mundo-diz-relatorio-da-onu.ghtml>

⁸ “Negros são 75% entre os mais pobres; brancos, 70% entre os mais ricos”. Por UOL em 13/11/2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/11/13/percentual-de-negros-entre-10-mais-pobre-e-triplo-do-que-entre-mais-ricos.htm>.

⁹ Relatório “Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça – 1995-2015”, pesquisa publicada em 2017, desenvolvida pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) em parceria com a ONU Mulheres, a partir de indicadores da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad), do IBGE. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/170306_retrato_das_desigualdades_de_genero_raca.pdf

¹⁰ “Mulheres estudam mais no Brasil, mas têm renda 41,5% menor que homens, diz ONU”. Por G1 em 09/12/2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/12/09/mulheres-estudam-mais-no-brasil-mas-tem-renda-415percent-menor-que-homens-diz-onu.ghtml>.

Essa informação sobre a base ser ocupada por mulheres negras é importante para situar o dado sobre o número de domicílios brasileiros chefiados por mulheres, que passou de 23% para 40% entre 1995 e 2015. Tais famílias chefiadas por mulheres não correspondem apenas àquelas em que não há presença masculina; em 34% delas, um cônjuge se faz presente. No entanto, o elevado número de famílias constituídas por mulheres sem cônjuges e com filhos(as) torna importante ressaltar que “tais famílias se encontram em maior risco de vulnerabilidade social, já que a renda média das mulheres, especialmente a das mulheres negras, continua bastante inferior não só à dos homens, como à das mulheres brancas” (IPEA, 2017, p. 1).

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2017, 54,8 milhões de brasileiros viviam abaixo da linha da pobreza¹¹, o que representava 26,5% da população. Considerando os arranjos familiares, fica evidente a maior vulnerabilidade de mulheres sem cônjuge com filhos (dentro os arranjos formados por mulheres sem cônjuge, com filhos até 14 anos, 56,9% estava abaixo da linha da pobreza), e, entre estas, de mulheres negras (a incidência de pobreza se eleva para 64,4% quando considerados os arranjos formados por mulheres pretas ou pardas, sem cônjuge, com filhos até 14 anos)¹².

No que se refere ao trabalho doméstico não remunerado, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) de 2018, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a média de horas semanais dedicadas por mulheres a atividades de afazeres domésticos e/ou cuidado de pessoas é quase o dobro das horas despendidas por homens (21,3 contra 10,9). Os dados de média de horas semanais dedicadas a tais atividades, segundo o sexo e a situação na ocupação, evidenciam que os homens *ocupados* despendem em média 10,3 horas semanais com afazeres domésticos e/ou cuidado de pessoas, contra 12 horas entre os *não ocupados*. No caso das mulheres, em média 18,5 horas entre as *ocupadas* e 23,8 entre as *não ocupadas*. Ou seja, “mesmo em situações ocupacionais iguais, as mulheres tendem a dedicar mais horas a afazeres domésticos e cuidado de pessoas que os homens” (IBGE, 2018a, p. 9). Além disso, considerando que os homens *não ocupados* despendem em média 12 horas semanais com tais atividades e as mulheres *ocupadas* em média 18,5 horas, as mulheres em situação de *ocupação* despendem, em média, mais horas semanais às tarefas de casa e cuidados de pessoas do que os homens em situação de *não ocupação*¹³.

¹¹ Considerando critérios do Banco Mundial, estão abaixo da linha da pobreza as pessoas com rendimentos diários abaixo de US\$ 5,5, equivalente a R\$ 406 mensais em 2017, pela paridade de poder de compra.

¹² “Síntese de Indicadores Sociais 2017”, publicada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101629.pdf>

¹³ Relatório “Outras formas de trabalho 2018 – PNAD contínua”. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101650_informativo.pdf

No que se refere à violência contra mulheres, dados do Ministério da Saúde revelam que, em média, a cada quatro minutos, uma mulher é agredida por ao menos um homem no Brasil. Na maioria dos casos (36%), o agressor é o atual ou ex-companheiro. Esses dados incluem violência física, sexual, psicológica e outros tipos, e referem-se apenas às mulheres que sobreviveram à agressão. Segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), 4.396 mulheres foram assassinadas no Brasil em 2017¹⁴.

Com relação a maternidade e paternidade, dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) revelam que, nos casos de divórcio em 2017, em 69,4% dos casos a guarda dos filhos foi atribuída à mãe, em 4,8% ao pai e em 20,9% em regime de guarda compartilhada. No entanto, o relatório destaca que o pai nem sempre assume de fato a responsabilidade na guarda compartilhada: apesar da lei, há casos em que a guarda compartilhada fica “só no papel”¹⁵.

A discussão sobre pais que não cumprem ou cumprem apenas com as obrigações legais, sem uma efetiva divisão de tarefas no cuidado com os filhos, vem aparecendo cada vez mais nas redes sociais, articulada aos sentidos atribuídos culturalmente à maternidade e à paternidade. Ganhou força nas redes sociais a expressão “o aborto masculino já é legalizado”, em uma comparação entre aborto e abandono paterno. A ideia com a expressão é uma provocação no sentido de evidenciar que, enquanto o aborto é intensamente debatido, o abandono paterno não recebe a mesma atenção. Surgiram questionamentos à expressão, inclusive por feministas, mas vale ressaltar a tentativa de chamar a atenção para o número elevado de homens que abandonam filhos, sendo que 11 milhões¹⁶ de brasileiras são responsáveis, sozinhas, pela criação dos filhos. A ideia seria “mostrar a contradição no peso que se dá à obrigação de uma mãe em comparação à do pai”, ao evidenciar que o abandono paterno “não tem o mesmo espaço para discussão, tampouco políticas públicas para evitar que pais abandonem crianças”¹⁷ (BRANDALISE, 2018).

¹⁴ “Brasil registra 1 caso de agressão a mulher a cada 4 minutos, mostra levantamento”. Por Folha de São Paulo em 09/09/2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/brasil-registra-1-caso-de-agressao-a-mulher-a-cada-4-minutos-mostra-levantamento.shtml>

¹⁵ “Pais dividem responsabilidades na guarda compartilhada dos filhos”. Por Agência IBGE Notícias em 11/03/2019. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/23931-pais-dividem-responsabilidades-na-guarda-compartilhada-dos-filhos>

¹⁶ Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontam 11,6 milhões de famílias de mulheres sem cônjuge e com filhos em 2015. Informação obtida em: “Em 10 anos, Brasil ganha mais de 1 milhão de famílias formadas por mães solteiras”, Por Clara Velasco, G1, 14/05/2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/em-10-anos-brasil-ganha-mais-de-1-milhao-de-familias-formadas-por-maes-solteiras.ghtml>

¹⁷ “O Aborto Masculino - A comparação entre aborto e abandono paterno ganhou uma frase que pipoca nas redes sociais sempre que um dos dois temas aparece: ‘o aborto masculino já é legalizado’”. Por Camila Brandalise no Universo em 23/08/2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-aborto-masculino/>

Com esses dados, não temos a pretensão de dar conta de um panorama completo da situação das mulheres no Brasil, mas apenas de situar a existência formas concretas e variadas de opressão, por isso a importância do tema. Como afirma Alcoff (1988):

Gostaria de enfatizar que o problema da mulher como sujeito é real para o feminismo, e não apenas no plano da alta teoria. As demandas de milhões de mulheres por assistência infantil, controle reprodutivo e segurança contra agressão sexual podem reinvocar a suposição cultural de que essas são questões exclusivamente femininas e podem reforçar a reificação da direita das diferenças de gênero, a menos que e até que possamos formular um programa político que possa articular essas demandas de maneira a desafiar, em vez de utilizar o discurso sexista.¹⁸ (ALCOFF, 1988, p. 435, tradução nossa)

Delimitação do problema de pesquisa

Teorizações no campo da psicanálise e em outros campos do conhecimento evidenciam que “identidade” é uma espécie de unificação imaginária. Em trabalhos de psicanalistas que buscam aproximações com formulações de Judith Butler, o assinalamento do caráter ilusório de identidades é frequentemente destacado como um ponto de convergência entre proposições de Butler e formulações psicanalíticas, assim como o aspecto normativo de categorias identitárias. De fato, se nos contentamos em recolocar categorias como “homem” e “mulher”, “masculino” e “feminino”, estamos reproduzindo um regime de normas, como se essas categorias tivessem sempre existido – e não como algo contingente, resultante de uma dinâmica em constante movimento, de conflitos de forças etc.

No entanto, se “mulher” não existe enquanto uma essência – seja da ordem da anatomia ou da cultura –, se não é possível definir uma região de algo “especificamente” ou “autenticamente” “feminino”, não deixa de ser verdade uma vulnerabilidade diferenciada e de realidades de opressão das quais é importante falar. Seria possível, então, reconhecer sem essencializar a condição de opressão/vulnerabilidade das mulheres?

Trata-se de um limite tenso a ser considerado: reconhecer a situação específica de uma categoria socialmente construída, sem essencializá-la ou estabelecê-la como uma identidade. Nesse sentido, uma das possibilidades é recorrer ao conceito de “essencialismo estratégico”, proposto por Gayatri Chakravorty Spivak em sua entrevista com Elizabeth Grosz, em 1984

¹⁸ “I would like to emphasize that the problem of woman as subject is a real one for feminism and not just on the plane of high theory. The demands of millions of women for child care, reproductive control, and safety from sexual assault can reinvocate the cultural assumption that these are exclusively feminine issues and can reinforce the right-wing's reification of gender differences unless and until we can formulate a political program that can articulate these demands in a way that challenges rather than utilizes sexist discourse.” (ALCOFF, 1988, p. 435)

(CHAKRABORTY, 2010). Segundo Bahri (2010), Spivak define esse conceito como o uso tático e intencional do essencialismo, articulado a um interesse político, sem jamais negar os riscos associados ao essencialismo e circunscrevendo seu uso a um contexto específico e bem definido.

Outras possibilidades – que discutiremos na tese, mais especificamente no capítulo 2 – de compreensão da categoria “mulheres” em uma perspectiva não essencialista colocam-se a partir das concepções de performatividade e de posições nas relações sociais. No que se refere à concepção de performatividade, tal como proposta por Butler (1990/2013), consideramos importante situar análises em termos de performance a partir das relações sociais que tornaram possível tal performance. Quanto às posições nas relações sociais, trata-se de diferenciar níveis interindividuais e estruturais em uma perspectiva de imbricação das relações sociais.

Neste momento, essas proposições estão apresentadas de maneira muito resumida, mas serão detalhadas na tese. O que pretendemos destacar é que nosso esforço em trabalhar com essas concepções – performatividade e posições nas relações sociais – está articulado à tentativa de delimitar possíveis compreensões não essencialistas da categoria “mulheres”. Se não existe nada de “autenticamente feminino” e, ao mesmo tempo, existe uma vulnerabilidade diferenciada, a categoria “mulheres” não pode ser definida senão em virtude de sua opressão.

A importância de levar em conta a materialidade da opressão nos levou a estudar perspectivas feministas materialistas e a lançar interrogações a algumas teorizações psicanalíticas. Se psicanalistas não negam a existência de dimensões sociais e históricas, acreditamos que o desafio é como efetivamente conseguir articular tais dimensões a uma leitura psicanalítica. Muitas vezes, parece que essas dimensões ficam como algo que se “considera sem considerar”, ou seja, reconhece-se que existem, mas a psicanálise vai tratar de outra coisa.

A dificuldade de relacionar diferentes dimensões de análise é destacada por Fraser (2018a) ao afirmar que a teorização feminista tem como tarefa – importante e difícil, ao mesmo tempo – articular “análises discursivas de significações de gênero com análises estruturais de instituições e economia política” (p. 238). Essa dificuldade de articular materialidade e discurso também se coloca, a nosso ver, no caso de teorizações psicanalíticas, com o desafio adicional de articular dimensões que caracterizam a “especificidade da psicanálise”, como discutiremos.

Consideramos ser importante o esforço em buscar tais articulações, porque, na sua ausência, corremos o risco de reproduzir realidades de opressão no âmbito da clínica e de teorizações psicanalíticas – discussão que detalharemos no capítulo 4. No sentido de procurar

estabelecer articulações, orientamo-nos, como propõe Ayouch (2018)¹⁹, por uma atenção – clínica e teórica – às vulnerabilidades, em uma perspectiva de reconhecê-las sem as essencializar. Além disso, nossa hipótese é de que perspectivas feministas possibilitam interrogar a psicanálise e colocá-la em movimento. Como afirma Laufer (2014a): “Tratar-se-ia, então, de extrair dos estudos de gênero as críticas feitas à psicanálise, a fim de colocar em movimento a própria psicanálise, que não pode ser excluída da história em que está inscrita.”²⁰ (p. 20, tradução nossa).

Objetivos

Objetivo geral

A partir dessa delimitação da problemática da tese, nosso objetivo geral é pensar a categoria “mulheres” a partir da já enunciada hipótese de que, se não existe nada de “autenticamente feminino” e, ao mesmo tempo, existe uma vulnerabilidade diferenciada, tal categoria não pode ser definida senão em virtude de sua opressão – inscrita em uma materialidade e discursivamente mediada. Também buscaremos situar que as normas que (re)produzem a opressão são operantes ao mesmo tempo em que existe algo que falha. Em uma leitura psicanalítica, essa falha se coloca a partir da divisão, do imprevisto, de uma tradução que deixa restos. Além disso, pretendemos recolocar diferentemente conceituações em termos de identidade, performatividade e posições nas relações sociais, de maneira a lançar interrogações à psicanálise no que se refere aos riscos de reprodução das situações de opressão no âmbito da clínica e das teorizações psicanalíticas.

Importante especificar que, quando afirmamos que pretendemos “recolocar diferentemente”, nossa intenção é assinalar que não existe apenas uma possibilidade única de trabalhar com essas concepções de identidade, performatividade e posições nas relações sociais. Uma especificidade se coloca ao abordarmos essas conceituações em uma perspectiva que toma a categoria “mulheres” como constituída em virtude de sua opressão.

¹⁹ Retomaremos esse argumento no capítulo 4, mas destacamos a necessidade de, nos termos de Ayouch (2018): “[...] uma atenção psicanalítica, clínica e teórica, à maior exposição à vulnerabilidade dos sujeitos minoritários, com sexuações e sexualidades não binárias” (p. 143, tradução nossa).

²⁰ “Il s’agirait alors de puiser dans les gender studies les critiques faites à la psychanalyse afin de mettre en mouvement la psychanalyse elle-même, qui ne peut s’exclure de l’histoire dans laquelle elle s’inscrit.” (LAUFER, 2014a, p. 20)

Objetivos específicos

- 1) Circunscrever problemas epistemológicos e políticos que podem se apresentar a partir de enunciações fundamentadas em categorias identitárias;
- 2) Discutir as concepções de performatividade de gênero e de posições nas relações sociais a partir da consideração de que os aspectos da opressão das mulheres são discursivamente mediados, mas sua materialidade não é meramente discursiva;
- 3) Delimitar uma possibilidade de compreensão da categoria “mulheres” como constituída a partir de realidades de opressão e do “tornar-se mulher” enquanto fazer a experiência destas opressões;
- 4) Pensar a especificidade da tematização da opressão na psicanálise a partir do assinalamento de normas que operam, ao mesmo tempo em que falham;
- 5) Situar que a descon sideração da realidade de vulnerabilidades diferenciadas coloca o risco de reprodução das situações de opressão no âmbito da clínica e das teorizações psicanalíticas.

Metodologia

A proposição de um trabalho de pesquisa que busca uma interlocução a partir de diferentes campos epistemológicos coloca riscos, mas também abre possibilidades. Recorreremos a outros campos do conhecimento (como filosofia e ciências sociais), e, sobretudo, a perspectivas feministas, com o objetivo de interrogar a psicanálise. Do ponto de vista metodológico, é preciso cuidado nesse esforço de interlocução entre diferentes campos epistemológicos, uma vez que são caracterizados por linguagens e conceitos distintos. Tratando-se de um trabalho teórico-conceitual, é importante buscar estabelecer paralelos, mas também estar atento para traçar eixos de descontinuidade entre esses campos.

Cabe indicar, também, como pretendemos colocar os autores em diálogo e como as formulações de diferentes campos do conhecimento contribuem para pensar nosso problema de pesquisa. Como trabalhamos com muitos autores estrangeiros ao campo da psicanálise, alguns que talvez não sejam muito conhecidos no Brasil, buscaremos, ao longo da tese, incluir (no corpo do texto ou em nota de rodapé) algumas informações sobre esses autores – não sobre todos os autores, mas sobre aqueles que trazem contribuições específicas que ganham centralidade em nosso trabalho. Procuraremos também iniciar cada capítulo com uma apresentação de como pretendemos fazer dialogar os diferentes autores e quais suas principais contribuições para nossa pesquisa.

Consideramos também fundamental procurar esclarecer os caminhos que levam às nossas escolhas teóricas e os mecanismos de pensamento implicados no trabalho, de maneira que seja possível tanto a discussão sobre o conteúdo do trabalho quanto da própria estrutura metodológica que o orienta.

Nesse sentido, procuraremos seguir a orientação de Freud (1933a/1996), que traça uma possível aproximação entre o trabalho científico e o analítico, destacando a importância de manter a atenção uniformemente suspensa, sem dirigir o reparo para algum conteúdo específico. Segundo seus termos:

O progresso no trabalho científico é o mesmo que se dá numa análise. Trazemos para o trabalho as nossas esperanças, mas estas necessariamente devem ser contidas. Mediante a observação, ora num ponto, ora noutro, encontramos alguma coisa nova; mas, no início, as peças não se completam. Fazemos conjecturas, formulamos hipóteses, as quais retiramos quando não se confirmam, necessitamos de muita paciência e vivacidade em qualquer eventualidade, renunciamos às convicções precoces, de modo a não sermos levados a negligenciar fatores inesperados, e, no final, todo o nosso dispêndio de esforços é recompensado, os achados dispersos se encaixam mutuamente, obtemos uma compreensão interna (insight) de toda uma parte dos eventos mentais, temos completado nosso trabalho e, então, estamos livres para o próximo trabalho. (FREUD, 1933a/1996, p. 169-70)

A ideia original do projeto de pesquisa sofreu modificações substanciais ao longo do tempo, pois, como nos lembra Freud, “trazemos para o trabalho as nossas esperanças, mas estas necessariamente devem ser contidas”. Nesse percurso, “encontramos alguma coisa nova” e “renunciamos às convicções precoces”. Inicialmente, pretendíamos discutir o problema do reconhecimento e interrogar como o gênero possibilita interrogar a identidade. Ao longo da pesquisa, percebemos que “gênero” constitui um vasto campo de estudos e que se colocava a necessidade de um recorte. Fizemos esse recorte a partir da enunciação em torno da categoria “mulheres” no âmbito de perspectivas e movimentos feministas, com a pretensão de problematizar os riscos de essencialismo. No desenvolvimento da pesquisa, percebemos que se, por um lado, temos os riscos de essencialismo, por outro, temos os riscos de universalismo, e temos também a materialidade da opressão que coloca a necessidade de falar em termos de “mulheres” – seja em termos de identidade ou não. Foi a importância da materialidade da opressão que nos levou a perspectivas feministas materialistas, com as quais não tínhamos intenção de trabalhar inicialmente. Assim, todo o processo de pesquisa foi marcado por questões e dúvidas que fomos encontrando ao longo do caminho e que reorientaram os rumos do trabalho, de maneira que a experiência de “encontrar alguma coisa nova” e “renunciar às convicções precoces” foi uma constante ao longo do trabalho de pesquisa.

Outro aspecto que se alterou substancialmente foi o nosso endereçamento. Inicialmente, não tínhamos a pretensão de interrogar a psicanálise, mas, no desenvolvimento da pesquisa, percebemos que era precisamente disso que se tratava. Butler (2005), ao comentar sobre autores que buscam discutir se seria possível transpor a teoria da performatividade de gênero para pensar questões raciais, afirma que “a questão não é saber se a teoria da performatividade de gênero é passível de transposição para a raça, mas ver o que acontece com a teoria quando ela é confrontada com a questão da raça”²¹ (p. 28, tradução nossa). Assim como Butler (2005), consideramos mais produtivo pensar o que acontece com a psicanálise quando confrontada com as incidências de outros campos teóricos. Nosso endereçamento é, portanto, aos psicanalistas, e nossa opção metodológica é de interrogar a psicanálise a partir de perspectivas feministas.

Nesse sentido, não podemos deixar de considerar nossa posição, de maneira que ganha importância, do ponto de vista metodológico, a perspectiva dos “saberes situados” (“*situated knowledge*”), tal como proposto por Haraway (2009), autora que defende a noção de objetividade associada à concepção de conhecimento como parcial, localizado e crítico. Nessa perspectiva, se pretendemos nos posicionar em relação a um objeto, é preciso que nos interroguemos sobre nossa posição em relação a esse objeto – portanto, que nos interroguemos sobre nossa posição, como psicanalistas, quando nos pronunciamos sobre qualquer objeto.

Teorias de perspectiva ou de ponto de vista (“*standpoint theory*”) surgiram nos anos 1970-80 como uma “teoria crítica feminista sobre as relações entre produção de conhecimento e práticas de poder”²² (HARDING, 2004, p. 1, tradução nossa). Essas teorias se contrapõem à afirmação de que uma perspectiva política prejudica a produção de conhecimento científico, de maneira que as teorias de perspectiva ou de ponto de vista constituem “um método ou uma teoria do método (metodologia)”²³ (HARDING, 2004, p. 1, tradução nossa).

É importante destacar que não existe uma teoria de perspectiva ou de ponto de vista unificada, mas diferentes proposições, como destaca Espínola (2012). Não é nosso objetivo fazer uma análise exaustiva de tais perspectivas²⁴, mas destacar aspectos que são importantes

²¹ “[...] je dirais que la question n’est pas de savoir si la théorie de la performativité du genre est transposable à la race, mais plutôt de voir ce qui arrive à la théorie quand elle est confrontée à la question de la race.” (BUTLER, 2005, p. 28)

²² “[...] feminist critical theory about relations between the production of knowledge and practices of power” (HARDING, 2004, p. 1)

²³ “[...] a method or a theory of method (methodology)” (HARDING, 2004, p. 1)

²⁴ Para um maior detalhamento sobre as teorias de perspectiva ou de ponto de vista, sugerimos, por exemplo: ESPÍNOLA, A. F. (2012). Subjectivité et connaissance: réflexions sur les épistémologies du ‘point de vue’. *Cahiers du Genre*, 53, n. 2, p. 99-120. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2012-2-page-99.html>. Destacamos, ainda, que existem críticas dirigidas a tais perspectivas, como, por exemplo, a interrogação se a ideia de “privilégio epistêmico” não recolocaria um essencialismo. No âmbito desta tese, não faremos uma

para nosso trabalho, do ponto de vista metodológico: a concepção de que todo conhecimento é situado e a importância de interrogar nossa própria posição.

No âmbito da produção de conhecimento, mulheres – assim como outros grupos oprimidos – foram durante muito tempo objeto de estudo. A partir da consideração de que, em produções científicas, aquele que fala nunca foi mulher, a questão que se coloca é se mulheres poderiam se tornar sujeitos – e não objeto – do conhecimento (HARDING, 2004). Teorizações feministas evidenciaram os vieses sexistas e androcêntricos da produção científica, o que levou à formulação de questões epistemológicas, tais como: “o que teria sido uma ciência feita pelas mulheres? Quais foram as consequências da hegemonia dos homens (brancos, de classe média, ocidentais e heterossexuais) no campo da ciência?”²⁵ (ESPÍNOLA, 2012, p. 99-100, tradução nossa).

Espínola (2012) destaca as contribuições da análise feminista para a discussão sobre o sujeito do conhecimento, “evidenciando em particular as inconsistências do sujeito livre de condicionamento da filosofia moderna”²⁶ (p. 116, tradução nossa). Esse sujeito do conhecimento – supostamente, a “humanidade em geral” – aparecia como um agente idealizado “falando com autoridade sobre tudo no mundo a partir de absolutamente nenhuma localização particular ou perspectiva humana”²⁷ (HARDING, 2004, p. 4, tradução nossa). Esse agente idealizado, que supostamente falaria a partir de nenhum lugar ou perspectiva em particular, é, na verdade, homem e branco, como afirma Haraway (2009). Essa “categoria não marcada” supostamente teria o “poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação”, quando, ao contrário, tal “olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco” (HARAWAY, 2009, p. 18).

Harding (2004) propõe que o “conhecimento é sempre socialmente situado”²⁸ (p. 7, tradução nossa), mesmo quando aparece de maneira supostamente “neutra” ou “universal”, a partir de agentes idealizados não marcados. Como afirma Ayouch (2018): “diferentes pontos de vista

análise detalhada de tais perspectivas, mas apenas retomaremos aspectos metodológicos importantes para nosso trabalho.

²⁵ “[...] qu’aurait été une science faite par les femmes ? Quelles ont été les conséquences de l’hégémonie des hommes (blancs, de classe moyenne, occidentaux et hétérosexuels) dans le domaine de la science ?” (ESPÍNOLA, 2012, p. 99-100)

²⁶ “[...] en montrant en particulier les inconsistances du sujet libre de conditionnement de la philosophie moderne.” (ESPÍNOLA, 2012, p. 116)

²⁷ “speaking authoritatively about everything in the world from no particular location or human perspective at all” (HARDING, 2004, p. 4)

²⁸ “Knowledge is always socially situated” (HARDING, 2004, p. 7)

[...] revelavam a parcialidade da enunciação da história oficial, supostamente objetiva, e, na realidade, branca, masculina e heterocentrada”²⁹ (p. 124, tradução nossa).

A partir dessa análise, Haraway (2009) propõe, então, que a objetividade na produção de conhecimento científico está associada a saberes localizados: “saberes parciais, localizáveis, críticos” (p. 23). Segundo seus termos: “Estou argumentando a favor de políticas e epistemologias de alocação, posicionamento e situação nas quais parcialidade e não universalidade é a condição de ser ouvido nas propostas a fazer de conhecimento racional” (HARAWAY, 2009, p. 30).

Consideramos que falar a partir de localizações particulares, historicamente específicas, é importante por evidenciar que também as enunciações supostamente “universais” são parciais, bem como para conferir visibilidade a posições minoritárias, historicamente invisibilizadas. No entanto, é fundamental, também, estar atentos para reconhecer sem essencializar essas vozes minoritárias, como afirma Ayouch (2018): “Embora essas tentativas de tornar visível a experiência minoritária mostrem a extensão do silêncio e da opressão das vidas minoritárias”, devemos levar em conta o risco de recolocar “sem analisar, e como identidades fixas, as categorias de representação da história majoritária, homem/mulher, homossexual/heterossexual, negro/branco”³⁰ (p. 124, tradução nossa).

Nesse ponto do texto, Ayouch (2018) recorre ao trabalho “*The Evidence of Experience*”, da historiadora Joan Scott (1991), em que a autora sustenta que tomar como “evidentes as identidades daqueles cuja experiência está sendo documentada”³¹ (p. 777) coloca o risco de naturalizar suas diferenças. Ou seja, a tentativa de tornar visível a experiência pode acabar impedindo “a análise do funcionamento desse sistema e de sua historicidade; em vez disso, reproduz seus termos”³² (SCOTT, 1991, p. 779, tradução nossa). Segundo a autora:

Falar sobre a experiência dessa maneira nos leva a tomar como certa a existência de indivíduos (experiência é algo que as pessoas têm), ao invés de perguntar como são produzidas as concepções de eu (de sujeitos e suas identidades). Opera dentro de uma construção ideológica que não apenas toma os indivíduos como ponto de partida do conhecimento, mas também naturaliza categorias como homem, mulher, negro,

²⁹ “[...] points de vue différents qui révélaient la partialité de l’énonciation de l’histoire officielle, prétendument objective et en réalité blanche, masculine et hétérocentrée.” (AYOUCHE, 2018, p. 124)

³⁰ “Si ces tentatives de rendre visible l’expérience minoritaire montrent bien l’ampleur du silence et de l’oppression des vies minoritaires, elles reprennent toutefois, sans les analyser, et au titre d’identités fixes, les catégories de représentation de l’histoire majoritaire, homme/femme, homosexuel/hétérosexuel, noir/blanc.” (AYOUCHE, 2018, p. 124)

³¹ “They take as self-evident the identities of those whose experience is being documented and thus naturalize their difference.” (SCOTT, 1991, p. 777)

³² “The project of making experience visible precludes analysis of the workings of this system and of its historicity; instead, it reproduces its terms.” (SCOTT, 1991, p. 779)

branco, heterossexual e homossexual, considerando-as como características dadas de indivíduos.³³ (SCOTT, 1991, p. 782, tradução nossa)

Por considerar que “não são indivíduos que têm experiência, mas sujeitos que são constituídos através da experiência”³⁴ (SCOTT, 1991, p. 779, tradução nossa), a autora propõe pensar sobre a experiência de maneira a “historicizá-la e também historicizar as identidades que produz”³⁵ (SCOTT, 1991, p. 780, tradução nossa). Assim, procurando articular o que desenvolvemos até aqui, destacamos que todo saber é situado, mas, ao situar esse saber, é importante que esse processo não se produza a partir de essencialismos. Por exemplo, quando Espínola (2012) interroga “o que teria sido uma ciência feita pelas mulheres?” (p. 99-100, tradução nossa), é importante que não tomemos “mulheres” como uma essência que seria definida por algo “intrinsecamente feminino”.

Ao longo da tese, pretendemos sustentar uma compreensão da categoria “mulheres” em uma perspectiva não essencialista, como caracterizada por uma posição nas relações sociais que circunscreve formas concretas e variadas de opressão. A partir dessa atenção aos riscos de uma essencialização da experiência, quais as implicações para a psicanálise, do ponto de vista metodológico? Primeiramente, consideramos, assim como Laufer (2014a), que “a psicanálise é um saber situado e constituído historicamente.”³⁶ (p. 25, tradução nossa). Além disso, Ayouch (2018) destaca que é importante analisar a “maneira pela qual funciona, na postura enunciativa pretensamente neutra da psicanálise, uma identidade implícita”³⁷ (p. 124, tradução nossa). Segundo seus termos:

Se, portanto, muitos analistas descartam identidades minoritárias como capturas imaginárias, essa mesma captura também caracteriza a identidade majoritária implícita a partir da qual eles falam (masculina, heterocentrada, cis-centrada, ocidental, branca), também igualmente construída mas que não é recebe a mesma crítica.³⁸ (AYOUCH, 2018, p. 124, tradução nossa)

³³ “Talking about experience in these ways leads us to take the existence of individuals for granted (experience is something people have) rather than to ask how conceptions of selves (of subjects and their identities) are produced. It operates within an ideological construction that not only makes individuals the starting point of knowledge, but that also naturalizes categories such as man, woman, black, white, heterosexual, and homosexual by treating them as given characteristics of individuals.” (SCOTT, 1991, p. 782)

³⁴ “It is not individuals who have experience, but subjects who are constituted through experience” (SCOTT, 1991, p. 779)

³⁵ “To think about experience in this way is to historicize it as well as to historicize the identities it produces.” (SCOTT, 1991, p. 780)

³⁶ “[...] la psychanalyse est un savoir situé et constitué historiquement.” (LAUFER, 2014a, p. 25)

³⁷ “[...] la manière dont fonctionne, dans la posture énonciative prétendument neutre de la psychanalyse, une identité implicite.” (AYOUCH, 2018, p. 124)

³⁸ “Si donc bien des analystes écartent les identités minoritaires comme captations imaginaires, cette même captation caractérise également l’identité majoritaire implicite depuis laquelle ils parlent (masculine, hétérocentrée, cis-centrée, occidentale, blanche), tout aussi construite, et qui n’est pas alors livrée à la même critique.” (AYOUCH, 2018, p. 124)

Considerando que tomamos como perspectiva metodológica os saberes situados, é importante situar de onde eu falo. No entanto, como situar minha posição sem fazê-lo de maneira essencialista? Posso dizer que falo como brasileira, psicanalista, professora, mulher, branca, heterossexual, cisgênero, sem filhos e sem intenção de tê-los, de classe socioeconômica privilegiada. Em relação a este último aspecto – classe socioeconômica –, veremos, no capítulo 4, que uma renda muito menor do que se costuma supor é suficiente para colocar um brasileiro entre os 10% mais ricos, por isso considero importante reconhecer essa dimensão de privilégio, sobretudo considerando que, de maneira geral, nossa percepção sobre a desigualdade de renda revela-se muito equivocada.

Evidentemente, a enumeração dessas características não diz tudo sobre mim nem define os contornos de uma identidade unificada e coerente, porém circunscreve que a posição que ocupo é de privilégio na maioria dessas dimensões. Mas o que essas características diriam sobre o trabalho de pesquisa? Talvez seja importante me situar a partir de tais categorias sobretudo para enfatizar aquilo que se coloca a partir do negativo. Ou seja, talvez seja válido ressaltar que, quando abordo questões relativas à maternidade, faço enquanto alguém que não é nem pretende ser mãe, ou que, quando falo das escandalosas desigualdades sociais em nosso país, faço enquanto membro de uma classe socioeconômica privilegiada. Além disso, mais importante do que enumerar características é evidenciar o percurso que orientou as questões de pesquisa, por isso iniciei esta introdução apresentando as incidências de meu percurso acadêmico e profissional sobre a pesquisa.

Essa enunciação em primeira pessoa do singular coloca uma outra questão metodológica: a opção por utilizar a primeira pessoa do plural, à exceção de momentos como o que acaba de acontecer e o que aconteceu no início desta introdução, em que se trata de enunciação necessariamente na primeira pessoa do singular. Essa questão foi objeto de reflexão e a opção pela primeira pessoa do plural se deve à consideração de que um trabalho acadêmico é escrito a muitas mãos. A tese é uma produção coletiva, e consideramos que esse coletivo inclui orientadoras, professores, autores, estudantes, interlocutores no interior e no exterior do âmbito acadêmico etc.

Retomando a questão de situar nossa perspectiva, consideramos que, talvez, mais importante do que enumerar características da autora seja situar determinadas tomadas de posição. Por exemplo, consideramos importante situar que, assim como Butler (1990/2013) se preocupa com aqueles que ficam excluídos das normas de inteligibilidade socialmente instituídas, nós nos preocupamos com o que pode ficar excluído a partir de uma abordagem exclusivamente psicanalítica, ou que busque obstinadamente a “especificidade” da psicanálise ou ainda que

tome a psicanálise como discurso de mestria que buscaria “levar verdades” para outros campos. Esses aspectos serão detalhados ao longo da tese, mas consideramos importante pontuar, desde já, que consideramos que o que corre o risco de ficar excluído é a materialidade de realidades de opressão. Essa consideração situa nosso trabalho de pesquisa, orientado pela tentativa de articular dimensões de análise e de não desconsiderar essas realidades de opressão. Esta é uma preocupação central, que certamente faz com que nosso trabalho seja específico e situado. Possivelmente, um trabalho muito diferente se produziria se não fosse essa a preocupação central.

Estruturação dos capítulos

No **capítulo 1**, discutiremos conceituações de identidade e como essa categoria aparece no cenário político contemporâneo. No âmbito da psicanálise, a concepção de identificação coloca a impossibilidade da identidade, o que chama a atenção para os riscos de essencialização e normalização. No entanto, não podemos deixar de considerar que existem vulnerabilidades diferenciadas que fundamentam os movimentos sociais organizados em torno de categorias identitárias. Uma das possibilidades de leitura do problema das identidades como categoria em torno da qual movimentos coletivos se organizam está colocada no debate redistribuição *versus* reconhecimento, que apresentaremos neste início da tese e retomaremos para seu fechamento.

Nancy Fraser, uma das interlocutoras deste debate, destaca que tanto injustiças de redistribuição quanto de reconhecimento são materiais, o que coloca a ênfase na materialidade da opressão. Foi a consideração da importância dessa dimensão material que nos levou a perspectivas feministas materialistas, que discutiremos no **capítulo 2**. Nesse capítulo, apresentaremos também as contribuições de Judith Butler e evidenciaremos as ênfases diferenciadas em diferentes momentos e produções da autora. No âmbito da psicanálise, Butler é retomada frequentemente a partir do gênero como performativo e da problematização de identidades em “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade” (BUTLER, 1990/2013), porém, em outro texto – “Meramente cultural” (BUTLER, 1996/2017) –, a ênfase da autora é materialista. Assim, coloca-se a possibilidade de uma análise em termos de performance que leve em conta as relações sociais que tornam possível tal performance, ou seja, as mediações que fazem com que os discursos tenham efeito de produção.

Nessa perspectiva de destacar as condições sociais de produção e reprodução dos diferentes discursos, pretendemos situar o “tornar-se mulher” enquanto fazer a experiência mesma da opressão. No **capítulo 3**, retomaremos momentos da obra freudiana em que podemos encontrar tematizações da opressão vivida pelas mulheres naquele momento histórico, sobretudo a

partir das proposições de Rubin (1975/2017), que vê nos textos freudianos uma descrição da realidade da opressão das mulheres. Além dos textos freudianos, recorreremos a psicanalistas que estabelecem um diálogo com os feminismos, bem como às formulações de Jean Laplanche (2014a; 2014b; 2014c) e de Pascale Molinier (2008), considerando que a psicanálise traz uma contribuição importante para essa discussão ao destacar a dimensão daquilo que é transmitido de maneira “comprometida” – porque existe algo de recalcado, de impossível de dizer.

Assim, nosso esforço será o de traçar possibilidades de compreensão da opressão vivenciada pelas mulheres a partir de uma materialidade, que é discursivamente mediada, ao mesmo tempo em que existe algo que é transmitido de maneira “comprometida”. Essa delimitação possibilita a compreensão da categoria “mulheres” como constituída a partir da realidade de opressão, o que nos leva, no **capítulo 4**, às proposições de Chantal Mouffe e de Linda Alcoff, que, a nosso ver, possibilitam pensar uma conceituação de “mulheres” em termos de posições nas relações sociais. Nosso objetivo é interrogar a psicanálise, sobretudo no que se refere aos riscos de reprodução das realidades de opressão no contexto da clínica e às perspectivas dos psicanalistas em relação a teorizações psicanalíticas. Finalizaremos retomando as proposições de Nancy Fraser sobre redistribuição e reconhecimento, que possibilitam articular a necessidade de atenção às realidades de opressão e de como a dimensão material não pode ser desconsiderada.

CAPÍTULO 1. Identidades e múltiplos atravessamentos no cenário político contemporâneo: Redistribuição e reconhecimento contra o “universalismo imaginário”

O campo político das demandas por direitos na contemporaneidade tem se organizado em torno da categoria “identidade”, em uma configuração específica que adquire centralidade a partir do final do século XX. Nesse contexto, a questão do reconhecimento se coloca de maneira que diversos grupos socioculturais são vistos como portadores de identidades diferentes, e reivindicam o reconhecimento de suas especificidades para que seus direitos sejam assegurados, como afirma Fraser (2006).

Nesses movimentos de mobilização, o que há em comum é a afirmação de uma identidade, para que seja reconhecida a especificidade de determinado grupo na luta por direitos. Isso não significa que o atual campo da luta por direitos se reduza a lutas mobilizadas em torno de categorias identitárias, mas sim que, como destaca Safatle (2015), essa configuração – marcada pela compreensão de lutas de grupos historicamente vulneráveis e espoliados de direitos em termos de afirmação cultural das diferenças – é historicamente específica.

É importante destacar que a preocupação com a temática da “identidade” é antiga, podendo ser observada por exemplo nas “comunidades imaginadas” dos nacionalismos modernos. Porém, a ideia de “políticas identitárias” (*identity politics*) é nova, como destaca Zaretsky (1994), constituindo uma nova forma de luta política que, embora assim denominadas apenas mais recentemente, têm suas origens nos Estados Unidos nos anos 1960.

O contexto dos anos 1960 mostra-se favorável à difusão da concepção de “identidade”, que ganha relevo não apenas no debate acadêmico, mas na linguagem jornalística e no âmbito dos movimentos sociais, como afirma Brubaker (2001). O autor destaca o movimento *Black Panthers*³⁹ no final dos anos 1960, nos EUA, que serve de modelo para outros movimentos organizados em torno da questão da etnicidade.

³⁹ A formação do *Black Panther Party* (BPP) aconteceu em 1966, em um momento em que a segregação racial acabava de ser abolida nos Estados Unidos, como lembra Alondra Nelson, professora da Universidade de Columbia em Nova York. Em entrevista a Caroline Izambert e Claire Richard, Nelson (2013) destaca que a segregação se reproduzia no sistema de saúde, no acesso aos cuidados primários. A professora afirma que “Nos Estados Unidos, à esquerda e à direita, entre os que têm simpatia pelos *Black Panthers* ou entre os que ainda os consideram como terroristas, compartilhamos a imagem do *Black Panther Party* (BPP) como um movimento armado e paramilitar” (p. 70, tradução nossa). Nelson (2013) busca traçar um aspecto pouco conhecido desse movimento: sua luta pelo acesso aos cuidados e a abertura de clínicas comunitárias nos bairros negros, em uma perspectiva de saúde social, ou seja, considerando a saúde como também referida a questões econômicas, satisfação das necessidades básicas, desigualdades sociais e ao racismo.

Essa mudança de perspectiva no final do século XX – com uma configuração marcada por políticas identitárias e pelo discurso acerca do reconhecimento – constitui fenômeno recente, o que não significa que reivindicações por reconhecimento não existissem anteriormente, como afirma Spinelli (2016). A especificidade desse momento histórico recente reside no fato de que questões sobre identidade e reconhecimento passaram a protagonizar discussões e ações, em uma configuração que, segundo Zaretsky (1994), apresenta como características: ênfase na diferença em contraposição à universalidade e consideração da comunidade identitária como ponto central de identificação.

No que se refere à questão da ênfase na diferença, Calhoun (1994) destaca que, se a ideia de estabelecer distinções se faz presente nas mais variadas culturas ao longo da história – cada pessoa é conhecida por seu nome, as linguagens e culturas estabelecem distinções entre eu e outro, existem critérios de gênero e idade como distintivos entre pessoas etc. –, as identidades, em contrapartida, são localizadas historicamente e caracterizam o nosso tempo: “não é por acaso que o discurso sobre a identidade parece, em algum sentido importante, distintamente moderno – parece, de fato, intrínseco e parcialmente definidor da era moderna”⁴⁰ (p. 9, tradução nossa). O autor articula a modernidade da preocupação com identidade ao novo tipo de indivíduo produzido pela disciplina, tal como formula Foucault, em um momento de ascensão do individualismo.

Nesse mesmo sentido, ao tratar dos conflitos políticos no final do século XX, Fraser (2006) afirma a “emergência de um novo imaginário político centrado nas noções de ‘identidade’, ‘diferença’, ‘dominação cultural’ e ‘reconhecimento’” (p. 231). Honneth (2007) destaca que os movimentos sociais passaram a demandar a consideração da questão do reconhecimento e a defender que “os indivíduos ou grupos sociais têm de ser aceitos e respeitados em suas diferenças” (p. 81). Essas demandas de reconhecimento cultural de identidades coletivas se articulam, portanto, como afirma Honneth (2003a), em torno de “políticas da identidade”.

Nesse contexto, nos anos 1970 e 1980, a “promessa emancipatória” aparece articulada às lutas pelo reconhecimento da diferença, organizadas em torno de categorias como sexualidade, gênero, etnia e “raça” e da aspiração de afirmar identidades até então negadas. Com a virada do século, as questões de reconhecimento e identidade tornam-se ainda mais centrais, de maneira que hoje as reivindicações por reconhecimento da diferença impulsionam muitos dos conflitos sociais do mundo, além de se tornarem predominantes em movimentos sociais como

⁴⁰ “[...] it is no accident that discourse about identity seems in some important sense distinctively modern – seems, indeed, intrinsic to and partially defining of the modern era” (CALHOUN, 1994, p. 9)

o feminismo, que anteriormente colocava ênfase na redistribuição de recursos (FRASER, 2000).

Nessa perspectiva, o reconhecimento é predominantemente visto em termos de reconhecimento da identidade, ou seja, “o que requer reconhecimento é a identidade cultural específica dos grupos” (FRASER, 2002, p. 14). Os problemas de reconhecimento consistem na depreciação de determinadas identidades pela cultura dominante, diante da qual as políticas de reconhecimento buscam contestar a imagem pejorativa do grupo. Essas representações são rejeitadas em nome de outras representações construídas pelos próprios membros do grupo, o que levaria a uma nova identidade coletiva que deve ganhar visibilidade para conquistar respeito e valorização social.

Fraser (2006) articula as lutas por reconhecimento ao combate da dominação inscrita na esfera da cultura, em contraposição ao modelo da luta de classes que identificava a exploração econômica como injustiça fundamental, o que caracterizaria nossa era como “pós-socialista”. Nos termos da autora:

Demandas por “reconhecimento das diferenças” alimentam a luta de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade. Nesses conflitos “pós-socialistas”, identidades grupais substituem interesses de classe como principal incentivo para a mobilização política. Dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental. E reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como o remédio para injustiças e objetivo da luta política. (p. 231)

Essa transformação é acompanhada, portanto, por relativo declínio nas reivindicações por redistribuição igualitária, de maneira que “a globalização está a gerar uma nova gramática de reivindicação política. Nesta constelação, o centro de gravidade foi transferido da redistribuição para o reconhecimento” (FRASER, 2002, p. 9). A autora destaca uma contraposição entre lutas pela identidade e diferença, em que a reivindicação de reconhecimento aparece como força impulsionadora, e o modelo da política de classe, que colocava no centro da contestação política as reivindicações de igualdade econômica e que hoje se encontra em declínio: “os movimentos sociais que não há muito tempo exigiam com audácia uma partilha equitativa dos recursos e da riqueza já não são exemplificativos do espírito da época. É certo que não desapareceram totalmente, mas o seu impacto tem sido grandemente reduzido” (FRASER, 2002, p. 9).

Honneth (2007) concorda que o peso se deslocou para o lado do reconhecimento, afirmando que “Nancy Fraser forneceu uma fórmula sucinta, quando se referiu a essa transição como uma passagem da ‘redistribuição’ para o ‘reconhecimento’” (p. 79), ou seja, de um modelo que almejava a igualdade socioeconômica, por meio da redistribuição de recursos

materiais, para outro que define justiça em termos do reconhecimento da dignidade pessoal e busca combater a degradação e o desrespeito.

Considerando, então, redistribuição e reconhecimento, uma das possibilidades de leitura do problema das identidades – como categoria em torno da qual movimentos coletivos se organizam – é o debate em torno desses dois eixos. Porém, antes de apresentar esse debate, iniciaremos o capítulo colocando em cena a temática da identidade, fundamental para que, posteriormente, possamos situar as questões acerca de redistribuição e reconhecimento.

Um primeiro ponto a considerar é que “identidade” não é uma concepção da psicanálise, que dispõe do conceito de “identificação”. Existem psicanalistas que sustentam um princípio de identidade a partir da noção de identificação, mas, em nossa tese, trabalharemos com uma outra leitura: a de que a concepção de identificação coloca a impossibilidade da identidade. Partiremos de uma retomada das proposições freudianas para, em seguida, discutir as formulações de autores contemporâneos, notadamente Joel Birman (1997; 2003), Eduardo Leal Cunha (1992; 2000; 2009) e Yannis Stavrakakis (1999).

Não estando o conceito de “identidade” delimitado conceitualmente no campo teórico psicanalítico, recorreremos, na seção 1.2, a contribuições de autores no campo da filosofia e das ciências sociais para delinear possíveis conceituações de “identidade”. Pretendemos discutir que uma tensão perpassa a conceituação de “identidade”: a que se estabelece entre essencialismo e não essencialismo. A partir dos “Estudos culturais” e das contribuições de Avtar Brah (2006), abordagens com as quais trabalharemos na seção 1.2, é possível uma conceituação não essencialista e relacional de identidade. Além disso, a problematização de integridade e permanência já aparece no âmbito dos movimentos sociais: o movimento feminista negro no final dos anos 1970, nos Estados Unidos, já estabelecia a interdependência das relações de poder (de raça, sexo e classe), o que nos parece fundamental para evitar os riscos de um “universalismo imaginário”.

A partir dessa consideração, apresentaremos, na seção 1.3, o debate redistribuição *versus* reconhecimento. O texto de Charles Taylor, “*The Politics of Recognition*”, publicado em 1992, é um dos fundadores da tematização sobre o reconhecimento, com a proposta de uma leitura da discussão sobre o sistema político e as emendas constitucionais que determinaram a diversidade linguística no Canadá como referidas ao âmbito das “políticas de reconhecimento” (AMADEO, 2017).

Embora Charles Taylor tenha sido o primeiro a elaborar a noção de reconhecimento, foi a abordagem de Axel Honneth que ganhou mais destaque no campo da teoria social (GARRET, 2013a). Em “*The Struggle of Recognition*”, também publicado originalmente em 1992, Honneth

propõe o conceito de reconhecimento como categoria fundamental para uma reconstrução da teoria crítica (AMADEO, 2017).

O debate que ficou conhecido como reconhecimento *versus* redistribuição tem como interlocutora, também no campo da teoria social, Nancy Fraser, que discute a política de reconhecimento e a política de redistribuição. Um dos momentos mais importantes desse debate foi a publicação, em 2003, de “*Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*”, por Axel Honneth e Nancy Fraser (AMADEO, 2017). As contribuições de Nancy Fraser nos parecem fundamentais para situar uma abordagem que coloca a necessidade de redistribuição e reconhecimento, afastando-se do “universalismo imaginário”.

1.1 A formulação freudiana de “identificação” e a crítica psicanalítica à concepção de “identidade”

Tendo em vista a configuração do cenário político contemporâneo, em que os “novos movimentos sociais” colocam em cena a organização em torno de categorias identitárias, a questão da identidade ganha relevância como problema epistemológico e político. No âmbito da psicanálise, a discussão sobre essa temática encontra uma especificidade, uma vez que “identidade” não é uma concepção psicanalítica. Cunha (2000) destaca que a introdução do conceito de “identidade” no campo da psicanálise coloca problemas que devem ser discutidos, dada a importância dessa “presença estrangeira [...] absolutamente necessária”:

[...] o conceito de identidade não pertence à terminologia da psicanálise e sua introdução nesse campo coloca uma série de problemas – teóricos e clínicos. Esses problemas, no entanto, precisam ser encarados de frente e debatidos com seriedade, pois, ainda que a noção de identidade seja uma presença estrangeira no campo psicanalítico, essa presença parece-me absolutamente necessária. (p. 210)

Não sendo “identidade” um conceito da psicanálise, esta dispõe, por sua vez, do conceito de “identificação”, mas estes não são equivalentes e as relações entre eles devem ser discutidas. É possível sustentar um princípio de identidade a partir da noção de identificação, dependendo da leitura que se faz das contribuições freudianas. O psicanalista Erik Erikson, por exemplo, alcançou grande popularização com a ideia de “crise de identidade”⁴¹. Além disso, a noção de identificação, extraída de seu contexto psicanalítico original, foi apropriada por outros

⁴¹ Para um aprofundamento das formulações eriksonianas sobre identidade e crise de identidade, sugerimos, entre outros, ERIKSON, E. H. *Identidade, Juventude e Crise*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1976 e ERIKSON, E. H. *Infância e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1987.

campos do conhecimento, aparecendo em estudos sobre etnicidade e teoria sociológica dos papéis, como afirma Brubaker (2001).

Uma outra leitura considera, ao contrário, que a concepção de identificação coloca a impossibilidade da identidade. Para situar essa perspectiva, que lança interrogações sobre a possibilidade de uma experiência da ordem da identidade, partiremos de uma retomada das proposições freudianas para, em seguida, discutir as formulações de psicanalistas contemporâneos. Iniciaremos retomando formulações freudianas sobre identificação, na seção 1.1.1, e trilharemos um percurso que começa por delinear aquilo que identificação *não é*: escolha de objeto. Existem relações entre identificação e escolha de objeto, ambas tomam parte nas formulações sobre o Complexo de Édipo, mas é importante partir de uma delimitação dessas concepções. Além disso, a teorização sobre escolha de objeto em Freud traz elementos para uma compreensão não normativa da sexualidade, fundamental para a retomada de formulações freudianas sobre sexualidade feminina, que apresentaremos no capítulo 3.

Partiremos de uma retomada dos “Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade”, quando Freud (1905a/1996) circunscreve o objeto como o que há de mais variável na pulsão. A partir dessa consideração, coloca-se a contingência e a possibilidade de escolhas de objeto homossexual ou heterossexual, de maneira que qualquer restrição no que se refere à escolha de objeto só pode ser considerada inscrita em um determinado regime de normas. Em seguida, apresentaremos a concepção de identificação, a partir das três modalidades propostas por Freud (1921/1996), bem como articulações entre identificação e escolha de objeto a partir das vicissitudes do complexo de Édipo.

Tendo retomado a formulação psicanalítica de identificação, discutiremos, na seção 1.1.2, que as concepções psicanalíticas de eu e de sujeito colocam a impossibilidade da integridade e permanência, assim como a concepção de identificação coloca a impossibilidade da identidade. Situaremos também que essa problematização da concepção de identidade se faz a partir da ênfase naquilo que estaria para além da representação.

1.1.1 Identificação e escolha de objeto

De acordo com Laplanche e Pontalis (1982/2001), o conceito de identificação é “mais do que um mecanismo psicológico entre outros” (p. 227), uma vez que, aparecendo na obra freudiana desde um período mais inicial, com os sintomas histéricos, assumiu progressivamente um valor central. Uma primeira delimitação de identificação em relação à escolha de objeto é a contraposição estabelecida por Freud (1933b[1932]/1996) entre ser e ter: identificar-se com

alguém corresponderia a desejar ser como esse alguém, enquanto que desejar ter alguém estaria referido à escolha de objeto. No entanto, quando observamos, em “Psicologia das massas e análise do eu” (FREUD, 1921/1996), a discussão de identificação a partir de três modalidades, colocam-se articulações entre identificação e relação de objeto, como apresentaremos nesta seção.

No que se refere à escolha de objeto, desde os “Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade”, Freud (1905a/1996) trata da sexualidade como desprovida de um objeto definido, destacando que a pulsão independe do objeto. O conceito de “pulsão” é definido como o “representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente, para diferenciá-la do ‘estímulo’, que é produzido por excitações isoladas vindas de fora” (FREUD, 1905a/1996, p. 159)

Essa diferenciação é fundamental porque o organismo pode se esquivar de estímulos externos, enquanto que, dos estímulos endógenos, não é possível fugir. A fonte da pulsão é um processo excitatório interno, que cessa apenas por meio de intervenção que suspenda provisoriamente a descarga de quantidades de excitação no corpo, o que requer uma alteração no mundo externo através da *ação específica*, que fornece o objeto adequado (FREUD, 1895c/1996).

Existem diferentes tipos de pulsão, que se diferenciam conforme seu objeto e alvo. O termo “pulsão sexual” ou “libido” refere-se às necessidades sexuais, assim como a “fome” estaria associado à “pulsão de nutrição”⁴² (FREUD, 1905a/1996). Para atingir sua finalidade, a pulsão sexual requer o objeto, e esse objeto é o que há de mais variável na pulsão. Não há vínculo entre eles, o objeto que torna possível a satisfação é contingente e pode ser modificado (FREUD, 1915/1996).

Freud (1905a/1996) afirma que a opinião popular “tem seu mais belo equivalente na fábula poética da divisão do ser humano em duas metades – homem e mulher – que aspiram a unir-se de novo no amor” (p. 128-9). No entanto, a observação leva ao questionamento dessa teoria popular, considerando a existência de: “invertidos absolutos”, cujo objeto sexual é exclusivamente do mesmo sexo; “invertidos anfígenos” ou “hermafroditas sexuais”, para quem o objeto sexual pode ser do mesmo sexo ou do sexo oposto; “invertidos ocasionais”, que podem tomar como objeto alguém do mesmo sexo em certas condições, como, por exemplo, a inacessibilidade de objeto sexual do sexo oposto.

⁴² “Falta à linguagem vulgar [no caso da pulsão sexual] uma designação equivalente à palavra ‘fome’: a ciência vale-se, para isso, de ‘libido’” (FREUD, 1905a/1996, p. 128)

Em relação à “inversão”⁴³, Freud (1905a/1996) discute a teoria do hermafroditismo psíquico, indicando que seu pressuposto repousaria na ideia de que, nos “invertidos”, ocorreria uma escolha de objeto “oposto ao normal”, ou seja, o “homem invertido sucumbiria, como a mulher, ao encanto proveniente dos atributos masculinos do corpo e da alma; sentir-se-ia como uma mulher e buscaria o homem” (p. 136). Essa perspectiva possibilitaria, então, estabelecer uma vinculação entre identificação e escolha de objeto, a partir da consideração de que o homem “invertido” buscaria um objeto com traços masculinos por “se sentir” mulher.

Freud (1905a/1996), no entanto, considera que, embora isso possa se aplicar “a toda uma série de invertidos”, “está longe de revelar uma característica universal da inversão” (p. 136), e é interessante notar como a crítica dessa teoria aponta para a separação e independência entre identificação e escolha de objeto. Freud (1905a/1996) sustenta esse argumento destacando a preservação, em grande parte dos “invertidos” masculinos, do “caráter psíquico da virilidade”, a presença de “relativamente poucos caracteres secundários do sexo oposto” e a “busca em seu objeto sexual de traços psíquicos femininos” (p. 136). Em relação a este último ponto, recorre aos seguintes exemplos: a prostituição masculina voltada para os “invertidos” buscaria “copiar as mulheres em todas as exteriorizações” (p. 136) e os “invertidos” na Antiguidade grega seriam caracterizados por traços da virilidade, buscando, no que se refere à escolha de objeto, traços femininos – tanto do ponto de vista físico quanto psíquico (e Freud atribui, então, ao feminino características como timidez, recato e dependência):

Nos gregos, entre os quais os homens mais viris figuravam entre os invertidos, está claro que o que inflamava o amor do homem não era o caráter masculino do efebo, mas sua semelhança física com a mulher, bem como seus atributos anímicos femininos: a timidez, o recato e a necessidade de ensinamentos e assistência. Mal se tornava homem, o efebo deixava de ser um objeto sexual para o homem, e talvez ele próprio se transformasse num amante de efebos. (FREUD, 1905a/1996, p. 137)

Freud (1905a/1996) defende que a escolha de objeto nesse caso não se refere a um objeto do mesmo sexo, mas a algo que mistura características de ambos (traços femininos e genitália masculina). Atribui esse tipo de escolha objetal à bissexualidade, que explicaria as duas correntes, em direção ao masculino e ao feminino:

Nesses casos, portanto, como em muitos outros, o objeto sexual não é do mesmo sexo, mas uma conjugação dos caracteres de ambos os sexos, como que um compromisso

⁴³ Não nos aprofundaremos nesse ponto, mas cabe apontar o caráter problemático do termo “inversão”, afinal, supor que algo estaria “invertido” implica a contraposição a algo que algo não estaria, o que se revela normativo. Como afirma Vieira (2009), “o termo ‘inversão sexual’ implicava que existe um desejo não invertido” (p. 495), o que pode levar a uma leitura em que “o anormal e o homossexual serão enigmas, enquanto que normal e heterossexual serão aceitos” (p. 495). Como veremos, não é esta a perspectiva adotada por Freud, que, ao contrário, destaca que a escolha de objeto heterossexual deve ser tomada como enigma assim como a homossexual. No entanto, não deixa de ser problemático o termo “inversão”.

entre uma moção que anseia pelo homem e outra que anseia pela mulher, com a condição imprescindível da masculinidade do corpo (da genitália): é, por assim dizer, o reflexo especular da própria natureza bissexual. (FREUD, 1905a/1996, p. 137)

Em relação às mulheres, considera que “a situação é menos ambígua” uma vez que “as invertidas ativas exibem com particular frequência os caracteres somáticos e anímicos do homem e anseiam pela feminilidade em seu objeto sexual”. Contudo, acrescenta que “também nesse caso, um conhecimento mais estreito pudesse revelar uma variedade maior” (FREUD, 1905a/1996, p. 138).

Dessa maneira, Freud (1905a/1996) separa identificação e escolha de objeto, indicando que um homem que se relaciona com homens não necessariamente apresenta traços associados à “feminilidade” (podendo, ao contrário, mostrar-se “viril”), assim como também questiona a ideia de que “se sentiria mulher” e demonstraria atração por homens com características “masculinas”. Quando se refere às mulheres, parece aderir à ideia de mulher que “se sentiria homem” e buscaria traços femininos no objeto amoroso, mas, em seguida, inclui a ressalva de que pode haver maior variabilidade. Se com essas pontuações Freud delimita o que seria da ordem da identificação e da escolha de objeto, também não podemos deixar de notar a adesão a ideias pré-concebidas que definem culturalmente o que seria um homem ou uma mulher, por exemplo associando masculinidade à virilidade e feminilidade a timidez, recato e dependência – ou seja, Freud contrapõe-se a determinadas ideias pré-concebidas recorrendo a outras igualmente pré-estabelecidas, que não são interrogadas.

Ainda no que se refere à escolha de objeto, consideramos importante destacar um texto posterior, quando Freud discute um caso de homossexualidade feminina, em 1920. O caso de uma jovem de 18 anos, que chega à análise por intermédio dos pais, preocupados com seu envolvimento com uma mulher mais velha (que seria, na visão deles, uma “*cocotte*”) é apresentado em “A psicogênese de um caso de homossexualismo em uma mulher” (FREUD, 1920/1996). Importante destacar que Freud inicia o texto tecendo uma série de considerações sobre a circunstância de sua chegada via mediação dos pais, pontuando a diferença entre alguém que vai em busca de um tratamento psicanalítico por si e a situação, como era o caso, em que se é levado ao tratamento por familiares.

Além disso, destaca o fato de a jovem “não estar de modo algum doente (não sofria em si de nada, nem se queixava de sua condição)” (FREUD, 1920/1996, p. 162), de maneira que não se tratava de uma cura, mas de buscar transformar um tipo de organização genital da sexualidade em outro, o que Freud considera difícil de conseguir, pontuando que se tratava de “facilitar o acesso ao sexo oposto (até então barrado) a uma pessoa restrita ao homossexualismo,

restaurando assim suas funções bissexuais plenas. Depois, competia a ela escolher se desejava abandonar o caminho que é proibido pela sociedade” (FREUD, 1920/1996, p. 162). Ou seja, importante destacar que a homossexualidade não aparece como doença ou como algum tipo de “anormalidade”, mas como “caminho proibido pela sociedade”.

O autor acrescenta que tanto as orientações homo quanto heterossexual envolvem uma restrição na escolha do objeto, de maneira que “em geral, empreender a conversão de um homossexual plenamente desenvolvido em um heterossexual não oferece muito maiores perspectivas de sucesso que o inverso; exceto que, por boas e práticas razões, o último caso nunca é tentado.” (FREUD, 1920/1996, p. 162). Tecidas essas considerações em relação à chegada pela intermediação de familiares e sobre a homossexualidade, Freud se dispõe a receber a jovem para ouvi-la, não oferecendo garantias em relação à demanda dos pais, embora pareça considerar a possibilidade de uma “influência” no sentido de mudança de orientação sexual, apesar de todas as ressalvas sobre as dificuldades envolvidas:

Por essas razões me abstive por completo de oferecer aos pais qualquer perspectiva de realização de seu desejo. Simplesmente lhes disse que estava preparado para estudar cuidadosamente a moça durante algumas semanas ou meses, para então poder julgar em que medida uma continuação da análise teria probabilidade de influenciá-la. (FREUD, 1920/1996, p. 163)

A questão da diferenciação entre identificação e escolha de objeto é retomada, e Freud (1920/1996) destaca a confusão muitas vezes presente entre essas duas dimensões: “a literatura do homossexualismo em geral deixa de distinguir claramente entre as questões da escolha do objeto, por um lado, e das características sexuais e da atitude sexual do sujeito” (p. 181). Considera que se deve distinguir três conjuntos de características: caracteres sexuais físicos, caracteres sexuais “mentais” (que se refeririam à atitude masculina ou feminina) e tipo de escolha de objeto. Tais características são independentes e diversas combinações são possíveis. Como afirma Freud (1920/1996):

Essas características, até certo ponto, variam independentemente uma da outra e em indivíduos diferentes são encontradas em permutações múltiplas. A literatura tendenciosa obscureceu nossa visão dessa inter-relação, colocando em primeiro plano, por razões práticas, o terceiro aspecto (tipo de escolha de objeto). (p. 182)

Considerando essa variabilidade, Freud destaca a contingência, de maneira que homossexualidade e heterossexualidade são possibilidades. O que coloca restrição é o regime de normatividade vigente, tanto que fica evidente a compreensão da homossexualidade não como “anormalidade”, mas como “caminho proibido pela sociedade”.

Nesse mesmo sentido – de não circunscrever a homossexualidade a doença ou “anormalidade” –, temos a carta de 1935, em que Freud (1935/2019) responde a uma mãe que havia lhe solicitado ajuda para o filho. A mãe não se refere diretamente à homossexualidade, o que não passa despercebido a Freud, que questiona sobre o porquê da evitação desse termo e pontua que a homossexualidade não poderia ser considerada uma vantagem, mas também não constituiria vício, desonra ou doença. Freud desvia o foco do pedido da mudança de orientação sexual para afirmar que o que a psicanálise poderia fazer seria acompanhar o filho da mulher que lhe escreve, caso ele estivesse infeliz, independentemente de permanecer ou não homossexual.

É importante situar as formulações desses dois textos em que Freud discorre sobre a homossexualidade a partir de suas teorizações sobre a bissexualidade. Nos “Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade”, Freud (1905a/1996) parte do caráter bissexual da sexualidade infantil para propor a liberdade da escolha de objeto, de maneira que a escolha heterossexual exige explicação assim como a homossexual. Originariamente todos seríamos bissexuais, e, ao longo do desenvolvimento, uma das tendências pode vir a predominar, o que leva Freud (1905a/1996) a considerar que o interesse sexual exclusivo pelo sexo oposto exige explicação da mesma maneira que o interesse pelo mesmo sexo. Em uma nota de rodapé acrescentada em 1915, o autor pontua que:

A Psicanálise considera, antes, que a independência da escolha objetual em relação ao sexo do objeto, a liberdade de dispor igualmente de objetos masculinos e femininos, tal como observada na infância e nas épocas pré-históricas, é a base originária da qual, mediante a restrição num sentido ou no outro, desenvolvem-se tanto o tipo normal como o invertido. No sentido psicanalítico, portanto, o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher é também um problema que exige esclarecimento, e não uma evidência que se possa atribuir a uma atração de base química. (FREUD, 1905a/1996, p. 137-8)

Esse ponto reaparece em “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos”, quando Freud (1909/1996) remete ao “Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade” e reafirma as vicissitudes que colocam a escolha de objeto como contingente, de maneira que uma escolha de objeto particular caracteriza tanto a escolha homo quanto a heterossexual (ou outras possibilidades e combinações possíveis, podemos acrescentar). Segundo seus termos:

Não há absolutamente qualquer justificativa para distinguir um instinto homossexual especial. O que constitui um homossexual é uma peculiaridade não na sua vida instintual, mas na sua escolha de um objeto. Deixem-me lembrar o que eu disse nos meus Três Ensaios quanto ao fato de que erradamente imaginamos a conexão entre instinto e objeto na vida sexual como sendo mais íntima do que realmente é. (FREUD, 1909/1996, p. 101-2)

Assim, nos “Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade”, Freud (1905a/1996) recorre à homossexualidade para evidenciar que não há nada de natural ou automático no objeto da

pulsão sexual, como afirma Mitchell (2001): “não há absolutamente nada nos ensaios que seja compatível com qualquer noção de atração heterossexual natural”⁴⁴ (p. 11, tradução nossa). A noção de vicissitude indica uma especificidade que aparece no próprio conceito de pulsão, uma vez que as vicissitudes da pulsão não correspondem a um desvio ou acidente (ROSE, 2001).

No que se refere à identificação, por sua vez, uma primeira delimitação em relação à escolha de objeto é a contraposição estabelecida por Freud (1933b[1932]/1996) entre ser e ter: se um menino se identifica com seu pai, deseja ser igual a ele, enquanto que, se faz do pai seu objeto de escolha, deseja tê-lo. Nesse sentido, a identificação refere-se, portanto, à “ação de um ego assemelhar-se a outro ego” (FREUD, 1933b[1932]/1996, p. 68). No entanto, esta não corresponde à única possibilidade. Quando observamos, em “Psicologia das massas e análise do eu” (FREUD, 1921/1996), a discussão sobre identificação a partir de três modalidades, perceberemos as articulações entre identificação e relação de objeto.

A primeira forma refere-se à identificação primária. Como “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (FREUD, 1921/1996, p. 115), a identificação aparece na história primitiva do Complexo de Édipo quando, na sua forma positiva, o menino toma o pai como ideal: “mostrará interesse especial pelo pai; gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo” (FREUD, 1921/1996, p. 115). Ao mesmo tempo ou logo depois, o menino desenvolve uma catexia de objeto em relação à mãe, e esses dois laços (identificação e catexia de objeto) coexistem por um tempo independentemente. Em seguida, reúnem-se quando o menino passa a ver o pai como rival em relação à mãe, de maneira que a hostilidade é então articulada à identificação (FREUD, 1921/1996).

Cunha (1992) destaca a articulação entre essa identificação originária e a origem dos processos identificatórios, bem como das relações de objeto, uma vez que essa modalidade de identificação aparece como “forma originária do laço afetivo com o objeto”, nos termos de Laplanche e Pontalis (1982/2001, p. 229). Cunha (1992) considera ainda sua importância no processo de constituição do eu, já que, desde a formulação freudiana sobre o narcisismo, uma “nova ação psíquica” é necessária para esse processo. Essa identificação primária teria, então, um caráter original e originário, situando-se de maneira quase mítica na pré-história do sujeito.

A identificação também aparece na estrutura do sintoma neurótico, como “sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio da introjeção do objeto no ego” (FREUD, 1921/1996, p. 117). Por exemplo, se uma menina desenvolve o mesmo sintoma

⁴⁴ “[...] there is absolutely nothing within the essays that is compatible with any notion of natural heterosexual attraction” (MITCHELL, 2001, p. 11)

que a mãe, pode se tratar de um desejo hostil de tomar seu lugar, articulado ao Complexo de Édipo e ao amor objetual pelo pai. Freud (1921/1996) resume esse processo apontando a influência do sentimento de culpa no mecanismo da estrutura do sintoma histérico: “Você queria ser sua mãe e agora você a é – pelo menos no que concerne ao seu sofrimento” (p. 116). Uma outra possibilidade é exemplificada recorrendo ao caso Dora, em que o sintoma corresponde à tosse do pai, o objeto amado. Nesse caso, “a identificação apareceu no lugar da escolha de objeto e a escolha de objeto regrediu para a identificação” (FREUD, 1921/1996, p. 116), ou seja, o ego assume as características do objeto e a identificação toma um traço da pessoa. Como explicam Laplanche e Pontalis (1982/2001), a identificação aparece aqui “como substituto regressivo de uma escolha de objeto abandonada” (p. 229).

Esse segundo tipo de identificação toma como referência o mecanismo descrito nas formulações sobre a melancolia, mas também se aplica à identificação que ocorre no trabalho do luto diante de uma perda amorosa, com um movimento de retorno da libido sobre o eu. Além disso, essa modalidade também aparece na dissolução do complexo de Édipo, articulada ao trabalho de luto pela perda amorosa primordial (CUNHA, 1992).

A terceira modalidade é exemplificada por Freud (1921/1996) a partir de uma situação em um internato, em que uma moça apaixonada recebe uma carta que lhe desperta ciúmes e desencadeia uma crise histérica. Posteriormente, a crise acomete suas amigas, em uma espécie de “infecção mental” (FREUD, 1921/1996, p. 117), o que revela que o mecanismo, nesse caso, é o desejo de estar na mesma situação e que a identificação pode “surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto de instinto⁴⁵ sexual” (FREUD, 1921/1996, p. 117).

A identificação histérica no mecanismo dos sintomas já aparece em “A interpretação dos sonhos”, quando Freud (1900/1996) afirma não se tratar de mero contágio psíquico. Recorre ao exemplo de um mesmo tipo de acometimento em diferentes pacientes em uma mesma enfermaria hospitalar e afirma que isso acontece porque os pacientes tomam conhecimento do motivo que desencadeou a crise (por exemplo, o recebimento de uma carta, o ressurgimento de uma situação infeliz etc.). Se a inferência de que algo semelhante poderia lhes acontecer se processasse no âmbito da consciência, despertaria medo de ter aquela mesma crise. Porém, como essa inferência não se dá no âmbito da consciência, ocorre a irrupção do sintoma.

Essa identificação frequentemente expressa um elemento sexual comum, o que não necessariamente implica que tenha efetivamente acontecido uma relação sexual, mas que existam

⁴⁵ O termo “instinto” aparece na edição brasileira das “Obras completas”, a partir da tradução do inglês “*instinct*”. Em alemão, o termo utilizado por Freud é “*trieb*”, que corresponde ao termo “pulsão” em português.

pensamentos sobre. Por exemplo, Freud (1900/1996) discute o sonho de uma paciente cujo marido tecia constantes elogios a uma amiga, o que lhe despertou ciúmes. O mecanismo de identificação aparece no sonho ao colocar-se no lugar da amiga que estaria ocupando seu lugar junto ao marido, o que indica que ela desejaria tomar o lugar da amiga.

Dessa maneira, como sintetizam Laplanche e Pontalis (1982/2001): “Não havendo qualquer investimento sexual do outro, o sujeito pode todavia identificar-se com ele na medida em que ambos têm em comum um elemento (desejo de ser amado, por exemplo); por deslocamento, será um outro ponto que irá produzir-se a identificação (identificação histórica)” (p. 229). Essa modalidade, no contexto da identificação histórica, aponta para aquilo que seria o traço básico de todo movimento identificatório, como afirma Cunha (1992): a semelhança e a troca de papéis em um contexto em que os limites entre eu e mundo não são claramente delimitados nas relações do eu com os objetos.

Assim, Freud (1921/1996) discute a concepção de identificação a partir de três modalidades: 1) forma original de laço emocional com um objeto, 2) na formação de sintomas na neurose, pela introjeção do objeto no ego, e 3) a partir de algo partilhado com alguém que não é objeto da pulsão sexual. Com as formulações freudianas que retomamos até aqui, gostaríamos de destacar que a concepção de identificação em Freud envolve assimilação e transformação, como afirma Stavrakakis (1999): a identificação é compreendida como processo pelo qual se dá a assimilação de algum aspecto ou atributo do outro, que é transformado.

Identificação e escolha de objeto tomam parte nas formulações sobre o Complexo de Édipo e sua dissolução. No Édipo em sua forma positiva, uma criança do sexo masculino desenvolve uma catexia objetal pela mãe e identifica-se com o pai. Com a intensificação dos desejos sexuais pela mãe, o pai passa a ser visto como um obstáculo, o que introduz um elemento hostil à identificação e origina o Complexo de Édipo. Sua dissolução envolve o abandono da catexia objetal pela mãe, preenchida por uma identificação com a mãe ou por uma intensificação da identificação com o pai.

Em “O ego e o id”, Freud (1923a/1996) indica que estamos habituados a esperar esse segundo resultado, mas ambos são possíveis. O Complexo de Édipo em sua forma positiva resultaria na identificação com o genitor do mesmo sexo e escolha objetal pelo sexo oposto, enquanto o negativo produziria identificação com o genitor do sexo oposto e escolha objetal pelo mesmo sexo. Quando este desfecho se apresenta, “a dissolução do complexo de Édipo consolidaria a masculinidade no caráter de um menino” (FREUD, 1923a/1996, p. 45). Na menina, o desfecho “pode ser uma intensificação de sua identificação com a mãe (ou a instalação

de tal identificação pela primeira vez) – resultado que fixará o caráter feminino da criança” (FREUD, 1923a/1996, p. 45). Segundo seus termos:

Essas identificações não são o que esperaríamos, visto que não introduzem no ego o objeto abandonado, mas este desfecho alternativo também pode ocorrer, sendo mais fácil observá-lo em meninas do que em meninos. A análise muito amiúde mostra que uma menina, após ter de abandonar o pai como objeto de amor, colocará sua masculinidade em proeminência e identificar-se-á com seu pai (isto é, com o objeto que foi perdido), ao invés da mãe. Isso, é claro, dependerá de ser a masculinidade em sua disposição – seja o que for em que isso possa consistir – suficientemente forte. (FREUD, 1923a/1996, p. 45)

O desfecho do complexo de Édipo dependeria, então, das disposições sexuais masculina e feminina e de sua “força relativa”, que levaria à identificação com o pai ou com a mãe, de maneira que a bissexualidade estaria articulada às vicissitudes do complexo de Édipo. Freud (1923a/1996) considera que as duas formas simples do Complexo de Édipo representam uma simplificação. O mais comum seria, entre esses extremos, o Complexo de Édipo completo, “dúplice, positivo e negativo, e devido à bissexualidade originalmente presente na criança” (FREUD, 1923a/1996, p. 45), com possibilidade de predominância de um dos componentes.

Além do fato de constituírem processos diferentes, Freud (1933b[1932]/1996) considera que identificação e escolha objetal são independentes. Dessa maneira, fica aberta a possibilidade de que um menino se identifique com o pai e escolha um objeto masculino, por exemplo. A psicanálise coloca a contingência, e Freud já percebia que as restrições eram produzidas na esfera do social. Como veremos com Elliot (1991), no capítulo 3, só se pode falar em sexualidade feminina como normativa.

Contudo, é importante mencionar um questionamento colocado por Molinier (2008) ao destacar que o conceito de bissexualidade psíquica conserva a diferença, postulando a existência de moções masculinas e femininas em todos nós, e “a integração da bissexualidade psíquica implica, para os psicanalistas, uma vitória ‘quantitativa’ do gênero ‘bom’ sobre o outro”⁴⁶ (p. 168, tradução nossa). No capítulo 3, apresentaremos outras formulações freudianas no que se refere aos regimes de normatividade em que a sexualidade se inscreve, e poderemos retomar essa proposição.

Nesta seção, a retomada do percurso que acompanhamos em Freud revelou-se, então, importante para nosso trabalho por estabelecer que as considerações freudianas já chamavam a atenção para situar a discussão sobre sexualidade não no campo da normalidade *versus*

⁴⁶ “[...] l’intégration de la bisexualité psychique implique, pour les psychanalystes, une victoire ‘quantitative’ du ‘bon’ genre sur l’autre” (MOLINIER, 2008, p. 168)

anormalidade, mas das normas estabelecidas culturalmente. Como vimos, em relação ao caso da jovem homossexual, Freud coloca a homossexualidade não como anormalidade ou patologia, mas como “caminho proibido pela sociedade”. As vicissitudes da pulsão colocam as diferentes escolhas de objeto como possíveis, porém algumas são aceitas e outras condenadas pela sociedade, o que aponta para uma dimensão que desenvolveremos ao longo desta tese a partir das realidades de opressão.

No que se refere ao que discutimos nesta seção, essa dimensão material da opressão aparece a partir da restrição a determinadas formas de expressão no campo da sexualidade, e sua conseqüente exclusão. Essa discussão aberta aqui será importante para situar, no capítulo 3, momentos da obra freudiana em que podemos encontrar tematizações da opressão vivida pelas mulheres naquele momento histórico, sobretudo a partir das proposições da antropóloga Gayle Rubin (1975/2017), que vê nos textos freudianos uma descrição da realidade da opressão das mulheres.

Além desse aspecto de uma dimensão material da opressão, um outro ponto importante desta seção é a formulação da identificação, que possibilita discutir a possibilidade ou não da identidade na psicanálise. Na próxima seção, buscaremos articular a compreensão psicanalítica de identificação com o objetivo de interrogar a própria conceituação de identidade.

1.1.2 A impossibilidade da identidade a partir da psicanálise

Tendo retomado, na seção anterior, formulações freudianas sobre a concepção de identificação, é importante situar que Cunha (1992) destaca o surgimento dessa noção no pensamento psicanalítico em um contexto específico: a discussão sobre o desejo recalcado e os sonhos e sintomas que o realizam. A partir de 1914, uma transformação se introduz pela formulação do narcisismo e, de acordo com o autor, a discussão sobre o eu não pode prescindir da noção de narcisismo.

Um primeiro ponto importante a destacar é que, na seção 1.1.1, utilizamos o termo “ego”, tal como aparece na versão brasileira das “Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud”, editada pela Imago. Nesta seção, utilizaremos o termo “eu”, que é utilizado pelos psicanalistas com os quais trabalharemos.

Na versão brasileira do “Vocabulário da Psicanálise” de Laplanche e Pontalis (1982/2001), temos o verbete “ego ou eu”, com o destaque para os equivalentes *Ich*, em alemão, *moi*, em francês, e *ego*, em inglês. No Brasil, o termo “ego” acabou ficando muito vinculado à vertente da “psicologia do ego” (*ego psychology*) – com sua crença em uma parte sadia do eu

na qual a análise deveria se apoiar, tendo o objetivo de fortalecê-lo. Algo que é questionado, por exemplo, por Lacan, ao colocar em questão a autonomia do eu.

Não trabalharemos diretamente a partir de uma perspectiva lacaniana, mas é importante situar alguns pontos que aparecem em formulações de psicanalistas com os quais trabalharemos, sobretudo no que se refere às concepções de eu e de sujeito. O conceito de “sujeito” não aparece em Freud, mas, a partir de uma leitura lacaniana de Freud, muitos psicanalistas recorrem a essa concepção proposta por Lacan com base em Freud.

É importante lembrar que Lacan situa uma concepção não substancial de sujeito, como afirmam Baas e Zaloszyk (1996): “o sujeito, na experiência analítica, não é de forma alguma prévio, mas suposto e assujeitado ao significante, onde encontra suas identificações e do qual é um efeito. Isso equivale a dizer que esse sujeito não é uma substância” (p. 1). No texto “O estádio do espelho como formador da função do eu” (LACAN, 1949/1998) – muito retomado por psicanalistas para situar a impossibilidade da identidade na psicanálise – aparecem os termos “*Je*” e “*moi*”, que, como sintetizam Ruder e Brauer (2007), tratam da “estruturação de um *Je* como posição simbólica do *sujeito* simultaneamente ao aparecimento de um *moi* como construção *imaginária*” (p. 516, grifos nossos).

Tendo traçado essas breves considerações sobre terminologias e concepções, iniciaremos com considerações sobre o narcisismo em Freud. No texto “Sobre o narcisismo: uma introdução”, Freud (1914/1996) afirma que o eu não é originário: “uma unidade comparável ao ego não pode existir no indivíduo desde o começo; o ego tem de ser desenvolvido” (p. 84). O autoerotismo e a sexualidade perverso-polimorfa fazem com que a condição inicial do bebê seja de fragmentação (pulsões auto-eróticas parciais), existindo no início da vida o narcisismo primário (investimento originário do ego, em que a criança investe toda a sua libido em si mesma), do qual, posteriormente, parte será cedida aos objetos do mundo externo.

No entanto, esse investimento do ego persiste durante toda a vida⁴⁷: “há uma catexia libidinal original do ego, parte da qual é posteriormente transmitida a objetos, mas que fundamentalmente persiste e está relacionada com as catexias objetais, assim como o corpo de uma ameba está relacionado com os pseudópodes que produz” (FREUD, 1914/1996, p. 83). Freud (1914/1996) recorre, então, ao narcisismo secundário (retorno ao ego da libido retirada dos seus

⁴⁷ Essa catexia do ego persiste porque, no plano econômico, os investimentos de objeto não suprimem os investimentos do ego, e, no plano tópico, o ideal do ego é uma formação narcísica, nunca abandonada. De acordo com Laplanche e Pontalis (1982/2001), o ideal do ego funciona como referência ao ego para avaliar suas realizações. Tal avaliação é realizada de acordo com o que se projeta diante de si como ideal, o que decorre do narcisismo perdido da infância.

investimentos objetivos) não apenas para tratar de estados de regressão, mas o considerando como estrutura permanente do eu.

Cunha (1992) destaca que a noção de narcisismo marca a formulação de que o eu não está presente desde o início nem surge de um gradual processo adaptativo a partir das exigências da realidade, mas resulta de uma “nova ação psíquica”. A partir das formulações freudianas sobre identificação e sobre o eu, cabe questionar se uma experiência da ordem da identidade é possível, lembrando que a origem do conceito de “identidade” na filosofia diz respeito à integridade e permanência no tempo (CUNHA, 2009).

Seria possível pensar essa integridade e permanência na psicanálise? Cunha (2000) lembra que, a partir das formulações freudianas, temos “um sujeito dividido, governado por forças que não controla, sujeito a desejos que não conhece e empurrado a atos e palavras em que absolutamente não se reconhece” (p. 224), o que se contrapõe à ideia de que algo poderia permanecer íntegro. Se a concepção de identidade remete diretamente ao eu, e não ao sujeito, é importante situar que “também o Eu tem a sua parcela inconsciente, e não é de modo algum uma instância una, que está presente desde o primeiro momento – o Eu se produz, e não de uma maneira linear, no jogo entre a pulsão e as demandas do mundo exterior, ou ainda, no confronto entre o sujeito e a alteridade” (CUNHA, 2000, p. 224).

O psicanalista Joel Birman (2003), ao trabalhar a interlocução entre psicanálise e filosofia, indica que a filosofia do sujeito, que o inscrevia no campo da consciência e do eu, foi questionada pela proposição de descentramento do sujeito. No texto “Uma dificuldade no caminho da psicanálise”, Freud (1917/1996) afirma que a psicanálise implica uma “ferida narcísica” devido ao descentramento do psiquismo da consciência e do eu para o inconsciente.

Essa proposição condensada do descentramento do sujeito implica, como observa Birman (1997), três descentramentos: 1) da consciência para o inconsciente, 2) do eu para o outro, 3) da consciência, do eu e do inconsciente para as pulsões. Nos dois primeiros, o descentramento se empreende no campo da representação, enquanto no terceiro o descentramento se funda fora da representação. Com isso, Freud colocou em questão os três registros em que o *cogito* se fundava: a consciência, o eu e a representação.

O primeiro descentramento está apresentado desde a primeira tópica, em que o inconsciente é colocado como sistema psíquico em contraposição ao sistema pré-consciente/consciência. Assim, a consciência perdeu seu lugar de destaque no psiquismo e a realidade psíquica – centrada no inconsciente – ganhou autonomia, deixando de ser vista como mero reflexo da realidade material (BIRMAN, 2003).

O segundo descentramento está enunciado em “Sobre o narcisismo: uma introdução” (FREUD, 1914/1996), com a formulação de que o eu não seria originário, mas derivado do investimento do outro. A partir da condição inicial de fragmentação, seria o outro quem promoveria a unidade do eu e do corpo através de uma imagem, constituindo o narcisismo primário. O eu oscilaria entre se auto-investir e investir os objetos, de maneira que “a subjetividade estaria sempre polarizada entre o eu e o outro, num reconhecimento difícil deste, pois a onipotência que a fundaria estaria referida sempre ao outro” (BIRMAN, 2003, p. 67).

Apenas com o conceito de pulsão de morte – uma pulsão sem representação –, proposto por Freud em “Além do princípio do prazer” (1920), o descentramento promovido pela psicanálise passou a ter a pulsão como referência, colocando em questão o registro da representação. Para Birman (2003), o conceito de pulsão de morte foi sendo construído desde 1915, em “As pulsões e seus destinos”, com a proposição da força pulsional como exigência de trabalho imposta ao psiquismo em função de sua inserção no corporal – portanto autônoma em relação ao registro da representação.

Essa perspectiva do descentramento do sujeito coloca em questão os ideais de integridade e permanência, que fundamentam a concepção de identidade, como afirma Cunha (2009). O modo de enunciação de si inteiramente sob controle do eu é colocado em xeque pelo primeiro descentramento, uma vez que o inconsciente traz a possibilidade de produção de sentidos e modos singulares de subjetivação em que “o inesperado, o falho e o disruptor atuem no centro da cena psíquica e da experiência subjetiva” (CUNHA, 2009, p. 68).

Com a formulação do narcisismo, o eu deixa de ser originário e perde a autonomia e soberania sobre o psiquismo, devido à sua dependência em relação aos investimentos libidinais. Por passar a ser sexualizado, fica submetido à força da pulsão, disperso e fragmentário. Com isso, “a ideia de um inconsciente que pudesse ser ordenado em uma narrativa racional, obedecendo aos padrões vigentes de inteligibilidade a partir do trabalho de deciframento operado pelo eu soberano também se torna cada vez menos viável” (CUNHA, 2009, p. 69).

A noção de pulsão de morte implica que o eixo da representação não pode integrar a experiência na relação consigo mesmo e com o outro. Com isso, pode-se questionar a concepção de uma narrativa do eu construída integralmente a partir da consciência. Com a noção de inconsciente, “tal narrativa só seria possível a partir de uma permanente operação de exclusão dos conteúdos inaceitáveis pelo eu, supressão de afetos e produção de angústia” (CUNHA, 2009, p. 67). Com a introdução da pulsão de morte, é problematizada a noção de representação e, conseqüentemente, a ideia de uma narrativa que poderia “representar” o eu.

Assim, a autoidentidade, como narrativa construída pelo eu para garantir sua integridade e permanência, pode ser desconstruída a partir dos três descentramentos: com o primeiro, tal narrativa não seria possível senão pelo recalque das fantasias inconscientes; com o segundo, a noção de um eu íntegro e contínuo, fundado na razão e consciência, perde o sentido; e com o terceiro a própria ideia de narrativa é colocada em questão, pois com a pulsão de morte o eixo da representação deixa de ser capaz de integrar a experiência do sujeito (CUNHA, 2009).

Da mesma maneira, a partir de uma perspectiva lacaniana, Stavrakakis (1999) considera que a divisão e alienação do sujeito colocam a identidade como impossível. A concepção lacaniana de sujeito estaria para além de uma noção essencialista de subjetividade, de organização em torno de alguma essência positiva que seria transparente e poderia ser completamente representável. O autor considera que essa formulação está em continuidade com a centralidade do inconsciente em Freud – que coloca em cena a divisão – e que, a partir de Lacan, a radicalidade da formulação do inconsciente está em romper com a identidade entre o sujeito e o eu.

Essa concepção de subjetividade remonta, na leitura de Stavrakakis (1999), à formulação freudiana da divisão (*Spaltung*), a que Freud recorre para tratar da divisão da psique entre os sistemas inconsciente, consciente e pré-consciente. Embora Freud nunca refira a concepção de “sujeito”, Lacan recorre a Freud para propor uma subjetividade fundamentalmente dividida. No entanto, justamente porque a simbolização nunca dá conta, tornando impossível qualquer identidade, uma busca constante por cobrir a impossibilidade através da representação leva a identificações – ou seja, é preciso se identificar porque não há identidade, o que coloca a impossibilidade da identidade e a centralidade da identificação (STAVRAKAKIS, 1999).

Como vimos na seção 1.1.1, a identificação deve sempre ser considerada em relação à alteridade, e a contingência se coloca quando se trata de processos identificatórios. Se temos as contribuições de Stavrakakis (1999), destacando a identificação como aquilo que coloca a impossibilidade da identidade, temos também as proposições de Chantal Mouffe (2010) – com as quais trabalharemos no capítulo 4 –, para quem as identificações são sempre parciais e em movimento, justamente porque não existe algo fixo como uma identidade. No sentido da elaboração de um projeto político, Mouffe (2010) trabalha a partir da concepção de pontos nodais e fixações parciais, que possibilitariam a enunciação no campo político a partir de uma perspectiva não essencialista.

A possibilidade de pensar a enunciação em torno de categorias identitárias a partir de uma perspectiva não essencialista possibilitaria, de alguma maneira, interrogar a psicanálise em sua formulação sobre a impossibilidade da identidade? Para iniciar a discussão sobre essa

questão, retomaremos, na próxima seção, conceituações de identidade estrangeiras à psicanálise, fazendo recurso ao campo das ciências sociais.

1.2 Conceituações de “identidade” e a colocação em cena dos riscos de essencialismo e de universalismo

Brubaker (2001) destaca a longa história do termo “identidade” na filosofia ocidental, com suas origens remontando aos gregos antigos e chegando até a filosofia analítica contemporânea, para lidar com “questões filosóficas eternas: aquela da permanência na mudança manifesta, aquela da unidade na diversidade manifesta”⁴⁸ (BRUBAKER, 2001, p. 67, tradução nossa). No entanto, o autor afirma que o amplo uso sócio-analítico do termo é recente, e “o ‘discurso identitário’ – seja dentro ou fora do mundo acadêmico – continua a proliferar hoje”⁴⁹ (BRUBAKER, 2001, p. 68, tradução nossa).

De acordo com Brubaker (2001), a introdução do termo “identidade” na análise social aconteceu apenas nos anos 1960 (com alguns sinais já reconhecíveis na segunda metade da década de 1950), nos Estados Unidos, e, a partir de então, começou a se disseminar tanto nas ciências sociais quanto no discurso público. Nos anos 1980, as categorias raça, classe e divisão dos sexos se tornam predominantes a partir dos “Estudos Culturais” (*Cultural studies*), abordagem que apresentaremos logo a seguir.

Nesse processo em que a concepção de “identidade” foi ganhando importância na análise social, Brubaker (2001) destaca o trabalho – que encontrou grande popularização – do psicanalista Erik Erikson, com a ideia de “crise de identidade”, bem como a apropriação da noção de identificação – extraída de seu contexto psicanalítico original – por outros campos do conhecimento, passando a ser associado à etnicidade e à teoria sociológica dos papéis, entre outros.

No contexto deste trabalho, circunscreveremos nossa análise à compreensão da categoria “identidade” tal como aparece nos movimentos sociais contemporâneos, e não a uma retomada histórica ou análise detalhada dos sentidos dessa concepção ao longo do tempo. Para isso, partimos da proposição de Voegtli (2010), que compreende as identidades no âmbito dos movimentos sociais como “resultante provisório de identificações e afiliações, resultante que, por

⁴⁸ “[...] des questions philosophiques éternelles : celle de la permanence dans le changement manifeste, celle de l’unité dans la diversité manifeste” (BRUBAKER, 2001, p. 67)

⁴⁹ “[...] le ‘discours identitaire’ – que ce soit à l’intérieur ou à l’extérieur du monde académique – continue à proliférer aujourd’hui” (BRUBAKER, 2001, p. 68)

sua vez, tem um impacto restritivo sobre as percepções e possibilidades de ações dos indivíduos no interior dos grupos”⁵⁰ (p. 206).

Destacamos essa proposição porque coloca uma inter-relação que nos parece fundamental para a análise de movimentos políticos. Mais do que tomar tal asserção como uma afirmação, acreditamos ser mais interessante tomá-la, neste momento, como questão: identidade é um resultante, algo da ordem da produção? Se a identidade é resultante (provisório, contingente) de algo que se dá nos processos que agrupam pessoas em torno de um movimento, esse algo que é produzido também restringe de alguma forma as possibilidades de seus membros, ou, em outros termos, algo que é da ordem da produção tem efeitos na realidade?

Para iniciar essa discussão sobre a categoria “identidade” no âmbito dos movimentos sociais contemporâneos, recorreremos a formulações no campo dos “Estudos culturais”, movimento cujas primeiras manifestações iniciam na Inglaterra, no final dos anos 1950, e que se constitui, de forma organizada, com o *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), fundado em 1964, ligado à Universidade de Birmingham. Seus estudos voltam-se para as relações entre cultura contemporânea e sociedade, considerando formas e práticas culturais, instituições, bem como suas relações com a sociedade e as mudanças sociais (ESCOSTEGUY, 2010).

Voegtli (2010) delimita uma contraposição entre uma visão de “identidade” como substancial (algo que já estaria dado, que existiria independentemente dos processos que as produzem) e outra que destaca a dimensão subjetiva, segundo a qual as identidades seriam produzidas e desfeitas de acordo com as identificações dos atores sociais, o que pode estar relacionado a uma instrumentalização política ou a um objetivo estratégico de luta política. Relembremos aqui o conceito de “essencialismo estratégico” – proposto por Gayatri Spivak, que apresentamos na introdução da tese – e a proposta de reconhecer sem essencializar uma categoria socialmente construída, em que se faz recurso ao essencialismo com objetivo tático e intencional, em contextos específicos e bem definidos (BAHRI, 2010).

Tanto a diferenciação proposta por Voegtli (2010) quanto o conceito de “essencialismo estratégico” remetem à tensão entre essencialismo e não essencialismo. Segundo Woodward (2014), uma perspectiva essencialista se debruçaria sobre conjuntos de características que supostamente seriam “autênticas”, compartilhadas por todos os membros do grupo, e que não se alterariam. Ao contrário, na perspectiva não essencialista destacar-se-ia o fato de que entre os

⁵⁰ “[...] la résultante provisoire des identifications et des appartenances, résultante qui, à son tour, a un impact contraignant sur les perceptions et les possibilités d’actions des individus à l’intérieur des groups” (VOEGTLI, 2010, p. 206)

membros do grupo existem semelhanças e diferenças, bem como características partilhadas com outros grupos. Além disso, seriam assinaladas as transformações na definição do pertencimento ao grupo ao longo do tempo.

A abordagem proposta pelos “Estudos culturais” (*Cultural Studies*) vai no sentido da delimitação de uma compreensão não essencialista da categoria “identidade”, apontando, como afirma Woodward (2014), que a identidade é relacional, estabelecida por uma marcação simbólica da diferença. Nesse processo, Woodward (2014) destaca a importância do que denomina a “dimensão psíquica” relacionada a “por que as pessoas *assumem* suas posições de identidade e *se identificam com elas*” (p. 15, grifos do autor) – ou seja, por que investem em posições de identidade?

O trabalho de constituição de um “nós” passa pela definição de fronteiras em relação ao que é tido como exterior, o que envolve mecanismos de inclusão e exclusão, designação de adversários, solidariedade interna, entre outros (VOEGTLI, 2010). Por isso, a discussão sobre identidade deve abarcar a dimensão simbólica – por meio de sistemas representacionais que marcam diferenças e pelos quais práticas e relações sociais adquirem sentido, definindo pertencimento e exclusão (símbolos como a bandeira nacional, por exemplo) – bem como a dimensão social e material (se um grupo é marcado como inimigo, será socialmente excluído, ou seja, efeitos reais são produzidos) (WOODWARD, 2014).

No campo da psicanálise, o “narcisismo das pequenas diferenças” constitui uma possibilidade para a discussão dessa marcação de pertencimento e exclusão. Apresentaremos essa formulação, tal como proposta por Freud, mas ressaltamos que é preciso cautela quando nos apropriamos de formulações freudianas para pensar o campo político no contexto contemporâneo. Para evidenciar por que alertamos para esse cuidado, destacamos que, na França, um grupo de psicanalistas recorreu justamente à formulação de “narcisismo das pequenas diferenças” para questionar o pensamento decolonial⁵¹, visto como “particularismo identitário” que constituiria uma “ameaça” nas universidades. Segundo esse grupo, “o pensamento decolonial reforça o narcisismo de pequenas diferenças”⁵² (AYOUCH, 2019a, p. 2, tradução nossa). O psicanalista Thamy Ayouch se contrapõe a este posicionamento e o problematiza, situando os riscos que se colocam a partir de um pretense universalismo e afirmando que “essa condenação ao silêncio do pensamento decolonial e dos sujeitos racializados coloca aqui um verdadeiro problema

⁵¹ Uma análise detalhada do pensamento decolonial fugiria aos objetivos deste trabalho, mas destacamos que, de acordo com Ayouch (2018), trata-se de uma corrente de pensamento, desenvolvida sobretudo por pesquisadores(as) nos Estados Unidos e na América Latina, que busca analisar a colonialidade, levando em conta a colonialidade do poder, do conhecimento e de gênero.

⁵² “La pensée decoloniale renforce les narcissisme des petites différences” (AYOUCH, 2019a, p. 2)

epistemológico e ético para a psicanálise”⁵³ (2019a, p. 4, tradução nossa). O autor questiona, então, “por que ponto cego, por qual narcisismo defensivo um(a) analista evacua de sua escuta os efeitos psíquicos dessas questões sociais e políticas?”⁵⁴ (AYOUCH, 2019a, p. 5, tradução nossa).

Atentos aos riscos que podem se colocar a partir da apropriação de tal formulação, passemos aos desenvolvimentos freudianos. Para situar a concepção de “narcisismo das pequenas diferenças”, é importante destacar que, como apresentamos na seção 1.1, o conceito de identificação nos remete à importância da alteridade na constituição do eu, o que possibilita articular agressividade e rivalidade. Uma das possibilidades de discutir desdobramentos dessa formulação no campo político aparece quando Freud (1930/1996) trata da identificação com o grupo, discutindo a oposição entre o grupo cultural a que se pertence e os não pertencentes ao grupo. O “narcisismo das pequenas diferenças” facilitaria a coesão entre os membros do grupo precisamente por causa da oposição àqueles que não fazem parte do grupo: “É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade” (FREUD, 1930/1996, p. 118-9).

O autor se refere ao fenômeno em que comunidades com territórios vizinhos, e que também compartilham aspectos culturais, envolvem-se em rixas constantes, como os espanhóis e os portugueses por exemplo. Para Freud (1930/1996), trata-se de uma maneira oferecida pela própria cultura para dar vazão à tendência à agressividade, por meio da oposição em relação àqueles que não pertencem ao grupo: “uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil” (p. 119). Freud (1930/1996) considera que os massacres de judeus em civilizações dos países que os acolheram constituem exemplo desse fenômeno de intolerância em relação àqueles que estão fora do grupo: “Quando, outrora, o Apóstolo Paulo postulou o amor universal entre os homens como o fundamento de sua comunidade cristã, uma extrema intolerância por parte da cristandade para com os que permaneceram fora dela tornou-se uma consequência inevitável” (p. 119).

Se Freud (1930/1996) recorre ao exemplo de rixas entre territórios vizinhos, que compartilham aspectos culturais, Woodward (2014), ao discutir a guerra na antiga Iugoslávia, relata uma conversa entre Michael Ignatieff, escritor e radialista, e um soldado sérvio, quando é

⁵³ “Cette condamnation au silence de la pensée décoloniale et des sujets racialisés pose alors ici un véritable problème épistémologique et éthique à la psychanalyse.” (AYOUCH, 2019a, p. 4)

⁵⁴ “Par quel point aveugle, par quel narcissisme défensif un·e analyste évacue-t-il de son écoute les effets psychiques de ces questions sociales et politiques?” (AYOUCH, 2019a, p. 5)

colocado um questionamento sobre a diferença em relação aos croatas. De acordo com Ignatieff, citado por Woodward (2014), o soldado pega um maço de cigarros e diz “são cigarros sérvios. Do outro lado, eles fumam cigarros croatas” (p. 7).

Woodward (2014) considera que se trata de uma história sobre identidades que “adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas” (p. 8). Os povos sérvio e croata viveram juntos na antiga nação iugoslava, estudaram e trabalharam juntos, mas o argumento é de que são diferentes até nos cigarros que fumam. Esse ponto indica o caráter relacional da identidade, ou seja, a identidade deve sua existência a outra identidade, àquilo que não se é mas que fornece suas condições de existência. Dessa maneira, “A identidade sérvia se distingue por aquilo que ela não é. Ser um sérvio é ser um ‘não croata’. A identidade é, assim, marcada pela diferença” (p. 9).

É importante ressaltar que os riscos que se colocam a partir do assinalamento da marcação da identidade a partir da diferença referem-se a um suposto universalismo, como pontuamos a partir de Ayouch (2019a) e como retomaremos mais à frente. Assim, é importante que situemos articulações entre identidade e diferença atentos a esses riscos de universalismo, o que consideramos possível a partir da análise traçada por Avtar Brah, ao propor conceituações da diferença como experiência, relação social, subjetividade e identidade⁵⁵. Neste último, ao articular identidade e diferença, a autora recorre às três primeiras formulações, articulando-as e propondo, a nosso ver, uma interessante conceituação para a discussão da categoria “identidade”.

Avtar Brah nasceu na Índia e sua vida foi marcada por experiências de deslocamento, de acordo com sua própria descrição no site da Universidade de Londres⁵⁶, onde atuou como professora de Sociologia. Tendo vivido em quatro continentes (Ásia, África, América e Europa), considera que tais experiências fizeram com que as questões relativas a diferença, solidariedade e identidade se tornassem centrais em seu trabalho. Piscitelli (2008) destaca que, na Inglaterra, a autora trabalhou a articulação entre gênero, raça, etnicidade e sexualidade no feminismo negro e publicou, em 1996, “*Cartographies of Diaspora*”, livro que se tornou referência e que traz formulações inovadoras para as reflexões sobre o movimento feminista.

⁵⁵ A apresentação dessas conceituações, nesta e nas páginas seguintes, acompanha a desenvolvida no artigo: ZANA, A. R. O. e PERELSON, S. Diversidade, diferença e contradição performativa. **Clínica & Cultura**, v. 7, n. 2, jul-dez 2018, p. 30-45. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/clinicaecultura/article/view/10977>

⁵⁶ <http://www.bbk.ac.uk/about-us/fellows/avtar-brah>

Piscitelli (2008) considera que a autora trabalha com a concepção de “diferença” como categoria analítica, a partir da “análise de como as formas específicas de discursos sobre a diferença se constituem, são contestados, reproduzidos e (re)significados” (p. 269).

Ao discutir diferença como **experiência**, coloca-se a questão dos sentidos diversos atribuídos a um mesmo evento por diferentes indivíduos. Brah (2006) retoma a ênfase às experiências pessoais no âmbito do movimento feminista – tal como postulado no *slogan* “o pessoal é político” – como resgate do cotidiano das relações sociais de gênero (trabalho doméstico, remuneração no trabalho, dependência econômica, violência sexual e exclusão das esferas de poder político e cultural).

Novos sentidos podem ser produzidos quando esse cotidiano é interrogado, uma vez que o compartilhar (experiências, sentimentos pessoais, compreensões) aparece em um registro de conscientização. Embora ciente das limitações da estratégia de conscientização, Brah (2006) considera que essa perspectiva trouxe para o feminismo a concepção de experiência como construção cultural. A autora defende a concepção de “experiência” como “processo de significação que é a condição mesma para a constituição daquilo a que chamamos ‘realidade’” (p. 360), ou seja, não como algo que permitiria o acesso a alguma “verdade”, mas como uma prática de atribuição de sentidos.

Brah (2006) compreende esse “sujeito da experiência” não como “já plenamente constituído a quem as ‘experiências acontecem’”, mas, ao contrário, “a experiência é o lugar da formação do sujeito” (p. 360). A autora considera que, se não há essa compreensão e a “experiência” é considerada do ponto de vista do senso comum, o resultado são discussões que fracassam, especialmente ao se defrontarem com situações de contradição, como, por exemplo:

[...] como lidar com o racismo de uma feminista, a homofobia de alguém sujeito ao racismo, ou até o racismo de um grupo racializado em relação a outro grupo racializado, cada um supostamente falando a partir do ponto de vista de sua experiência, se toda experiência refletisse de maneira transparente uma dada “verdade”? (p. 361)

Uma outra perspectiva se abre se as categorias “eu” e “nós” que agem são consideradas não como entidades unificadas e já existentes, mas em contínuo processo em que a experiência aparece como “um espaço discursivo onde posições de sujeito e subjetividades diferentes e diferenciais são inscritas, reiteradas ou repudiadas” (BRAH, 2006, p. 361).

Enquanto **relação social**, por sua vez, a concepção de diferença remete aos processos pelos quais os grupos, no processo de construção de identidades, articulam circunstâncias materiais e práticas culturais, bem como às condições de constituição e organização da diferença por meio de discursos econômicos, culturais, políticos e práticas institucionais. Perspectiva que

evidencia a “articulação historicamente variável de micro e macro regimes de poder, dentro dos quais modos de diferenciação tais como gênero, classe ou racismo são instituídos em termos de formações estruturadas” (BRAH, 2006, p. 363).

A produção de narrativas coletivas compartilhadas – articuladas a trajetórias históricas, circunstâncias materiais e práticas culturais – é indissociável de sentimentos de comunidade⁵⁷ que remetem a compartilhamento coletivo, um passado ou destino comum. As narrativas sobre os legados da escravidão, do colonialismo ou do imperialismo, por exemplo, remetem à concepção de diferença como relação social, de maneira que “um grupo geralmente mobiliza o conceito de diferença neste sentido quando trata das genealogias históricas de sua experiência coletiva” (BRAH, 2006, p. 362).

Essas duas dimensões – experiência e relação social – estão articuladas. Brah (2006) exemplifica apontando que falar em “mulheres norte-africanas na França” implica relações sociais de gênero na França e também a experiência cotidiana por parte dessas mulheres, ou seja, diferença como relação social e como cotidiano da experiência vivida.

No que se refere à concepção de diferença como **subjetividade**, Brah (2006) relembra a centralidade de questões sobre diferença para o debate teórico em torno da subjetividade. A partir dos questionamentos à concepção de homem universal e em contraposição às concepções de sujeito como origem, unificado, racional, centrado na consciência, determinadas correntes no campo teórico e político destacam a “noção de que o sujeito não existe sempre como um dado, mas é produzido no discurso” (p. 366).

Reconhecendo a importância dessas formulações sobre a produção do sujeito, Brah (2006) considera, no entanto, que não dão conta, isoladamente, das questões da subjetividade, por isso busca situar essa dimensão revisitando a psicanálise. Para Brah (2006), trata-se de um campo teórico que coloca em questão a concepção de um eu unitário e racional, mas também possibilita a compreensão de algum senso de continuidade, ao mesmo tempo em que, ao colocar em cena o lugar do inconsciente, também abre a possibilidade de pensar efeitos imprevisíveis sobre diversos aspectos da subjetividade.

O recurso à psicanálise possibilitaria pensar a assunção de posições específicas de sujeito nas inter-relações que situam os processos de formação da subjetividade como “ao mesmo tempo sociais e subjetivos; que podem nos ajudar a entender os investimentos psíquicos que fazemos ao assumir posições específicas de sujeito que são socialmente produzidas” (BRAH, 2006, p. 370).

⁵⁷ A concepção de “comunidade” contempla tanto os encontros face a face quanto as “comunidades imaginadas”, no sentido proposto por Benedict Anderson citada por Brah (2006).

Finalmente, a concepção de diferença como **identidade** é articulada por Brah (2006) a questões de experiência, subjetividade e relações sociais. A autora destaca a inscrição da identidade a partir da experiência e das relações sociais, e, no processo de dar sentido às relações com o mundo, coloca-se a contingência.

Para a autora, não existe uma identidade fixa ou única, mas, ao contrário, diferentes posições de sujeito constituem uma multiplicidade relacional em constante transformação. Nesse processo, diante de contingências pessoais, sociais e históricas, as identidades assumem determinados padrões. Brah (2006) compara esses padrões aos que se formam em um caleidoscópio, onde diferentes imagens se formam à medida em que o movimentamos. Mesmo que um determinado padrão possa dar a impressão de permanência por um momento, isso não passa de impressão, uma vez que, de fato, o padrão é localizado e provisório, intrinsecamente ligado à posição do caleidoscópico no momento de sua aparição. A partir dessa analogia, Brah (2006) propõe que:

[...] a identidade pode ser entendida como o próprio processo pelo qual a multiplicidade, contradição e instabilidade da subjetividade é significada como tendo coerência, continuidade, estabilidade; como tendo um núcleo – um núcleo em constante mudança, mas de qualquer maneira um núcleo – que a qualquer momento é enunciado como o “eu”. (p. 371)

Nesse processo, a relação entre o pessoal e o coletivo é complexa e contraditória, uma vez que a especificidade da experiência se articula com a experiência coletiva, o que resulta na produção de trajetórias que não correspondem a um reflexo da experiência do grupo – por isso não se pode reduzir identidades coletivas a um somatório de experiências individuais (BRAH, 2006).

Como algo localizado e provisório, temos que a afirmação de identidades é historicamente específica. A análise proposta por Brah (2006) nos parece fundamental por possibilitar uma conceituação de identidade que considere as particularidades – colocadas em cena a partir da experiência, das relações sociais específicas e da subjetividade – ao mesmo tempo em que considera que tais particularidades não são fixas – ou seja, não são tomadas de maneira essencialista. Com a metáfora do caleidoscópio, Brah (2006) evidencia que uma determinada identidade pode dar a impressão de permanência, mas, de fato, trata-se de uma multiplicidade contraditória e instável. A nosso ver, essa leitura proposta pela autora possibilita levar em conta, de uma maneira não essencialista, as particularidades, o que é fundamental para afastar os riscos do “universalismo imaginário”, como veremos mais à frente a partir de Brubaker (2001).

Além disso, assim como a afirmação de identidades é historicamente específica, também o são os discursos que circulam no âmbito dos movimentos sociais e das teorizações

acadêmicas. Esse ponto nos leva a um outro aspecto importante para nosso trabalho, a partir das contribuições de Brah (2006): o cuidado para não reproduzir em nossas teorizações essencialismos que podem aparecer nos processos sociais.

Para compreender essa formulação, retomemos que, como destacamos a partir de Brah (2006), a conceituação de diferença como relação social remete a discursos de comunalidade/diferença, que, em geral, apresentam alguma reconstrução da história coletiva (noções de “cultura”, ou de circunstâncias econômicas e políticas compartilhadas, por exemplo). No entanto, como podemos observar no caso da antiga Iugoslávia, as raízes das identidades nacionais remontam à história das comunidades que viviam no território, mas o conflito emergiu em um momento específico. O recurso aos antecedentes históricos é uma das formas pela qual as identidades se estabelecem, mas esse recurso ao passado diz mais sobre “a nova posição-de-sujeito” (WOODWARD, 2014, p. 11), ou seja, diz mais sobre o presente do que sobre um suposto passado: “essa redescoberta do passado é parte do processo de construção da identidade” (WOODWARD, 2014, p. 12).

Esse ponto permite retomar a articulação estabelecida por Brah (2006), a partir da qual ela conclui que o conceito de diferença “se refere à variedade de maneiras como discursos específicos da diferença são constituídos, contestados, reproduzidos e ressignificados” (p. 374). Dependendo dessas múltiplas construções da diferença, seus efeitos podem ser de “desigualdade, exploração e opressão” ou, ao contrário, remeter a “igualitarismo, diversidade e formas democráticas de agência política” (BRAH, 2006, p. 374).

No entanto, Brah (2006) considera que na prática “nem sempre é fácil desemaranhar esses diferentes movimentos do poder. Discursos nacionalistas podem servir a ambos os fins” (p. 375). Da mesma maneira, Woodward (2014) pontua que, muitas vezes, fazem-se presentes reivindicações essencialistas sobre o pertencimento ou não a determinado grupo identitário, algumas vezes baseadas na natureza mas, mais frequentemente, com base na história e no passado, representados como verdades imutáveis.

Tanto no âmbito da prática intelectual quanto do processo social, podem acontecer processos de reificação, pelos quais identidades supostas são cristalizadas, de maneira que algo que é da ordem de uma ficção política passa a ser essencializado, como afirma Brubaker (2001): “processos e mecanismos através dos quais o que tem sido chamado de ‘ficção política’ da ‘nação’ – ou ‘grupo étnico’, ‘raça’ ou outra ‘identidade’ putativa – pode cristalizar, às vezes, uma realidade poderosa e irresistível”⁵⁸ (p. 70, tradução nossa).

⁵⁸ “[...] les mécanismes par le biais desquels ce que l’on a appelé la « fiction politique » de la « nation » – ou du

Essa possibilidade se coloca porque a concepção de “identidade” (assim como outras, como “raça”, “nação”, “cidadania”, “classe”, “comunidade”, entre outras) constitui categoria ao mesmo tempo de prática e de análise social e política. Brubaker (2001) especifica que compreende “categorias de prática” na perspectiva de Pierre Bourdieu, como categorias desenvolvidas por atores sociais em sua experiência social cotidiana. Seriam categorias “populares”, em contraposição às categorias “científicas”, utilizadas por analistas, que muitas vezes se constroem à distância da experiência.

Como categoria de prática, a categoria “identidade” é utilizada em situações do cotidiano – o “discurso identitário”, que procura dar conta de si mesmo e do que se compartilha com outros, bem como das diferenças – e no campo da luta política, por aqueles que buscam ser compreendidos, ter seus interesses e dificuldades levados em conta, a partir do destaque do que teriam em comum e de diferente em relação aos outros, na tentativa de canalizar a ação coletiva em determinada direção, o que possibilita falar em “políticas identitárias” (BRUBAKER, 2001).

O autor chama a atenção para a importância de não reproduzir ou reforçar essa reificação ao adotar categorias de prática como categorias de análise. É possível, por exemplo, estudar o discurso ou a política nacionalista, racista ou identitário(a) sem supor a existência de “nação”, “raça” ou “identidade” (BRUBAKER, 2001). Como existe sempre uma inter-relação entre categorias de análise e categorias de prática, consideramos que cabe uma reflexividade sobre nossas teorizações para que nos interroguemos sobre os riscos de reproduzir essencialismos ou reificações, ou seja, de reproduzir realidades de opressão.

Essa discussão sobre a reprodução de situações de opressão perpassa toda a tese; neste momento inicial gostaríamos apenas de destacar essa possibilidade e também de assinalar um segundo ponto – que não deixa de estar relacionado a esse problema – no que se refere ao que apreendemos com as formulações dos “Estudos culturais” e de Avtar Brah (2006), no sentido de interrogar a psicanálise.

Como discutimos nesta seção, uma tensão que perpassa a conceituação de “identidade” é a que se estabelece entre essencialismo e não essencialismo. Enquanto uma perspectiva essencialista faria recurso a características supostamente “autênticas”, enfatizando seu caráter compartilhado e supondo que não se alterariam, uma perspectiva não essencialista, por sua vez, destacaria semelhanças e diferenças no interior do grupo, assim como características partilhadas com outros, além de assinalar as transformações, como vimos com Woodward (2014).

« groupe ethnique », de la « race » ou d’une autre « identité » putative – peut se cristalliser, à certains moments, en une réalité puissante et irrésistible” (BRUBAKER, 2001, p. 70).

A abordagem proposta pelos “Estudos culturais” (*Cultural Studies*) procura delimitar uma compreensão não essencialista da categoria “identidade”. A partir dessa perspectiva aberta pelos “Estudos culturais”, e também a partir da psicanálise, com o “narcisismo das pequenas diferenças”, discutimos como o trabalho de constituição de um “nós” passa pela definição de fronteiras em relação ao que é tido como exterior, o que envolve mecanismos de inclusão e exclusão, designação de adversários, solidariedade interna, entre outros (VOEGTLI, 2010), de maneira que a identidade é relacional, estabelecida por uma marcação simbólica da diferença.

A partir de uma articulação entre identidade e diferença, Avtar Brah (2006) propõe que não existe uma identidade fixa ou única, mas, ao contrário, diferentes posições de sujeito, como padrões em um caleidoscópio, localizados e provisórios, ligados à posição do caleidoscópico no momento de sua produção. Se, no caleidoscópio, as imagens que se formam dependem da posição do instrumento, no caso das identidades, diferentes posições se produzem diante de contingências pessoais, sociais e históricas. Brah (2006) também faz referência à psicanálise resgatando a problematização da concepção de um eu unitário e racional, bem como a possibilidade de pensar efeitos imprevisíveis, a partir da centralidade do inconsciente.

O que pretendemos enfatizar é que, se a psicanálise destaca a impossibilidade da identidade a partir da concepção de identificação, em outros campos do conhecimento também se coloca uma discussão sobre identidade que não circunscreve essa concepção ao campo da integridade e permanência. Com esse apontamento, não pretendemos fazer equivaler o que se discute na psicanálise com as teorizações de outros campos do conhecimento. A problematização de integridade e permanência na perspectiva psicanalítica chama a atenção para aquilo que está para além da representação, como discutimos na seção 1.1.2, enquanto abordagens a partir de outros campos do conhecimento tendem a situar a discussão no âmbito da representação.

Novamente ressaltamos que não se trata de fazer equivaler perspectivas psicanalíticas e outras estrangeiras à psicanálise, mas sim de discutir em que medida essas formulações poderiam interrogar as teorizações psicanalíticas. Para lançar essas interrogações, recorreremos à proposição de Jules Falquet (2014a), autora de filiação a perspectivas feministas materialistas, que apresentaremos no capítulo 2, e que, a partir do trabalho de Norma Alarcón e de Gloria Anzaldúa, situa a ideia de “sujeito unificado” como privilégio daqueles que ocupam posição de dominação: “Se sentir como um sujeito unificado [...] é um privilégio das dominantes. Nesse caso, as mulheres brancas de classe privilegiada pretendiam, por meio do feminismo liberal, tornar-se tão privilegiadas como os homens brancos da classe dominante” (p. 255-6).

Falquet (2014a) faz essa afirmação partindo de formulações no âmbito de movimentos feministas, o que evidencia a existência, no âmbito dos movimentos sociais, de uma

problematização da ideia de integridade e permanência associada à identidade. Os movimentos sociais se deparam com os dilemas colocados pelo recurso a categorias unificadas, que também precisam ser trabalhados do ponto de vista teórico. Como lembra Almeida (2006):

[...] mesmo no âmbito dos movimentos sociais tais categorias foram problematizadas pela percepção de um mundo social marcado por múltiplas diferenças e desigualdades – de classe, “raça”, etnia ou cultura, gênero, sexualidade, entre outros. Esta percepção coloca novos dilemas para os movimentos sociais, mas também para a teoria de gênero, para os estudos sobre raça e para a teoria social.” (p. 228)

Essas múltiplas diferenças e desigualdades foram tematizadas no âmbito dos movimentos sociais a partir da interdependência das relações de poder de raça, sexo e classe, cuja origem remonta ao final dos anos 1970 com o movimento feminista negro nos Estados Unidos (“*Black Feminism*”) e a problematização do feminismo branco, de classe média, heteronormativo (HIRATA, 2014).

A interdependência entre diferentes sistemas de opressão foi tematizada, em 1979, no manifesto do coletivo de feministas negras “*Combahee River Collective*” (1979), nos EUA. O manifesto já se inicia pontuando o comprometimento “com a luta contra a opressão racial, sexual, homossexual e de classe e [...] o desenvolvimento de análises e práticas integradas baseadas no fato de que os principais sistemas de opressão são interligados. A síntese dessas opressões cria as condições de nossas vidas”⁵⁹ (p. 1). Ou seja, existe uma interdependência entre os sistemas de opressão (racial, sexual, homossexual e de classe, nos termos do manifesto), o que exige uma perspectiva de articulação, tanto nas análises quanto nas práticas.

Sistematizando essa preocupação com a interdependência entre sistemas de dominação, a jurista Kimberlé Crenshaw propõe, no final dos anos 1980, o termo “interseccionalidade”, cuja origem remonta ao movimento *Black Feminism* (HIRATA, 2014). Tratava-se de considerar as múltiplas identidades específicas, de maneira que “buscava nomear dilemas estratégicos e identitários encontrados no espaço político norte-americano por certas categorias de pessoas submetidas a formas combinadas de dominação, em particular as mulheres negras”⁶⁰ (BERENI, CHAUVIN, JAUNAIT, & REVILLARD, 2012, p. 280, tradução nossa).

De acordo com Crenshaw (2002), a concepção de “interseccionalidade” busca conceituar a articulação de múltiplos sistemas de subordinação de maneira a considerar as

⁵⁹ “[...] we are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression, and see as our particular task the development of integrated analysis and practice based upon the fact that the major systems of oppression are interlocking. The synthesis of these oppressions creates the conditions of our lives.” (COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, 1979, p. 1)

⁶⁰ “[...] cherchait à donner un nom aux dilemmes stratégiques et identitaires rencontrés dans l'espace politique étasunien par certaines catégories de personnes subissant des formes combinées de domination, en particulier les femmes noires.” (BERENI, CHAUVIN, JAUNAIT, & REVILLARD, 2012, p. 280).

“consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação.” (p. 177). Diversos eixos de poder – como raça, etnia, gênero e classe – frequentemente se sobrepõem e se cruzam, sendo as intersecções caracterizadas pelo entrecruzamento entre dois ou mais eixos. Mulheres racializadas e outros grupos marcados por múltiplas opressões estão “posicionados nessas intersecções em virtude de suas identidades específicas” (CRENSHAW, 2002, p. 177), sendo fundamental a atenção a vulnerabilidades interseccionais. Como afirma a autora:

A garantia de que todas as mulheres sejam beneficiadas pela ampliação da proteção dos direitos humanos baseados no gênero exige que se dê atenção às várias formas pelas quais o gênero intersecta-se com uma gama de outras identidades e ao modo pelo qual essas intersecções contribuem para a vulnerabilidade particular de diferentes grupos de mulheres. (CRENSHAW, 2002, p. 174)

Avtar Brah e Ann Phoenix (2004) fazem remontar ao século XIX essa preocupação com o entrelaçamento de diferenças na produção de desigualdades sociais. As autoras pontuam que uma “temática crítica do feminismo que é eternamente relevante é a importante questão do que significa ser mulher em diferentes circunstâncias históricas”⁶¹ (BRAH & PHOENIX, 2004, p. 76, tradução nossa), preocupação que foi colocada em debate ao longo das décadas de 1970 e 1980. No entanto, as autoras consideram que essa preocupação já aparecia um século antes, com feministas envolvidas em lutas contra a escravidão e pelo sufrágio feminino nos EUA, quando “as inter-relações entre racismo, gênero, sexualidade e classe social estavam no centro dessas disputas”⁶² (BRAH & PHOENIX, 2004, p. 76, tradução nossa).

Brah e Phoenix (2004) retomam o discurso de Sojourner Truth, em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher (“*Women's Rights Convention*”) em Akron, Ohio, destacando seu grande impacto na Convenção e o prenúncio de campanhas de feministas negras mais de um século depois. As autoras lembram que Sojourner Truth foi uma mulher escravizada que fez campanha pela abolição da escravidão e pela igualdade de direitos para as mulheres e, como era iletrada, não existe registro formal do seu discurso, existindo duas versões diferentes dele, sendo a de maior circulação a seguinte:

Aquele homem lá diz que uma mulher precisa ser ajudada ao entrar em carruagens, e levantada sobre as valas, e ter o melhor lugar em qualquer lugar. Ninguém me ajuda a um lugar melhor! E eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para o meu braço. Eu arrei, eu plantei e eu recolhi tudo para os celeiros. E nenhum homem pôde me auxiliar. E eu não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto

⁶¹ “One critical thematic of feminism that is perennially relevant is the important question of what it means to be a woman under different historical circumstances.” (BRAH & PHOENIX, A., 2004, p. 76)

⁶² “[...] the interrelationships between racism, gender, sexuality, and social class were at the heart of these contestations.” (BRAH & PHOENIX, A., 2004, p. 76)

quanto qualquer homem – quando eu conseguia isso – e suportar o chicote também! E eu não sou uma mulher? Eu dei à luz a crianças e vi muitas delas serem vendidas como escravas, e quando eu chorei com a dor de uma mãe, ninguém além de Jesus me ouviu. E eu não sou uma mulher?⁶³ (BRAH & PHOENIX, 2004, p. 77, tradução nossa)

Esse discurso impactante chama a atenção, como destacam Brah e Phoenix (2004), para a “dor e violência subjetivas que os infligentes não desejam ouvir ou reconhecer”⁶⁴ (BRAH & PHOENIX, 2004, p. 77, tradução nossa), assim como possibilita a desconstrução de noções a-históricas ou essencialistas sobre o que seria “mulher”, ao mesmo tempo em que estabelece uma crítica dos processos sociopolíticos, econômicos e culturais de “alterização”. Brah e Phoenix (2004) consideram que Sojourner Truth “antecede em um século alguns dos nossos textos feministas mais recentes sobre o assunto, como ‘*Am I that name?*’ de Denise Riley (2003/1988) ou ‘*Gender Trouble*’ de Judith Butler (1990)”⁶⁵ (p. 76), uma vez que estabelece uma concepção relacional de identidade. De acordo com as autoras:

Identidade política aqui nunca é tomada como um dado, mas performada através de retórica e narração. As reivindicações de identidade da Sojourner Truth são, portanto, relacionais, construídas em relação às mulheres brancas e a todos os homens, e demonstram claramente que o que chamamos de “identidades” não são objetos, mas processos constituídos nas e através das relações de poder.⁶⁶ (BRAH & PHOENIX, 2004, p. 77, tradução nossa)

Retomando a proposição de Falquet (2014a), consideramos que o discurso de Sojourner Truth possibilita situar a ideia de “sujeito unificado” como privilégio daqueles que ocupam posição de dominação. O que aparece no discurso de Truth, ao assinalar os múltiplos atravessamentos – que apontam para uma interdependência entre escravidão, racismo, condição da mulher, condição socioeconômica – não poderia ser mais distante de qualquer noção de unificação, integridade ou permanência. Assinala também as diferenças que se colocam entre mulheres e que possibilitam problematizar uma categoria unificada “mulheres” como sujeito dos

⁶³ “That man over there says that women need to be helped into carriages, and lifted over ditches, and to have the best place everywhere. Nobody helps me any best place. And ain't I a woman? Look at me! Look at my arm. I have plowed (sic), I have planted and I have gathered into barns. And no man could head me. And ain't I a woman? I could work as much, and eat as much as any man – when I could get it – and bear the lash as well! And ain't I a woman? I have borne children and seen most of them sold into slavery, and when I cried out with a mother's grief, none but Jesus heard me. And ain't I a woman?” (BRAH & PHOENIX, A., 2004, p. 77)

⁶⁴ “[...] subjective pain and violence that the inflictors do not often wish to hear about or acknowledge.” (BRAH & PHOENIX, A., 2004, p. 77)

⁶⁵ “It predates by a century some of our more recent feminist texts on the subject such as Denise Riley’s (2003/1988) ‘*Am I that name?*’ or Judith Butler’s ‘*Gender Trouble*’ (Butler, 1990).” (BRAH & PHOENIX, A., 2004, p. 76)

⁶⁶ “Political identity here is never taken as a given but is performed through rhetoric and narration. Sojourner Truth’s identity claims are thus relational, constructed in relation to white women and all men and clearly demonstrate that what we call ‘identities’ are not objects but processes constituted in and through power relations.” (BRAH & PHOENIX, A., 2004, p. 77)

feminismos. Afinal, se o direito ao trabalho fora de casa foi uma das pautas dos feminismos feitos por mulheres brancas de classe privilegiada, Sojourner Truth coloca que sempre trabalhou – como um “homem”.

Embora Truth não faça uso do termo “identidade”, Brah e Phoenix (2004) consideram que o que aparece em seu discurso é uma tematização da identidade em relação às mulheres brancas e aos homens, o que evidencia as “identidades” como constituídas nas e através das relações de poder. Temos, então, a partir da proposição da interdependência entre diferentes sistemas de opressão, uma concepção não essencialista de identidade.

Em que essa concepção possibilita interrogar a psicanálise? Consideramos que a ênfase na interdependência de diferenças na produção de desigualdades possibilita interrogar a concepção de identidade enquanto integridade e permanência afastando-se da ideia de um universal, supostamente “neutro”. Acreditamos, também, que a perspectiva de uma interdependência entre diferentes relações sociais possibilita articular a dimensão da materialidade às teorizações psicanalíticas que propõem uma problematização das identidades, como discutiremos ao longo da tese.

Como pontuamos na introdução desta tese, Alcoff (1988) situa a tendência dominante no pensamento intelectual ocidental de insistência no universal, neutro, sem perspectiva. No entanto, qualquer concepção de um universal só pode se produzir a partir de exclusões. Novamente, remetemos ao discurso de Sojourner Truth, que, a nosso ver, denuncia os universais “homem” e “mulher” precisamente ao colocar a questão “E eu não sou uma mulher?”. Se “mulher” é mais fraca e não pode trabalhar como um “homem”, essa concepção de “mulher” só se produz a partir da exclusão de mulheres como Truth.

No capítulo 2, trabalharemos com as formulações de Laura Lee Downs (1993), que possibilitam resgatar esse aspecto ao afirmar a importância das políticas de identidade por denunciarem a estrutura branca e masculina, tomada como supostamente universal. Esse risco de um “universalismo imaginário” é destacado por Brubaker (2001), que retoma a importância da tematização da identidade como algo que chamou a atenção para a temática da particularidade no âmbito da análise social, e propõe que a problematização da categoria “identidade” não se faça em detrimento da consideração das particularidades, que aparecem no âmbito das afiliações, das relações e histórias, de problemas e dificuldades específicos. Retomemos um trecho que sintetiza essas formulações:

Criticar o uso que a análise social faz de “identidade” não significa cegar-se à particularidade, mas buscar conceber de maneira mais diferenciada as reivindicações e possibilidades que surgem de afinidades e afiliações particulares, de formas de comunidade e de relações particulares, de histórias e auto-compreensões particulares, de

problemas e dificuldades particulares. A análise social foi sensibilizada maciça e duravelmente para a peculiaridade ao longo das últimas décadas, e a produção científica sobre identidade contribuiu muito para esse empreendimento. Agora é hora de ir além da “identidade” – não em nome de um universalismo imaginário, mas em nome da clareza conceitual que a análise social e a inteligência política exigem.⁶⁷ (BRUBAKER, 2001, p. 85, tradução nossa)

Quando um grupo de psicanalistas questiona o pensamento decolonial por se tratar de um “particularismo identitário” (AYOUCH, 2019a), não se trata precisamente dos riscos de um “universalismo imaginário” que desconsidera as particularidades, como destaca Brubaker (2001)? No capítulo 4, retomaremos essa questão e discutiremos, a partir das contribuições de Ayouch (2018), os riscos de universalismo a partir da postura enunciativa pretensamente neutra da psicanálise. Neste momento, recorreremos à problematização proposta por Ayouch (2019a) diante do questionamento do pensamento decolonial pelo referido grupo de psicanalistas. O autor sublinha os riscos de universalismo pontuando que:

Em nome da “singularidade do indivíduo” ou de uma psicanálise apresentada como “universalismo” e “humanismo”, trata-se aqui, nem mais nem menos, de uma verdadeira operação de censura. As minorias políticas francesas racializadas, que não reproduzem a única linguagem autorizada, aquela da qual os(as) autores(as) da tribuna são os representantes, não têm nada a fazer na universidade ou no divã.⁶⁸ (AYOUCH, 2019a, p. 2)

Tendo em vista esses riscos, a proposição de Brubaker (2001) nos parece fundamental: a defesa de um “para além da identidade” não deve se fazer em nome de um “universalismo imaginário”, mas da clareza conceitual, fundamental tanto para a análise social quanto no campo do político. Essa consideração nos leva à última seção deste capítulo, em que interrogaremos o problema das identidades a partir do debate redistribuição *versus* reconhecimento. Consideramos que a posição de Nancy Fraser, uma das interlocutoras desse debate, situa uma problematização das identidades que não se faz em nome de um universalismo, mas da “clareza conceitual que a análise social e a inteligência política exigem”, como lembra Brubaker (2001).

⁶⁷ “Critiquer l’usage que l’analyse sociale fait de l’« identité » ne veut pas dire s’aveugler sur la particularité, mais plutôt chercher à concevoir d’une manière plus différenciée les revendications et les possibilités qui naissent des affinités et des affiliations particulières, des formes de communauté et de relations particulières, des histoires et des autocompréhensions particulières, des problèmes et des difficultés particuliers. L’analyse sociale a été sensibilisée massivement et durablement à la particularité au cours des dernières décennies, et la production scientifique sur l’identité a grandement contribué à cette entreprise. Il est temps maintenant d’aller au-delà de l’« identité » – non pas au nom d’un universalisme imaginaire, mais au nom de la clarté conceptuelle que requièrent l’analyse sociale et l’intelligence politique.” (BRUBAKER, 2001, p. 85).

⁶⁸ “Au nom de « la singularité de l’individu » ou d’une psychanalyse présentée comme « universalisme » et « humanisme », il s’agit ici, ni plus ni moins, d’une véritable opération de censure. Les minorités politiques françaises racialisées, qui ne reproduisent pas le seul langage autorisé, celui dont les auteur·e·s de la tribune sont les représentant·e·s, n’ont rien à faire à l’université ou sur le divan.” (AYOUCH, 2019a, p. 2)

1.3 O debate redistribuição *versus* reconhecimento

Uma das possibilidades de leitura da discussão em torno da problemática da identidade e de suas implicações no campo político passa pelo debate em torno das perspectivas do reconhecimento e da redistribuição. Na introdução deste capítulo, apresentamos, a partir de Nancy Fraser (2006) e Axel Honneth (2007), a configuração do cenário político contemporâneo caracterizado por uma mudança de eixo da redistribuição para o reconhecimento. Se, da maneira como movimentos sociais têm se organizado, o peso tem se deslocado da redistribuição para o reconhecimento, isso não significa que necessariamente seja ou continuará sendo dessa forma, nem que forçosamente exista um deslocamento ou substituição entre redistribuição e reconhecimento – por isso a importância do debate em torno desses dois termos.

Um primeiro ponto importante, antes de passar ao debate em si, consiste em interrogar por que tem havido um deslocamento da redistribuição para o reconhecimento no campo das lutas políticas. No que se refere aos motivos para essa transformação, Honneth (2007) aponta como explicações alternativas uma primeira hipótese articulada ao declínio do Estado de Bem-Estar Social e um contexto de desilusão política, em que o objetivo de redistribuição teria passado a ser visto como inalcançável e teria dado lugar às demandas “mais concessivas” de reconhecimento. Como hipótese alternativa, o autor destaca o aumento da sensibilidade moral decorrente da atuação de movimentos sociais que conferiram relevo ao problema do desrespeito cultural. Em decorrência, teria aumentado nossa sensibilidade à importância do reconhecimento da dignidade individual.

Fraser (2002), por sua vez, considera que tal transformação está articulada a uma das características da atual ordem globalizada: a proeminência da cultura. Identidade e diferença ganham nova ênfase, em um movimento caracterizado por novas configurações no âmbito da cultura: maior visibilidade do “trabalho simbólico” em relação ao manual, declínio da centralidade do trabalho na constituição de identidades coletivas, pluralismo cultural, difusão de imagens pelas indústrias globais de publicidade e entretenimento etc.

Essa transformação acontece em um momento de permanência e até de exacerbação das desigualdades materiais (desigualdades de renda e propriedade, de acesso a trabalho remunerado, educação, saúde e lazer etc.), o que leva Fraser (2006) a se perguntar sobre o porquê do declínio das lutas orientadas pelo referencial socialista em torno das concepções de exploração e redistribuição: “Essa virada representa um lapso de ‘falsa consciência’? Ou seria mais um meio de compensar a cegueira cultural de um paradigma marxista posto em descrédito pelo colapso do comunismo soviético?” (p. 231).

A autora se posiciona contrariamente a essas duas posições, por considerá-las ambas abrangentes e sem nuances, e propõe que, ao invés de simplesmente desconsiderar as políticas de identidade, deveríamos nos dedicar, tanto do ponto de vista acadêmico quanto político, a discutir possibilidades no campo do reconhecimento. De acordo com Fraser (2006):

Ao invés de simplesmente endossar ou rejeitar o que é simplório na política da identidade, devíamos nos dar conta de que temos pela frente uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, que identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade. (p. 231)

O que seria, então, uma “teoria crítica do reconhecimento”? No intuito de discutir uma possibilidade crítica de repensar o reconhecimento, iniciaremos a apresentação do debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth, que ficou conhecido como “redistribuição *versus* reconhecimento”. Antes de passar à discussão dos posicionamentos de cada autor, é importante destacar, como faz Amadeo (2017), que ambos partem da proliferação das lutas organizadas em torno da categoria identidade e do correlato declínio das lutas de caráter econômico, que tiveram papel proeminente durante grande parte da modernidade e hoje têm perdido espaço como demanda social. A caracterização do cenário é, portanto, um ponto de convergência entre Nancy Fraser e Axel Honneth, assim como a consideração de que existe uma relação a ser discutida entre reconhecimento e redistribuição. Suas divergências se referem às relações estabelecidas, como veremos adiante.

Amadeo (2017) considera que um dos momentos mais importantes desse debate foi a publicação de “*Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*”, publicado em 2003, por Axel Honneth e Nancy Fraser. Neste livro, os autores apresentam uma introdução conjunta intitulada, assim como o livro, “*Redistribution or Recognition?*” em que começam traçando o panorama contemporâneo, apresentam os capítulos e, ao final, apontam que o diálogo entre eles ressalta as diferenças, mas também indica a preocupação compartilhada de articular níveis muitas vezes trabalhados separadamente no âmbito da filosofia moral, teoria social e análise política.

No primeiro capítulo, “*Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*”, Nancy Fraser (2003a) parte do cenário contemporâneo e discute as demandas políticas considerando que algumas claramente se inserem em um dos dois paradigmas (reconhecimento ou redistribuição), mas outras se apresentam nessas duas dimensões simultaneamente, como é o caso do gênero, que discutiremos na seção 1.3.5. Em seguida, a autora problematiza a articulação entre reconhecimento e redistribuição e propõe compreender

este último em termos de justiça, o que a leva à proposição de um outro modelo em termos de *status* social e paridade de participação.

O segundo capítulo constitui, como o próprio título especifica, uma resposta a Nancy Fraser. Em “*Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser*” (2003a), Axel Honneth estabelece um diálogo com Nancy Fraser, apontando que a autora considera sua formulação sobre a “luta por reconhecimento” como característica da “virada teórica do reconhecimento”⁶⁹ e que ela teme que “a mudança dos conceitos-chave da teoria social crítica para uma teoria do reconhecimento levará a negligenciar as demandas por redistribuição econômica que já constituíram o coração normativo da tradição teórica que remonta a Marx”⁷⁰ (HONNETH, 2003a, p. 111, tradução nossa). O autor contra-argumenta que “mesmo injustiças ligadas à distribuição devem ser entendidas como a expressão institucional de desrespeito social ou, melhor dizendo, de relações não justificadas de reconhecimento”⁷¹ (HONNETH, 2003a, p. 114, tradução nossa).

Seguem-se dois capítulos de réplica, “*Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth*” (FRASER, 2003b) e “*The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder*” (HONNETH, 2003b), em que ambos reconhecem como pontos de convergência a caracterização de grande parte dos movimentos sociais contemporâneos como articulados em torno de demandas de reconhecimento da identidade e, considerando que se trata de um problema ao mesmo tempo político e epistemológico, concordam que o conceito de reconhecimento é fundamental para a reconstrução da Teoria Crítica.

Destacadas essas aproximações, os autores reiteram os pontos de discordância, que procuraremos discutir a partir das formulações de cada autor. Como afirma Amadeo (2017), ambos discutem a relação entre demandas de reconhecimento e de redistribuição, partindo, portanto, da consideração de que existe uma relação e esta deve ser problematizada. Tendo em vista esse ponto de partida comum, as relações estabelecidas por cada um são diferentes.

Nas seções 1.3.3 e 1.3.4, discutiremos essas duas perspectivas, mas, antes disso, apresentaremos brevemente as principais ideias de dois autores que são importantes para a compreensão das formulações de Axel Honneth e Nancy Fraser em torno da questão da redistribuição e reconhecimento: Hegel e Marx. Fowler (2009) analisa o debate

⁶⁹ “recognition-theoretical turn” (HONNETH, 2003a, p. 111)

⁷⁰ “[...] the shift away from key concepts of critical social theory towards a theory of recognition will lead to neglect of the demands for economic redistribution that once constituted the normative heart of the theoretical tradition that goes back to Marx” (HONNETH, 2003a, p. 111)

⁷¹ “[...] even distributional injustices must be understood as the institutional expression of social disrespect – or, better said, of unjustified relations of recognition” (HONNETH, 2003a, p. 114)

reconhecimento/redistribuição traçando um paralelo entre as proposições de Nancy Fraser e a tradição marxista, bem como entre as formulações de Axel Honneth e a tradição hegeliana, afirmando que “sua [de Axel Honneth] teoria do reconhecimento ainda é muito hegeliana. Fraser, em contraste, é menos idealista. Nesse aspecto, ela está mais próxima de Marx, cujos escritos [...] giram em torno dos dois elementos irreduzíveis: capital material (econômico) e reconhecimento”⁷² (p. 146-7, tradução nossa).

1.3.1 Hegel e a dialética do senhor e do escravo

Embora o interesse acadêmico pelo tema do reconhecimento tenha ressurgido nos anos 1990, foi Hegel quem cunhou o termo “luta por reconhecimento” (*Kampf um Anerkennung*) (GARRET, 2013a). Na “Fenomenologia do Espírito”, publicado em 1807, Hegel (1807/1992) discute os processos de interação social e reconhecimento por meio da dialética do senhor e do escravo.

Essa dialética está articulada ao confronto entre duas consciências-de-si, e, de acordo com Safatle (2008), a concepção de consciência-de-si é relacional por destacar a experiência de si como constituída na imbricação com o outro. Hegel (1807/1992) articula a consciência-de-si a outra consciência-de-si que a legitima, ou seja, para ser consciência-de-si é preciso o reconhecimento por outra consciência-de-si, o que estabelece o “movimento do reconhecimento” em que cada consciência-de-si se reconhece reconhecendo reciprocamente: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (p. 126).

No entanto, Safatle (2008) considera que afirmar o aspecto relacional da consciência-de-si em Hegel não é suficiente, uma vez que tal afirmação estaria restrita à circunscrição da subjetividade em um contexto de relações intersubjetivas que a constituem. Para discutir esse ponto, Safatle (2008) coloca em questão a compreensão dessa alteridade ao pontuar que:

Para tanto, precisaremos compreender melhor quem é este outro com o qual me relaciono em experiências constitutivas que se dão no campo do trabalho da linguagem e do desejo. Trata-se apenas de uma outra consciência-de-si ou de uma alteridade mais profunda que está para além do que determina uma individualidade como objeto de representação mental, um para além que me coloca em confrontação com algo que, do ponto de vista da consciência, é indeterminado? (p. 98)

⁷² “[...] his recognition theory is still too Hegelian. Fraser, in contrast, is less idealist. In this respect she is closer to Marx, whose writings – from the *Early Writings* to the critique of the slave-like subdivision of labour in *Capital* – revolve around the two irreducible elements: material (economic) capital and recognition” (FOWLER, 2009, p. 146-7)

Temos aqui um ponto fundamental na leitura hegeliana, introduzido por Safatle (2008): a questão do desejo. Para compreender esse aspecto, é preciso localizar os dois momentos implicados na dependência do reconhecimento, que determina um duplo movimento das duas consciências-de-si. Num primeiro momento, em que ainda está excluído o outro, há o ser-para-si simples, que, para se tornar consciência-de-si, precisa entrar em confronto com o outro, para ser reconhecido, como afirma Hegel (1807/1992):

De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. [...] Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo. [...] Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma. (p. 128)

Se em um primeiro momento cada consciência-de-si apenas tem certeza de si, de maneira que essa certeza não comporta nenhuma verdade, Hegel (1807/1992) formula que tanto o desejo quanto a certeza de si só são adquiridos pela consciência-de-si na dependência do encontro e do confronto com a alteridade. Nas palavras do autor:

[...] a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo. [...] O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprasumir desse Outro; para que haja suprasumir, esse Outro deve ser. (p. 124)

Quando dois desses desejos se confrontam, tem-se uma luta de puro prestígio, em que se coloca a vida em risco para ser reconhecido, como afirma Hegel (1807/1992):

[...] a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]. (p. 128)

Entretanto, a morte seria o resultado se todos os homens se comportassem dessa forma. Com a morte de um dos adversários, morre esse outro desejo e o sobrevivente não poderá ser reconhecido pelo outro. Para que o reconhecimento seja possível, é necessário que ambos continuem vivos, e, para isso, um deles deve suprimir dialeticamente o outro, o que significa subjugar, “suprimir conservando o que foi suprimido”, como afirma Kojève (2002, p. 20).

Se um dos adversários se recusa a arriscar a vida, abandonando seu desejo e satisfazendo o desejo do outro, ou seja, aceitando reconhecer sem ser reconhecido, aquele que cedeu reconhece o outro como senhor e se coloca como escravo do senhor. No entanto, o que se evidencia é a desigualdade entre as duas consciências-de-si, uma que só reconhece e a outra que só é reconhecida, de maneira que o resultado é “um reconhecimento unilateral e desigual” (HEGEL, 1807/1992, p. 131).

A relação entre senhor e escravo não é realmente de reconhecimento, porque “o indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” (HEGEL, 1807/1992, p. 129). O senhor não reconhece o escravo em sua realidade e dignidade humanas, ou seja, “ele é reconhecido por alguém que ele não reconhece” (KOJÈVE, 2002, p. 23). Para o reconhecimento, falta o movimento dialético de operar sobre o outro o que o outro opera sobre si, como afirma Hegel (1807/1992): “para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro” (p. 131).

Para Kojève (2002), em sua leitura de Hegel, essa dialética é possível pela própria condição do escravo. Como o senhor arriscou a vida para ser senhor, está fixado em sua condição, diferentemente do escravo, que não se identifica com o que é, por isso está aberto à mudança. O trabalho pode proporcionar a transformação, porque constitui ação que transforma a natureza, negando-a. Ao dominar a natureza, o escravo liberta-se de sua própria natureza, da qual foi escravo por se submeter ao senhor em nome de seu instinto de conservação. Assim, o trabalho forçado, a serviço do outro, acaba por ser libertador.

1.3.2 Marx: a centralidade do trabalho e a luta de classes

Ao sustentar a relevância de Marx no século XXI, Hobsbawm (2011) afirma que a aceleração da globalização e da geração de riqueza não veio acompanhada de maior igualdade, mas, ao contrário, “a combinação de globalização e riqueza gerou também uma extrema desigualdade econômica dentro dos países e entre regiões, e devolveu o elemento de catástrofe ao ritmo cíclico básico da economia capitalista” (p. 21). Além disso, houve redução do poder e do âmbito da ação econômica e social por parte dos Estados-nações, o que resulta também em menor poder de ação “das políticas clássicas dos movimentos social-democratas, que se baseavam primordialmente em pressionar os governos nacionais em favor de reformas” (HOBSBAWM, 2011, p. 20-1). Assim, continua contemporânea a formulação do capitalismo como modo econômico historicamente temporário caracterizado por ser gerador de crises e autotransformador, como afirma Garret (2013b) recorrendo a Hobsbawm.

Além disso, Hobsbawm (2011) destaca a importância do pensamento de Marx como caracterizado pela articulação entre diferentes dimensões de análise, o que tornaria seu pensamento relevante para todos e atual no século XXI. Como afirma o autor:

Assim, como devemos ver Karl Marx hoje? Como um pensador para toda a humanidade e não somente para uma parte dela? Claro que sim. Como filósofo? Como analista econômico? Como um dos pais da moderna ciência social e guia para o entendimento da história humana? Sim, porém o ponto que Attali sublinhou corretamente é a abrangência universal de seu pensamento. Não se trata de um pensamento “interdisciplinar” no sentido convencional, mas integra todas as disciplinas. Como escreveu Attali, “antes dele, os filósofos consideraram o homem em sua totalidade, mas ele foi o primeiro a apreender o mundo como um todo que é, ao mesmo tempo, político, econômico, científico e filosófico”. (HOBSBAWM, 2011, p. 21)

Destacada a importância do pensamento de Marx na contemporaneidade, é importante pontuar a existência de um elemento de transformação nas proposições de Marx que possibilita uma referência a Hegel. No entanto, como afirma Martins (2013), os teóricos do marxismo se dividem no que se refere às relações entre Hegel e Marx. Discutir aproximações e distanciamentos entre esses dois autores foge ao escopo de nosso trabalho, mas é importante destacar que Marx estabelece um diálogo com Hegel, detalhado em “Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral”, nos “Manuscritos econômico-filosóficos” (1844/2008).

Ranieri (2008) considera que a concepção de atividade em Hegel se mostra importante nas formulações de Marx, uma vez que se coloca um jogo de contradições em que “o núcleo da própria realidade se movimenta em termos de forte oposição e alteridade (basta pensar nos conflitos entre senhor e escravo, Estado e riqueza, existência e consciência)” (p. 13). Marx se fundamenta nesse princípio da contradição para discutir o capitalismo, colocando ênfase na contradição interna da propriedade privada, em uma perspectiva materialista que, para Ranieri (2008), é “ao mesmo tempo crítica e incorporadora de aspectos do sistema hegeliano” (p. 15).

Nessa perspectiva de movimento e destacando as contradições internas ao próprio sistema econômico, a análise marxista situa o capitalismo como modo de produção historicamente específico, o que aparece de forma bastante clara quando, em “O Capital”, Marx (1890/1988) aponta a contradição que se estabelece entre aqueles que detêm os meios de produção (matérias-primas, instrumentos de trabalho etc.) e aqueles que, desprovidos desses meios de produção, têm de vender sua própria força de trabalho. A existência de detentores e despossuídos dos meios de produção não é dada pela natureza nem se apresenta em todos os contextos históricos, como afirma Marx (1890/1988):

A Natureza não produz de um lado possuidores de dinheiro e de mercadorias e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Essa relação não faz parte da história natural nem tampouco é social, comum todos os períodos históricos. Ela mesma é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da decadência de toda uma série de formações mais antigas de produção social. (p. 136)

Justamente porque alguns (capitalistas) detêm os meios de produção e outros (trabalhadores) têm de vender sua força de trabalho para os primeiros, é possível haver uma diferença entre o valor pelo qual as mercadorias produzidas são vendidas e o valor pago ao trabalhador. Essa diferença entre o valor pelo qual as mercadorias produzidas são vendidas e o valor pago ao trabalhador constitui a mais-valia, que é apropriada pelo capitalista. É interessante destacar, nos “Manuscritos”, uma definição muito precisa de “capital”, que corresponde à “propriedade privada dos produtos do trabalho alheio” (MARX, 1844/2008, p. 39), ou, como explica Ranieri (2006), o capital corresponde à apropriação do trabalho acumulado.

A centralidade da contradição capital *versus* trabalho, compreendida de modo dialético, é característica da tradição marxista, uma vez que tal contradição é vista como “fundamental para apreender a dinâmica da sociedade capitalista e os conflitos que se desenvolvem em seu interior” (GALVÃO, 2011, p. 123). A compreensão dos movimentos sociais aparece então articulada à oposição de classes, uma vez que “a exploração e a dominação de classe delimitam um campo de interesses, que vai ser construído na luta de classes” (GALVÃO, 2011, p. 110).

Com vistas à consecução dos objetivos desta tese, destacaremos nesta seção as formulações de Marx mais diretamente relacionadas à discussão dos movimentos sociais, uma vez que, como afirma Ranieri (2006):

[...] qualquer debate que tenha como horizonte as lutas emancipatórias da classe trabalhadora não pode deixar de lado a contribuição de Marx a esta questão, e muito menos ignorar o lugar dessa contribuição nas possíveis orientações políticas que poderão ser incorporadas por aqueles embates. (p. 1)

Na tradição marxista, a própria concepção de movimento social aparece articulada à condição de classe operária no contexto da luta entre capital e trabalho, uma vez que “o movimento operário era o movimento social por excelência” (GALVÃO, 2011, p. 107). Essa perspectiva começa a ser interrogada a partir do surgimento dos denominados “novos movimentos sociais”, nos anos 1960, bem como das teorias elaboradas na tentativa de explicar tais movimentos. Para Galvão (2011), dentre essas teorias, muitas das que se tornaram dominantes, sobretudo nos anos 1980, colocam-se em contraposição ao marxismo, negando a relevância da dimensão de classe e a centralidade da luta de classes, enquanto afirmam a mobilização a partir de fatores culturais ou “pós-materialistas” (tais como valores, identidades, reconhecimento). É importante destacar que Galvão (2011) inclui nessas abordagens a teoria do reconhecimento, que será discutida neste trabalho na seção 1.3.3.

Galvão (2011) procura então resgatar elementos que caracterizam uma leitura marxista dos movimentos sociais. Consideramos que suas proposições são fundamentais tanto no sentido

de caracterizar a tradição marxista quanto de ressaltar determinados pontos que se contrapõem a outras leituras, elementos que serão importantes para a compreensão das seções seguintes (1.3.3 e 1.3.4).

É importante destacar que, na perspectiva marxista, como lembra Galvão (2011), o conceito de classe não está circunscrito à renda ou dimensão ocupacional, por isso a autora propõe a utilização do termo “classes trabalhadoras”, que compreende o operariado, a pequena burguesia, o campesinato e as classes médias, o que caracteriza uma heterogeneidade em relação ao tipo de trabalho, às condições de venda da força de trabalho e ao tipo de vínculo com a pequena propriedade.

No que se refere à luta política, Galvão (2011) estabelece uma distinção entre posição de classe (posição na estrutura econômica, no processo produtivo) e posicionamento de classe (comportamento político, como a classe se posiciona na luta política) por considerar que o comportamento político não pode ser visto como mero reflexo da posição de classe, ou seja, não existe uma relação mecânica entre posição de classe e posicionamento de classe. Tal afirmação não significa desconsiderar a importância das relações existentes, ou seja, “se por um lado não é possível extrair automaticamente o comportamento político da localização na estrutura produtiva, por outro lado esta é importante para compreender a possibilidade de uma ação de classe” (p. 109).

A consideração de que não se trata de um determinismo unilateral, mas de uma multi-determinação, remete à concepção de Poulantzas, citado por Galvão (2011), que considera simultaneamente os níveis econômico, político e ideológico no conceito de classe, ou seja, no que se refere às classes sociais, deve-se buscar as determinações principalmente, mas não exclusivamente, em seu lugar no processo de produção.

Galvão (2011) recorre a Bensaïd para destacar uma definição de classe como uma relação. Na tradição marxista, a noção de classe não se circunscreve a atributos cujos membros seriam portadores nem a um somatório dessas unidades. Classe social não é uma coleção de indivíduos, mas sim algo que se constitui na relação conflitual com outras classes.

Assim, a leitura marxista circunscreve os movimentos sociais a modos de contestação contra as diferentes formas de exploração e dominação, considerando que tais movimentos são, por um lado, “expressão das contradições de classes e, de outro, contribuem para a constituição das classes (já que elas se constituem na luta, não estão dadas automaticamente pela posição na estrutura produtiva)” (GALVÃO, 2011, p. 123).

Tendo apresentado algumas concepções fundamentais de Hegel e Marx, passaremos à formulação do reconhecimento em Axel Honneth, na seção 1.3.3, e, na seção 1.3.4, apresentaremos as interrogações de Nancy Fraser a partir da perspectiva da redistribuição.

1.3.3 Reconhecimento em Axel Honneth

Axel Honneth foi assistente de Jürgen Habermas no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt, e o livro “Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais” é sua tese de livre docência. Nobre (2003) afirma que seu pensamento se vincula à “Teoria Crítica”, que designa um campo teórico mais amplo do que a configuração histórica que ficou conhecida como “Escola de Frankfurt”⁷³. No sentido dado originalmente por Horkheimer, em seu texto de 1937, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, a expressão designava o campo teórico do marxismo. Posteriormente, passou a designar também a tradição de pensamento que tomou por referência as formulações de 1937.

A Teoria Crítica pretende compreender a sociedade a partir de uma orientação para a emancipação da dominação – possível mas bloqueada pela lógica da organização social vigente. A mera “descrição” das relações sociais, numa concepção tradicional de ciência, acaba encobrindo possibilidades inscritas na realidade social. É preciso, então, que a teoria expresse um *comportamento crítico* relativamente ao próprio conhecimento produzido. Para Nobre (2003), esses são os dois princípios fundamentais da Teoria Crítica, herdados de Marx.

Essa referência aos princípios fundamentais permanece constante, o que, segundo Nobre (2003), permite falar na “Teoria Crítica” como vertente intelectual duradoura, embora Horkheimer e Adorno, a partir da década de 1940, e Jürgen Habermas, desde meados da década de 1960, tenham se distanciando do diagnóstico e soluções propostos por Marx.

Nobre (2003) considera, também, que Hegel é a primeira e principal referência para Honneth em “Luta por reconhecimento”, e seu interesse são os “conflitos que se originam de uma experiência de desrespeito social, de um ataque a identidade pessoal ou coletiva, capaz de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolvê-las num nível evolutivo superior” (NOBRE, 2003, p. 18).

⁷³ Em 1924, Max Horkheimer, Felix Weil e Friedrich Pollock fundaram na Universidade de Frankfurt o Instituto de Pesquisa Social, que teve sua sede deslocada sucessivamente durante o regime nazista. A expressão “Escola de Frankfurt” surgiu após o Instituto retornar à Alemanha, sendo que Horkheimer foi a figura central da Escola, e a seu lado estava Theodor Adorno. De acordo com Nobre (2003), a “Escola de Frankfurt” teve um importante papel no debate público alemão do pós-guerra.

Axel Honneth retoma a noção de reconhecimento formulada por Hegel, destacando que este autor propõe que existiram pré-condições intersubjetivas para o surgimento da autoconsciência individual, que passariam pela experiência de reconhecimento social. Esse processo é articulado a uma inter-relação dinâmica de lutas intersubjetivas em que “os sujeitos tentam ganhar aceitação para reivindicações a respeito de sua própria identidade” (HONNETH, 2007, p. 83), ou seja, a formação da autoconsciência se dá nas relações de interação mediadas por lutas intersubjetivas.

A referência a essas lutas intersubjetivas aparece no título do livro “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”, em que o termo “reconhecimento” é definido por Honneth (2003c) como “aquele passo cognitivo que uma consciência já constituída ‘idealmente’ em totalidade efetua no momento em que ela ‘se reconhece como a si mesma em uma outra totalidade, em uma outra consciência’” (p. 63).

Um primeiro ponto importante para compreender a formulação sobre o reconhecimento é a explicação pelo autor de sua contrapartida, ou seja, daquilo que constitui a experiência de não reconhecimento. Honneth (2007) traça uma diferenciação entre os problemas de reconhecimento e algo que seria da ordem do infortúnio, explicitando que, por exemplo, nem toda injúria física constitui injúria moral. Se existe uma ação intencional de desprezo ao bem-estar da vítima, é possível identificar um aspecto de reconhecimento negado ou recusado. A tortura e o estupro correspondem a exemplos de humilhação física porque “privam os seres humanos da manifestação corporal de sua autonomia em relação a si mesmos e, portanto, de uma parte de sua confiança elementar no seu mundo” (HONNETH, 2007, p. 85).

Esse primeiro apontamento sobre o não reconhecimento evidencia que a experiência de reconhecimento (ou de sua ausência) se dá na intersubjetividade. Para Honneth (2007), diferentes esferas de relações tomam parte nesse processo, desde a relação de amor e atenção entre mãe e filho, o respeito recíproco em relação a todos, assim como “as formas pelas quais outras maneiras de vida passam a ser estimadas” (p. 82).

Essas diferentes relações são sistematizadas pelo autor a partir da formulação hegeliana sobre o reconhecimento a partir das relações intersubjetivas em três esferas da sociabilidade: relações afetivas, relações jurídicas e relações de estima. As lutas intersubjetivas seriam travadas em cada uma dessas esferas e possibilitariam o reconhecimento nas diferentes esferas, como destaca Honneth (2007): “a transição entre esses vários domínios do reconhecimento é alcançada através de uma luta, travada entre os sujeitos” (p. 84).

Spinelli (2016) afirma que alguns comentadores definem amor, direito e estima social como “atitudes de reconhecimento”, considerando que, nessa perspectiva, “reconhecer”

significa tratar alguém como pessoa, enquanto dotada de individualidade e personalidade, enquanto ser moral e jurídico e enquanto membro de um grupo. Reconhecimento e cidadania aparecem, portanto, articulados, como destaca Honneth (2007): “Consideradas juntas, as esferas do reconhecimento então estabelecidas foram a rede de pressuposições normativas que têm de sustentar as sociedades liberais modernas para facilitar o surgimento de cidadãos envolvidos e conscientes de sua liberdade civil” (p. 84).

Passemos, então, inicialmente, ao detalhamento dos processos envolvidos em cada uma das esferas. As relações primárias estão associadas ao desenvolvimento da autoconfiança, e a ausência de reconhecimento nessa esfera provoca danos à integridade física (maus tratos e violação). As relações jurídicas (direitos) estão associadas ao autorrespeito, e o não reconhecimento nessa esfera repercute na integridade social, via privação de direitos e exclusão. Já a terceira esfera se refere à comunidade de valores (solidariedade), ligada à autoestima, e os problemas de reconhecimento neste âmbito (degradação e ofensa) têm consequências na honra e dignidade (HONNETH, 2003c).

Ao tratar da esfera afetiva (amor), que se refere ao domínio familiar, Honneth (2003c) se fundamenta na teoria psicanalítica das relações de objeto para destacar o valor psíquico das experiências interativas na primeira infância. O autor parte da concepção de Winnicott sobre a cooperação intersubjetiva de mãe e filho para propor que a confiança em si mesmo se desenvolve a partir dos cuidados relativos às necessidades físicas e afetivas, que proporcionam a experiência de satisfação, de sensação de que houve uma resposta às suas necessidades. Fica evidente que, como lembra Honneth (2007), o reconhecimento depende, então, da “existência física dos Outros concretos” (p. 85).

Quando a mãe já não pode estar à disposição, inicia-se um processo de desilusão que implica que a mãe – fantasiada até então como parte de seu mundo subjetivo – escapa gradativamente ao controle onipotente. Em resposta à percepção gradual de que a realidade resiste a estar disponível, o bebê tende a atos agressivos, o que leva Honneth (2003c) a traçar um paralelo com a “luta por reconhecimento” de Hegel.

Spinelli (2016) explica que Honneth coloca em relevo a dialética dependência/autonomia nas relações afetivas para discutir o desenvolvimento psíquico da personalidade. O recurso à Winnicott possibilita a distinção de dois momentos básicos: um primeiro momento de dependência absoluta e um segundo momento que remete à retomada da rotina cotidiana pela mãe, que não se restringe aos cuidados com o bebê. Esse processo possibilita à criança perceber a mãe como diferente, o que abre caminho para que também passe a se perceber como ser independente, em um processo pautado pelo conflito. Se tudo corre bem, desenvolve-se a

autoconfiança e a segurança emocional, processo que é possibilitado pela experiência de aceitação das necessidades, como afirma Honneth (2007):

A atitude positiva em relação a si próprio que surge desse reconhecimento afetivo é o de confiança em si mesmo. Ela se refere à camada fundamental de autoconfiança emocional e corporal na expressão das necessidades e sentimentos do indivíduo que forma as pré-condições psicológicas para o desenvolvimento de todos os outros aspectos do auto-respeito. (HONNETH, 2007, p. 86)

Enquanto a primeira esfera se refere ao âmbito da família, as outras duas esferas se referem à vida em sociedade e ao âmbito do Estado, em que a ética constitui uma forma de reconhecimento articulada à valorização das qualidades que contribuem para a reprodução da vida social (HONNETH, 2007).

Nessa perspectiva, uma segunda esfera corresponde ao reconhecimento jurídico, que envolve o domínio dos direitos e implica uma generalização do reconhecimento, antes restrito ao domínio familiar: “As relações legalmente fundamentadas, em contraste com as relações de reconhecimento dentro dos relacionamentos primários, permitem a generalização de seu ambiente característico de reconhecimento, nas duas direções da extensão material e social dos direitos” (HONNETH, 2007, p. 86)

Essa segunda esfera de reconhecimento está ligada ao autorrespeito, que, para Honneth (2003c), repousa sobre o “reconhecimento cognitivo do fato de tratar-se, quanto ao outro, de um ser com propriedades pessoais” (p. 185). O respeito a si próprio depende de se perceber como merecedor do respeito de todos os outros, dimensão que está articulada à garantia de direitos básicos universais e à percepção de que os direitos não são atribuídos de maneira díspar, mas de maneira igualitária a todos (HONNETH, 2003c).

Assim, a concessão dos mesmos direitos a todos os outros membros é fundamental, como afirma Honneth (2007): “o reconhecimento recíproco através do qual os indivíduos passam a se considerar como portadores iguais dos direitos a partir da perspectiva de seus companheiros” (p. 86). O autorrespeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para a relação amorosa:

[...] assim como, no caso do amor, a criança adquire a confiança para manifestar espontaneamente suas carências mediante a experiência contínua da dedicação materna, o sujeito adulto obtém a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia, respeitada por todos os outros, mediante a experiência do reconhecimento jurídico. (HONNETH, 2003c, p. 194)

Enquanto a segunda esfera articula-se ao direito e ao que é universal, a terceira esfera do reconhecimento refere-se à estima social, que se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais. As capacidades e realizações são

julgadas intersubjetivamente de acordo com valores culturalmente definidos, o que articula a estima social a um contexto de vida social em uma comunidade de valores, como afirma Honneth (2003c): “os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (p. 198).

O reconhecimento articulado à dimensão afetiva da solidariedade está relacionado, portanto, à experiência de se sentir estimado por suas qualidades específicas, à aprovação intersubjetiva da experiência de cada um como pessoa única. Nas palavras de Honneth (2007): “aceitação e encorajamento mútuo de sua individualidade, enquanto indivíduos formados por suas próprias experiências de vida” (p. 87). A estima social propicia como atitude positiva em relação a si mesmo a autoestima, enquanto o desrespeito nessa esfera está ligado a “desvalorização dos feitos ou formas específicas de vida” (HONNETH, 2007, p. 87).

Assim, no que se refere às esferas segunda e terceira, o direito e a estima social se referem à vida em comunidade, sendo que, no âmbito do direito, o reconhecimento deve se dar de modo igualitário, abrangendo todos os membros da sociedade sem privilégios ou exceções, enquanto que nas relações de estima a ênfase são as diferenças entre os indivíduos. Esta última abrange tudo que não é pautado ou excede o âmbito jurídico, portanto relaciona-se às particularidades dos indivíduos. A formação da identidade individual depende do reconhecimento nessas três esferas de relações intersubjetivas, o que constitui um modelo identitário do reconhecimento. Cada forma de reconhecimento está articulada a aspectos diferentes mas igualmente importantes para o desenvolvimento da identidade (SPINELLI, 2016).

Tendo apresentado a teorização do reconhecimento em Axel Honneth, é importante destacar que sua argumentação sugere uma aproximação entre reconhecimento – a concepção de tratamento igualitário a todos e de que cada um seja estimado por seus feitos individuais – e redistribuição. Honneth (2007) propõe uma correspondência entre estima social e distribuição justa e afirma que “as regras que organizam a distribuição dos bens materiais derivam do grau de estima social desfrutado pelos grupos sociais, de acordo com as hierarquias institucionalizadas de valor ou uma ordem normativa” (p. 92).

A partir da consideração de que o que se espera da sociedade, é, sobretudo, reconhecimento de demandas de identidade, o autor considera que “mesmo injustiças ligadas à distribuição devem ser entendidas como a expressão institucional de desrespeito social ou, melhor

dizendo, de relações não justificadas de reconhecimento”⁷⁴ (HONNETH, 2003a, p. 114, tradução nossa), como apontamos na introdução da seção 1.3.

Esse ponto é questionado tanto por Nancy Fraser quanto por Vladimir Safatle (2015), o qual considera que Honneth busca, com essa proposição, assimilar até mesmo o problema da redistribuição de riquezas a um quadro de discussão referente ao reconhecimento. As lutas políticas, mesmo aquelas organizadas a partir de demandas de redistribuição econômica, teriam por objetivo, em última instância, garantir as condições concretas para a formação da identidade pessoal. Passaremos, na seção seguinte, a discutir a problematização da abordagem de Honneth proposta por Nancy Fraser.

1.3.4 A crítica de Nancy Fraser

Os anos 1990 são marcados pelo fim do socialismo e pelos processos de globalização, ao mesmo tempo em que as identidades, no âmbito dos movimentos sociais, ganham ainda mais visibilidade política. Almeida (2006) destaca que, em decorrência dessas transformações, a teoria política se voltou para a análise de outras formas de desigualdade social para além das classes, e Nancy Fraser se insere nessa discussão teórica.

Almeida (2006), em uma apresentação ao trabalho de Nancy Fraser, destaca sua atuação como professora de Ciência Política na *New School* em Nova Iorque, tanto nas áreas de teoria social quanto de política e teoria feminista. A autora considera duas influências importantes em seu trabalho: a Teoria Crítica – mais especificamente no que se refere à análise sobre participação política, democracia, justiça, sociedade civil e esfera pública – e, por outro lado, a teoria feminista e de gênero pós-estruturalista. No que se refere à Teoria Crítica, Mendonça (2007) situa as origens do pensamento de Fraser na tradição neomarxista e um posterior afastamento e aproximação à teoria crítica contemporânea em “um longo percurso que a conduz de suas raízes neomarxistas ao campo da teoria crítica mais contemporânea” (p. 173). Com relação às teorias pós-estruturalistas, Almeida (2006) destaca a ênfase na interrogação sobre os riscos de essencialização de identidades, que aparece nas reflexões sobre gênero nos EUA, em autoras como Judith Butler, com quem Fraser estabelece um diálogo.

No que se refere à interlocução de Nancy Fraser com Axel Honneth, Amadeo (2017) destaca que ambos partem da consideração de que, para compreender a concepção de justiça, é

⁷⁴ “[...] even distributional injustices must be understood as the institutional expression of social disrespect – or, better said, of unjustified relations of recognition” (HONNETH, 2003a, p. 114)

necessário levar em consideração as questões ligadas às lutas pela distribuição dos bens econômicos e também as vinculadas às lutas por reconhecimento. Os próprios autores reconhecem algumas aproximações, mas é bastante marcada a diferença entre as abordagens.

Em sua crítica à Axel Honneth, Fraser (2000) destaca que a abordagem do reconhecimento a partir do “modelo de identidade” parte da ideia hegeliana de construção dialógica da identidade por meio de um processo de reconhecimento mútuo que toma a relação intersubjetiva como constitutiva da subjetividade – que se constituiria ao reconhecer e ser reconhecida por outro sujeito. Esse esquema de reconhecimento hegeliano é transposto para o campo cultural e político pelos proponentes do modelo de identidade, para quem a desvalorização de determinados grupos pela cultura dominante constitui um problema de reconhecimento. Fraser (2003b) considera que a abordagem de Honneth recai em um psicologismo ao analisar psicologicamente os problemas de reconhecimento e que essa abordagem reduziria a problemática da sociedade capitalista à esfera do reconhecimento.

É importante destacar que Fraser (2002), ao tratar do reconhecimento em termos de identidade, admite que “é indubitável que este modelo identitário contém algumas ideias verdadeiramente esclarecedoras a respeito dos efeitos psicológicos do racismo, sexismo, colonização e imperialismo cultural” (p. 15). No entanto, a autora considera que o modelo do reconhecimento enquanto identidade comporta alguns riscos, uma vez que pode conduzir à reificação e ao separatismo.

A afirmação de uma identidade coletiva estaria articulada a uma pressão de conformidade dos membros à cultura do grupo. Com a ênfase em uma identidade coletiva autêntica articulada pelo grupo e afirmativa do grupo, estabelece-se uma pressão sobre os membros individuais e se desencoraja a dissidência e a experimentação cultural. Essa pressão se exerce, portanto, em detrimento das singularidades dos membros, e também das divisões internas ao grupo (como classe, gênero e raça). Como resultado, “o efeito geral é impor uma identidade de grupo única e drasticamente simplificada, que nega a complexidade da vida das pessoas, a multiplicidade de suas identificações e os entrecruzamentos de suas várias afiliações”⁷⁵ (FRASER, 2000, p. 112, tradução nossa).

Essa tendência a reificar as identidades de grupo pode levar a uma recolocação em cena de determinados estereótipos de grupos, ou seja, “recicla frequentemente estereótipos relativos a grupos” (FRASER, 2002, p. 15). Essa forma de reconhecimento vinculado à identidade pode

⁷⁵ “The overall effect is to impose a single, drastically simplified group-identity which denies the complexity of people’s lives, the multiplicity of their identifications and the cross-pulls of their various affiliations” (FRASER, 2000, p. 112)

acabar funcionando, então, de maneira a essencializar identidades, no sentido de fixar e manter padrões identitários, e, por isso, “se presta muito facilmente a formas repressivas de comunitarismo, promovendo o conformismo, a intolerância e o patriarcalismo”⁷⁶ (FRASER, 2000, p. 112, tradução nossa).

Com o relevo na identidade grupal, e não nas singularidades, haveria, então, uma pressão de conformidade que levaria os membros do grupo a se limitarem a essa identidade única. Em consequência da formação de uma associação homogênea, ocorreria uma simplificação da dinâmica interna do grupo, de maneira que os conflitos e lutas internos ao grupo não ganhariam relevo. No que se refere às relações entre os grupos, a consequência seria a promoção do separatismo e isolamento ao invés da interação entre grupos (SPINELLI, 2016).

Contudo, é importante destacar que a ênfase a este *problema da reificação* não significa que a autora rechace as lutas por reconhecimento. Dentre as políticas de reconhecimento, Fraser (2000) considera que algumas representam respostas genuinamente emancipatórias a injustiças que não podem ser combatidas apenas pela redistribuição. Por considerar que a cultura constitui terreno de luta legítimo e necessário – além de lugar de injustiças, muitas vezes imbricadas com a desigualdade econômica –, Fraser (2000) acredita que, dependendo da concepção e de como se aproxima a questão do reconhecimento, lutas por reconhecimento podem contribuir para a redistribuição de poder e riqueza. A questão problematizada pela autora refere-se justamente aos casos em que haveria um deslocamento das lutas por redistribuição para as lutas por reconhecimento.

O reconhecimento em termos de identidade tenderia a ocultar eixos entrecruzados de subordinação ao tratar os problemas de reconhecimento como problema cultural independente, ocultando suas relações com a má distribuição (FRASER, 2002), o que produz o deslocamento do paradigma da redistribuição. A autora procura evidenciar os termos pelos quais se dá esse deslocamento e propõe que essas duas perspectivas – reconhecimento e redistribuição – não sejam subsumidas uma a outra, mas, ao contrário, busca “desenvolver uma abordagem do reconhecimento que possa acomodar toda a complexidade das identidades sociais, ao invés de uma que promova a reificação e o separatismo”⁷⁷ (FRASER, 2000, p. 109, tradução nossa).

Evidenciando a contraposição entre o modelo atual e o da luta de classes, Fraser (2002) acrescenta que o paradigma dos conflitos identitários coincide historicamente com a

⁷⁶ “The identity model thus lends itself all too easily to repressive forms of communitarianism, promoting conformism, intolerance and patriarchalism” (FRASER, 2000, p. 112)

⁷⁷ “[...] developing an account of recognition that can accommodate the full complexity of social identities, instead of one that promotes reification and separatism” (FRASER, 2000, p. 109)

exacerbação das desigualdades econômicas no capitalismo globalizante, de maneira que a transição para o reconhecimento encaixou-se perfeitamente à tendência de repressão da memória do igualitarismo socialista pelo neoliberalismo econômico. Nesse contexto, as lutas pelo reconhecimento não contribuem para complexificar e enriquecer as lutas pela redistribuição, mas para as eclipsar e substituir, constituindo o *problema da substituição* (FRASER, 2002): a substituição das lutas por redistribuição pelas lutas por reconhecimento.

Com o objetivo de evidenciar que tal substituição é contingente, Fraser (2002) procura traçar uma distinção entre esses dois campos. O primeiro estaria delimitado pela injustiça econômica, que inclui exploração (expropriação do fruto do próprio trabalho), marginalização (ser obrigado a um trabalho indesejável e mal remunerado ou não ter acesso a trabalho remunerado) e privação (não ter acesso a um padrão de vida material adequado), ou seja, desigualdades baseadas na estrutura econômica. A natureza dessas injustiças socioeconômicas foi conceituada a partir da teoria de Karl Marx sobre a exploração capitalista, e a luta contra tais injustiças passa pela reestruturação político-econômica, podendo envolver redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, transformação de estruturas econômicas básicas – transformações às quais Fraser (2006) se refere recorrendo ao termo *redistribuição*.

A segunda maneira de compreender a injustiça seria articulando-a ao campo cultural ou simbólico, como estando ligada aos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, como a dominação cultural (submissão a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura), o ocultamento (tornar-se invisível por efeito das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais) e o desrespeito (ser desqualificado nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana) (FRASER, 2006). Em outras palavras, nesse caso a injustiça aparece articulada a hierarquias institucionalizadas de valor cultural que produzem o falso reconhecimento (FRASER, 2002).

Para combater a injustiça cultural, é preciso alguma espécie de mudança cultural ou simbólica, ou seja, *reconhecimento*, o que pode envolver a revalorização das identidades desrespeitadas, o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural. Ou, “mais radicalmente ainda, pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de *todas as pessoas*” (FRASER, 2006, p. 232, grifos da autora). Nesse último caso, trata-se da tentativa de transformação da ordem simbólica por meio da desconstrução dos termos que estão subjacentes às diferenciações produzidas (FRASER, 2002).

Portanto, para cada esfera de injustiça, uma forma específica de combate, sendo que os processos não são excludentes. Para Fraser (2002), “a ameaça de substituição surge quando as

duas perspectivas da justiça são consideradas mutuamente incompatíveis. Nesse caso, as reivindicações de reconhecimento desligam-se das reivindicações de redistribuição, acabando por as eclipsar” (p. 12). A autora identifica duas correntes que, por diferentes caminhos, conduzem a esse deslocamento.

Uma primeira corrente articularia os problemas de reconhecimento eminentemente à depreciação cultural (representações pejorativas, por exemplo), obscurecendo a matriz institucional do não-reconhecimento e seu entrelaçamento com a injustiça distributiva. Por exemplo, existem relações entre normas androcêntricas que desvalorizam atividades consideradas “femininas” e a discrepância de salários entre homens e mulheres. Essas normas e padrões institucionalizados não são articuladas aos fenômenos de depreciação nessa primeira corrente e, com isso, perde-se a fundamentação social na qual estão inscritas as articulações entre esses padrões e os fenômenos de depreciação (FRASER, 2000).

Uma segunda corrente, na leitura de Fraser (2000), estabeleceria relação entre questões relativas à injustiça cultural e à redistribuição econômica, mas não problematizaria adequadamente essa ligação. A partir de uma teoria “culturalista”, a má distribuição nessa perspectiva é vista como efeito secundário do falso reconhecimento, sendo as desigualdades econômicas expressões de hierarquias culturais. A opressão de classe, por exemplo, seria efeito da desvalorização cultural da identidade proletária, de maneira que as questões de distribuição poderiam ser combatidas via política de reconhecimento e de valorização das identidades depreciadas.

Diante desse quadro de duas formas de injustiça, a autora questiona qual seria a relação entre lutas por reconhecimento – voltadas para combater a injustiça cultural – e lutas por redistribuição – voltadas para compensar a injustiça econômica. As lutas por reconhecimento frequentemente “buscam chamar a atenção para a presumida especificidade de algum grupo – ou mesmo de criá-la performativamente – e, portanto, afirmar seu valor” (FRASER, 2006, p. 233), promovendo a diferenciação do grupo. Diferentemente, lutas de redistribuição têm por objetivo “abolir os arranjos econômicos que embasam a especificidade do grupo”, por isso tendem a “promover a desdiferenciação do grupo” (FRASER, 2006, p. 233). Um exemplo desse segundo modelo oferecido por Fraser (2006) seriam as demandas feministas por abolição da divisão do trabalho segundo o gênero.

Assim, com frequência, a política do reconhecimento e a da redistribuição parecem ter objetivos mutuamente contraditórios: “Enquanto a primeira tende a *promover a diferenciação do grupo*, a segunda tende a *desestabilizá-la*” (FRASER, 2006, p. 233, grifos nossos). No entanto, é importante reforçar que a autora reconhece a importância dessas lutas e, nesse sentido, destacamos uma passagem em que sintetiza suas considerações a esse respeito:

Por um lado, a viragem para o reconhecimento representa um alargamento da contestação política e um novo entendimento da justiça social. Já não restrita ao eixo da classe, a contestação abarca agora outros eixos de subordinação, incluindo a diferença sexual, a “raça”, a etnicidade, a sexualidade, a religião e a nacionalidade. Isto constitui um claro avanço relativamente aos restritivos paradigmas fordistas que marginalizavam tal contestação. Para além disso, a justiça social já não se cinge só a questões de distribuição, abrangendo agora também questões de representação, identidade e diferença. Também neste aspecto constitui um avanço positivo relativamente aos redutores paradigmas economicistas que tinham dificuldade em conceitualizar males cuja origem reside, não na economia política, mas nas hierarquias institucionalizadas de valor. (FRASER, 2002, p. 9)

Não se trata, portanto, de rechaçar as lutas por reconhecimento, mas sim de procurar evidenciar os termos pelos quais o reconhecimento segundo o modelo da identidade deslocaria o paradigma da redistribuição e conduziria à reificação. Como afirma Fraser (2000): “Ao equiparar as políticas de reconhecimento com políticas de identidade, encoraja tanto a reificação das identidades de grupo quanto o deslocamento da redistribuição”⁷⁸ (p. 110, tradução nossa).

Assim, um primeiro ponto a destacar é que Nancy Fraser (2000) não faz equivaler reconhecimento e identidade. Quando essa equivalência se estabelece – ou seja, quando as políticas de reconhecimento se fazem pelo modelo da identidade – colocam-se os riscos de reificação e de deslocamento da redistribuição. Deslocamento que tende a acontecer quando “as duas perspectivas da justiça são consideradas mutuamente incompatíveis” (FRASER, 2002, p. 12), como já destacamos. O desafio seria, então, articular reconhecimento e redistribuição.

No entanto, uma tensão se coloca porque pode haver uma interferência entre esses dois tipos de luta, e eles podem acabar por agir um contra o outro. Por isso, Fraser (2006) propõe discutir essa questão como “dilema da redistribuição-reconhecimento” (p. 233) e questiona se o resultado não poderia ser contraproducente no contexto atual do capitalismo:

Por outro lado, não é absolutamente nada evidente que as atuais lutas pelo reconhecimento estejam a contribuir para complementar e aprofundar as lutas pela redistribuição igualitária. Antes pelo contrário: no contexto de um neoliberalismo em ascensão, podem estar a contribuir para deslocar as últimas. Se assim for, os recentes ganhos no nosso entendimento da justiça podem estar entrelaçados com uma perda trágica. Em vez de chegarmos a um paradigma mais amplo e rico, capaz de abarcar tanto a redistribuição como o reconhecimento, estaremos a trocar um paradigma truncado por outro: um economicismo truncado por um culturalismo igualmente truncado. (FRASER, 2002, p. 9)

Até aqui, Fraser (2006) associa, por um lado, medidas no âmbito da redistribuição a uma dissolução ou desestabilização da diferenciação e, por outro, lutas por reconhecimento à valorização da especificidade de determinado grupo, o que, como a própria autora indica,

⁷⁸ “By equating the politics of recognition with identity politics, it encourages both the reification of group identities and the displacement of redistribution.” (FRASER, 2000, p. 110)

tornaria difícil a busca por esses dois objetivos – redistribuição e reconhecimento – ao mesmo tempo. Avançando para o final do texto, Fraser (2006) afirma que pretende “complicar essas posições” (p. 236) e, para isso, procura diferenciar duas grandes abordagens na busca por justiça – “afirmação” e “transformação” – e delinear como elas operam em relação à redistribuição e ao reconhecimento.

A distinção entre afirmação e transformação é descrita pela autora pontuando que a primeira perspectiva busca corrigir efeitos desiguais sem transformar a estrutura que os produz, enquanto a segunda busca essa correção por meio da transformação da estrutura.

No que se refere à **injustiça cultural**, a busca de reparar tais injustiças via **afirmação** remete à tentativa de compensação via revalorização das identidades desvalorizadas, sem problematizar os conteúdos dessas identidades e as diferenciações subjacentes. A perspectiva de **transformação**, por sua vez, aparece frequentemente associada à desconstrução, buscando transformar a estrutura cultural-valorativa, de maneira que, “desestabilizando as identidades e diferenciações grupais existentes, esses remédios não somente elevariam a auto-estima dos membros de grupos presentemente desrespeitados; eles transformariam o sentido do eu de *todos*” (FRASER, 2006, p. 237, grifos da autora).

A autora recorre a um exemplo a partir das injustiças relacionadas à sexualidade (homofobia e heterossexismo). A perspectiva de **afirmação** é associada com a política de identidade gay, que busca revalorizar a identidade gay e lésbica, enquanto a de **transformação** à política *queer*, com a desconstrução da dicotomia entre homo e heterossexualidade.

Na leitura de Fraser (2006), a “política de identidade gay trata a homossexualidade como uma positividade cultural, com seu próprio conteúdo substantivo [...] necessitando somente de reconhecimento adicional” (p. 237), enquanto a “política *queer*, em contraste, trata a homossexualidade como um correlato construído e desvalorizado da heterossexualidade” (p. 237), de maneira que o objetivo transformativo passa por desconstruir a dicotomia homo-hetero, não em nome de um suposto humano único e universal, mas de “campo sexual de diferenças múltiplas, não-binárias, fluidas, sempre em movimento” (p. 237).

Dessa maneira, no âmbito do **reconhecimento**, podem existir estratégias que valorizam a especificidade do grupo e outras que desestabilizam diferenças, como afirma Fraser (2006): “Enquanto os remédios de reconhecimento afirmativos tendem a promover as diferenciações de grupo existentes, os remédios de reconhecimento transformativos tendem, no longo prazo, a desestabilizá-las, a fim de abrir espaço para futuros reagrupamentos” (p. 237).

Esse ponto é particularmente importante porque revela que, para Fraser (2006), reconhecimento não é necessariamente sinônimo de políticas identitárias. Se temos um

deslocamento da redistribuição para o reconhecimento, uma leitura superficial de Nancy Fraser poderia levar à conclusão de que a proposta da autora iria no sentido contrário, ou seja, a defesa da redistribuição como prioritária em relação ao reconhecimento. Tal suposição não se sustenta considerando o conjunto da obra de Nancy Fraser: o esforço da autora vai no sentido de buscar articulações e de propor uma compreensão do reconhecimento em termos não-identitários, que começamos a apresentar aqui e que retomaremos no capítulo 4.

Retomando a exposição da autora, o mesmo raciocínio discutido no âmbito do reconhecimento vale para as estratégias de luta contra a **injustiça econômica**. No âmbito da **afirmação**, temos as tentativas de “compensar a má distribuição terminal, enquanto deixam intacta a maior parte da estrutura econômico-política subjacente” (p. 237). Ou seja, trata-se de uma atuação que enfatiza o âmbito do consumo, buscando aumentar as possibilidades de consumo de grupos economicamente desfavorecidos, sem visar a uma reestruturação do sistema de produção, o que aparece historicamente associado ao Estado de bem-estar liberal. Em contraste, o âmbito da **transformação** aparece associado historicamente ao socialismo, em uma perspectiva de transformar a estrutura econômico-política, reestruturando as relações de produção e a divisão social do trabalho, de maneira que envolveria a transformação das condições de existência de todos.

A autora exemplifica a abordagem **afirmativa** da redistribuição com programas de assistência pública que oferecem auxílios “focalizados” a desempregados e subempregados, por exemplo. Trata-se de uma abordagem que, por meio de realocações superficiais, busca compensar a injustiça econômica sem alterar as estruturas que a produzem. Como sintetiza Fraser (2006):

Longe de abolirem a divisão de classes per se, esses remédios afirmativos sustentam-na e moldam-na. [...] Programas de assistência pública “focalizam” os pobres não só por auxílio, mas por hostilidade. Tais remédios, com certeza, oferecem a ajuda material necessitada. Mas também criam diferenciações de grupo fortemente antagônicas. (p. 238)

A partir desses antagonismos produzidos, pode surgir hostilidade em relação aos grupos que se beneficiam dos auxílios, de maneira que uma estratégia de redistribuição pode levar a problemas de reconhecimento, como destaca Fraser (2006):

O resultado é marcar a classe mais desprivilegiada como inerentemente deficiente e insaciável, sempre necessitando mais e mais. Com o tempo essa classe pode mesmo aparecer como privilegiada, recebedora de tratamento especial e generosidade imerecida. Assim, uma abordagem voltada para compensar injustiças de distribuição pode acabar criando injustiças de reconhecimento. (p. 238)

Diferentemente, uma perspectiva de **transformação** para as injustiças distributivas de classe buscam garantir a todos o acesso ao emprego ao mesmo tempo em que buscam

desvincular do emprego as necessidades básicas de consumo por meio de “programas universalistas de bem-estar social, impostos elevados, políticas macroeconômicas voltadas para criar pleno emprego, um vasto setor público não-mercantil, propriedades públicas e/ou coletivas significativas, e decisões democráticas quanto às prioridades socioeconômicas básicas” (FRASER, 2006, p. 238).

Nessa abordagem, busca-se a redução da desigualdade social, mas “sem criar classes estigmatizadas de pessoas vulneráveis vistas como beneficiárias de uma generosidade especial” (FRASER, 2006, p. 238), o que tende a promover maior reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento. Ou seja, “uma abordagem voltada a compensar injustiças de distribuição pode ajudar também a compensar (algumas) injustiças de reconhecimento” (FRASER, 2006, p. 238).

Dessa maneira, Nancy Fraser considera os riscos do reconhecimento a partir de uma perspectiva identitária, assim como o risco de que a perspectiva da redistribuição acabe sendo eclipsada pela do reconhecimento. Considerando que esse deslocamento tende a acontecer quando reconhecimento e redistribuição são analisados em uma lógica de um *ou* outro, o esforço da autora é de procurar uma possibilidade de articulação.

Em sua argumentação, inicia considerando que as lutas por reconhecimento tenderiam a chamar a atenção para as diferenças enquanto as lutas por redistribuição tenderiam a desestabilizar diferenças, mas, em seguida, busca complexificar esse raciocínio e faz uma exposição que evidencia que lutas por reconhecimento podem desestabilizar diferenças e lutas por redistribuição podem enfatizar diferenças.

O que nos parece ser o ponto comum entre as perspectivas afirmativas de reconhecimento e redistribuição é justamente a organização a partir de um modelo identitário, enquanto as perspectivas transformativas – tanto no âmbito do reconhecimento quanto da redistribuição – buscam desconstruir dicotomias (nos exemplos citados pela autora, a dicotomia homo-hetero, no âmbito do reconhecimento, e a dicotomia que se estabelece a partir de classe social, no caso da redistribuição), mas “não em nome de um suposto humano único e universal” e sim de um campo de “diferenças múltiplas, não-binárias, fluidas, sempre em movimento” (FRASER, 2006, p. 237).

Importante destacar que, no âmbito das perspectivas transformativas de redistribuição, Fraser (2006) destaca políticas universalistas, termo que aparece aqui em contraposição a políticas focalizadas. Essa discussão foge ao escopo desta tese, mas é importante pontuar aqui que políticas universalistas são voltadas a todos – diferentemente das políticas focalizadas, voltadas a determinado(s) grupo(s) –, mas todos são considerados em suas particularidades.

Por exemplo, Fraser (2006) fala da importância de impostos elevados – afinal, impostos são fundamentais para o financiamento dos gastos do governo. No entanto, se a distribuição de renda é desigual e se todos pagassem a mesma quantidade de impostos – desconsiderando, portanto, as particularidades relacionadas à classe socioeconômica – o resultado seria reforçar as desigualdades. Com isso, o que pretendemos pontuar é que pensar políticas para todos não significa desconsiderar particularidades: todos pagam impostos, mas uma perspectiva de justiça redistributiva deve considerar que os mais ricos devem pagar mais impostos.

No que se refere à temática da identidade, a consideração dos riscos associados a identidades e particularidades – riscos de essencialização, de separatismo, entre outros que discutimos ao longo deste capítulo – pode levar a um outro risco: o “universalismo imaginário”, nos termos de Brubaker (2001), como trabalhamos na seção 1.2, com o discurso de Sojourner Truth.

Consideramos importantes as formulações de Nancy Fraser por se afastarem de um universalismo e apontarem para a importância da consideração das particularidades de afiliações, de relações e histórias, de problemas e dificuldades específicos, como apontamos a partir de Brubaker (2001), e como Nancy Fraser trabalha a partir das injustiças de reconhecimento e redistribuição.

É fundamental, também, destacar que tanto injustiças de redistribuição quanto de reconhecimento são materiais, na perspectiva adotada por Nancy Fraser. Esse ponto fica claro na argumentação da autora e é explicitado em um texto com o qual trabalharemos no capítulo 2, em que Fraser estabelece um diálogo com Butler. Fraser (1997/2017) afirma considerar as injustiças de reconhecimento tão materiais quanto as de redistribuição, pontuando que as injustiças de redistribuição referem-se ao âmbito econômico e as injustiças de reconhecimento referem-se ao cultural, mas ambas são materiais.

Esse ponto é fundamental por possibilitar a ênfase na materialidade da opressão, o que constitui um dos fios condutores que retomaremos ao longo de toda a tese. No que se refere mais especificamente à nossa temática, Nancy Fraser (2003a) situa a existência de opressões gênero-específicas, discussão que iniciaremos na próxima seção e exploraremos ao longo da tese.

Antes de passar à tematização de opressões gênero-específicas, gostaríamos de ressaltar, a título de conclusão sobre as contribuições de Nancy Fraser, que o dilema redistribuição *versus* reconhecimento, assim como denominado, pode dar a impressão de se tratar de uma dicotomia: um dilema que implica “escolher” ou “ênfatizar” um *ou* outro. Entretanto, não é essa a abordagem que sustenta Nancy Fraser; ao contrário, a autora recoloca esse debate evidenciando que precisamos de redistribuição *e* reconhecimento. Nas palavras da autora:

Tudo isso sugere um meio de reformular o dilema da redistribuição-reconhecimento. A pergunta que pode ficar é: no que diz respeito aos grupos submetidos aos dois tipos de injustiças, qual será combinação de remédios que funciona melhor para minimizar, senão para eliminar de vez, as interferências mútuas que surgem quando se busca redistribuição e reconhecimento ao mesmo tempo? (FRASER, 2006, p. 239)

Nessa reformulação, o problema da redistribuição-reconhecimento é discutida pela autora a partir de uma abordagem que se denomina *paridade de participação*, a qual apresentaremos no capítulo 4. Consideramos que é importante trilhar um percurso ao longo da tese para colocar essa perspectiva, que poderemos então situar a partir do que trabalhamos na tese.

Nesse momento, gostaríamos de destacar que uma outra perspectiva de reformulação do problema da redistribuição-reconhecimento, no âmbito da teorização psicanalítica, é a proposta por Vladimir Safatle, que propõe uma crítica a Honneth a partir de articulações com a psicanálise e focalizando a concepção de sujeito. No livro “Grande hotel abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento”, Safatle (2012) afirma que tem dois grandes objetivos: promover uma leitura alternativa do sujeito moderno, baseada em Hegel, e buscar uma reconstrução da teoria do reconhecimento. A proposição de discutir a subjetividade sem um pensamento da identidade situa a proposta de Vladimir Safatle (2012) de uma reconstrução da teoria do reconhecimento.

Safatle (2012) parte da consideração de que teorias do reconhecimento estão fundadas em teorias da socialização e da individuação e indica que a teoria do reconhecimento de Axel Honneth se baseia em teóricos das relações de objeto. O autor afirma que uma antropologia aparece de maneira implícita, baseada na psicologia do desenvolvimento de Piaget e Kohlberg e na teoria da maturação de Winnicott, para fundamentar o processo de aquisição das capacidades cognitivas, judicativas e desejantes. Para Safatle (2012), trata-se de uma antropologia normativa, pois a psicologia do desenvolvimento está associada a uma teoria do progresso, das “condições que asseguram o homem em sua humanidade” (p. 4). Com isso ficaria definido, de maneira normativa, o que seria um reconhecimento bem-sucedido, assim como o fracasso e sofrimento nos déficits de reconhecimento, a partir do que Safatle (2012) considera uma “redução egológica do sujeito” (p. 5).

Diferentemente, aponta para outro caminho por considerar que a psicanálise lacaniana pode fornecer uma compreensão radicalmente distinta dos processos de socialização e individuação, como aparece destacado em:

[...] não apenas da dinâmica de socialização dos desejos e pulsões, mas das consequências políticas do conceito de reconhecimento. Pois tal reflexão pode fornecer uma base empírica e material para a ideia de que sujeitos procuram ser reconhecidos em

um campo político fora dos processos culturais de produção de identidades. (SAFATLE, 2013, p. 195).

É interessante notar que tanto Honneth quanto Safatle partem das formulações de Hegel, apropriando-se delas de maneiras diferentes. Honneth (2003c) focaliza a Dialética do Senhor e do Escravo em sua dimensão de reconhecimento intersubjetivo, apontando a necessidade do reconhecimento confirmador por parte dos outros. Já Safatle (2012) recorre a Hegel em sua dialética apontando que a noção de consciência-de-si não se refere a uma subjetividade delimitada em relação ao que lhe é exterior. Safatle (2012) não considera a alteridade referida apenas a outro indivíduo, mas também uma outra dimensão, que se aproxima da experiência do *estranho* e que implica abandonar a crença de que a experiência de ipseidade está fundada na identidade e unidade.

Safatle (2012) considera, então, uma outra dimensão da alteridade, que se aproxima da experiência do *estranho*⁷⁹ em Freud. Vejamos seu questionamento sobre esse ponto:

[é preciso] compreender melhor quem é esse outro com o qual me relaciono em experiências constitutivas que se dão no campo do trabalho, da linguagem e do desejo. Trata-se apenas de uma outra consciência-de-si ou de uma alteridade mais profunda, que está para além do que determina uma individualidade como objeto de representação mental, um para além que me coloca em confrontação com algo que, do ponto de vista da consciência, é indeterminado? (SAFATLE, 2012, p. 23)

A partir dessa outra dimensão da alteridade, Safatle (2012) propõe uma releitura do problema do reconhecimento a partir da não-identidade, do *estranho*:

[...] não através da possibilidade de reconhecer outro sistema de desejos e aspirações individuais, mas através da capacidade de reconhecer um nível de alteridade que não se deixa pensar a partir da figura de um outro indivíduo, de uma outra identidade individual com seu sistema de interesses. Daí porque Lacan deve indicá-lo com uma palavra como *das Ding* – maneira de lembrar que se trata de algo que não se submete imediatamente à figura do indivíduo. Uma alteridade que não é exatamente presença do outro, mas a-normatividade, resistência de submissão à gramática da norma. (p. 240)

A partir de Hegel, Safatle (2012) procura pensar uma experiência de outra ordem, que busca sustentar o princípio da subjetividade sem um pensamento da identidade. “Sujeito” não deve ser compreendido como entidade substancial, idêntico a si mesmo e capaz de se

⁷⁹ Freud (1919/1996) define a experiência do *estranho* como “categoria do assustador que remete ao que é conhecido e há muito familiar” (p. 238). Questiona, então, em que circunstâncias o familiar pode se tornar estranho, e propõe que o que amedronta é algo reprimido que retorna, e essa categoria de coisas assustadoras construiria o estranho: “[...] esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo da repressão” Freud (FREUD, 1919/1996, p. 258). Esse texto é anterior à formulação freudiana sobre a pulsão de morte e, por isso, o *estranho* aparece como retorno do recalcado. Porém, há elementos no texto de Freud que permitem uma releitura do *estranho* como o não representado, elementos aos quais Lacan se refere com o conceito de *das Ding*.

autodeterminar, mas, ao contrário, deve ser visto a partir da não-identidade e da clivagem. A não-identidade, como negatividade fundamental para a estruturação da subjetividade, “encontra seu espaço privilegiado na confrontação com experiências de despersonalização que se manifestam, principalmente, nas dimensões do desejo, do corpo e da sexualidade” (SAFATLE, 2012, p. 13).

O encontro com o *estranho* estaria ligado a experiências da ordem da não-identidade. É importante destacar que Safatle (2006) não defende o abandono da categoria de sujeito, mas sim a possibilidade de pensar “um sujeito capaz de formalizar experiências de não-identidade” (SAFATLE, 2006, p. 219). Reproduzimos aqui uma passagem que sintetiza muito bem os principais pontos:

Os homens só são humanos quando eles se reconhecem naquilo que não tem os contornos auto-idênticos de um eu. Pois só há sujeito lá onde há a possibilidade de reconhecer uma experiência interna de não-identidade. Uma experiência cujo espaço privilegiado não parece mais ser a relação intersubjetiva da consciência de si, mas a confrontação traumática entre sujeito e objeto. (SAFATLE, 2006, p. 220)

A proposta de discutir a subjetividade sem um pensamento da identidade, a partir do encontro com o *estranho*, circunscreve experiências de não-identidade ao âmbito daquilo que está para além da representação. A nosso ver, no âmbito da psicanálise, o risco é se enfatizar exclusivamente o “para além da representação”, em detrimento de outras dimensões – a materialidade e o discurso (ou o campo da representação) – que aparecem como algo que se “considera sem considerar”, ou seja, cuja existência é reconhecida, mas supõe-se que a psicanálise vai tratar de outra coisa. Do nosso ponto de vista, não se trata de negar a dimensão do “para além da representação”, mas de considerar que são igualmente importantes as dimensões da representação e da materialidade, bem como as mediações que se estabelecem entre estas duas últimas.

Além disso, consideramos que não existe apenas uma possibilidade única de trabalhar com a concepção de identidade e que o enfoque a partir das realidades de opressão – tais como apontamos com o discurso de Sojourner Truth – coloca uma especificidade na maneira de trabalhar com essa concepção. A perspectiva que enfatiza a interdependência de diferentes relações de opressão possibilita interrogar a concepção de identidade ao mesmo tempo em que se afasta de um “universalismo imaginário”. O que buscamos sustentar ao longo da tese é que não existe nada que definiria “mulheres” senão a própria realidade da opressão. Para iniciar esse percurso, finalizamos este capítulo com as contribuições de uma formulação de Nancy Fraser

no âmbito da controvérsia redistribuição-reconhecimento, em que a autora localiza especificidades a partir da colocação do gênero em questão.

1.3.5 Uma leitura do dilema redistribuição-reconhecimento a partir de um recorte específico: gênero

Para iniciar a abordagem de Nancy Fraser sobre gênero, é importante lembrar que a distinção estabelecida pela autora entre redistribuição e reconhecimento não é entre material e cultural, mas sim entre econômico e cultural – ambos materiais. Para Fraser (2003a), gênero “é uma diferenciação social bidimensional. Nem simplesmente uma classe nem simplesmente um grupo de *status*, gênero é uma categoria híbrida enraizada simultaneamente na estrutura econômica e na ordem de *status* da sociedade”⁸⁰ (p. 19, tradução nossa).

Na perspectiva da distribuição, funciona como princípio organizador da estrutura econômica na sociedade capitalista, sendo que, por um lado, estrutura a divisão entre trabalho “produtivo” remunerado e trabalho “reprodutivo” e doméstico não-remunerado, cuja responsabilidade é atribuída primordialmente às mulheres. Por outro, no âmbito do trabalho remunerado o gênero estrutura a divisão entre ocupações de remuneração mais alta, em que predominam os homens, e ocupações que Fraser (2003a) denomina de “colarinho rosa” (p. 20) e de serviços domésticos, com baixa remuneração e predominância das mulheres.

A estrutura econômica, então, produz formas de injustiça distributiva que são “gênero-específicas” (FRASER, 2003a), com modos de exploração, marginalização e privação articulados ao gênero, o que faz com que tal categoria apresente certas características semelhantes à de classe (FRASER, 2006). Nesse aspecto, o “gênero aparece como uma diferenciação de classe que está enraizada na estrutura econômica da sociedade”⁸¹ (FRASER, 2003a, p. 20, tradução nossa). Para eliminar essa injustiça, é preciso “abolir a divisão do trabalho segundo o gênero (*gender division of labor*), tanto a divisão generificada (*gendered division*) entre trabalho remunerado e não-remunerado quanto as divisões de gênero no interior do trabalho remunerado”⁸² (FRASER, 2003a, p. 20, tradução nossa).

⁸⁰ “Gender, I contend, is a two-dimensional social differentiation. Neither simply a class nor simply a status group, gender is a hybrid category rooted simultaneously in the economic structure and the status order of society” (FRASER, 2003a, p. 19)

⁸¹ “[...] gender appears as a class-like differentiation that is rooted in the economic structure of society” (FRASER, 2003a, p. 20)

⁸² “[...] abolishing the gender division of labor – both the gendered division between paid and unpaid labor and the gender divisions within paid labor” (FRASER, 2003a, p. 20)

Entretanto, a explicação das injustiças ligadas ao gênero não se resume ao gênero enquanto diferenciação econômico-política. É preciso considerar também a diferenciação de valorização cultural, o que remete à dimensão do reconhecimento. Nesse sentido, deve-se levar em conta o androcentrismo como padrão institucionalizado que privilegia o que é associado à masculinidade bem como a contrapartida de desqualificação do que é tido como “feminino”, o que inclui mas não se resume a “mulheres”, como afirma Fraser (2003a): “não apenas mulheres, mas todos os grupos de baixo *status* correm o risco de feminização e, portanto, depreciação”⁸³ (p. 20, tradução nossa).

Em decorrência de padrões de interpretação e avaliação androcêntricos, as mulheres “sofrem formas gênero-específicas de *subordinação de status*”⁸⁴ (FRASER, 2003a, p. 21, tradução nossa), e a autora articula a essa desvalorização situações como: violência e exploração sexual e doméstica, representações objetificadoras na mídia, assédio e a desqualificação na vida cotidiana, exclusão ou marginalização das esferas públicas e processos decisórios etc.

Essas injustiças de reconhecimento são “relativamente independentes da economia política e não são meramente ‘superestruturais’. Por isso, não podem ser superados apenas pela redistribuição, mas exigem adicionalmente medidas independentes reconhecimento”⁸⁵ (FRASER, 2003a, p. 21, tradução nossa). Seu enfrentamento exige transformação de valores culturais, descentramento de normas androcêntricas, reconhecimento positivo a um grupo depreciado e padrões que expressem igual respeito às mulheres.

Existem inter-relações entre as duas esferas de injustiça, uma vez que as normas culturais sexistas e androcêntricas estão institucionalizadas e a desvantagem econômica das mulheres restringe sua “voz”. No entanto, dilemas podem se colocar porque redistribuição e reconhecimento podem apontar para direções opostas, como explica Fraser (2006):

Enquanto a lógica da redistribuição é acabar com esse negócio de gênero, a lógica do reconhecimento é valorizar a especificidade de gênero. Eis, então, a versão feminista do dilema da redistribuição-reconhecimento: como as feministas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a diferenciação de gênero e para valorizar a especificidade de gênero? (p. 235)

Aqui consideramos importante destacar que, na seção anterior, pontuamos que Fraser (2006) mobiliza as concepções de “afirmação” e “transformação” para evidenciar que lutas por reconhecimento podem desestabilizar diferenças e que lutas por redistribuição podem enfatizar

⁸³ “[...] not just women but all low-status groups risk feminization and thus depreciation” (FRASER, 2003a, p. 20)

⁸⁴ “[...] suffer gender-specific forms of *status subordination*” (FRASER, 2003a, p. 21)

⁸⁵ “[...] relatively independent of political economy and are not merely ‘superstructural’. Thus, they cannot be overcome by redistribution alone but require additional, independent remedies of recognition” (FRASER, 2003a, p. 21)

diferenças. Essas nuances não aparecem aqui, no momento do texto em que a autora discute as injustiças gênero-específicas, embora não deixe de haver a referência a gênero no final do texto, momento em que “complexifica” as posições. A nosso ver, embora Nancy Fraser destaque as nuances – fundamentais para que não tomemos determinadas articulações como necessárias –, no âmbito dos movimentos sociais e de relações sociais específicas, coloca-se frequentemente a “versão feminista do dilema da redistribuição-reconhecimento”.

Como veremos, a questão sobre “como as feministas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a diferenciação de gênero e para valorizar a especificidade de gênero?” (FRASER, 2006, p. 235) é mobilizada por diferentes teóricas feministas. As nuances apontadas por Fraser (2006) talvez possibilitem justamente pensar possíveis saídas para um dilema que existe – a existência de uma interferência entre os âmbitos da redistribuição e do reconhecimento, que podem acabar por agir um contra o outro.

Essa “versão feminista do dilema da redistribuição-reconhecimento”, como propõe Nancy Fraser, encontra paralelo nas contribuições de Joan Scott (1998) em *“La citoyenne paradoxale: Les féministes françaises et les droits de l’homme”*, em que a autora discute a dificuldade que se coloca o falar enquanto “mulher(es)” no âmbito do(s) movimento(s) feminista(s) em nome de uma defesa da igualdade tendo que recorrer à diferença:

Seu objetivo era eliminar a “diferença sexual” da política, mas ele tinha que fazê-lo em nome de “mulheres” (que são produzidas no discurso da “diferença sexual”). E na medida em que ele favorecia as “mulheres”, o feminismo reproduzia a “diferença sexual” que ele estava tentando erradicar. Toda a sua história como movimento político baseia-se nesse paradoxo: a necessidade de, ao mesmo tempo, afirmar e recusar a “diferença sexual”.⁸⁶ (p. 20, tradução nossa)

O movimento, ao protestar contra a discriminação das mulheres, promove uma campanha voltada a elas. Ao agir em favor delas, o feminismo acaba por produzir a diferença sexual que buscava eliminar, pois chama a atenção exatamente para o que que pretendia eliminar, o que produz uma espécie de paradoxo como propõe Scott (2005):

[...] os termos do protesto contra a discriminação tanto recusam quanto aceitam as identidades de grupo sobre as quais a discriminação está baseada. De outro modo, podemos dizer que as demandas pela igualdade necessariamente evocam e repudiam as diferenças que num primeiro momento não permitiram a igualdade. (p. 20)

⁸⁶ “Son but était d’éliminer la « différence sexuelle » de la politique et pourtant il devait le faire au nom de « femmes » (qui sont elles-mêmes un produit dans le discours de la « différence sexuelle »). Et dans la mesure où il œuvrait en faveur des « femmes », le féminisme reproduisait cette « différence sexuelle » qu’il tentait d’éradiquer. Toute son histoire en tant que mouvement politique repose sur ce paradoxe: la nécessité d’affirmer et de refuser à la fois la « différence sexuelle »” (SCOTT J. , 1998, p. 20)

Entretanto, se levada às últimas consequências, essa crítica também pode promover, como pontua Costa (2002), um “feminismo sem mulheres” (p. 69), articulado a uma perspectiva nominalista. Como apontamos na introdução da tese, uma tal perspectiva pode acabar por invisibilizar o gênero. Nos termos de Alcoff (1988):

Se gênero é simplesmente um construto social, a necessidade e mesmo a possibilidade de uma política feminista se torna imediatamente problemática. O que podemos exigir em nome das mulheres se “mulheres” não existem e as exigências em seu nome simplesmente reforçam o mito de que elas existem? De que forma podemos falar abertamente contra o sexismo como sendo prejudicial aos interesses das mulheres se tal categoria é uma ficção? Como podemos exigir o aborto legal, creches adequadas ou salários compatíveis sem que se invoque um conceito de “mulher”?⁸⁷ (p. 420, tradução nossa)

A existência de opressões gênero-específicas organizou e organiza demandas no âmbito dos movimentos feministas, ou seja, existe uma articulação entre a identificação de formas específicas de opressão e as demandas que se articulam por e em nome de “mulheres”. Brubaker (2001) lembra a denúncia de formas do universalismo como a categoria marxista do “trabalhador” – que aparece como homem – ou do “cidadão” – que é sempre branco –, bem como a situação em que movimentos afro-americanos foram criticados por não considerarem interesses específicos das mulheres afro-americanas, assim como movimentos feministas acusados de se interessarem apenas pelas questões das mulheres brancas de classe média.

Não se trata, portanto, de uma discussão meramente conceitual, uma vez que tais concepções orientam posições que produzem implicações políticas. Um exemplo de paradoxo das identidades no campo da luta política foi discutido em aula pela professora Jules Falquet⁸⁸, que recorreu a um exemplo de reunião restrita a homens negros. Uma mulher negra poderia questionar por que mulheres não podem participar, mas, ao colocar em questão a participação restrita a homens, abre-se espaço para o questionamento da participação restrita a negros.

Esse nos parece um exemplo que coloca um paradoxo para o qual não há respostas prontas, a nosso ver. Por isso, finalizaremos este capítulo abrindo algumas questões que pretendemos discutir ao longo da tese. Partiremos de algumas situações do cotidiano que nos colocam interrogações sobre a tensão discutida neste capítulo do ponto de vista teórico.

⁸⁷ “If gender is simply a social construct, the need and even the possibility of a feminist politics becomes immediately problematic. What can we demand in the name of women if “women” do not exist and the demands in their name simply reinforce the myth that they do? How can we speak out against sexism as detrimental to the interests of women if the category is a fiction? How can we demand legal abortions, adequate child care, or wages based on comparable worth without invoking a concept of ‘woman’?” (ALCOFF, 1988, p. 420)

⁸⁸ Conferência de Jules Falquet, no dia 22 de fevereiro de 2019, no âmbito do ciclo “Feminisme Genre & Sexualité”, realizado na Universidade Paris Diderot.

Como primeira questão, destacamos uma polêmica envolvendo uma ativista norte-americana, em 2017, que colocou de uma maneira inusitada os termos dessa questão. Rachel Dolezal, ativista em prol da igualdade racial e dos direitos dos negros americanos, sempre se descreveu como afrodescendente. No entanto, seus pais biológicos revelaram em uma entrevista que ela teria origem alemã e tcheca. A revelação teve grande repercussão, levando a acusações de que ela teria mentido e obtido vantagens profissionais por isso. Dolezal replicou que sempre se sentiu pertencendo à comunidade negra e que se considera “transracial”, colocando então a seguinte questão: “A ideia de raça é uma mentira, então como você pode mentir sobre uma mentira?”⁸⁹.

A pergunta repousa sobre um ponto interessante e, de certa forma, paradoxal: a consideração de que a categoria “negros” é um construto social, algo que não tem existência “natural”, constitui-se como da ordem da ficção, da fabricação/produção. Se a ideia de raça é uma produção, se a categoria “negros” é uma construção identitária e não algo que se justifica pela biologia, essa categoria, contudo, opera, produz efeitos de sentido. Quais as consequências disso?

De maneira geral, o debate em torno dos direitos das minorias na atualidade aceita que não há nada de natural em categorias como “as mulheres” ou “os negros”. No entanto, considera-se que são produções culturais e, nesse sentido, operam na realidade, embora sua existência não seja natural. Considera-se, por exemplo, que mulheres são socializadas de maneira diferente dos homens e daí decorrem interesses diferentes, e não de diferenças biológicas. O que cabe refletir é se, ao enfatizar as especificidades do grupo, mesmo colocando o relevo na cultura e não na natureza, não corremos o risco de naturalizar supostas diferenças culturais.

Nesse sentido, destacamos uma segunda questão a partir da discussão realizada pela historiadora Joan Scott sobre uma situação que considera ter sido uma “lição” para o movimento feminista, e que ficou conhecido como “caso Sears”. Em 1979, a *Equal Employment Opportunities Commission* (EEOC) moveu uma ação contra a Sears, empresa varejista, por discriminação sexual em sua política de contratação para o setor de vendas por comissão – dentre os mais bem remunerados da empresa. O processo foi a julgamento entre 1984 e 1985 e duas historiadoras foram convocadas como testemunhas por seus conhecimentos de história da divisão sexual do trabalho: Alice Kessler-Harris, pela acusação, e Rosalind Rosenberg, pela defesa (PIERUCCI, 1990).

⁸⁹ “‘Ideia de raça é uma mentira’: americana branca que se passou por negra se diz ‘transracial’”. BBC, 28 de março de 2017. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-39413853>. Acesso em 25 de maio de 2018.

Os advogados de defesa da Sears construíram o argumento de que os interesses de homens e mulheres por postos de trabalho diferem, e que essas diferenças são decorrentes da cultura, ou seja, padrões de socialização levavam à falta de interesse das mulheres por determinados cargos. Nesse sentido, os padrões de contratação da Sears seriam explicados por tais diferenças, e não por discriminação (SCOTT, 1988).

A acusação buscou demonstrar que, quando os empregadores oferecem oportunidade, as mulheres assumem empregos tradicionalmente não femininos. Porém, a defesa contra-argumentou recorrendo a trabalhos publicados por Kessler-Harris, que haviam destacado diferenças entre trabalhadores homens e mulheres, apontando serem as mulheres mais orientadas domesticamente e menos individualistas (SCOTT, 1988).

A linha de argumentação centrada na existência de diferenças entre homens e mulheres – diferenças que seriam culturais e não naturais – saiu vitoriosa. A decisão judicial foi favorável à Sears, considerando que a distribuição de homens e mulheres na empresa poderia ser explicada pelas diferenças entre eles (PIERUCCI, 1990).

Seria esse um caso de injustiça distributiva (relacionada à estrutura econômica) “gênero-específica”, nos termos de Fraser (2003a), e, por isso, seu enfrentamento exigiria “acabar com esse negócio de gênero” ao invés de “valorizar a especificidade de gênero”? Diante do “caso Sears”, Pierucci (1990) aponta que a diferença deixou de ser vista como natural ou biológica para ser vista como cultural ou historicamente produzida, porém a diferença é afirmada. Seria, então, a produção da diferença sexual que se buscava eliminar, nos termos de Scott (2005)? O caminho seria desconstruir papéis de gênero? Deixar de destacar diferenças e buscar uma subversão de identidades?

Seria possível, então, falar como e/ou em nome de “mulher(es)”? Se categorias identitárias não existem e as demandas em torno de identidades recolocam o mito de sua existência, estaríamos “mentindo sobre uma mentira”? Diversas questões se colocam, portanto, na articulação entre diferença e identidade, ao mesmo tempo em que se abrem possibilidades e riscos, os quais interrogaremos, no próximo capítulo, a partir de teóricas feministas materialistas e *queer*.

CAPÍTULO 2. O que permanece após desestabilizar identidades? Diálogos entre perspectivas materialistas e *queer*

Diferentes conceituações acerca da categoria “identidade” possibilitam problematizar noções – como integridade e permanência – associadas à identidade em perspectivas essencialistas. Estudos no âmbito da psicanálise e em outros campos do conhecimento evidenciam que “identidade” é uma espécie de unificação imaginária, como discutimos no capítulo 1. Em teorizações psicanalíticas, a impossibilidade da identidade se coloca a partir daquilo que está para além da representação; a partir dos “Estudos Culturais” e das Ciências Sociais, concepções relacionais situam articulações entre identidade e diferença; com o movimento feminista negro, articula-se uma perspectiva que enfatiza a interdependência de diferentes relações de opressão.

A partir dessas diferentes perspectivas, buscamos problematizar a concepção de identidade ao mesmo tempo em que procuramos nos afastar de um “universalismo imaginário”, como indicamos no capítulo 1. Fundamentando-nos na concepção de qualquer universalismo só se produz a partir de exclusões, situamos que a interdependência entre diferentes sistemas de opressão coloca a impossibilidade de uma identidade “unificada” e anunciamos que pretendemos sustentar que não existe nada que definiria “mulheres” senão a própria realidade da opressão.

A luta contra opressões gênero-específicas organiza demandas que se articulam por e em nome de “mulheres”. Essa categoria pode ser compreendida em termos de identidade ou em outros termos – como performatividade e posições nas relações sociais, como apresentaremos neste capítulo 2. Antes de passar a essas formulações, gostaríamos de destacar que a organização de movimentos sociais em torno de categorias identitárias nos interroga desde o mestrado⁹⁰. Naquele momento, trabalhamos a partir da perspectiva de Freud e Lacan, no âmbito da psicanálise, e procuramos estabelecer interlocuções com os estudos de Judith Butler. Trabalhamos com a oposição entre o que, naquele momento, denominamos duas ordens de reconhecimento, como resgataremos brevemente a seguir.

Em termos psicanalíticos, propusemos que o reconhecimento da alteridade não seria o reconhecimento de outra identidade, outra individualidade, mas sim da não-identidade, do

⁹⁰ ZANA, A. R. O. *Identidade e diferença na relação com a alteridade*. Dissertação de Mestrado (Teoria Psicanalítica). Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2013

estranho. Um primeiro ponto que procuramos distinguir foram as concepções de diversidade e diferença, partindo da problematização sobre a conceituação de diferença no campo da psicanálise. Considerando que a tendência primária do aparelho psíquico é perceber o objeto da primeira experiência de satisfação de maneira alucinatoria (identidade perceptiva) e que a realização do desejo é o reencontro, no plano perceptivo, do objeto de satisfação, não há inicialmente distinção entre realidade e ilusão (FREUD, 1900/1996) – o que coloca a constituição da diferença como questão.

O pensamento se interpõe entre o desejo e a satisfação alucinatoria, dando lugar à primeira experiência de consideração da diferença. Quando a representação-percepção coincide apenas parcialmente com a representação-lembrança, inicia-se um processo de julgamento quanto à identidade ou não entre elas, e o complexo perceptual pode ser decomposto em uma parte que permanece constante – denominada *a coisa (das Ding)* – e outra que é variável e constitui os atributos ou predicados (FREUD, 1895c/1996).

A proposição freudiana de *das Ding* é relida por diferentes autores de maneira a aproximá-la da noção de *estranho* e da ausência de representação. Para Lacan (1959-60/1997), na experiência do *Nebenmensch*⁹¹, o *Ding* é o elemento originalmente isolado pelo sujeito como sendo *estranho*. Safatle (2006) também articula o conceito de *estranho* àquilo que permanece inassimilável à representação.

A partir dessas considerações, propusemos que a *coisa (das Ding)* refere-se àquilo que, no *Nebenmensch*, aparece para o sujeito como pura presença, não como representação. Enquanto os atributos possibilitam o estabelecimento de semelhanças e diferenças, *das Ding* se refere àquilo que o sujeito não sabe se é semelhante ou diferente, não consegue associar nem dissociar com nada, e, por isso, aparece como *estranho*.

Como afirma Lacan (1959-60/1997), *das Ding* não é uma representação, mas aquilo do objeto sobre o qual o sujeito não conseguiu constituir uma representação, é o “fora-do-significado” (p. 71). Por estar fora do campo da representação, coloca-se a possibilidade da não circunscrição ao regime da identidade, o que colocaria a possibilidade de pensar o sujeito e a relação de reconhecimento a partir do estranho e da não-identidade.

Em seguida, introduzimos as operações lacanianas de alienação e separação, partindo do narcisismo e estágio do espelho. Buscamos articular essas formulações com nossa temática

⁹¹ O termo “*Nebenmensch*” aparece no “Projeto para uma psicologia científica”, quando Freud (1895c/1996) discute a experiência de satisfação e analisa o que acontece quando o objeto da percepção é um outro ser humano, enunciando o complexo do próximo (*Nebenmensch*). Como complexo perceptual, o complexo de *Nebenmensch* se divide em duas partes, uma variável e compreensível – os atributos – e outra constante e não compreensível – a *coisa*, o *Ding*.

sobre a identidade circunscrevendo que a identidade do eu, que é imaginária, vem do outro, enquanto o sujeito não tem identidade própria, é determinado pelos significantes do Outro, representado por um significante para outro significante. Porém, há alguns significantes que se impõem, têm força de determinação. São significantes com os quais o sujeito se identifica, mortificando-se, o que corresponde ao conceito lacaniano de alienação: o sujeito não é aquilo que o Outro aponta para ele, mas encontra-se alienado a esses significantes. A separação, por sua vez, é o encontro com a falta do desejo quando se dá lugar ao fato de que também ao Outro falta alguma coisa.

A partir dessas formulações da psicanálise, procuramos distinguir duas ordens de reconhecimento: por um lado, o do outro indivíduo ou identidade e, por outro, o do *estranho*, da não-identidade, em um registro que não pode ser reduzido ao princípio da identidade. Propusemos que a primeira dimensão, ligada ao reconhecimento do outro indivíduo, estaria muito associada à luta por direitos civis. Honneth (2003c) trata do reconhecimento intersubjetivo, considerando a formação da identidade em um contexto de relações de reconhecimento. Já a formulação do reconhecimento do *estranho* exigiria que se colocasse em questão a própria categoria da identidade.

Na colocação dessa categoria em questão, traçamos aproximações entre as proposições da psicanálise e da teoria *queer*, uma vez que, para Butler (1990/2013), coerência e continuidade não são características lógicas da personalidade, mas sim normas de inteligibilidade socialmente instituídas, o que a leva a propor uma desconstrução das categorias de sujeito e identidade a partir da consideração da dimensão histórica e política envolvida em sua construção. No que se refere ao reconhecimento, Butler (2010) trata da tendência a recorrer ao já conhecido, mas também da possibilidade de rompimento com esse padrão.

Nesse sentido, caminhamos para a discussão de uma segunda ordem de reconhecimento – não circunscrita ao reconhecimento entre indivíduos –, na perspectiva psicanalítica, a partir das leituras de Birman (1997; 2003), Cunha (2009) e Safatle (2012), baseadas em uma problematização da noção de identidade.

Birman (1997; 2003) e Cunha (2009) partem da formulação do descentramento do sujeito em Freud, enquanto Safatle (2012) parte de Hegel para sustentar um princípio da subjetividade sem um pensamento da identidade. Por caminhos diferentes, temos que, para esses autores, “sujeito” não deve ser compreendido como entidade substancial, idêntica a si mesmo e capaz de se autodeterminar. Isso nos permitiria pensar a relação com a alteridade não apenas como relação intersubjetiva, entre indivíduos ou identidades, mas como abertura para o não-

idêntico, não inteligível, o *estranho*. Nesse sentido, o questionamento da categoria de identidade a partir da psicanálise se encontraria com as formulações de Butler.

A primeira perspectiva do reconhecimento – entre indivíduos – apareceria associada à luta por direitos fundamentada na categoria da identidade. Entretanto, a partir de uma leitura psicanalítica, tratar do reconhecimento entre indivíduos significa tratar a questão da alteridade pela via do imaginário, o que traz alguns riscos, uma vez que a relação imaginária ao outro é uma relação narcísica. A segunda perspectiva – reconhecimento do *estranho*, da não-identidade – parte do questionamento da própria categoria da identidade e propõe o reconhecimento do *estranho*, a possibilidade de outro princípio que não o da identidade. Essa perspectiva encontra ressonância na psicanálise, como procuramos trabalhar ao longo de toda a dissertação.

No momento da dissertação de mestrado, ficamos com a questão sobre como conciliar essas duas ordens de reconhecimento. Se reconhecíamos a importância da luta por direitos e da esfera do reconhecimento intersubjetivo, acabávamos caindo, por mais que procurássemos evitar, em uma postura que hoje nos parece um tanto condescendente de reconhecer a importância dessas lutas, assim como do reconhecimento, ao mesmo tempo em que considerávamos que a psicanálise tratava de outra coisa. E ficávamos sem resposta quando pensávamos se aquilo de que trata a psicanálise encontrava alguma ressonância ou articulação com o que aparece no âmbito dos movimentos sociais. Hoje nos voltamos para o que produzimos em nossa dissertação de mestrado com olhar crítico, embora continuemos considerando a importância das formulações de Butler e da psicanálise sobre o risco de essencialização quando se trata de categorias identitárias.

No momento do mestrado, trabalhamos a categoria “identidade” sem circunscrever nenhum campo específico. No doutorado, delimitamos inicialmente o campo do gênero, com o objetivo de interrogar o que o gênero nos possibilitaria pensar sobre a identidade. Ao longo do percurso, percebemos a necessidade de um recorte, uma vez que “gênero” ainda constitui um vasto campo de estudos, que abarca identidades de gênero excluídas, as identidades trans, os feminismos, entre outros. Posicionamo-nos no sentido de delimitar as questões relativas a mulheres e feminismos como nosso objeto de estudo – o que não prescinde das discussões sobre gênero.

Neste capítulo, pretendemos nos debruçar sobre autores estrangeiros ao campo da psicanálise para interrogar a dimensão da materialidade da opressão. Trabalharemos com perspectivas feministas a partir de Nancy Fraser, já apresentada no capítulo 1, bem como de Danièle Kergoat e Jules de Falquet, que apresentaremos neste capítulo. Trabalharemos também com Judith Butler, tanto em “Problemas de gênero” – texto que aparece como referência obrigatória

nos trabalhos que discutem psicanálise e teoria *queer* –, mas também a partir de uma interlocução com Nancy Fraser que revela uma Judith Butler surpreendentemente materialista, muito diferente daquela “desconstrucionista” que costuma aparecer nos trabalhos de psicanalistas.

Tendo em vista a importância dos diálogos que vêm sendo estabelecidos entre as proposições de Butler e a psicanálise, iniciaremos o capítulo apresentando, na seção 2.1, como alguns psicanalistas recorrem a Butler e situaremos alguns riscos que, a nosso ver, são colocados na aproximação que se faz entre esses dois campos do conhecimento. Se a psicanálise chama a atenção para a singularidade e para a dimensão do “para além da representação”, consideramos que o desafio é tomar o que seria específico da psicanálise sem deixar de levar em conta as dimensões da materialidade e discurso.

No sentido de buscar delinear possibilidades de articulação entre materialidade e discurso, iniciaremos resgatando, na seção 2.2, contribuições importantes das Ciências Sociais no que se refere à conceituação de gênero. Pretendemos destacar que, nas teorizações sobre o processo de socialização de gênero, existe a consideração da singularidade – tendo como referência o âmbito da representação e da consciência –, bem como discutir limitações das perspectivas da socialização, o que faremos a partir de formulações da socióloga Margaret Andersen (1993). A autora recorre ao “caso Sears”, que apresentamos no final do capítulo 1, para indicar que o processo de socialização explica como os indivíduos se tornam pessoas generificadas (*gendered persons*), mas não explica as origens sociais estruturais da desigualdade de gênero, as bases institucionais dessas origens.

Esse assinalamento de uma dimensão estrutural, fundamentada em bases institucionais, possibilita articular a segunda dimensão proposta por Davids e Driel (2003), como veremos: a dimensão estrutural ou institucional, que possibilita inscrever o que é do âmbito da representação em práticas socialmente institucionalizadas. Buscaremos, neste capítulo, recorrer a teorizações que colocam em cena essa dimensão, no campo da filosofia e das ciências sociais, para, no próximo capítulo, trazer as contribuições da psicanálise e discutir as incidências dessas leituras.

Na seção 2.3, apresentaremos algumas contribuições a partir de historiadoras que trabalharam a categoria gênero. Retomaremos formulações fundamentais de Joan Scott (1990) e as interrogaremos a partir de problematizações propostas por Laura Lee Downs (1993). Como apontamos no capítulo 1, as políticas de identidade revelam que a estrutura branca e masculina, tomada como universal, na verdade só se produz a partir de exclusões. Downs (1993) considera que também as estratégias desconstrucionistas, como a de Joan Scott, são importantes por evidenciarem que supostos universalismos e uma concepção de “neutralidade” são produzidos por

meio de exclusões. No entanto, Downs (1993) considera esse esforço de desestabilização de categorias é necessário, mas não suficiente.

Essas interrogações lançadas por Downs (1993) ao trabalho de Joan Scott são particularmente importantes para nosso trabalho por apontar o risco de que estratégias voltadas para a desconstrução acabem ficando restritas à dimensão das representações, que buscam desconstruir, mas sem articular essa dimensão à materialidade que se coloca a partir de uma dimensão estrutural e suas bases institucionais. Daremos continuidade a essa discussão na seção 2.4, com a apresentação das formulações de Judith Butler em “Problemas de gênero”, sobretudo no que se refere à performatividade. A partir da consideração de condições de eficácia para que enunciações sejam performativas, como formula Bourdieu (1982), e da análise sobre instituições e discursos normativos, proposta por Rosemary Hennessy (1994), buscaremos situar uma compreensão em termos de performance que articule as relações sociais que a tornam possível.

Nessa perspectiva de levar em conta as mediações que fazem com que os discursos tenham efeito de produção, bem como as condições sociais de produção e reprodução dos diferentes discursos, consideramos importante articular a dimensão da materialidade, tal como abordado por perspectivas feministas materialistas. Importante destacar que, no âmbito da psicanálise, quando se fala em “materialidade”, a primeira impressão muitas vezes é de se tratar da materialidade do corpo. Não é esse aspecto que pretendemos destacar, mas sim o aspecto econômico, social, instituições e práticas sociais institucionalizadas etc. São esses aspectos que buscamos colocar em cena na seção 2.5, a partir das perspectivas materialistas de Jules Falquet e Danièle Kergoat, e, na seção 2.6, de um diálogo entre Judith Butler e Nancy Fraser, que se revela pautado pelo materialismo.

2.1 O que corre o risco de ficar excluído em algumas teorizações psicanalíticas?

No campo das teorizações psicanalíticas, há uma tendência a considerar que as construções identitárias estão fundamentadas no registro imaginário, enquanto a psicanálise lida com o Real, de tal maneira que Zizek (2016), por exemplo, censura Butler por não levar em conta essa dimensão. O autor pontua que “a diferença sexual é o Real de um antagonismo, e não o simbólico de uma oposição diferencial” (p. 291), ou seja, não se trata de uma oposição que atribui uma identidade positiva, em oposição ao outro sexo, mas “é uma perda comum em razão da qual uma mulher nunca é plenamente uma mulher e um homem nunca é plenamente um homem” (p. 291). Por ser a diferença sexual da ordem do Real/impossível, é não binária, assim como situada nem no domínio da biologia nem da cultura, como explicita Zizek (2016):

[...] a diferença sexual indica o domínio enigmático que se encontra no meio, nem a biologia nem ainda o espaço da construção sociossimbólica [...] o modo como simbolizamos a sexualidade não é determinado pela natureza, ele é o resultado de uma complexa e contingente luta de poder sociossimbólica; no entanto, esse espaço de socialização contingente, essa lacuna entre o real e sua simbolização, deve ser sustentado por um corte, e ‘castração simbólica’ é o nome lacaniano para esse corte. (p. 294)

De maneira semelhante, Saez (2004), autor de “*Teoria Queer y psicoanálisis*”, pontua que, no Seminário 20, Lacan trabalha diretamente o tema da sexualidade e que suas proposições conduzem a pensar a sexualidade fora dos termos de gênero, uma vez que o desejo não está determinado pelo gênero do objeto eleito, mas pelo objeto *a*, que é independente do gênero. Haveria, assim, uma vinculação entre as identidades sexuais, ou de gênero, e o registro do imaginário, e, por outro lado, a dimensão Real da sexualidade, de maneira que, para o autor, o discurso *queer* denuncia a construção do sexo em seus aspectos imaginários e discursivos, enquanto Lacan situa o sexo com relação ao Real.

Do ponto de vista lacaniano, qualquer relação binária é imaginária, no sentido de que está construída por relações de identificação e oposição, de um a um. Teorizar sobre a sexualidade em termos imaginários – como faz Butler, na leitura do autor – supõe conceitualizar a sexualidade de forma binária, ainda que não se pretenda (SAEZ, 2004).

Outra tendência nos estudos que buscam o diálogo entre a psicanálise e os estudos de gênero é enfatizar como único ponto de convergência a problematização das identidades. Essa perspectiva aparece de maneira bastante interessante no debate entre os psicanalistas Marcus do Rio Teixeira, de um lado, e Christian Dunker e Rafael Kalaf Cossi, de outro. Enquanto os últimos procuram estabelecer um diálogo, com aproximações e distanciamentos, entre as formulações de Butler e a psicanálise, o primeiro mostra-se reticente em relação à possibilidade de apropriação das ideias de Butler pela psicanálise, como explicita ao declarar que: “Penso que procurar ler a teoria e a prática da psicanálise pela perspectiva de programas declaradamente ideológicos produz um efeito de empobrecimento do empreendimento teórico de Lacan e da própria transmissão da psicanálise” (TEIXEIRA, 2017, p. 13).

Cossi e Dunker (2017) retomam as proposições de Butler no sentido de desnaturalização de identidades, que operam uma desconstrução na suposta coerência da identidade de gênero ao propor que não há essência em que se baseie o gênero. A expressão repetida de palavras, gestos e atos criariam a realidade dos gêneros, de maneira que, para os autores, Butler defende “uma política pós-identitária e desconstrucionista do gênero” (COSSI & DUNKER, 2017, p. 2).

Os autores procuram, então, estabelecer uma aproximação entre as ideias de Butler e de Lacan, pontuando que “o que Butler percebe com menos clareza é que há em Lacan, desde seu início, uma crítica dos excessos da experiência identidade” (COSSI & DUNKER, 2017, p. 4). Essa perspectiva de “crítica dos excessos da experiência identidade” estaria presente, para os autores, desde a formulação do eu proposta por Lacan em “O estádio do espelho como formador da função do eu”, que Cossi e Dunker (2017) articulam, por um lado, ao caráter imaginário da identidade, e, por outro, à não-identidade do objeto *a*.

Nas formulações sobre a sexuação, nos seminários mais tardios de Lacan, o confronto entre o sexual e o Real colocaria a diferença sexual como não passível de ser simbolizada em uma norma simbólica que fixa a identidade sexual, de maneira que “a diferença sexual deixa de ser uma duplicação da diferença significante e passa a ser referida a uma experiência não-identitária de gozo” (COSSI & DUNKER, 2017, p. 5). Na visão dos autores, Butler não teria levado isso em conta.

O psicanalista Marcus do Rio Teixeira (2017) discute o texto de Christian Dunker e Rafael Kalaf Cossi (2017), concordando com os autores no que se refere a aspectos da teoria lacaniana dos quais Butler teria se apropriado de maneira equivocada, mas discordando da apresentação das formulações sobre a sexuação como ponto de aproximação entre Butler e Lacan. Teixeira (2017) explica sua discordância resgatando pontos importantes da argumentação desenvolvida por Cossi e Dunker. Estes retomariam as fórmulas da sexuação, para Teixeira (2017):

[...] como comprovação de uma suposta dissolução das identidades sexuais definida teoricamente pelo próprio Lacan. Esta dissolução ou desconstrução das identidades sexuais seria supostamente impulsionada pela prevalência dos conceitos de Real e gozo na teoria lacaniana dos anos 70 (p. 3)

Cossi e Dunker (2017) propõem que os termos “homem” e “mulher” nas fórmulas da sexuação correspondem a “semblantes imaginários ou dêixicos performativos, exatamente como quer Butler” (p. 6). Teixeira (2017) rebate os autores retomando o Seminário 18, quando Lacan circunscreve o semblante ao parecer, como recurso para se apresentar ao pequeno outro, como homem ou mulher. O “parecer-homem” teria como correlato evidenciar à parceira que se é homem, algo circunscrito ao imaginário e que Lacan aproxima ao comportamento animal (a exibição), submetido à ordem simbólica, por ser veiculado em um discurso. Teixeira afirma que “esta noção pode ser aproximada do gênero, tal como definido por Butler, como estritamente performativo. O próprio Lacan o aproximou da identidade de gênero, tal como definida por R. Stoller” (TEIXEIRA, 2017, p. 5). Ou seja, o autor destaca que a formulação lacaniana

de semblante pode ser aproximada à de gênero em Butler, mas pontua que essa noção não se aplica aos termos “homem” e “mulher” que aparecem nas fórmulas da sexuação.

Teixeira (2017) destaca ainda que Cossi e Dunker (2017) reiteram o argumento das identidades de gozo como não-identidades, considerando a referência ao gozo nas fórmulas da sexuação para sustentar a não constituição de nenhuma identidade. Cossi e Dunker (2017) afirmam que “para os semblantes homem e mulher, alocam-se heterossexuais, homossexuais, místicos, psicóticos, travestis, etc. É porque a diferença sexual é real que ela não se fixa em identidades, que existem indeterminadas manifestações da sexualidade” (p. 7).

Esse argumento de que não há identidades sexuais em decorrência das múltiplas manifestações da sexualidade é questionado por Teixeira (2017), que pontua a necessidade de diferenciar sexuação e sexualidade, assim como identidade de gozo e escolha de objeto. O autor destaca que as fórmulas da sexuação fazem referência ao que ele próprio denomina “identidades de gozo” e não a escolhas de objeto, enquanto “os exemplos listados pelos autores juntam no mesmo grupo escolhas de objeto, posição de gozo, estrutura clínica, jogos com o semblante... Listar essa diversidade para questionar o aspecto identitário das fórmulas não me parece um argumento sólido” (TEIXEIRA, 2017, p. 10).

Em nossa leitura do texto de Cossi e Dunker (2017), parece-nos que os autores consideram que existe uma aproximação entre Butler e Lacan precisamente na problematização das identidades – e que Butler critica Lacan porque não se deu conta desse ponto. O mesmo afirma Teixeira (2017), ao destacar que:

[...] é perceptível sob a argumentação teórica o entusiasmo ao apresentar as teses do ensino de Lacan nos anos 70 não como uma comprovação dos equívocos da teoria de Butler, mas, ao contrário, como uma confirmação de suas teses. No fundo, parecem dizer os autores, as críticas de Butler a Lacan seriam injustas, pois se ela lesse atentamente o Lacan dos anos 70 veria que ele é... butleriano! (p. 2)

Tendo em vista a ironia e também que Butler escreveu depois de Lacan, essa crítica de Teixeira (2017) parece coincidir com nossa percepção de que Cossi e Dunker (2017) defendem uma aproximação, mas afirmando algo como “sim, Butler está certa nesses pontos em que ela fala do que Lacan já disse e que ela não compreendeu”. Concordamos, portanto, com essa crítica que Teixeira (2017) faz a Cossi e Dunker (2017), embora discordemos de seu posicionamento mais geral e de sua afirmação sobre não ser produtivo o diálogo com a teoria *queer*.

É interessante notar que esses dois textos partem de perspectivas completamente diferentes e chegam a conclusões igualmente diferentes. Teixeira (2017) conclui afirmando que Lacan partiria de uma concepção da diferença sexual como posicionamentos diante do falo, que não constituiriam identidades, para chegar mais tardiamente às identidades sexuais enquanto

identidades de gozo. Por isso, considera que existe um distanciamento entre esse momento do ensino de Lacan e as proposições de Butler, e não uma aproximação como postulam Cossi e Dunker (2017). Nas palavras do autor:

Butler não se equivocou ao limitar as suas referências às teses do início do ensino de Lacan. Isso porque ela não encontraria nas formulações dos últimos anos do ensino elementos que pudessem lhe servir para sustentar a sua teoria do gênero como transitório, impermanente e performativo. (TEIXEIRA, 2017, p. 11)

Cossi e Dunker (2017), por sua vez, finalizam o texto exaltando as possibilidades de diálogo e as contribuições que a psicanálise teria para os feminismos. A partir de Drucilla Cornell, ressaltam a importância de questionar a construção do que se compreende por “mulher” a partir de imagens ou fantasias, e que a psicanálise lacaniana é útil nessa crítica, por “ir além das fantasias ou imagens associadas à mulher” (p. 7). Consequentemente, defendem uma “desidentificação”, postulando que “deve-se ir contra a proposta do fortalecimento da identidade feminina” (p. 7). Os autores sintetizam da seguinte maneira seu posicionamento:

O aforismo lacaniano “A mulher não existe” é interessante por fornecer o aporte teórico para essa empreitada. Não há o significante d’A mulher fixado na ordem simbólica. Nenhuma representação da mulher abarca o que sejam as mulheres, pois elas não se estabilizam como significante. A mulher surge como uma categoria intrinsecamente crítica da lógica da identidade, como queria Butler. Ficamos então entre as múltiplas identificações em Butler e nenhuma identificação em Lacan. A mulher como gênero-categórico deve ser refutada. Mulher é uma construção normativa que promove a ilusão de uma identidade de que tanto Butler quanto Lacan denunciam a precariedade. (COSSI & DUNKER, 2017, p. 7)

Parece-nos que, apesar do reiterado reforço de que os termos “homem” e “mulher” nas fórmulas da sexuação não se referem aos “pequenos outros” “homens” e “mulheres”, muito rapidamente se escorrega para afirmações que dizem sim respeito a esses “homens” e “mulheres”. De fato, quando os autores afirmam que “Nenhuma representação da mulher abarca o que sejam as mulheres”, esse é um ponto que se encontra quase textualmente em Butler, como veremos, e constitui uma reflexão importante para pensar os movimentos sociais. No entanto, quando os autores afirmam que “A mulher surge como uma categoria intrinsecamente crítica da lógica da identidade, como queria Butler”, é necessário perguntarmos: de que “mulher” se fala aqui – do termo “mulher” nas fórmulas da sexuação ou dos “pequenos outros” “mulheres”?

Além disso, os autores finalizam a asserção com “como queria Butler”. Parece-nos que Butler parte de uma perspectiva de desnaturalização das identidades ao postular que não há identidade por trás do gênero, mas isso para “mulheres”, “homens” ou qualquer outra suposta identidade de gênero. Nesse sentido, quando os autores afirmam que “Mulher é uma construção

normativa que promove a ilusão de uma identidade”, é necessário perguntarmos: mas e “homem” não é igualmente uma “construção normativa que promove a ilusão de uma identidade”?

A própria Butler (2018), em diálogo com a psicanalista Drucilla Cornell – que é citada por Cossi e Dunker (2017) –, discute a ideia da “impossibilidade” do feminino sustentada por Cornell. Butler (2018) coloca a seguinte questão: “O que é considerado identidade ‘inteligível’, e será só o ‘feminino’ que opera dentro do terreno simbólico como sinal de seu limite e impossibilidade?” (p. 212). Em seguida, Butler (2018) afirma que “nem o ‘masculino’ nem o ‘feminino’ podem ser mantidos sem a pressuposição da assimetria estrutural da heterossexualidade” (p. 212).

Também Fraser (2018b), referindo-se à maneira como as formulações de Butler são lidas no sentido de que “mulher” não pode ser definido, interroga se suas proposições estariam circunscritas apenas à “mulher” como signo da diferença e não identidade: “Por que ‘mulher’ ou ‘mulheres’ deveria ser o signo do não-idêntico? Tudo o que Butler diz sobre ‘mulheres’ não será válido para ‘homens’, ‘trabalhadores’, ‘pessoas de cor’, ‘chicanos’ ou qualquer outra nomenclatura coletiva?” (p. 112).

Finalmente, um último ponto que gostaríamos de interrogar a partir do texto de Cossi e Dunker (2017): quando os autores afirmam que “tanto Butler quanto Lacan denunciam a precariedade” (em “Mulher é uma construção normativa que promove a ilusão de uma identidade de que tanto Butler quanto Lacan denunciam a precariedade”, p. 7), trata-se de uma tentativa de aproximação entre as formulações de Butler e a psicanálise pelo assinalamento do caráter normativo e ilusório de identidades. Será esse o único ponto de aproximação entre essas teorias? Será produtivo estabelecer uma aproximação unicamente a partir desse ponto? O que fica de fora?

Consideramos que fica de fora uma dimensão que Laura Lee Downs (1993) sintetiza brilhantemente no título de seu artigo intitulado “Se ‘mulher’ é apenas uma categoria sem conteúdo, por que tenho medo de andar sozinha à noite?” (*“If ‘Woman’ is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night?”*): a materialidade da opressão vivenciada pelas mulheres. Se, de fato, não é possível encontrar uma única representação para “mulheres”, também não deixa de ser fato que existem opressões gênero-específicas, como discutimos a partir de Nancy Fraser (2003a), no capítulo 1, com suas formulações sobre injustiças de distribuição e de reconhecimento gênero-específicas.

Como nosso objetivo geral é pensar a categoria “mulheres” como constituída em virtude de sua opressão, de maneira a lançar interrogações à psicanálise, o recorte que fizemos partiu de perspectivas feministas que nos interrogam e que nos ajudam a pensar essa opressão inscrita

em uma materialidade, discursivamente mediada, ao mesmo tempo em que existe algo que falha nas normas que operam – tal como enunciamos na introdução da tese ao circunscrever objetivos geral e específicos.

Não pretendemos fazer uma cartografia de todas as perspectivas feministas nem esgotar as perspectivas com as quais trabalhamos, mas apenas recuperar pontos que, a nosso ver, produzem interrogações à psicanálise no que se refere à temática e aos objetivos de nosso trabalho. Muitas autoras ficaram de fora, e consideramos que uma das limitações deste trabalho é ter ficado muito restrito a autoras dos contextos francês e norte-americano. Em nosso percurso pelas teóricas feministas, deparamo-nos com uma profusão de produção intelectual, uma diversidade de correntes e abordagens teóricas, encantamo-nos pelas perspectivas decoloniais e pós-coloniais, mas percebemos que não conseguiríamos dar conta de tudo, sob o risco inclusive de cometer injustiças às autoras por apresentar uma leitura apressada, que não faria jus a toda a sua profundidade teórica.

Chegar a nosso recorte passou por uma reflexão sobre a quem se endereça este trabalho, e, nesse percurso, posicionamo-nos no sentido de que nosso endereçamento é aos psicanalistas, a interrogar a psicanálise. Chegar a essa delimitação não foi tarefa fácil, e passou por reconhecer o desconforto produzido em nós por autores que, ao propor um diálogo, na realidade endereçam-se a outros campos do saber, interrogando esses outros campos a partir da psicanálise, como parece-nos ser o caso de Cossi e Dunker (2017), que, no final do texto, afirmam que:

Lacan pode ser útil ao feminismo porque seus aportes teóricos apontam para o reconhecimento das diferenças entre as mulheres, legitimando-as. Ele pode servir para rebater críticas feitas pelas próprias feministas a elas mesmas de que certas teorias se orientam na norma heterossexual, branca, classe média, tendo dificuldade de abarcar outros referentes, como raça, por exemplo, nas categorizações de mulher. (p. 7)

A psicanálise “serviria”, então, para “rebater” críticas feitas pelas feministas? Essa posição parece-nos muito próxima do discurso do mestre, numa perspectiva de considerar que a psicanálise seria detentora de alguma verdade e levaria essa verdade às feministas. Ao contrário, consideramos que, ao falar enquanto psicanalistas, é mais produtivo interrogar a psicanálise. Nossa posição, portanto, foi de trazer para este capítulo autoras que nos fizeram pensar a psicanálise. Não pretendemos apresentar exaustiva ou integralmente suas teorizações, mas trazer para a cena os pontos que lançaram interrogações.

Teorizações psicanalíticas tendem a destacar a dimensão de um “para além da representação”, como aquilo que caracterizaria a especificidade da psicanálise. Não há dúvidas de que essa dimensão é fundamental e deve ser levada em conta. Porém, se consideramos que “mulher”

não é uma categoria sem conteúdo e que mulheres têm “medo de andar sozinha à noite”, outras dimensões se revelam igualmente importantes. Que dimensões seriam essas?

Davids e Driel (2003) apontam que uma primeira dimensão seria a simbólica, referente às representações de masculinidade e feminilidade que muitas vezes se cristalizam nos discursos. Envolve símbolos, representações, imagens, estereótipos, por exemplo a ideia de que mulheres são mais emotivas e homens mais racionais. Nessa dimensão, as diferenças tendem a ser apresentadas de maneira dicotômica e com poucos nuances, como diferenças entre “o” homem e “a” mulher.

A segunda dimensão seria estrutural ou institucional, que “inscreve o simbólico no coração de uma prática socialmente institucionalizada”⁹² (DAVIDS & DRIEL, 2003, p. 76, tradução nossa), como divisão do trabalho, educação, saúde, casamento. Por exemplo, a representação do homem como provedor da família se constitui pela divisão do trabalho, legislação e instituições como o casamento. Davids e Driel (2003) exemplificam que, nos Países Baixos, existe a categoria “mãe dependente de prestações sociais” (“*bijstandsmoeder*”) mas não “pai dependente de prestações sociais” (“*bijstandsvader*”).

A terceira dimensão faria referência às posições de sujeito que dependem de um espaço de negociação, que não é delimitado apenas por posições estruturais ou pela atribuição simbólica de sentidos, mas por contribuições pessoais, embora essa margem de manobra possa encontrar limites nos discursos cristalizados (DAVIDS & DRIEL, 2003). Aqui teríamos a singularidade que se coloca a partir de posições de sujeito. Porém, como destacam Davids e Driel (2003), se essas posições de sujeito não são determinadas por posições estruturais ou por sentidos atribuídos simbolicamente, elas também encontram limites nos discursos cristalizados.

Qual a importância de considerar essas diferentes dimensões? Para iniciar um percurso no sentido de delimitar essa importância, relembremos que, no capítulo 1, quando apresentamos as formulações de Nancy Fraser (2000), apontamos duas correntes que a autora afirma conduzir a um deslocamento da redistribuição para o reconhecimento. Uma primeira abordaria os problemas de reconhecimento obscurecendo a matriz institucional do não-reconhecimento e suas imbricações com a injustiça distributiva. Procurando articular as contribuições de Fraser (2000) com a diferenciação proposta por Davids e Driel (2003), consideramos que essa corrente focalizaria a primeira dimensão – simbólica, referente às representações –, sem buscar articulações com a segunda dimensão – estrutural ou institucional.

⁹² “[...] inscrit le symbolique au coeur d’une pratique institutionnalisée socialement” (DAVIDS & DRIEL, 2003, p. 76)

Uma segunda corrente, na leitura de Fraser (2000), partiria de uma teoria “culturalista” para compreender a má distribuição como efeito do falso reconhecimento, ou seja, as desigualdades econômicas seriam expressões de hierarquias culturais. Nesse caso, considerando as dimensões propostas por Davids e Driel (2003), existe uma articulação entre a primeira e a segunda dimensões, porém estabelece-se uma causalidade e direcionalidade únicas, com primazia da dimensão simbólica, referente às representações. Por exemplo, quando Honneth (2003a) afirma que “mesmo injustiças ligadas à distribuição devem ser entendidas como a expressão institucional de desrespeito social ou, melhor dizendo, de relações não justificadas de reconhecimento”⁹³ (p. 114, tradução nossa), a injustiça econômica é compreendida como “expressão institucional” do reconhecimento. Existe uma articulação, porém uma articulação que coloca toda a ênfase na dimensão ligada às representações – o reconhecimento – e esvazia a dimensão articulada a algo de ordem estrutural ou institucional, reduzida a “expressão institucional” dos problemas de reconhecimento.

Tendo em vista os riscos que se colocam a partir de análises que não articulam essas diferentes dimensões, iniciaremos nosso percurso, no sentido de buscar estabelecer tais articulações, resgatando contribuições das Ciências Sociais, na próxima seção. A partir de limitações colocadas pelas perspectivas da socialização de gênero, veremos que Andersen (1993) já coloca em cena um primeiro elemento que perpassará toda a tese: padrões de desigualdade de gênero institucionalizados, o que aponta para as bases *institucionais* dessa desigualdade.

2.2 Gênero: algumas contribuições a partir da Sociologia e da Antropologia

O uso do termo “gênero” está associado historicamente aos movimentos sociais de luta por direitos realizados por mulheres, feministas, homossexuais, entre outros grupos. No caso dos movimentos feministas, é importante situar brevemente uma categorização em termos de “ondas”, para, em seguida, articular o recurso ao termo “gênero”. A “primeira onda” é associada aos movimentos por igualdade jurídica, nos âmbitos civil e político, entre homens e mulheres, que emergiram nos países ocidentais desde a segunda metade do século XIX. A “segunda onda” é articulada a um período de renovação, nos anos 1960-70, caracterizado por novas estratégias de ação e pelo assinalamento do caráter político de aspectos considerados, até então, de âmbito “privado” (como contracepção, aborto, sexualidade etc.), que se organizou em torno do *slogan*

⁹³ “[...] even distributional injustices must be understood as the institutional expression of social disrespect – or, better said, of unjustified relations of recognition” (HONNETH, 2003a, p. 114)

“o pessoal é político”. Uma “terceira onda” foi evocada para caracterizar a emergência de movimentos, a partir da segunda metade dos anos 1990, em torno de novos princípios de organização e de novas temáticas, como *queer*, trans, interseccionalidade, entre outras (BERENI, CHAUVIN, JAUNAIT, & REVILLARD, 2012).

Malbois (2002), propõe que as duas primeiras ondas do feminismo ocidental podem ser conceitualizadas, respectivamente, em torno dos paradigmas da igualdade/diferença e do sexo/gênero. O primeiro surge com a Revolução Francesa e está articulado ao contexto de emergência do feminismo. Malbois (2002) articula a formação das democracias liberais com base em dois universalismos: direitos políticos individuais (direitos do homem à igualdade e liberdade) e universalismo da diferença sexual, isto é, a diferença entre mulheres e homens vista como natural. Com base nesses dois universalismos, a Revolução Francesa proclama a universalidade dos direitos políticos enraizada no “indivíduo abstrato”, de maneira que as mulheres são excluídas da cidadania. Como as mulheres são concebidas como diferentes dos homens por natureza, o indivíduo abstrato representa apenas o indivíduo do sexo masculino. O paradigma da igualdade/diferença é, portanto, “configurado pela igualdade entre os homens e desigualdade entre os sexos”⁹⁴ (MALBOIS, 2002, p. 92, tradução nossa).

Esse paradigma é, então, constituído por essa representação particular da diferença dos sexos, o que deixou as feministas com três possíveis soluções. Elas poderiam afirmar sua diferença em relação aos homens, fazendo disso condição para sua equivalência, ou negá-la reivindicando seu pertencimento ao gênero humano, ou ainda recorrer a ambas as estratégias. Malbois (2002) aponta que a segunda opção marcou, por exemplo, o discurso de Madeleine Pelletier, no início do século XX, defendendo a ideia de “ser homens socialmente”, vestindo-se como homens e adotando uma “virilização”. Nessa perspectiva, a diferença entre mulheres e homens foi pensada com base na existência de um sexo biológico preeminente e irredutível.

Para Malbois (2002), “O Segundo Sexo”, de Simone de Beauvoir, contribuiu para transformar a questão feminista ao colocar o paradigma do sexo/gênero. O sufrágio feminino é decretado na França, em 1944, e Beauvoir se interroga sobre o fato de que a cidadania não leva à igualdade: se as mulheres agora podem votar (cidadania conquistada) seria de se esperar igualdade, porém isso não aconteceu.

Malbois (2002) destaca que Simone de Beauvoir retoma a dialética hegeliana do senhor e escravo para argumentar que se trata de uma concepção “generificada” (“*genré*”) da relação social: o homem, em sua relação com a mulher, ocupa o lugar do senhor, mas não é o lugar de

⁹⁴ “[...] configuré par l’égalité entre les hommes et l’inégalité entre les sexes” (MALBOIS, 2002, p. 92).

escravo que define a posição da mulher. As mulheres permanecem estrangeiras ao processo de reconhecimento, a relação entre os sexos se caracterizaria como não-dialética, não recíproca, e a especificidade da opressão das mulheres se constituiria nessa não-reciprocidade.

Essa não-reciprocidade é articulada por Beauvoir ao papel da mulher na reprodução e a determinadas características considerados na época como estabelecidas cientificamente, como maior fraqueza física, menor capacidade respiratória, instabilidade emocional. Embora se aproxime de uma concepção naturalista da diferença dos sexos, para Beauvoir a realidade de uma diferença biológica entre mulheres e homens não conduz, por si só, à subordinação das mulheres. Como o ser humano é histórico, “os fatos naturais assumem seus significados em *situação*, isto é, em contextos históricos, sociais e econômicos. Beauvoir não concebe a natureza como um dado imutável, mas como uma realidade cujo valor varia de acordo com o modo como as culturas a apreendem”⁹⁵ (MALBOIS, 2002, p. 90, grifos da autora, tradução nossa).

Assim, Malbois (2002) considera que “O Segundo Sexo” recoloca a diferença biológica entre os sexos, herança do Iluminismo, mas afirma que esta diferença não tem sentido em si. Ao trazer a questão da interpretação por parte das sociedades, abre caminho para pensar o gênero antes do sexo, para historicizar a diferença dos sexos. Além disso, ao interpretar a dialética do senhor e do escravo como “generificada” (“*genré*”), Beauvoir caracteriza a relação entre mulher e homem como uma relação social desigual, marcada pela opressão. Essa realidade da opressão constitui situação compartilhada por todas as mulheres, coletiva, que possibilita considerar as mulheres como um grupo cuja definição é o fruto da história, como ressalta Malbois (2002).

O livro “O Segundo Sexo”, publicado em 1949, inspirou as feministas dos anos 1970, sobretudo por sua influência na desnaturalização dos sexos que marca as teorias feministas construtivistas, de maneira que Malbois (2002) propõe o paradigma do sexo/gênero como característico dos anos 1970. O modelo do Iluminismo será questionado pelos movimentos de libertação das mulheres (MLFs), principalmente sua tendência radical. Com organização caracterizada como “não-mista” (“*non-mixité*”) e distribuição horizontal de poder, esses movimentos possibilitaram a constituição do sujeito coletivo “nós, mulheres” como um grupo com interesses próprios e capaz de nomear a opressão.

As feministas dos anos 1970 recorreram aos “grupos de tomada de consciência”, sobre os quais Malbois (2002) traz um relato no contexto francês: na discussão sobre o tema do

⁹⁵ “[...] les faits naturels prennent leur signification [en *situation*, c’est-à-dire dans des contextes historiques, sociaux et économiques. Beauvoir ne conçoit donc pas la nature comme un donné immuable, mais comme une réalité dont la valeur varie selon la façon dont les cultures l’appréhendent.” (MALBOIS, 2002, p. 90, grifos da autora)

isolamento entre mulheres, emergem relatos sobre pais que incentivavam a rivalidade em relação a outras mulheres para atrair a atenção dos homens, testemunhos de raiva por ser ridicularizada e objeto de fofocas por parte de supostas amigas etc. A partir dos relatos individuais, busca-se extrair generalizações, como, por exemplo, que, desde muito cedo, as mulheres são ensinadas a competir com outras mulheres. Com isso é possível observar que a opressão assume formas semelhantes, embora cada experiência seja singular.

Nessa perspectiva, mulheres e homens, antes concebidos como grupos definidos biologicamente, foram tomados pelas feministas revolucionárias dos anos 1970 como dois grupos sociais, em uma relação cuja opressão consiste em naturalizar mulheres. Nesse paradigma, o gênero precede o sexo, dada a inscrição da diferença dos sexos na ordem social, como afirma Malbois (2002).

Uma outra característica importante do movimento feminista nos anos 1970, destacada por Picq (2010), é que a questão da identidade se coloca no movimento. A partir de maio de 1968, começa-se a pensar em termos de movimento social e luta coletiva, de maneira que não se tratava mais de escapar do destino das mulheres individualmente. Como destacamos no capítulo 1, a partir do movimento *Black Panthers*, no final dos anos 1960, nos EUA, outros movimentos começam a se organizar em torno de categorias identitárias.

Também no capítulo 1, situamos o movimento feminista negro nos Estados Unidos (“*Black Feminism*”), no final dos anos 1970, com a problematização do feminismo branco, de classe média, heteronormativo. Como corrente de pensamento político, tendo como representantes Angela Davis, bell hooks⁹⁶, Patricia Hill Collins, Audre Lorde, entre outras, o “*Black feminism*” propôs pensar as intersecções entre diferentes formas de dominação, de maneira a não tomar a dominação de gênero isolada de outras relações de poder (BERENI, CHAUVIN, JAUNAIT, & REVILLARD, 2012).

Nos anos 1980, o feminismo norte-americano distingue o sexo biológico do gênero socialmente construído. De acordo com Picq (2010), essa distinção foi introduzida em 1972 por Anne Oakley, que diferencia “sexo” biológico (em referência aos órgãos genitais e seus correlatos de em termos funções reprodutivas) e “gênero”, contingente e circunscrito aos papéis sociais, atributos psicológicos e identidades de homens e mulheres.

⁹⁶ Vale destacar que o nome e sobrenome grafado com iniciais em letras minúsculas corresponde ao pseudônimo, inspirado pela bisavó da autora, Bell Blair Hooks, como homenagem ao legado de mulheres e grafado em letras minúsculas “para deslocar o foco da figura autoral para suas ideias”, tal como explicitado na contracapa do livro publicado pela autora e traduzido para o português “O feminismo é para todo mundo” (2019). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

Nos anos 1990, desde a publicação de “Problemas de gênero”, de Judith Butler, com a ideia de que sexo e gênero são construções ficcionais, a subversão das identidades se coloca no âmbito dos estudos *queer*, a partir de uma crítica do essencialismo das identidades coletivas (PICQ, 2010), que abordaremos mais detalhadamente neste capítulo.

Assim, o recurso à concepção de “gênero”, ao invés de “sexo”, estava relacionado à afirmação de que as diferenças entre homens e mulheres não estavam referidas a um dado biológico, mas, ao contrário, encontravam sua explicação na cultura (PEDRO, 2005). Entre as feministas, a utilização de “gênero” para se referir à organização social da relação entre os sexos tem sua aparição inicial entre norte-americanas que rejeitavam o determinismo biológico e buscavam “ênfatisar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo” (SCOTT, 1990, p. 72).

No campo da psicanálise, “a noção de gênero foi introduzida [...] pela via medical”⁹⁷ (LAUFER, 2014b, p. 193, tradução nossa). De acordo com Laplanche (2014c), o termo “gênero” foi introduzido pelo psicólogo e sexólogo John Money em 1955 e retomado em 1968, pelo psiquiatra e psicanalista Robert Stoller, que “integra o termo gênero no pensamento propriamente psicanalítico”⁹⁸ (p. 157, tradução nossa). John Money concebeu o termo “gênero” para diferenciar “sexo biológico” e “sexo social” e designou a dimensão social da identidade sexual como “papel de gênero” (LAUFER, 2014b). Stoller utilizou o termo “gênero” no sentido de diferenciação em relação a “sexo”, no contexto da discussão sobre “intersexos” e “transexuais” e da realização de intervenções cirúrgicas para promover a “adaptação” entre a anatomia genital – associada por Stoller a “sexo” – e a identidade sexual – considerada como “gênero” –, quando o “gênero” não coincidia com o “sexo”. O autor procurou circunscrever a identidade de gênero como o “sentimento de ser mulher”/“sentimento de ser homem”, considerado por ele mais importante que as características anatômicas (PEDRO, 2005).

Para Zaidman (2003), o psicanalista Stoller foi o precursor do conceito, no campo psi, desde os anos 1960, recorrendo a “gênero” para distinguir biológico e psicológico, mas a primeira formalização do uso sistemático da categoria “gênero” (*gender*) acontece na década de 1970, nos EUA, quando sociólogas feministas apontam a ausência das mulheres tanto como sujeito quanto como objeto no campo científico. A obra de Ann Oakley, “*Sex, gender and society*”, de 1972, é considerada referência no rompimento de uma visão biológica das diferenças

⁹⁷ “La notion de genre a été introduite dans le champ de la psychanalyse par la voie médicale.” (LAUFER, 2014b, p. 193)

⁹⁸ “Il intègre ainsi le terme de genre dans la réflexion proprement psychanalytique” (LAPLANCHE, 2014c, p. 157).

de comportamento entre homens e mulheres. Zaidman (2003) considera que Oakley amplia a perspectiva para o cultural e social, distinguindo “sexo” como referido a diferenças biológicas entre machos e fêmeas, e gênero como classificação social em masculino e feminino.

No campo das Ciências Sociais, a aprendizagem de papéis é enfatizada nos termos do processo de socialização, cujos agentes são os familiares, professores, pares, mídia, entre outros. Nos termos de Andersen (1993), “os sociólogos usam o termo *socialização* para se referir ao processo pelo qual os papéis sociais são aprendidos”⁹⁹ (p. 35, grifos da autora, tradução nossa). No caso dos papéis de gênero, no processo de socialização existiria uma pressão social para adotar comportamentos “sexo-apropriados” (“*sex-appropriate behaviors*”) por meio do encorajamento e desencorajamento de determinados comportamentos com base em expectativas sociais sobre o que seria propriamente masculino ou feminino. Como explica Andersen (1993):

A *socialização de gênero* refere-se ao processo pelo qual as expectativas de gênero na sociedade são aprendidas – tanto por mulheres quanto por homens. É através do processo de socialização que adquirimos uma identidade baseada no gênero. A perspectiva da socialização enfatiza que nosso gênero é socialmente construído, embora, como estrutura, esteja inserido no tecido institucional da sociedade.¹⁰⁰ (p. 35, grifos da autora, tradução nossa)

O estudo da socialização de gênero não nega diferenças individuais, mas procura indicar como meninas e meninos, em seu processo de tornarem-se mulheres e homens, compartilham experiências que evidenciam que não se trata de um ambiente neutro do ponto de vista do gênero (“*gender-neutral environment*”). Não se concebe, portanto, uma determinação, no sentido de que seríamos mero reflexo do social. Como pontua Andersen (1993):

Embora provavelmente nenhum de nós se torne exatamente o que o ideal cultural prescreve, nossos papéis nas instituições sociais são condicionados pelas relações de gênero que aprendemos em nosso desenvolvimento social [...] Até certo ponto, provavelmente todos nós resistimos às expectativas que a sociedade tem sobre nós. Nossa singularidade como indivíduos decorre, em parte, dessa resistência, bem como das variações nas experiências sociais que temos.¹⁰¹ (p. 35-6, tradução nossa)

⁹⁹ “Sociologists use the term *socialization* to refer to the process by which social roles are learned.” (ANDERSEN, 1993, p. 35, grifos da autora)

¹⁰⁰ “*Gender socialization* refers to the process by which gender expectations in the society are learned – by both women and men. It is through the socialization process that we acquire an identity based on gender. The socialization perspective emphasizes that our gender is socially constructed, even though, as a structure, it is embedded in the institutional fabric of society.” (ANDERSEN, 1993, p. 35, grifos da autora)

¹⁰¹ “Although probably none of us becomes exactly what the cultural ideal prescribes, our roles in social institutions are conditioned by the gender relations we learn in our social development. [...] To some extent, we probably all resist the expectations society has on us. Our uniqueness as individuals stems in part from this resistance, as well as from variations in the social experiences we have.” (ANDERSEN, 1993, p. 35-6)

Até aqui, gostaríamos de destacar dois aspectos para nosso diálogo com a psicanálise e a teoria *queer*. Um primeiro ponto é que, por mais que, a partir desses dois campos, nós possamos desestabilizar as concepções do que seria “homem” ou “mulher”, não deixa de ser fato que meninas e meninos são socializados diferentemente no que se refere a gênero. Existe um senso comum do que seria “homem” ou “mulher” e os agentes do processo de socialização buscam fazer com que meninas e meninos ajam de acordo. Um menino não é orientado a sentar com as pernas fechadas; um homem adulto em uma entrevista de emprego não é questionado sobre quem ficará com seus filhos enquanto ele trabalha.

Um segundo ponto consiste em algo que consideramos ser uma importante contribuição da psicanálise e que discutiremos no capítulo 3, sobretudo a partir das formulações do psicanalista Jean Laplanche (2014a; 2014b; 2014c). As Ciências Sociais destacam a possibilidade de “resistência” no sentido de algo deliberado, consciente. Temos aqui, a nosso ver, uma articulação da terceira dimensão proposta por Davids e Driel (2003), que faz referência a posições de sujeito e a um espaço de negociação. Existe a consideração da singularidade na teorização dos processos de socialização, mas essa singularidade é articulada ao âmbito daquilo que tem representação: o processo de socialização de gênero não apaga as diferenças porque existe a variabilidade das experiências de cada um e a maneira como cada um “resiste” às expectativas.

Consideramos que esses processos – referidos ao âmbito da representação e da consciência – tomam parte, mas também consideramos que a psicanálise traz uma contribuição importante ao destacar a dimensão daquilo que é transmitido de maneira “comprometida”. No capítulo 3, abordaremos essa dimensão ao discutir o “tornar-se mulher” a partir de normas que operam e falham, e situaremos que essa falha se coloca justamente porque existe algo de recalcado, de impossível de dizer.

Retomando a exposição de Andersen, a autora apresenta algumas perspectivas que buscam explicar como se daria a socialização de gênero. Uma primeira perspectiva seria o que Andersen (1993) denomina “teoria da identificação” (“*Identification theory*”, p. 44), que destacaria a identificação com o genitor do mesmo sexo a partir da teorização freudiana. A autora insere a formulação de Nancy Chodorow nessa perspectiva, a partir da teoria das relações objetais e destacando uma estrutura assimétrica de parentalidade na família, em que a mulher é responsável pela maternagem. Como o pai é mais ausente e a mãe tem papel mais presente no âmbito familiar, meninos, que se identificam com o pai, tenderiam a ser mais desapegados e a reprimir necessidades emocionais e vínculos com os outros, enquanto meninas, que se identificam com a mãe, teriam uma tendência a ser mais orientadas para os outros, apresentar características mais voltadas à vinculação emocional. Andersen (1993) destaca que Chodorow mantém

a ênfase nos processos inconscientes, mas também traz essa dimensão da divisão do trabalho no âmbito da família, o que é importante por trazer essa conexão com a estrutura familiar em sociedades capitalistas ocidentais, mas, ao mesmo tempo, críticas também repousam sobre esse ponto, ou seja, “se sua teoria vale apenas para famílias nucleares brancas de classe média”¹⁰² (p. 45, tradução nossa).

Uma outra perspectiva teórica é a teoria da aprendizagem social (“*social learning theory*”, p. 46), que enfatiza o ambiente na explicação da socialização de gênero a partir de uma orientação comportamentalista de que respostas consideradas socialmente apropriadas são reforçadas enquanto as inapropriadas são punidas (ANDERSEN, 1993).

Uma terceira perspectiva, destacada por Andersen (1993), seria a cognitivo-desenvolvimentista (“*cognitive-developmental theory*”, p. 46), baseada nas formulações de Jean Piaget sobre a emergência de esquemas mentais através das interações. Kohlberg afirma que as crianças, a partir da descoberta da divisão entre dois sexos, chegariam a conhecer seu próprio sexo e categorizariam as pessoas e, em seguida, categorizariam comportamentos como apropriados ou não. Assim, Kohlberg resgata as formulações de Piaget para propor que gênero se torna um esquema de organização. Andersen (1993) destaca que essas três abordagens foram desenvolvidas inicialmente no âmbito da psicologia, mas a terceira está relacionada com a perspectiva sociológica do interacionismo simbólico (“*symbolic interactionism*”, p. 48), pela qual passaríamos a nos ver como somos vistos pelos outros.

Em seguida, a autora discute limitações das perspectivas da socialização e, para isso, recorre ao “caso Sears”, que apresentamos no final do capítulo 1. A autora lembra que a EEOC apresentou extensos dados quantitativos evidenciando as desigualdades entre homens e mulheres. A Sears não negou esses dados, mas os justificou pela diferença de qualificação e interesses entre homens e mulheres: os homens estariam mais interessados em empregos no setor de vendas em comissão, em parte porque seriam mais dispostos a aceitar riscos. Não se trataria, portanto, de discriminação, mas de um reflexo das preferências de emprego das mulheres (ANDERSEN, 1993).

Andersen (1993) questiona, então, se “existem diferenças entre os sexos e, se existem, elas são realmente preferências aprendidas ou refletem apenas práticas institucionalizadas de discriminação de gênero?” e, em seguida, apresenta sua resposta: “A resposta, é claro, está em

¹⁰² “[...] whether her theory holds only for white, middle-class nuclear families” (ANDERSEN, 1993, p. 45)

ambas, embora, no contexto das políticas públicas, haja pouco espaço para essa nuance”¹⁰³ (p. 49, tradução nossa). A autora explica que nossa cultura, onde se dá o processo de socialização, está estruturada pela desigualdade de gênero, cujas origens, de fato, são explicadas pela socialização. No entanto, a socialização explica também como essa desigualdade é reproduzida. Por isso, “se nos limitássemos a pensar nas diferenças de gênero apenas como uma questão de escolha aprendida, ignoraríamos os padrões de desigualdade de gênero institucionalizados que permeiam essa sociedade”¹⁰⁴ (p.49).

A partir dessas considerações, Andersen (1993) introduz um ponto que consideramos fundamental para o que pretendemos desenvolver neste capítulo:

Embora o processo de socialização mostre como os indivíduos se tornam pessoas generificadas (*gendered persons*), ele não explica as origens sociais estruturais da desigualdade de gênero. Compreender a socialização nos ajuda a ver que as expectativas de gênero têm sua origem fora do indivíduo, mas as teorias da socialização não explicam as bases institucionais dessas origens e, portanto, não são teorias causais do status da mulher na sociedade.¹⁰⁵ (p. 49)

Destacamos a partir da citação da autora: “origens sociais estruturais da desigualdade de gênero”. Da mesma maneira que Andersen (1993) aponta que essa dimensão é desconsiderada nas perspectivas da socialização, consideramos que muitas abordagens psicanalíticas também a deixam de fora. Quando se afirma que “não existe definitivamente homem ou mulher”, “não se é plenamente homem ou mulher”, como faz Žižek (2016) e como é tão comum ouvir, sobretudo nos círculos lacanianos, é evidente que existe algo de fundamental, algo que aponta para a divisão, o conflito, que marcam a leitura da subjetividade em uma perspectiva psicanalítica. Porém, “Se ‘mulher’ é apenas uma categoria sem conteúdo, por que tenho medo de andar sozinha à noite?”, nos termos do tão significativo título escolhido por Laura Lee Downs (1993).

Se “mulher” não existe enquanto uma essência, seja da ordem da anatomia ou da cultura, se não é possível definir uma região de algo “especificamente” ou “autenticamente” “feminino” – como trabalhamos no capítulo 1, a partir da psicanálise e de outros campos do conhecimento –, não deixa de ser verdade uma vulnerabilidade diferenciada: o “medo de andar sozinha à

¹⁰³ “Do differences between sexes exist and, if so, are they actually learned preferences or do they only reflect institutionalized practices of gender discrimination? The answer, of course, lies on both, although, in the context of public policy, there is little room for such nuance.” (ANDERSEN, 1993, p. 49)

¹⁰⁴ “If we limit ourselves to thinking of gender differences as only a matter of learned choice, we would overlook the patterns of institutionalized gender inequality that pervade this society.” (ANDERSEN, 1993, p. 49)

¹⁰⁵ “Although the socialization process shows how the individuals become gendered persons, it does not explain the social structural origins of gender inequality. Understanding socialization helps us to see that gender expectations have their origin outside the individual, but socialization theories does not explain the institutional bases of those origins, and, therefore, they are not causal theories of women’s status in society.” (ANDERSEN, 1993, p. 49)

noite”, por exemplo. Neste capítulo, buscaremos discutir as dimensões da materialidade e do discurso – que, a nosso ver, fazem com que “mulher” não seja “apenas uma categoria sem conteúdo” – a partir da concepção de performatividade, situando a importância de considerar as relações sociais que tornaram possíveis determinadas performances, e da formulação de posições nas relações sociais. A partir dessas contribuições, pretendemos sustentar que existem possibilidades de trabalhar com a categoria “mulheres” evitando essencialismos e afastando-se da noção de uma “identidade feminina”.

Antes de passar a essas teorizações, é importante situar que a própria concepção de uma “identidade feminina”, enquanto uma vivência psíquica do “ser mulher”, é localizada historicamente, caracterizando justamente o modo como sociedades ocidentais concebem aquilo que seria da ordem de uma “identidade de gênero”, circunscrita a uma vivência psico-sociológica.

De maneira a situar a especificidade da compreensão de “identidade de gênero” que predomina em nossa cultura, recorreremos às proposições de Nicole-Claude Mathieu sobre a existência de três modos de conceitualização das relações entre sexo e gênero. A partir da consideração de diferentes arranjos, em diferentes contextos históricos e culturais, no que se refere à tríade identidade sexual/sexuada/de sexo, as formulações de Mathieu (1991/2013) desnaturalizam a maneira como tendemos a enxergar o que diz respeito a “identidade de gênero”, por evidenciar que nossa maneira de conceber o que denomina “identidade sexual”, como algo vivenciado individualmente, é apenas um modo possível de conceituação.

Jules Falquet (2014b) destaca que Nicole-Claude Mathieu “tem uma dupla ancoragem disciplinar, na Antropologia e na Sociologia” (p. 10), e que é uma das fundadoras e principais teóricas do feminismo materialista, mais especificamente em seu componente francófono, fruto de uma prática política coletiva que se cristalizou em torno da revista “*Questions féministes*”, na França. No artigo, Mathieu (1991/2013) indica que seu ponto de partida para o texto foi uma apresentação no X Congresso Mundial de Sociologia, em 1982, e que, naquele momento, movimentos sociais de mulheres e certos movimentos homossexuais masculinos traziam uma teorização da noção de sexo, a partir da colocação em questão das relações ente homens e mulheres, e, portanto, também do sentido habitual desses termos. No âmbito das ciências sociais, Mathieu (1991/2013) afirma que essa teorização não existia nos anos 1970.

Um primeiro modo de conceitualização do sexo seria o que Mathieu (1991/2013) denomina “identidade sexual” (*l’identité “sexuelle”*), circunscrita à vivência psico-sociológica, de um ponto de vista da consciência individual. Esse modo é o mais comum nas sociedades ocidentais e o mais naturalista, uma vez que trata da adequação – bem como de inadequações – entre características pessoais psicossociais e biológicas, de maneira que o sexo biológico é visto

como determinado. A referência é uma bipartição do sexo e a heterossexualidade é concebida como expressão da natureza ou de uma ordem de mundo fixa. A autora sintetiza as características desse modelo: “O gênero traduz o sexo. Entre sexo e gênero, estabelece-se uma correspondência homológica, e a diferença entre os sexos é concebida como fundadora da identidade pessoal, da ordem social e da ordem simbólica”¹⁰⁶ (p. 214).

A ideia de uma “identidade feminina” como vivência psíquica é, portanto, característica desse primeiro modo de conceitualização, segundo o qual a “identidade sexual” estaria circunscrita à vivência psico-sociológica. Essa concepção de uma experiência subjetiva articulada à identidade não faz sentido no segundo modo de conceitualização proposto por Mathieu (1991/2013), tanto que a autora não utiliza a expressão “identidade sexual” (*l’identité “sexuelle”*), mas sim “identidade sexuada” (*l’identité sexuée*).

Esse segundo modo – “identidade sexuada” (*l’identité sexuée*) – marca o reconhecimento de uma ação feita pelo social que faz um corte, que divide a categoria do sexo (*du sexe*) em duas categorias sociais de sexo (*de sexe*). A consciência de grupo se sobrepõe ao sentimento individual em relação ao sexo biológico, havendo imposição de comportamentos com base no sexo biológico. Como explica a autora:

O sexo não é mais apenas vivido, como no Modo I, como um destino anatômico individual a ser seguido pela identidade de gênero conforme, mas o gênero é sentido como uma espécie de modo de vida coletivo. O gênero simboliza o sexo (e às vezes vice-versa). Entre sexo e gênero é estabelecida uma correspondência analógica.¹⁰⁷ (MATHIEU, 1991/2013, p. 220).

Mathieu (1991/2013) considera que esse modelo aparece em certa tendência de “feminismo cultural”, que busca contestar a ordem social mas mantém a referência a uma bipartição biológica. Nessa perspectiva, os discursos situam que as mulheres não são valorizadas ou reconhecidas, que são socializadas de maneira injusta, o que remete a uma essência, a “cultura feminina”. Também pode ser observado, para Mathieu (1991/2013), em certas abordagens feministas socialistas ou marxistas que defendem mudanças no *status* de homens e mulheres, igualdade de papéis, mudança de “mentalidades”, visibilizar a cultura etc.

Também nesse segundo modo Mathieu (1991/2013) situa a maior parte das sociedades ditas “tradicionais” em que o indivíduo se pensa como “homem no grupo de homens” ou

¹⁰⁶ “Le genre traduit le sexe. Entre sexe et genre, est établie une correspondance homologique, La différence des sexes est conçue comme fondatrice de l’identité personnelle, de l’ordre social et de l’ordre symbolique.” (MATHIEU, 1991/2013, p. 214)

¹⁰⁷ “Le sexe n’est plus seulement vécu, comme dans le mode I, comme un destin individuel anatomique à suivre à travers l’identité de genre conforme, mais le genre est ressenti comme une sorte de mode de vie collectif. Le genre symbolise le sexe (et parfois inversement). Entre sexe et genre s’établit une correspondance analogique.” (MATHIEU, 1991/2013, p. 220)

“mulher no grupo de mulheres” a partir de ritos, o que circunscreve uma “identidade sexuada” (*l’identité sexuée*), e não uma experiência subjetiva de “identidade sexual” (*l’identité “sexuelle”*). Nesse caso, a bipartição é tida menos como “natural” ou fundada em uma ordem de mundo (como no modelo I), mas como necessária para o bom funcionamento social, o que possibilita arranjos culturais variados.

Mathieu (1991/2013) aborda, por exemplo, a instituição do casamento entre mulheres em certas sociedades africanas, que não implica relações homossexuais mas se estabelece sob o primado da função de procriação, para garantir a continuidade da linhagem na ausência de um homem (falecido ou não existente). Uma mulher, como “marido fêmea” (*female husband*), casa-se com outra, que terá filhos com um homem – que não é visto como pai nem tem qualquer direito sobre a prole. A diferenciação de tarefas e funções sociais se estabelece da mesma forma, tendo o “marido fêmea” as prerrogativas de um homem.

A noção de gênero, que constitui a principal referência da identidade sexuada nesse segundo modo, não coloca em causa a bipartição da sociedade em dois grupos de sexo. Diferentemente, no terceiro modo, a bipartição do gênero é vista como estrangeira a uma suposta “realidade” biológica. A partir da ideia de heterogeneidade entre sexo e gênero, considera-se que a diferença de sexos não é traduzida (como no primeiro modo) ou simbolizada (segundo modo) pelo gênero, mas, ao contrário, que “o gênero constrói o sexo” (MATHIEU, 1991/2013, p. 235, tradução nossa)¹⁰⁸. Nessa perspectiva, é estabelecida uma correspondência sociológica e política, que possibilita uma análise materialista das relações sociais de sexo, colocando a ênfase nas relações sociais e no aspecto dinâmico, como explica Mathieu (1991/2013):

Às noções de “desigualdade” ou “hierarquia” entre os sexos ou “dominância” dos homens – noções estáticas – presentes nos modos I e II, são substituídas no modo III pelas de dominação, opressão e exploração – noções dinâmicas – de mulheres por homens. E precisamente a questão que se coloca é quem (ou melhor o que) são essas “mulheres” e esses “homens” que pareciam tão óbvios no modo I e tão flutuantes no modo II...¹⁰⁹ (p. 235, tradução nossa)

Mathieu (1991/2013) considera que esse terceiro modo coloca em cena a politização da anatomia (*la politisation de l’anatomie*), em contraposição a uma anatomização do político (*l’anatomisation du politique*). Consideramos que essa politização da anatomia, fundamentada na heterogeneidade entre sexo e gênero, só é possível a partir da consideração de que não existe

¹⁰⁸ “[...] le genre construit le sexe” (MATHIEU, 1991/2013, p. 235)

¹⁰⁹ “Aux notions d’« inégalité » ou de « hiérarchie » entre les sexes ou de « dominance » des hommes – notions statiques – présentes dans les modes I et II, se substituent dans le mode III celles de domination, d’oppression et d’exploitation – notions dynamiques – des femmes par les hommes. Et justement la question *est posée* de savoir qui (ou plutôt que) sont ces « femmes » et ces « hommes » qui semblaient si évidents dans le mode I et si fluctuants dans le mode II...” (MATHIEU, 1991/2013, p. 235)

apenas uma maneira – a concepção ocidental dominante atualmente – de conceber a articulação entre sexo, gênero e sexualidade. Se a própria concepção de “identidade de gênero” como uma vivência individual é historicamente específica, e se vivemos nessa cultura que a concebe desta maneira, é fundamental conhecer outras possibilidades e situar a nossa concepção como específica para que possamos desnaturalizar nosso olhar.

Se tomamos a afirmação de Žižek (2016), tal como destacamos na seção 2.1, de que “uma mulher nunca é plenamente uma mulher e um homem nunca é plenamente um homem” (p. 291), essa proposição faz sentido se considerarmos o primeiro modo de conceituação, que circunscreve “identidade de gênero” como uma vivência psíquica. A proposição do autor se inscreve, a nosso ver, como uma problematização que faz sentido como crítica ao primeiro modo de conceituação, mas que não faria sentido no segundo. Nesse segundo modo, a consciência de grupo se sobrepõe ao sentimento individual, de maneira que alguém é “homem no grupo de homens” ou “mulher no grupo de mulheres”, o que não necessariamente tem a ver com a anatomia, como Mathieu (1991/2013) exemplifica a partir do “marido fêmea” (*female husband*), que tem todas as prerrogativas de um homem.

Se, por um lado, “homem” e “mulher” não existem como identidades, por outro, em determinadas culturas, existem “homens no grupo de homens” ou “mulheres no grupo de mulheres”, como uma posição a partir de uma ação feita pelo social. Nessas culturas, existe sim “homem no grupo de homens” e “mulher no grupo de mulheres”, não faria sentido a problematização de que “uma mulher nunca é plenamente uma mulher e um homem nunca é plenamente um homem”.

Colocam-se, portanto, outras possibilidades de conceituação, que possibilitam um aproximação ao terceiro modo de conceituação proposto por Mathieu (1991/2013), a partir da ideia de heterogeneidade entre sexo e gênero: podemos falar de homens e mulheres em termos de identidades, mas também de performatividade e de posições nas relações sociais. Discutiremos essas possibilidades a partir das formulações de Judith Butler e de perspectivas feministas materialistas.

2.3 “Se ‘mulher’ é apenas uma categoria sem conteúdo, por que tenho medo de andar sozinha à noite?”¹¹⁰

¹¹⁰ “If ‘Woman’ is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night?”, texto de Laura Lee Downs publicado em 1993 na revista *Comparative Studies in Society and History*.

No capítulo 1, apresentamos a discussão de Joan Scott (1998), em “*La citoyenne paradoxale: Les féministes françaises et les droits de l’homme*”, sobre a dificuldade que se coloca o falar enquanto “mulher(es)” no âmbito do(s) movimento(s) feminista(s) em nome de uma defesa da igualdade tendo que recorrer à diferença. Além desse texto, também se destaca “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, trabalho muito importante porque o recurso à categoria de análise “gênero” aparece entre as historiadoras que escreviam sobre história das mulheres, inspiradas por esse livro de Joan Wallach Scott (1990).

A historiadora retoma a diferença entre sexo e gênero, empregada na década de 1960 por Stoller, mas propõe que o gênero é constituído no interior de relações de poder e que “significa o saber a respeito das diferenças sexuais” (SCOTT, 1994, p. 12). Nessa perspectiva, “gênero é a organização social da diferença sexual” (SCOTT, 1994, p. 13), de maneira que não reflete diferenças físicas ou naturais entre homens e mulheres, mas estabelece significados para as diferenças corporais, situados historicamente.

Para Scott (1990), a partir do recurso do movimento feminista à concepção de gênero, esta se torna uma maneira de indicar construções culturais, diferenciando prática sexual e papéis sexuais atribuídos a homens e mulheres, bem como indicando as origens sociais das identidades subjetivas de homens e mulheres. Nessa utilização, o termo “gênero” sublinha que as relações entre os sexos são sociais, mas, para Scott (1990) não explica as razões pelas quais são construídas de determinada maneira, nem como funcionam ou se transformam.

Em seu percurso teórico, Joan Scott propõe que o gênero é constituído no interior de relações de poder, por relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos. Ao tematizar gênero como “saber a respeito das diferenças sexuais”, Scott (1994) especifica que recorre ao termo “saber” seguindo Michel Foucault, no sentido de “compreensão produzida pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas, no caso, relações entre homens e mulheres” (p. 12). Nessa acepção, saber não é sinônimo de ideias, mas refere-se a instituições e estruturas, práticas cotidianas, relações sociais. Constitui uma forma de ordenar o mundo, sendo indissociável da organização social, e não anterior a ela.

Esse saber se caracteriza por ser relativo, constituído por uma produção histórica que se dá de maneira complexa. Nesse sentido, remete a relações de poder. Como afirma Scott (1994): “Seus usos e significados nascem de uma disputa política e são os meios pelos quais as relações de poder – de dominação e de subordinação – são construídas” (p. 12).

É a partir dessa perspectiva que “gênero é a organização social da diferença sexual” (SCOTT, 1994, p. 13), estabelecendo significados que variam entre culturas e no tempo.

Acompanhando essas formulações, Scott (1994) chega ao conceito de gênero como “saber historicamente específico sobre a diferença sexual” (p. 25).

Downs (1993) considera que Joan Scott procura definir uma abordagem feminista da história, de maneira a possibilitar avançar a causa de uma igualdade fundada na diferença, e destaca a importância de sua formulação sobre a construção discursiva das categorias de masculino e feminino. As identidades sociais seriam estabelecidas por um processo de diferenciação em que a identidade positiva – no caso, dos dominantes – apenas se estabelece a partir da contraposição em relação a “outros” que são marcados pela negatividade (classe baixa, não brancos, não homens).

O apelo à autenticidade da experiência, nas políticas de identidade, ocultaria o fato de que a existência dos dominados seria marcada pela designação à condição de diferença a partir do dominador, de maneira que o dominado estaria condenado à vontade do dominador, que atribui a ele a posição de “outro”. Essa atenção a fenômenos de alterização indica, para Downs (1993), que as consequências das políticas de identidade interrogam Scott, o que a conduz à consideração de que identidade e experiência se fundamentam sobre ficções discursivamente produzidas: a verdade e o sujeito coerente e autocentrado.

A consideração de que a existência dos dominados seria marcada por sua alterização, nos termos do dominador, leva Scott a interrogar se o fato de conferir visibilidade a essa experiência não seria incompatível com o desvelamento desse sistema que atribui ao dominado a condição de “outro”. Tendo em vista a construção discursiva dessas categorias, Joan Scott recorre à desconstrução como ferramenta de análise crítica e coloca em prática essa estratégia a partir da análise de peças históricas, buscando articular gênero, história, política e políticas da história (DOWNS, 1993).

A estratégia desconstrucionista de Scott buscaria, então, desvelar o processo por meio do qual essa diferença é constituída (DOWNS, 1993). No caso da concepção de feminilidade, a importância da desconstrução evidencia-se pela articulação dos conteúdos articulados à categoria “mulher” definidos nos termos daqueles que perpetuam a dominação. Como pontua a autora:

Há, afinal, um aspecto libertador no argumento de que categorias como mulher são vasos vazios, preenchidos à vontade por aqueles que controlam os fluxos discursivos. Se a realidade dessa categoria é apenas uma ficção útil construída para se adequar aos interesses dos poderosos, então certamente a resistência consiste em desmascarar implacavelmente a mentira.¹¹¹ (DOWNS, 1993, p. 435, tradução nossa)

¹¹¹ “There is, after all, a liberating aspect to the argument that categories like woman are empty vessels, filled at will by those who control the discursive floodgates. If the reality of woman is merely a useful fiction constructed

Downs (1993) concorda que as políticas de identidade colocam um problema epistemológico, como destaca Scott, mas considera que outras abordagens são possíveis. A autora afirma que Ann Snitow aponta um problema recorrente nas políticas feministas: partir da identidade “mulheres”, com o objetivo de sua liberação, sem cair em um essencialismo. A autora coloca a questão nos seguintes termos: “Como as mulheres poderiam transformar a representação de mulher, que por séculos permaneceu como justificativa para sua opressão, em fundamento da liberdade social e política e igualdade econômica?”¹¹² (DOWNS, 1993, p. 416, tradução nossa).

Para Downs (1993), essa questão se coloca para Joan Scott como problema de linguagem, que busca soluções linguísticas para o dilema – construído pelo discurso – a partir da análise da categoria “mulher”, pela via da desconstrução. Diferentemente, Downs (1993) considera que é a centralidade mesma dessa categoria – que alguns buscam desconstruir e outros apreender a partir das diversas encarnações nas imagens de mulheres – que deve ser interrogada.

Se é problemática a base epistemológica das políticas de identidade – afinal, quanto mais se classifica seres humanos em tipologias políticas, mais as categorias da diferença são reificadas –, também é fundamental reconhecer que as políticas de identidade possibilitaram a grupos oprimidos a organização de potentes movimentos políticos, mostrando-se eficazes em revelar as múltiplas opressões (DOWNS, 1993).

Para a autora, é importante a maneira como Scott articula gênero e história ao político, a partir da consideração de que todo conhecimento é produzido, em contraposição à ideia de neutralidade axiológica. Nesse mesmo sentido, as políticas de identidade revelam-se importantes por denunciarem a estrutura branca e masculina, revestida de universal (DOWNS, 1993). Relembremos os riscos de um “universalismo imaginário”, destacados, no capítulo 1, a partir de Brubaker (2001) e do discurso de Sojourner Truth, tal como apresentado por Brah e Phoenix (2004).

Downs (1993) chama a atenção para o destaque conferido às representações pelas perspectivas filosóficas pós-modernas, representações concebidas como condição de possibilidade da produção de verdades. Questiona-se a ideia de uma verdade transcendente que se pretenderia exterior ao sistema em que está situada e que ocultaria as vozes de numerosos “outros”. A unidade e estabilidade aparentes de uma verdade absoluta só se produz se outras significações

to suit the interests of the powerful, then surely resistance consists in relentlessly unmasking the falsehood.” (DOWNS, 1993, p. 435)

¹¹² “How are women to transform the idea of woman, which has for centuries stood as the justification for their oppression, into a basis for political freedom and social and economic equality?” (DOWNS, 1993, p. 416).

são ocultadas, como, por exemplo, a “verdade” da identidade masculina, que repousa sobre representações negativas sobre a mulher como “outro”. Novamente, cabe retomar o que abordamos no capítulo 1 com o discurso de Sojourner Truth: uma concepção unificada de “mulher” só se produz a partir da exclusão de mulheres como Truth.

A estratégia desconstrutivista de Joan Scott recusa a ideia de uma verdade transcendente e absoluta, denunciando que a filosofia, ao excluir diferenças, oposições, antagonismos, participa, de fato, da constituição dessas exclusões. Uma perspectiva diferente se abre, portanto, quando esses antagonismos são colocados em primeiro plano. Porém, tais antagonismos podem ser considerados textuais ou sociais, como fariam Derrida e Marx, respectivamente, na leitura de Downs (1993).

As proposições de Downs (1993) vão no sentido de considerar esses antagonismos como sociais, e não apenas textuais, ou seja, não se trata apenas de um problema de linguagem, “ainda que a linguagem esteja profundamente implicada tanto na forma assumida por esse problema quanto na busca por solução”¹¹³ (p. 419, tradução nossa). Dessa maneira, a autora destaca a importância de abordagens desconstrutivistas, como a de Joan Scott, por evidenciarem que supostos universalismos e neutralidades são produzidos por meio de exclusões, mas considera esse esforço de desestabilização de categorias é necessário, mas não suficiente: “o esforço desconstrucionista de resgatar a política de identidade pela desestabilização das categorias existentes é, por si só, insuficiente”¹¹⁴ (p. 420, tradução nossa). Como afirma Downs (1993):

Não há dúvida de que a descoberta de Derrida da indeterminação e indecidibilidade no texto oferece uma arma maravilhosa para questionar as ideias recebidas e as ordens filosóficas e ontológicas pretensamente estáveis em que repousa a verdade transcendental. No entanto, a fragmentação do sujeito e do conhecimento, assim como o concomitante colapso das relações sociais em relações textuais, desvia nossa atenção da operação do poder na esfera social e fixa nosso olhar sobre suas manifestações metafóricas no texto.¹¹⁵ (DOWNS, 1993, p. 420, tradução nossa)

Reconhecendo, portanto, a importância da desconstrução, Downs (1993) também aponta limitações da via desconstrucionista, uma vez que existe algo da ordem da atribuição, mas também da imposição (diríamos também da opressão) e da experiência vivida, os dilemas vivenciados por indivíduos concretos, que habitam o mundo concreto organizado em categorias

¹¹³ “[...] though language is deeply implicated both in the form assumed by this problem and in the search for solution” (DOWNS, 1993, p. 419)

¹¹⁴ “[...] the deconstructionist effort to rescue identity politics by de-stabilizing existing categories is, by itself, insufficient” (DOWNS, 1993, p. 420)

¹¹⁵ “There is no doubt that Derrida's discovery of indeterminacy and undecidability in the text offers a marvelous weapon for debunking received wisdom and the notionally stable philosophic and ontological orders on which transcendent truth rests. However, the fragmentation of both subject and knowledge, as well as the concomitant collapse of social relations into textual ones, diverts our attention from the operation of power in the social sphere and fixes our gaze upon its metaphorical manifestations in the text.” (DOWNS, 1993, p. 420)

de gênero – o que coloca a condição paradoxal de habitar tais categorias mesmo em se pretendendo desconstruí-las. Como afirma a autora:

A resistência via desconstrução pode, portanto, dar-nos apenas metade de uma estratégia, uma que descentraliza a categoria mulher como construção textual e social, mas deixa de lado os dilemas de mulheres, que devem viver como sujeitos no tempo. Esse ponto não é negligenciável, pois, como Denise Riley aponta, a categoria mulher sempre confunde o que é atribuído às mulheres com o que lhes é imposto e com o vivido. Para aqueles que vivem em sociedade, a diferença sexual não é algo que pode simplesmente ser discutido em um canto e depois deixado para trás. Em vez disso, os indivíduos devem habitar essas categorias generificadas, mesmo quando se esforçam para desfazê-las.¹¹⁶ (DOWNS, 1993, p. 436, tradução nossa)

Esse ponto destacado por Downs (1993) nos parece fundamental: mesmo se nos esforçamos por desfazer ou subverter categorias generificadas, habitamos essas categorias. Embora a autora não remeta ao título, acreditamos que aqui podemos compreender o título do texto: “Se ‘mulher’ é apenas uma categoria vazia, por que eu tenho medo de andar sozinha à noite” (“*If ‘Woman’ is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night?*”).

Tendo apresentado as problematizações colocadas por Downs (1993), gostaríamos de pontuar que nosso objetivo é partir dessas discussões para interrogar a psicanálise. Não temos um percurso de leitura da obra de Joan Scott como um todo, de maneira que foge ao escopo deste trabalho analisar se as críticas de Downs (1993) a Scott são ou não pertinentes, considerando o conjunto de sua obra. O que nos parece pertinente é interrogar se determinadas teorias psicanalíticas, ao fazerem recurso ao campo dos estudos de gênero, não acabam caindo em uma consideração da esfera das representações sem uma articulação a outras dimensões.

Apenas para tecer um breve comentário sobre Scott, é importante lembrar que, ao tematizar gênero como “saber a respeito das diferenças sexuais”, esse termo “saber” é tomado por Scott (1994) fundamentada em Michel Foucault. Dessa maneira, “saber” não se refere a ideias, mas a instituições e estruturas, práticas cotidianas, relações sociais, o que apontaria para uma dimensão estrutural que leva em conta práticas institucionalizadas, e não apenas a esfera das representações. Talvez, Joan Scott enfatize a dimensão das representações, o que não necessariamente significa que ela desconsidere outras dimensões.

O que nos interessa, para nossos objetivos neste trabalho, é apontar os riscos de considerar a dimensão das representações sem articulá-la a uma dimensão da materialidade. Tendo

¹¹⁶ “Resistance via deconstruction can therefore give us only half a strategy, one which de-centers woman as a textual and social construct, but leaves aside the dilemmas of women, who must live as subjects in time. This is no small oversight, for as Denise Riley points out, the category woman always conflates the attributed with the imposed and the lived. For those who live in society, sexual difference is not something which can simply be argued into a corner and then left behind. Rather, individuals must inhabit those gendered categories, even as they strive to unmake them.” (DOWNS, 1993, p. 436)

iniciado essa discussão nesta seção, daremos continuidade, na seção seguinte, com as formulações de Judith Butler, que também são questionadas por autores que vêm em suas teorizações uma estratégia desconstrucionista referida à dimensão das representações.

2.4 O gênero como performativo e a importância de articular relações sociais que tornam possíveis determinadas performances

A concepção de gênero como um saber que organiza a diferença sexual, proposta por Joan Scott tal como apresentamos na seção anterior, remete-nos às formulações de Butler (1990/2013) em “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”. A importância deste livro é destacada por Perelson (2004) ao afirmar que a autora revela os modos como são “naturalizadas e reificadas noções construídas culturalmente, como também aponta uma nova direção, renovando o ânimo que tem nos faltado, para retornarmos ao campo hoje tão desprezado da ação política” (p. 159).

Judith Butler é filósofa norte-americana, professora de retórica e literatura comparada na Universidade de Berkeley, uma das expoentes da teoria *queer*. O termo que passou a denominar essa teoria significa “estranho” em inglês, sendo utilizado como insulto contra pessoas dissidentes das normas de gênero. Foi apropriado para a criação do movimento político *queer*, no final dos anos 1980, início dos 1990, década em que a crítica *queer* ganha força, inclusive no meio acadêmico, com a proposta de, a partir de identidades minoritárias, problematizar as normas majoritárias (BERENI, CHAUVIN, JAUNAIT, & REVILLARD, 2012).

Em nossa tese, trabalhamos com perspectivas feministas, de maneira que caberia perguntar se as formulações de Butler poderiam ser consideradas nessa perspectiva. No que se refere a esse ponto, nada melhor do que a explicação da própria Butler (2005), no prefácio à segunda edição do livro, dez anos após sua primeira publicação:

Quando escrevi [o livro “Problemas de gênero”], imaginei-me em conflito e em oposição a certas formas de feminismo, mesmo que eu o visse como um livro feminista. Eu o escrevi com o espírito de crítica imanente, que procura examinar criticamente o vocabulário básico do movimento de pensamento ao qual ele pertence. Havia, e ainda existem, boas razões para empreender esse tipo de crítica e distinguir a autocrítica – que promete uma vida mais democrática e inclusiva para esse movimento de pensamento – das críticas que buscam miná-lo do interior.¹¹⁷ (p. 16, tradução nossa)

¹¹⁷ “Quand je l’ai écrit, je m’imaginai être en conflit et en opposition avec certaines formes de féminisme, même si je voyais ce livre comme un livre féministe. Je l’ai écrit dans l’esprit de la critique immanente qui cherche à faire l’examen critique du vocabulaire de base du mouvement de pensée auquel il appartient. Il y avait, et il y a toujours, de bonnes raisons pour entreprendre ce genre de critique et pour distinguer l’autocritique – qui promet une vie plus démocratique et inclusive pour ce mouvement de pensée – de la critique qui cherche à le miner de l’intérieur.” (BUTLER, 2005, p. 16)

Butler (2005) deixa claro que se coloca em oposição a certas perspectivas no âmbito dos feminismos, mas que o livro “Problemas de gênero” é um livro feminista que busca analisar criticamente o “movimento de pensamento ao qual ele pertence”. De fato, em “Problemas de gênero”, Butler coloca em questão perspectivas essencialistas e naturalistas, contrapondo-se a determinadas abordagens no campo dos feminismos para propor uma autocrítica, ou seja, uma crítica “de dentro” do movimento em que se insere.

Iniciando, então, a apresentação de formulações apresentadas em “Problemas de gênero” que são importantes para nosso trabalho, consideramos importante especificar que a autora recorre à concepção de discurso fundamentada em Foucault, enfatizando seu caráter produtivo. Como podemos observar em um texto mais recente, em que Butler (2018), no debate com outras teóricas feministas, procura esclarecer alguns pontos sobre seu pensamento, a autora sintetiza da seguinte maneira a compreensão de “discurso”:

Discurso não são meramente palavras faladas, mas uma noção de significação relacionada não somente com o modo como alguns significantes passam a ter o significado que têm, como também de que maneira algumas formas discursivas articulam objetos e sujeitos em sua inteligibilidade. Nesse sentido, “discurso” não é usado no sentido ordinário, mas extraído do trabalho de Foucault. O discurso não apenas representa ou relata práticas e relações preexistentes, mas entra em sua articulação e é, assim, produtivo. (p. 206)

Nessa perspectiva, portanto, o discurso não representa ou expressa algo que já existia ou já estava dado, mas, ao contrário, participa de sua articulação, produz aquilo que nomeia. Tal formulação é importante para que possamos situar o questionamento de Butler de que existiria um sexo biológico, pré-discursivo, e, posteriormente, o gênero construído culturalmente. Ao contrário, como explica Perelson (2004), “a construção do caráter natural do sexo, a produção da natureza sexuada como anterior à cultura é, de fato, uma maneira de assegurar a manutenção da estrutura binária dos gêneros” (p. 157).

A ideia de uma suposta coerência da identidade de gênero é questionada a partir da consideração de que não há uma essência sobre a qual o gênero se apoiaria. Este é produzido a partir da repetição de palavras, gestos, atos – performativamente, como propõe Butler (1990/2013). Em um texto mais recente, publicado no livro “Debates feministas”, Butler (2018) especifica que utiliza o termo “performatividade” fundamentada nas formulações de J. L. Austin em “*How to do things with words*” e a partir de uma leitura de Derrida.

O conceito de performatividade aponta para a diferenciação entre proposições de linguagem que simplesmente descrevem ações/situações e outras que fazem com que algo aconteça, se efetive, se realize ao serem pronunciadas. Um exemplo de proposição performativa seria a fala “Eu vos declaro marido e mulher”. No entanto, muitas sentenças descritivas acabam funcionando como performativas por sua repetição. Silva (2014) exemplifica recorrendo à proposição “João é pouco inteligente”, cuja “repetida enunciação pode acabar produzindo o ‘fato’ que supostamente apenas deveria descrever” (p. 93).

É justamente esse efeito produtivo que Butler (2018) sublinha na definição de ato performativo como “aquele que cria ou interpreta aquilo que nomeia, marcando assim o poder constitutivo ou produtivo do discurso” (p. 199). No caso do gênero, Butler (1990/2013) analisa a produção da identidade como questão de performatividade, o que apenas opera por meio da repetição pela qual o sujeito seria compelido a repetir as normas pelas quais é produzido. Em decorrência, Butler coloca em cena o caráter artificial de uma identidade substancial. Como afirma Perelson (2004):

[...] o eu de gênero permanente define-se por um estilo, por atos repetidos que constroem a ficção de uma identidade substancial. [...] não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; os atributos do gênero não são expressivos mas performativos, isto é, constituintes da identidade que pretensamente revelam. (p. 158)

Para a performatividade, é importante a característica do signo de ser repetível, e essa repetibilidade da linguagem possibilita a citacionalidade – categoria trabalhada por Derrida de que se vale a autora –, que se refere ao fato de que a linguagem pode ser retirada de um contexto e inserida em outro diferente (SILVA, 2014). Butler (2018) destaca que Derrida articula a concepção de performatividade à citação e à repetição de maneira a enfatizar que “não se trata da *intenção* de um indivíduo, mas um resultado das convenções linguísticas historicamente sedimentadas” (p. 200, grifos da autora).

Assim, Butler (2000) recorre ao conceito de citacionalidade para definir performatividade “não como um ‘ato’ singular ou deliberado, mas, ao invés disso, como a prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia” (p. 154). Com essa formulação, Butler (2018) pretende destacar que, ao afirmar que o sujeito é performativamente constituído, não existe um praticante “atrás” do ato: “Ser constituído pela linguagem é ser produzido dentro de uma dada cadeia de poder/discurso que está aberta à ressignificação [...] Se um sujeito fosse constituído de uma vez por todas, não haveria possibilidade de uma reiteração dessas convenções ou normas constitutivas” (p. 201).

Como afirma Perelson (2004), a leitura de Butler coloca em causa “a própria noção de uma identidade como fundamentada na divisão do gênero e, mais ainda, como fundamento do gênero” (p. 158). Butler (1990/2013) parte da consideração que a distinção entre sexo e gênero foi introduzida para problematizar explicações baseadas em um suposto destino biológico, afirmando o gênero como culturalmente construído. No entanto, essa distinção entre corpos sexuais e gêneros culturalmente construídos acaba reproduzindo uma dicotomia natureza-cultura e a ideia de que, se o gênero é uma construção social, haveria uma natureza anterior – o sexo – , sobre a qual se construiria o gênero.

A autora segue questionando o que seria o “sexo”, interrogando se a definição seria natural, anatômica, cromossômica ou hormonal, bem como os diversos discursos científicos que estabeleceriam alguma verdade sobre o sexo. Numa perspectiva de historicizar esses discursos sobre o sexo, Butler (1990/2013) se pergunta sobre a construção do sexo e chega à proposição de que não existiria uma essência ou algo pré-discursivo que fundamentaria o gênero; ao contrário, são ambos – sexo e gênero – construídos culturalmente. Como explica a autora: “Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma” (BUTLER, 1990/2013, p. 25).

Fundamentada no pensamento de Foucault, a autora critica as categorias de gênero estabelecidas como uma relação binária homem-mulher. Butler (1990/2013) considera que a teoria feminista presume a existência de uma identidade definida, a categoria “mulheres”, que constituiria o sujeito em nome de quem a representação é almejada. Por considerar a condição cultural em que havia pouca ou nenhuma representação das mulheres, a teoria feminista buscou desenvolver uma linguagem capaz de representá-las.

Porém, a representação constitui, por um lado, um termo operativo com o objetivo de conferir visibilidade e legitimidade para as mulheres, e, por outro, a função normativa da linguagem. A autora recorre a Foucault para destacar que os sistemas jurídicos produzem os sujeitos que passam a representar, de maneira que “o sujeito feminista se revela discursivamente constituído – e pelo próprio sistema político que supostamente deveria facilitar sua emancipação” (BUTLER, 1990/2013, p. 19).

Assim, o poder jurídico produz o sujeito que alega meramente representar, e a construção política desse sujeito passa por procedimentos de legitimação e exclusão que, por estarem naturalizados, não aparecem. Esse aspecto revela a dimensão produtiva do poder, de maneira que a representação não apenas descreve, mas produz a realidade. Nesse sentido, a identidade

seria um efeito de práticas discursivas, proposição que se contrapõe à noção de constituição da “identidade pessoal” a partir de características internas que garantiriam a continuidade ou auto-identidade de alguém ao longo do tempo (BUTLER, 1990/2013).

Butler (1990/2013) questiona o pressuposto de que a identidade estaria baseada na permanência e persistência no tempo, como algo unificado e internamente coerente: “O que pode então significar ‘identidade’, e o que alicerça a pressuposição de que as identidades são idênticas a si mesmas, persistentes ao longo do tempo, unificadas e internamente coerentes?” (p. 37).

Para Butler (1990/2013), coerência e continuidade não são características lógicas da personalidade, mas sim normas de inteligibilidade socialmente instituídas. Sendo historicamente construído, o conceito de identidade não designaria uma categoria natural, mas normativa: “Em que medida é a ‘identidade’ um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência?” (p. 38).

A partir desses critérios de inteligibilidade que definem padrões reconhecíveis, as pessoas são classificadas em gêneros. Na matriz de inteligibilidade, os gêneros “inteligíveis” são aqueles que garantem alguma coerência entre sexo, gênero, prática sexual e desejo, como se houvesse alguma “verdade” do sexo – o que é criticado por Foucault ao denunciar as práticas regulatórias que produzem identidades coerentes (BUTLER, 1990/2013).

Butler (1990/2013) localiza essa matriz de inteligibilidade em um sistema de heterossexualidade compulsória que resulta num modelo binário: “modelo substancial do gênero como sendo uma relação binária entre dois termos positivos e representáveis” (BUTLER, 1990/2013, p. 40). A “heterossexualização” do desejo implica que a matriz cultural pela qual a identidade de gênero se torna inteligível requer que determinados tipos de identidade não possam existir. Por não se conformarem à lógica de inteligibilidade cultural, são vistos como impossibilidades lógicas (BUTLER, 1990/2013).

Ao denunciar o não-lugar daqueles que não se encaixam nos padrões de inteligibilidade socialmente instituídos, o objetivo da autora é buscar dar um lugar de dignidade e legitimidade àqueles que se situam fora do campo do inteligível e, por isso, são marginalizados. Butler (2010) trata do reconhecimento e da tendência de recorrer ao já conhecido, mas também da possibilidade de rompimento com esse padrão:

O reconhecimento é uma relação intersubjetiva, e, para um indivíduo reconhecer o outro, ele tem que recorrer a campos existentes de inteligibilidade. Mas o reconhecimento também pode ser o lugar onde os campos existentes de inteligibilidade são transformados. (p. 168)

Em outros termos, o indivíduo pode dizer “não quero ser reconhecido por meio de nenhum dos termos que você tem”, ou seja, é possível pedir para ser reconhecido de uma maneira que, pelo menos inicialmente, é ininteligível, o que permite revisar e expandir o campo da inteligibilidade, de modo que uma nova forma de reconhecimento seja possível (BUTLER & KNUDSEN, 2010).

Dessa maneira, para Butler (1990/2013), a tarefa não é recusar a política representacional – mesmo porque, em sua concepção, não poderíamos fazê-lo. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo do poder, portanto não há posição fora dele. O horizonte seria a criação de novos inteligíveis, na tentativa de uma ampliação do campo de inteligibilidade, buscando incluir aqueles que hoje se encontram excluídos das normas de inteligibilidade socialmente instituídas, ou seja, expandir o campo das representações possíveis.

As representações fundantes de uma política da identidade restringiriam e fixariam “os próprios ‘sujeitos’ que esperam representar e libertar” (BUTLER, 1990/2013, p. 213). Um deslocamento desse padrão que toma as identidades como fixas produziria uma nova configuração política. Como afirma Butler (1990/2013):

Se as identidades deixassem de ser fixas, como premissas de um silogismo político, e se a política não fosse mais compreendida como um conjunto de práticas derivadas dos supostos interesses de um conjunto de sujeitos prontos, uma nova configuração política surgiria certamente das ruínas da antiga. (p. 213)

Assim, as formulações de Butler (1990/2013) evidenciam um trabalho de desconstrução da identidade, a partir da consideração de que normas de inteligibilidade socialmente instituídas evidenciam o caráter normativo de categorias identitárias. Nos termos da autora: “A desconstrução da identidade não é a desconstrução da política; ao invés disso, ela estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada” (p. 213).

No campo da política, a consideração de que não é possível recusar a política representacional situaria a análise de Butler – e as possíveis alternativas apontadas – ao campo das representações? As considerações tecidas por Downs (1993) sobre a teorização de Joan Scott também seriam importantes para situar a perspectiva adotada por Butler em “Problemas de gênero” – ou seja, a ênfase recairia no âmbito do discurso, das representações, assim como as possíveis soluções se situariam no campo representacional?

Para discutir esse aspecto, consideramos importante situar a teorização de Butler, e encontramos uma contribuição interessante nesse sentido em Adkins (2002), que retoma uma tese que tem sido influente na Sociologia contemporânea: a da reflexividade e modernidade/modernização reflexiva, associada a teóricos como Ulrich Beck, Anthony Giddens e Scott Lash.

Adkins (2002) pontua que existem grandes diferenças entre as abordagens, mas destaca três pontos de convergência entre esses autores: reflexividade como característica da vida social contemporânea, destradicionalização do social e individualização.

No que se refere à reflexividade, existiria uma dimensão estrutural segundo a qual, quanto mais as sociedades se modernizam, maior seria a capacidade de reflexão sobre as condições sociais, bem como uma dimensão de auto-reflexividade e auto-monitoramento, o que leva Giddens a propor o eu como projeto reflexivo. Nesse sentido, a identidade seria constituída por auto-narrativas a partir de um ordenamento reflexivo. A reflexividade estaria associada à destradicionalização, em um contexto de desintegração das formas de organização tradicionais e de maior liberdade em relação a regras e formas de autoridade associadas à modernidade. O declínio da autoridade externa seria correlato de um papel aumentado do individual, de uma autoridade interna diante de um contexto de desorganização e contingência, o que levaria à teorização sobre a individualização, no sentido de auto-invenção de si, de construção de modos de vida próprios. Bauman, citado por Adkins (2002) afirma que a identidade está deixando de ser um dado para se tornar uma tarefa, de maneira que cada um tem a responsabilidade de performar essa tarefa e lidar com as consequências.

A ênfase na reflexividade marca uma virada “de coisas para palavras” – “*from things to words*”, de acordo com Barret citado por Adkins (2002) – ou “do social para o cultural” – “*from the social to the cultural*”, segundo Adkins e Lury, citados por Adkins (2002). No campo das discussões sobre gênero e sexualidade, bem como sobre feminismo, a questão que se coloca é se teorizações como a de Butler – que enfatizam a performatividade nas análises sobre gênero como constituído na repetição de convenções discursivas e destacam a possibilidade de transgressão dessas normas via reapropriação – conseguiriam dar conta da história, do social e do econômico. Também no sentido de considerar que a leitura de Butler seria marcada por essa virada “de coisas para palavras”, Nancy Fraser (1997/2017) – em debate com Butler, que apresentaremos na seção 2.6 – considera que a teorização sobre performatividade, bem como as saídas que Butler propõe, acabariam caindo em uma abstração trans-histórica.

No sentido de destacar que a linguagem não se faz na abstração de enunciados que afirmam em ato o que realizam, sem um conjunto de práticas sociais e instituições reais, consideramos fundamentais as proposições de Bourdieu (1982). O autor destaca a existência de condições de eficácia para que enunciações sejam performativas – ou seja, que não apenas descreva um estado de coisas mas execute uma ação, como propõe Austin. Entre essas condições, é necessário um porta-voz que concentra capital simbólico, em cuja posição se investe o poder de

falar em nome de alguém ou da sociedade, assim como também é fundamental a adequação do discurso que pronuncia.

Para exemplificar, podemos considerar que um padre ou o responsável pelo casamento civil é investido do poder de declarar que duas pessoas estão casadas, o que produz uma realidade que não existia antes. Isso depende do poder que é investido nesses representantes, da mesma maneira que o enunciado só poderá ser performativo se for adequado ao poder que é investido. Em nossa cultura, um padre pode declarar casamento, mas não separação, por exemplo, de maneira que se um padre declarasse que um casal está separado, esse discurso não teria efeitos de produção de realidade. Nos termos de Bourdieu (1982):

[...] um enunciado performativo está fadado ao fracasso sempre que não for pronunciado por uma pessoa com o “poder” de pronunciá-lo ou, de maneira mais geral, sempre que “a pessoa ou circunstância em particular” não forem “as apropriadas para que possamos invocar o procedimento em questão”, enfim, sempre que o locutor não tiver autoridade para emitir as palavras que enuncia.¹¹⁸ (BOURDIEU, 1982, p. 109, tradução nossa)

Assim, para que um enunciado seja performativo, o locutor tem de ser investido de poder e aquilo que se enuncia tem de ser adequado a esse poder do qual é investido. Além disso, como destaca o sociólogo, essa autoridade do locutor para emitir determinado enunciado não é algo que depende do locutor em si, de sua pessoa, mas da instituição que o autoriza a se pronunciar, ou seja, o discurso depende do “poder residindo na realidade nas condições institucionais de sua produção e recepção”¹¹⁹ (BOURDIEU, 1982, p. 111).

Nem mesmo ser compreendido é condição para que um enunciado seja performativo. O que é fundamental é que o enunciado seja reconhecido: “não é suficiente que seja *compreendido* (pode, em alguns casos, não ser entendido sem perder o poder), não exerce seu próprio efeito se não for *reconhecido* como tal”¹²⁰ (BOURDIEU, 1982, p. 111, grifos do autor), ou seja, depende das condições sociais de produção e reprodução. Os discursos performativos não se reduzem ao universo das representações, mas dependem de um mundo de relações interindividuais¹²¹.

¹¹⁸ “[...] un énoncé performatif est voué à l'échec toutes les fois qu'il n'est pas prononcé par une personne ayant le ‘pouvoir’ de le prononcer, ou, plus généralement, toutes les fois que ‘les personnes ou circonstances particulières’ ne sont pas ‘celles qui conviennent pour qu'on puisse invoquer la procédure en question’, bref tout les fois que le locuteur n'a pas l'autorité pour émettre les mots qu'il énonce.” (BOURDIEU, 1982, p. 109)

¹¹⁹ “[...] pouvoir résidant en réalité dans les conditions institutionnelles de leur production et de leur réception” (BOURDIEU, 1982, p. 111)

¹²⁰ “[...] il ne suffit pas qu'il soit *compris* (il peut même en certain cas ne pas l'être sans perdre son pouvoir), et qu'il n'exerce son effet propre qu'à condition d'être *reconnu* comme tel.” (BOURDIEU, 1982, p. 111, grifos do autor)

¹²¹ Destacamos que Bourdieu usa o termo *relations sociales*, não *rappports sociaux* (p. 119).

No caso da performatividade de gênero em Butler, parece-nos importante pensar as mediações que fazem com que os discursos tenham efeito de produção, isto é, quais são as condições sociais de produção e reprodução desses discursos. Sem isso, corremos o risco de cair na abstração dos discursos e perder a especificidade das realidades de opressão.

No que se refere a essa abstração dos discursos, Adkins (2002) afirma que o questionamento de que a teoria da performatividade de alguma forma ignora o histórico e o social foi apontado por diversos sociólogos que trabalham sobre gênero e sexualidade. Por exemplo, Stevi Jackson considera que, quando Butler busca alcançar uma noção de mundo socialmente ordenado, o social escapa de sua compreensão, Tim Edwards pondera que a ênfase no nível do discurso tende a não levar em conta seu significado como prática social institucionalizada, Steven Seidman aponta o abandono de uma análise institucional e a ênfase em um culturalismo que acaba por reduzir o social ao discursivo.

Adkins (2002) considera, no entanto, que algo fica de fora das análises propostas por esses três autores. Em primeiro lugar, aponta que a primazia do social e a noção sobre o que seria esse “social” são de alguma maneira pressupostas. Além disso, ao argumentar a primazia do social sobre o cultural, perde-se a articulação entre esses dois níveis.

Um análise mais detalhada sobre as relações entre social e cultural poderia ser encontrada, para Adkins (2002), nos trabalhos de Rosemary Hennessy, que, em sua leitura sobre Butler, destaca que a identidade seria compreendida apenas em termos de representação. Mesmo em “*Bodies that matter*”, texto em que Butler busca analisar a materialidade, haveria uma equivalência entre materialidade e discurso.

Hennessy (1994) problematiza essa equivalência que, a seu ver, estaria presente nas análises de Butler, afirmando que “ao explicar a materialidade exclusivamente em termos de práticas discursivas, Butler efetivamente reduz a materialidade do social à cultura”¹²² (p. 39, tradução nossa). Por exemplo, Hennessy (1994) aponta que Butler se refere à heterossexualidade como instituição e como norma, mas não estabelece articulações – diferenças ou relações – entre essas duas concepções, de maneira que pode parecer que instituições e discursos normativos são equivalentes. Nos termos da autora:

Embora frequentemente se refira à heterossexualidade como instituição ou norma, ela [Butler] nunca explica as diferenças ou relações materiais entre instituições e discursos normativos. Eles são o mesmo? Instituições como a família, as forças armadas ou as escolas organizam e dependem de mais do que discursos: aspectos da vida como trabalho e riqueza, ou recursos sociais como saúde e assistência médica, distribuição de alimentos e abrigo? Todos esses aspectos da vida social são, é claro, mediados e

¹²² “[...] by explaining materiality so exclusively in terms of discursive practices, Butler effectively conflates the materiality of the social into culture.” (HENNESSY, 1994, p. 39)

regulados discursivamente, mas ao mesmo tempo sua materialidade não é simplesmente discursiva.¹²³ (HENNESSY, 1994, p. 39, tradução nossa)

Por considerar que tais aspectos da vida social são discursivamente mediados, mas sua materialidade não é meramente discursiva, Hennessy (1994) se contrapõe a leituras em que “linguagem, discurso ou prática cultural é [...] considerada a única arena da vida social”¹²⁴ (p. 33, tradução nossa), ou, em outros termos, leituras que reduzem o social à cultura ou ao discurso. A autora adota essa perspectiva por considerar que “reduzir a materialidade apenas ao discurso tem o efeito de obscurecer grande parte da vida social”¹²⁵ (HENNESSY, 1994, p. 39, tradução nossa).

Dessa maneira, a leitura proposta por Hennessy (1994) parte da consideração de que instituições e discursos normativos não são a mesma coisa: instituições como família, exército e escola se organizam com base em mais do que discursos, existem aspectos da vida material – como trabalho, saúde e seguridade social – que devem ser levados em conta. Embora todos esses aspectos sejam discursivamente mediados, sua materialidade não é simplesmente discursiva, de maneira que se coloca a necessidade de estabelecer articulações entre instituições e a esfera das representações e discursos.

A materialidade da vida social é analisada por Hennessy (1994) a partir de um conjunto de práticas – dinâmicas, caracterizadas por relações de interdependência – que incluem aspectos da divisão do trabalho, de arranjos no âmbito do Estado e de organizações ideológicas. Segundo a autora:

[...] a materialidade da vida social consiste de um conjunto de práticas humanas cujas complexas relações interdeterminadas entre si variam historicamente. Essas práticas incluem divisões econômicas do trabalho e da riqueza, arranjos políticos de Estado e nação e organizações ideológicas de criação de significado e valor.¹²⁶ (HENNESSY, 1994, p. 33, tradução nossa)

¹²³ “While she frequently refers to heterosexuality as an institution or a norm, she never explains the material differences or relations between institutions and normative discourses. Are they one and the same? Do institutions like the family, the military, or schools organize and rely on more than discourses: aspects of life like labor and wealth, or social resources like health and health care, the distribution of food and shelter? All of these aspects of social life are, of course, discursively mediated and regulated, but at the same time their materiality is not simply discursive.” (HENNESSY, 1994, p. 39)

¹²⁴ “[...] language, discourse, or cultural practice is often taken to be the only arena of social life.” (HENNESSY, 1994, p. 33)

¹²⁵ “[...] reducing materiality to discourse alone has the effect of obscuring much of social life.” (HENNESSY, 1994, p. 39).

¹²⁶ “[...] the materiality of social life consists of an ensemble of human practices whose complex interdeterminate relations to one another vary historically. These practices include economic divisions of labor and wealth, political arrangements of state and nation, and ideological organizations of meaning-making and value.” (HENNESSY, 1994, p. 33)

A partir dessa análise, Hennessy (1994) propõe que os discursos de identidade e de luta por direitos na esfera da sexualidade apenas se tornaram possíveis em determinadas condições históricas, assim como determinadas performances são possíveis, não só porque certos discursos sobre a sexualidade estão disponíveis, mas também porque existem determinadas configurações de produção, troca e consumo. Nesse sentido, a análise em termos de performance deveria levar em conta as relações sociais que tornaram possível tal performance, por isso Hennessy (1994) propõe uma “re-narração” da teoria *queer*:

Embora muitas formulações da teoria *queer* e identidade sejam limitadas a meu ver, não se segue que a viabilidade do “*queer*” como símbolo de uma história e ação coletivas deva ser descartada. Ao invés disso, eu argumentaria por uma re-narração da crítica *queer* como investigação do conjunto de processos-sistemas sociais de exploração e regimes de estado e poder cultural – através dos quais as sexualidades são produzidas.¹²⁷ (HENNESSY, 1994, p. 34-5, tradução nossa)

Nessa proposta de uma “re-narração” da teoria *queer* e a partir da consideração de que determinadas configurações de produção, troca e consumo tornam possíveis determinadas performances, Hennessy (1994) associa a ideia de identidades performadas à de construção de si (do próprio corpo, roupas e estilo, preferências sexuais etc) numa sociedade de consumo, em que esses marcadores da individualidade seriam adquiridos via bens de consumo. Hennessy (1994) recorre ao “estilo” como “marcador cada vez mais crucial do valor social e da identidade”¹²⁸ (p. 57, tradução nossa) para afirmar que:

O “estilo de vida” obscurece essas hierarquias sociais, promovendo a individualidade e a auto-expressão, mas também uma concepção mais porosa do eu como uma identidade “estilizada”. A publicidade, principalmente, defende uma altamente codificada autoconsciência da construção estilizada de quase todos os aspectos da vida cotidiana: corpo, roupas, discurso, atividades de lazer, alimentação, bebida e preferências sexuais. Todos são considerados indicadores de individualidade e estilo, e todos podem ser adquiridos com algumas compras.¹²⁹ (HENNESSY, 1994, p. 58, tradução nossa)

Em relação a esse ponto, discordamos da análise de Hennessy (1994) e consideramos questionável a leitura que a autora faz de Butler, como se a ideia de performatividade significasse a liberdade de “comprar” determinada “identidade”. Tal análise nos parece um tanto normativa e impregnada de juízos de valor, e nos remeteu a uma afirmação feita pela psicanalista

¹²⁷ “Even though many formulations of queer theory and identity are to my mind limited, it do not follow that the viability of ‘queer’ as a sign of collective history and action is to be dismissed. Instead, I would argue for a renarration of queer critique as inquiry into the ensemble of social processes-systems of exploitation and regimes of state and cultural power – through which sexualities are produced” (HENNESSY, 1994, p. 34-5)

¹²⁸ “[...] ‘style’ becomes an increasingly crucial marker of social value and identity” (HENNESSY, 1994, p. 57)

¹²⁹ “‘Lifestyle’ obscures these social hierarchies by promoting individuality and self-expression but also a more porous conception of the self as a ‘fashioned’ identity. Advertising, especially, champions a highly coded self-consciousness of the stylized construction of almost every aspect of one’s everyday life: one’s body, clothes, speech, leisure activities, eating, drinking, and sexual preferences. All are regarded as indicators of individuality and style, and all can be acquired with a few purchases” (HENNESSY, 1994, p. 58)

Ana Laura Prates (2018), que, referindo-se a pessoas trans, afirma que a psicanálise deve tomar a singularidade de cada caso, mas não deve deixar de problematizar o que considera um “sintoma social”. Recorre a um depoimento publicado em uma revista em que uma pessoa trans afirma ter se sentido “aliviada e limpa” após a cirurgia de redesignação e que pode então “entrar num shopping e tomar um café”. A autora afirma: “Apesar da inegável relevância dessa inclusão social, não podemos deixar de questionar, em contrapartida, o laço social que inclui o sujeito pela via do consumo (shopping) e da higiene sexual (limpa)” (p. 60).

Será que a psicanalista faria essa mesma consideração em relação a pessoas cisgênero? No Brasil, pessoas cis podem tranquilamente tomar seu café no shopping, o que não necessariamente acontece com pessoas trans. Continuamos a tomar nosso café no shopping enquanto questionamos que outros desejem assim fazer? Que autoridade temos para decidir o que é legítimo ou não?

Consideramos questionáveis essas formulações de Rosemary Hennessy (1994) e de Ana Laura Prates (2018) por seu aspecto normativo, que em nada corresponde à análise proposta por Butler (1990/2013) ao denunciar regimes de normatividade que produzem exclusões dos que não se encaixam em padrões de inteligibilidade socialmente instituídos. No prefácio à segunda edição de “Problemas de gênero”, Butler (2005) afirma: “Longe de mim prescrever uma nova maneira de viver o gênero que poderia servir de modelo para os leitores e leitoras deste texto. Meu objetivo ao escrever este livro era abrir o campo de possíveis em matéria de gênero sem ditar o que deveria ser feito”¹³⁰ (p. 17).

Retomando, então, a formulação de Rosemary Hennessy (1994), consideramos bastante problemática a articulação entre performatividade e consumo. No entanto, o que nos parece bastante interessante na análise proposta pela autora é a mediação de relações sociais, práticas institucionalizadas. Concordamos, portanto, com as formulações da autora no que se refere à ênfase nas relações sociais que tornam possíveis determinadas performances, mas, quando Hennessy (1994) procura discutir quais seriam essas relações sociais articulando configurações de produção, troca e consumo, discordamos da posição da autora em associar a ideia de performatividade a uma “construção de si” via bens de consumo.

Se encontramos em Hennessy (1994) o apontamento da importância da mediação de relações sociais e práticas institucionalizadas, não encontramos uma teorização que nos ajude a pensar essas relações sociais. No intuito de iniciar uma reflexão sobre como compreendemos

¹³⁰ “Loin de moi l’idée de prescrire une nouvelle façon de vivre le genre qui pourrait alors servir de modèle pour les lecteurs et lectrices de ce texte. Mon but en écrivant ce livre était d’ouvrir le champ des possibles en matière de genre sans dicter ce qu’il fallait réaliser.” (BUTLER, 2005, p. 17)

essa mediação, recorreremos ao filme brasileiro “Que horas ela volta?”¹³¹ e à legislação sobre trabalhadores domésticos no contexto brasileiro. O filme ilustra a relação entre “patrões” que, na esfera do discurso, tratam a funcionária como “quase da família”, e que vem articulado a uma série de explorações, como o trabalho noturno, por exemplo – já que, se alguém é “da família”, estaria à disposição a qualquer momento. Muito diferente da perspectiva que considera que um trabalhador tem uma jornada determinada de trabalho e que, caso seja solicitado fora dos horários estabelecidos, deve receber hora extra, por exemplo. A questão da mediação nos parece fundamental – nesse caso, o fato de que, apenas em 2015, os empregados domésticos passaram a ter os mesmos direitos trabalhistas garantidos por lei a todos os trabalhadores¹³². A linguagem, o discurso que situa a empregada doméstica como “quase da família” não se faz na abstração, sem um conjunto de práticas sociais e instituições reais.

Assim, com Bourdieu (1982) e as condições de eficácia para que enunciações sejam performativas e com Rosemary Hennessy (1994) e a análise sobre instituições e discursos normativos, buscaremos situar uma compreensão em termos de performance que articule as mediações que tornam possível tal performance, que considere práticas sociais e instituições reais que participam da mediação entre discurso e efeitos produzidos pelo discurso. Consideramos que existem elementos a partir das próprias formulações de Judith Butler que nos ajudam a pensar essas mediações, sobretudo considerando diferentes produções e momentos da sua obra, como apresentaremos na seção 2.6.

É importante destacar que Judith Butler é uma autora contemporânea, que continua produzindo e (re)pensando as próprias formulações. No já mencionado prefácio à segunda edição do livro, Butler (2005) afirma que tem se dedicado a revisar e a expandir a teoria da performatividade de gênero, e que já se mostra difícil para ela explicar como compreendia a concepção de performatividade em “Problemas de gênero”, porque sua concepção mudou com o tempo, graças a críticas que recebeu: “É difícil dar uma definição exata, não apenas porque a ideia que eu fazia de ‘performatividade’ mudou com o tempo – muitas vezes por causa das excelentes críticas que me foram feitas – mas também porque essa noção foi retomada e reformulada por muitos autores e autoras”¹³³ (p. 25-6, tradução nossa).

¹³¹ Filme brasileiro de 2015, direção de Anna Muylaert, com Regina Casé como a protagonista Val, empregada doméstica em uma casa de classe alta. O filme coloca em cena os conflitos na relação com os patrões e as injustiças da sociedade brasileira, sobretudo a partir do olhar de Jéssica, filha de Val.

¹³² Foram realizadas mudanças na Constituição em 2013, mas apenas com a regulamentação, em 2015 “ficaram garantidos para as domésticas todos os direitos dos demais trabalhadores”, de acordo com texto informativo publicado na página oficial da Câmara dos deputados. Disponível em <https://www.camara.leg.br/noticias/460723-sancionada-lei-que-regulamenta-novos-direitos-de-empregados-domesticos/>

¹³³ “Il m’est difficile d’en donner une définition exacte, non seulement parce que l’idée que je me faisais de ‘la performativité’ a changé avec le temps – très souvent suite aux excellentes critiques qu’on m’a adressées –, mais

Butler (2005) explica que partiu de formulações de Derrida para pensar se, no caso do gênero, a ideia de uma suposta essência interior que poderia ser revelada acabaria produzindo uma essência de gênero, ou seja, a expectativa acabaria produzindo precisamente o que está colocado como esperado. Isso não se produz por um ato isolado, mas por meio de uma repetição que produz seus efeitos através de um processo de naturalização “sustentado na e pela cultura”¹³⁴ (BUTLER, 2005, p. 26, tradução nossa). Em relação a esse aspecto da cultura, Butler (2005) faz referência a Pierre Bourdieu, com a ideia da dimensão ritual da performatividade, que afirma ter percebido apenas após escrever o livro.

Dez anos depois da publicação de “Problemas de gênero”, Butler (2005) faz referência às críticas que recebeu e às contribuições de Bourdieu sobre performatividade. Foram precisamente essas contribuições que apresentamos no intuito de pensar práticas sociais e instituições reais que participam da mediação no caso da performatividade: no que se refere a discursos que produzem aquilo que nomeiam, devemos levar em conta as mediações que inscrevem o campo das representações em práticas socialmente institucionalizadas.

No sentido de pensar essa mediação, consideramos que perspectivas feministas materialistas trazem contribuições sobre como compreender relações sociais e práticas institucionalizadas que possibilitam pensar a opressão das mulheres. Como pontuamos, encontramos em Hennessy (1994) o assinalamento da importância da mediação que possibilita determinadas performances, mas, por outro lado, as formulações da autora não nos ajudam a pensar mais especificamente essa mediação, uma vez que, no que se refere a esse aspecto, a autora segue por um caminho que articula performatividade e consumo, que consideramos problemático. Começamos a indicar como compreendemos essa mediação a partir do filme “Que horas ela volta?” e, na próxima seção, apresentaremos perspectivas feministas materialistas para poder, então, retomar a questão da mediação e delinear articulações entre materialidade e discurso.

2.5 Relações interindividuais¹³⁵ e relações sociais¹³⁶ : contribuições de perspectivas feministas materialistas

Nesta seção, apresentaremos uma perspectiva materialista, que abre a possibilidade de se pensar em termos de posições nas relações sociais, e não de identidades. Nessa leitura, pensar

aussi parce que cette notion a été reprise et reformulée par de nombreux auteurs et auteures.” (BUTLER, 2005, p. 25-6)

¹³⁴ “[...] soutenue dans et par la culture” (BUTLER, 2005, p. 26)

¹³⁵ *Relations sociales*

¹³⁶ *Rapports sociaux*

as questões relativas às mulheres não passa por pensar se sou “feminina”, se há autenticidade, o que caracteriza “ser mulher” etc. A questão passa a ser como essas relações se organizam, em uma leitura que interroga a organização social.

Antes de apresentar teorizações feministas em uma perspectiva materialista, é importante circunscrever a compreensão de “materialismo”. Freccero (1992), no dicionário “*Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*”, destaca a longa história, com múltiplos significados, do conceito filosófico “materialismo”. Reduzido a seus termos mais simples, o materialismo filosófico moderno sustenta a origem física e causalidade natural da vida humana e organização social, sendo importante destacar que “físico” e “natural” aparecem em contraposição a explicações teológicas ou espirituais. Karl Marx também se contrapõe a explicações teológicas ou espirituais, mas reconhece o agente humano como principal força, propondo o materialismo histórico. A partir da concepção de Marx de atividade humana de produção, Friedrich Engels se afasta de um determinismo natural com a concepção de materialismo dialético.

Aprofundar todas essas definições não caberia no âmbito desta tese, nosso objetivo é resgatar formulações fundamentais para compreender as perspectivas feministas materialistas com as quais trabalharemos. Nesse sentido, é importante sublinhar que o materialismo em Marx contrasta com o idealismo, particularmente em Hegel, concepção que coloca a ênfase na esfera das ideias. Como apontamos no capítulo 1, Martins (2013) aponta a divisão entre teóricos do marxismo no que se refere às relações entre Hegel e Marx, de maneira que discutir as relações entre esses dois autores foge ao escopo de nosso trabalho. Porém, é importante pontuar que, como destaca Freccero (1992), Marx faz referência a Hegel, em “A ideologia alemã”, e afirma que ideias são apenas a expressão de relações materiais dominantes, de maneira que não seria a consciência que determinaria a vida material, mas a vida material que determinaria a consciência.

Teorizações mais recentes buscaram articular às contribuições de Marx uma teoria da linguagem e do sujeito, bem como o papel da ideologia, com influência de teorizações freudianas, segundo Freccero (1992). No âmbito dos feminismos, Wayne (1992) agrupa sob a denominação “crítica feminista materialista” (“*materialist feminist criticism*”) teóricas cujas formulações divergem – inclusive do ponto de vista de em que medida o marxismo contribui para a análise feminista –, mas que seriam caracterizada pela consideração da importância de condições sociais, raciais, sexuais e econômicas nas experiências das mulheres.

Nessa perspectiva de uma “crítica feminista materialista”, as diferenças entre as mulheres são articuladas a essas condições. Segundo Wayne (1992): “elas veem as diferenças entre as mulheres como produzidas pelas condições materiais em que as mulheres estão

posicionadas”¹³⁷ (p. 249). Trata-se de uma abordagem anti-essencialista e anti-idealista, que problematiza categorias universais como “mulher” ou “patriarcado”, por considerar que as mulheres não são iguais em diferentes culturas e nem mesmo em uma determinada cultura (WAYNE, 1992).

De fato, a consideração de condições sociais, raciais, sexuais e econômicas é uma característica das perspectivas feministas materialistas que abordaremos. Uma das autoras com que trabalharemos nesta seção, Jules Falquet (2016), especifica que “[seu] uso do qualificador ‘materialista’ pretende esclarecer uma posição no campo feminista, e não no campo marxista”¹³⁸ (p. 4, tradução nossa). A autora circunscreve uma concepção materialista como aquela que coloca em cena a centralidade da materialidade e da produção dialética das classes de mulheres e homens. Como explica Falquet (2016), sua análise é:

[...] centrada nas dimensões materiais e estruturais da situação social de mulheres e homens como indivíduos, mas principalmente como classes de sexo, situações vistas como dialeticamente produzidas uma pela outra, ou mais precisamente produzidas pelas relações sociais ... de sexo.¹³⁹ (p. 4, tradução nossa).

Para situar essa leitura, é importante retomar que a perspectiva aberta pelas feministas negras nos Estados Unidos, tal como apresentamos no capítulo 1, aponta a existência de diversas relações sociais (de sexo, classe e raça) de igual importância e intimamente imbricadas, o que exige que sejam analisadas juntas, conferindo a mesma importância a todas, tanto do ponto de vista teórico, quanto político e metodológico. Não se pode pensar que uma dessas dimensões seria a principal e que as outras poderiam ser apenas “acrescentadas”¹⁴⁰ (FALQUET, 2016).

A crítica à perspectiva branca, ocidental e burguesa que dominava os estudos sobre as mulheres e o feminismo, sobretudo por mulheres negras, lança o debate sobre a categoria “mulheres” como não homogênea. O “ser mulher” passa a estar associado não apenas a gênero, mas a outros marcadores, como raça e classe, entre outros, como explicam Davids e Driel (2003):

A crítica da perspectiva ocidental e burguesa do feminismo consistia sobretudo em dizer que ser mulher sempre esteve ligada a questões de gênero, mas não

¹³⁷ “[...] they view the differences among women as produced by the material conditions in which women are placed.” (WAYNE, 1992, p. 249)

¹³⁸ “Mon usage du qualificatif ‘matérialiste’ a plus vocation à expliciter une position dans le champ féministe, que dans le champ marxiste.” (FALQUET, 2016, p. 4)

¹³⁹ “[...] une analyse centrée sur les dimensions matérielles et structurelles de la situation sociale des femmes et des hommes comme individus, mais surtout comme classes de sexe, situations vues comme dialectiquement produites l'une par l'autre, ou plus précisément produites par des rapports sociaux... de sexe.” (FALQUET, 2016, p. 4)

¹⁴⁰ Falquet (2016) pontua que prefere essa perspectiva de imbricação das relações sociais (“*l'imbrication des rapports sociaux*”) à concepção de interseccionalidade, ponto que não aprofundaremos aqui. Mas é importante destacar que o que se considera é que as relações de sexo, raça e classe já são imbricadas, não se trata de “adicionar variáveis”.

exclusivamente. O gênero também é composto de etnia, classe, religião, orientação sexual, para citar alguns marcadores. Para deixar aparecer esses marcadores, e fazer justiça às diferenças e diversidade de mulheres, o gênero é utilizado como conceito em estratos¹⁴¹.¹⁴² (DAVIDS & DRIEL, 2003, p. 75, tradução nossa)

Galvão (2011), a partir das formulações de Mouriaux, afirma que por isso se fala em feminismos, não em feminismo no singular. Na sociedade capitalista, as mulheres são objeto de uma opressão específica, articulada aos diversos pertencimentos de classe. As diversas mulheres não veem da mesma maneira o que seria sua emancipação, uma vez que suas origens sociais são diferentes. Segundo Miliband, citada por Galvão (2011), o posicionamento na estrutura social é determinante para as maneiras pelas quais as pessoas vivenciam a opressão, em conformidade com o que apresentamos a partir de Wayne (1992) sobre a “crítica feminista materialista”.

Galvão (2011) considera que esses pertencimentos de classe são trabalhados por autoras como Helena Hirata, que revela a indissociabilidade entre exploração no trabalho assalariado e opressão de sexo, Danièle Kergoat, com a análise sobre as relações sociais de sexo e a divisão sexual do trabalho, e Jules Falquet, que, fazendo referência às formulações de Kergoat, aborda as relações de poder (relações sociais de sexo, de “raça” e de classe) como sobrepostas. Nesta seção, trabalharemos a partir das contribuições de Danièle Kergoat e de Jules Falquet, sobre as quais situaremos uma breve apresentação antes de passar às suas formulações.

Danièle Kergoat é socióloga, diretora de pesquisa emérita em sociologia no “*Centre national de la recherche scientifique*” (CNRS) (KERGOAT, 2009). Reconhecida internacionalmente por estudos sobre a divisão sexual do trabalho e as relações sociais de sexo, “conceitos importantes para as ciências sociais de uma forma geral e, para a sociologia das relações de gênero, em particular” (LOMBARDI, 2011, p. 319), por situarem a indissociabilidade entre relações sociais de sexo e divisão sexual do trabalho. Kergoat (2010b) afirma que a experiência vivida “como militante feminista e sindicalista tornou impossível [...] separar ou hierarquizar os efeitos das relações de classe e de gênero” (p. 93). Segundo Lombardi (2011), “Danièle inovou o pensamento sociológico ao considerar que as relações sociais de sexo identificam uma

¹⁴¹ Davids e Driel (2003) consideram que o termo “estratos” implica uma conotação hierárquica, por isso preferem o termo “dimensões”, tendo em vista que as dimensões do gênero são diferenciadas para análise, mas na prática se entrelaçam em uma interação dinâmica.

¹⁴² “La critique de la perspective occidentale et bourgeoise du féminisme consistait surtout à dire qu’être femme était toujours lié à des questions de genre, mais pas exclusivement. Le genre se compose aussi de l’ethnicité, de la classe, de la religion, des orientations sexuelles, pour ne citer que quelques marqueurs. Pour laisser apparaître ces marqueurs, et pour rendre justice aux différences et à la diversité des femmes, le genre est utilisé comme un concept à strates.” (DAVIDS & DRIEL, 2003, p. 75)

tensão entre os grupos de homens e mulheres que atravessa todo o campo social e que se revela permanente, quando se trata do trabalho e da sua divisão social” (p. 319-20).

Jules Falquet, tendo estudado Ciência Política, Sociologia e Antropologia, é pesquisadora na área de Ciências Sociais, ativista feminista, professora da Universidade Paris Diderot, onde integra como pesquisadora o “Centro de Documentação, Pesquisa e Estudos Feministas” (CEDREF). Em entrevista com Mirla Cisne e Telma Gurgel, Falquet (2014a) conta sobre seu percurso de pesquisa e ativismo, bem como as dificuldades de conciliar essas duas atividades. No mestrado, desenvolveu sua pesquisa no México, junto às mulheres indígenas de *Chiapas*, depois morou em El Salvador para desenvolver pesquisa de doutorado sobre a participação das mulheres no processo revolucionário armado.

Jules Falquet (2014a) situa a abordagem feminista materialista na França desde o final dos anos 1970 e destaca como expoentes Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Monique Wittig, Monique Plaza, entre outras. Essa perspectiva, de acordo com Falquet (2016), recorre a ferramentas materialistas e a uma perspectiva histórica¹⁴³ para evidenciar as relações sociais do sexo (“*rappports sociaux de sexe*”). É importante destacar que Jules Falquet (2014a) se situa entre as teóricas materialistas e se posiciona no sentido de indicar sua filiação a essa corrente, que considera ainda pouco conhecida, como afirma no seguinte trecho da entrevista:

Tristemente, as pensadoras francesas mais conhecidas, ainda bem que elas não se reivindicaram como feministas, são as diferencialistas-essencialistas que acreditam que existe tal diferença natural dos sexos, como Irigaray, Cixous e Kristeva. O pensamento materialista e antinaturalista de Mathieu, Wittig, Guillaumin, Delphy, entre outras, não é muito conhecido ainda, apesar de suas contribuições para a análise das raízes da opressão das mulheres. (p. 250-1)

No que se refere às relações entre homens e mulheres, Kergoat (2010a) considera que diferentes terminologias podem ser utilizadas para tratar dessas relações: relações sociais de sexo (“*rappports sociaux de sexe*”), gênero ou relações de gênero. Antes de conceituar “relações sociais de sexo” (“*rappports sociaux de sexe*”), faremos um percurso explicitando o conceito de relações sociais (“*rappports sociaux*”) e a diferenciação entre esta concepção e “relações interindividuais” (“*relations sociales*”).

¹⁴³ A autora destaca que não se trata de uma perspectiva estritamente marxista e aponta a diversidade de correntes materialistas, marxistas e socialistas no âmbito do feminismo (FALQUET, 2016). Detalhar essas vertentes foge ao escopo deste trabalho, sendo pertinente destacar que não pretendemos fazer uma apresentação exaustiva, mas nos restringir aos autores que delimitamos como objeto de estudo e que não dão conta da totalidade do campo teórico.

No que tange à definição de “relações sociais” (“*rappports sociaux*”), Kergoat (2010b) estabelece que: “Uma relação social é uma relação antagônica entre dois grupos sociais, instaurada em torno de uma disputa [*enjeu*]” (p. 94). Considerando que se trata de “uma tensão que atravessa o campo social” (KERGOAT, 2009, p. 71), a autora sublinha que “relação social” não é algo passível de reificação. Uma tensão atravessa a sociedade e se cristaliza em questões em torno das quais os seres humanos se confrontam para produzir e reproduzir a sociedade, bem como para produzir novas maneiras de pensar e agir. Nos termos da autora: “Essa tensão produz certos fenômenos sociais e, em torno do que neles está em jogo, constituem-se grupos de interesses antagônicos” (KERGOAT, 2009, p. 71).

Destacamos que o termo em francês a que se refere Kergoat (2010a) é “*enjeu*”, e colocamos a citação original em nota devido a questões de tradução. Na perspectiva adotada, “*enjeu*” poderia ser compreendido como algo entre “questão” e “o que está em jogo”, no sentido de enfatizar relações de poder e de força características das tensões que acabam se cristalizando em torno de algo¹⁴⁴. Uma nota de rodapé, no texto de Kergoat (2009) traduzido para o português, destaca que “*enjeu*” refere-se a “o que está em jogo, em disputa, o desafio” (p. 71).

Nem as questões nem os grupos sociais estão constituídos previamente; os grupos se constituem em torno de uma questão (“*enjeu*”), na dinâmica das relações sociais, que são múltiplas e imbricadas, o que leva a autora a recorrer à concepção de “consustancialidade” para se referir à imbricação das relações sociais de sexo, de raça e de classe:

São essas questões que são constitutivas dos grupos sociais. Estes não estão dados previamente, eles se criam em torno dessas questões pela dinâmica das relações sociais. Finalmente, as relações sociais são múltiplas e nenhuma delas determina a totalidade do campo que estrutura. É o conjunto que elas tecem a trama da sociedade e impulsionam sua dinâmica: são consustanciais. (KERGOAT, 2010a, p. 62, tradução nossa)

Retomaremos mais à frente a concepção de “consustancialidade”, elaborada por Danièle Kergoat, no final dos anos 1970 (HIRATA, 2014). Nesse momento importa destacar que, na leitura de Kergoat, as relações sociais são múltiplas e imbricadas, por isso Falquet (2016) especifica que essa corrente materialista mostra-se crítica a perspectivas marxistas “ortodoxas”, que tendem a centrar as discussões em torno das relações de classe – sendo esse termo circunscrito a “burguesia-proletariado” – e a “adicionar” as questões relativas a mulheres, sexo ou raça, sem conferir a mesma importância nem buscar compreender como se articulam. Diferentemente, Falquet (2016) considera que a leitura centrada na imbricação entre relações sociais

¹⁴⁴ “[...] le rapport social peut être assimilé à une « tension » qui traverse la société ; cette tension se cristallise peu à peu en enjeux autour desquels, pour produire de la société, pour la reproduire ou « pour inventer de nouvelles façons de penser et d’agir », les êtres humains sont en confrontation permanente.” (KERGOAT, 2010a, p. 62)

(“*rapports sociaux*”) caracteriza essa perspectiva materialista e a diferencia das abordagens marxistas “ortodoxas”.

Além disso, Falquet (2016) considera que muitas análises marxistas perdem a dimensão das relações sociais ao buscar trabalhar as relações de classe em termos marxistas e o que diz respeito a sexo-gênero a partir de outras categorias (cultural, ideológica, identitária). Para a autora, recorrer à categoria de gênero isoladamente, sem estar articulada à teoria das relações sociais de sexo, promove uma despolitização por deixar permanecer uma falsa simetria entre os “dois gêneros”.

Tendo apresentado uma primeira delimitação da concepção de relações sociais (“*rapports sociaux*”), é importante situar que esta difere de “relações interindividuais” (“*relations sociales*”). Para compreender essa diferenciação, consideramos interessante partir de uma análise traçada por Falquet (2016), que diferencia as perspectivas materialistas do sistema sexo-gênero e também da abordagem proposta por Butler.

A autora especifica que o sistema de sexo e gênero postula a existência de um substrato natural (sexo, biologia, procriação) sobre o qual seria construído o gênero (FALQUET, 2016). Como apresentamos na seção 2.2, a concepção de sistema sexo/gênero, proposta pela socióloga Ann Oakley, nos anos 1970, situava o gênero como um conjunto arbitrário de papéis sociais, mas mantinha a ideia de que o sexo era natural, o que, para Falquet (2014a), significava somente deslocar o problema. Nessa leitura, o gênero seria “social”, mas Falquet (2016) especifica que o termo “social” nessa abordagem aparece no sentido de “cultural”, como efeito da introjeção de “papéis sexuais”, que aparecem renomeados como “normas de gênero” ou “identidade”. Ao contrário, o “social” no sentido de “*rapports sociaux*” é algo que Falquet (2016) considera que essa corrente falha em compreender.

Esse é um ponto importante e que tem implicações inclusive do ponto de vista da tradução do termo “*rapports sociaux*”. Em francês, existem os termos “*relations sociales*” e “*rapports sociaux*”, que Falquet (2016) especifica que se referem, respectivamente, aos níveis micro e macro, interindividuais e estruturais. Os correspondentes desses dois termos não existem em idiomas como inglês, espanhol ou português, como pontua Falquet (2014b) em uma citação que sintetiza essa diferença entre os termos:

[...] existe em inglês, espanhol ou português um só termo em vez de dois, para designar de uma vez os *rapports* sociais e as relações sociais, o que leva a confundir os níveis micro (relações sociais, interações entre indivíduos, mais facilmente negociáveis e modificáveis) e macro (*rapports* sociais, invisíveis à olho nu e muito estáveis fora das lutas coletivas). (FALQUET, 2014b, p. 12-3)

Em português, optamos por traduzir por “relações interindividuais” (“*relations sociales*”) e “relações sociais” (“*rappports sociaux*”), mas, de fato, existe um sentido dessas categorias no francês que a língua portuguesa não permite exatamente captar. É interessante notar que Falquet (2016) traça essa diferenciação em um momento da entrevista em que comenta justamente que talvez não seja coincidência que as teorias sexo-gênero tenham surgido em países em que essa distinção é menos clara do que na língua francesa.

Falquet (2016) indica que a teoria do sistema sexo-gênero foi criticada por Butler, porém “quase 20 anos após os primeiros trabalhos de Mathieu e em uma base muito mais fraca”¹⁴⁵ (p. 4, tradução nossa). A autora concorda com a crítica de Butler à ideia de uma construção do gênero a partir do sexo, mas pontua que uma perspectiva diferente dessa concepção do gênero construído a partir do sexo já estava presente nas perspectivas materialistas francesas dos anos 1970. Nas palavras de Falquet (2014a):

Isso foi criticado nos anos 1990 por Judith Butler, com muita razão, quando ela afirmou que o gênero estava construído sobre uma base, na verdade, inexistente (falando que o gênero é apenas um discurso reiterado que não tem base real). Mas acho que as feministas materialistas, muitos anos antes, já anteciparam esse problema – melhor dizendo, tinham evitado a apropriação da lógica “do gênero social construído na base natural do sexo” para conceber, numa perspectiva puramente social, os *rappports sociaux de sexe* como o que cria as mulheres e os homens. (p. 250)

O conceito de “*rappports sociaux*” é fundamental para nossa pesquisa, uma vez que nos parece que a centralidade da dimensão material possibilita uma análise que coloca outras possibilidades de leitura no que se refere ao problema da opressão das mulheres. Parece-nos que esse primeiro ponto, a diferenciação entre “*relations sociales*” e “*rappports sociaux*”, já indica uma diferença de ênfase. Falquet (2014a) concorda com Butler, mas chama a atenção para a dimensão material e estrutural que não recebe ênfase em sua leitura: “as reflexões de Butler, que são antinaturalistas e se apoiam parcialmente em Wittig, são mais tardias e bem menos radicais que as análises materialistas francófonas, porque se situam num plano bem mais individual, interpessoal e interacionista” (p. 251).

A leitura de Butler seria, portanto, mais voltada para o nível das relações interindividuais (“*relations sociales*”), enquanto a perspectiva materialista à qual se filia Jules Falquet (2016) chama a atenção também para a dimensão estrutural das relações sociais (“*rappports sociaux*”), que são mais difíceis de mudar, como afirma a autora: “Um dos pontos fundamentais da abordagem materialista é, portanto, ser antinaturalista e distinguir claramente as relações interindividuais das relações sociais, estruturais e muito mais difíceis de ‘perturbar’, sobretudo

¹⁴⁵ “[...] justement critiquée par Butler, mais presque 20 ans après les premiers travaux de Mathieu et sur des bases bien plus faibles” (FALQUET, 2016, p. 4)

individualmente”¹⁴⁶ (p. 5, tradução nossa). Retomando a já citada afirmação de Falquet (2014b, p. 12-3) para reforçar esse ponto: nos níveis micro (interações entre indivíduos) é mais fácil haver possibilidades de negociação e modificação, enquanto o nível macro (*rappports* sociais) é muito difícil de modificar, e as possibilidades de alterações são circunscritas pela autora ao âmbito das lutas coletivas.

Uma vez delimitadas as concepções de relações sociais (“*rappports sociaux*”) e relações interindividuais (“*relations sociales*”), trabalharemos o conceito de “relações sociais de sexo” (*rappports sociaux de sexe*), destacado por Falquet (2014a) como característico da perspectiva materialista com que ela trabalha. Em 1971, Nicole-Claude Mathieu sublinhava a importância do estudo não apenas sobre as mulheres isoladamente, mas de “se pensar as mulheres e os homens de forma relacional, dialética, ou seja, social, como classes de sexo” (p. 250). Em 1978, Colette Guillaumin propôs o conceito de “sexagem” para tratar das “relações sociais de apropriação individual e coletiva das mulheres como classe de sexo, pelos homens como classe de sexo” (FALQUET, 2014a, p. 249). Vejamos o que se delineia na perspectiva aberta por essas autoras, na leitura de Falquet (2016):

[...] homens e mulheres eram o produto – como indivíduos e como grupos – das relações sociais. Elas não procuraram saber se eram homens, mulheres, intersexos: a questão estava em outro lugar. Além disso, elas também não colocam a perspectiva de papéis ou identidades no centro da análise. O cerne da análise é que existe uma organização do trabalho, uma divisão do trabalho que constitui a questão (*enjeu*) das relações sociais de sexo e é isso que a faz com que alguém seja gradualmente construído(a) e colocado(a) em uma posição de homem ou de mulher.¹⁴⁷ (FALQUET, 2016, p. 5, tradução nossa).

Procuremos detalhar as principais formulações condensadas nessa citação. Falquet (2014a) especifica que, nessa abordagem, a partir de uma análise no plano estrutural e coletivo, a definição de “mulheres” e “homens” parte da posição na organização do trabalho, em sua lógica de exploração do trabalho de um grupo por outro. Segundo seus termos: “Nessa perspectiva, as mulheres e os homens não são definidos numa base biológica, mas, sim, pela sua posição na organização do trabalho, especificamente na divisão sexual do trabalho” (p. 250).

¹⁴⁶ “L'un des points fondamentaux de la démarche matérialiste, c'est donc d'être anti-naturaliste et de distinguer clairement les relations sociales (interindividuelles) des rapports sociaux, structurels et bien plus difficiles à « troubler », surtout individuellement.” (FALQUET, 2016, p. 5)

¹⁴⁷ “[...] hommes et femmes étaient le produit – en tant qu'individus et en tant que groupes – de rapports sociaux. Elles ne cherchaient aucunement à savoir s'il s'agissait de mâles, de femelles, d'intersexes : la question était ailleurs. Du coup, elles ne situent pas non plus la perspective des rôles ou des identités au cœur de l'analyse. Le cœur de l'analyse, c'est qu'il existe une organisation du travail, une division du travail qui constitue l'enjeu des rapports sociaux de sexe et c'est cela qui fait qu'on est progressivement construit-e et placé-e dans une position d'homme ou de femme.” (FALQUET, 2016, p. 5)

Recorreremos às formulações de Jules Falquet e de Danièle Kergoat para especificar como as autoras compreendem essa análise que parte da centralidade do trabalho, mas, antes disso, é importante alertar que o termo “posição” pode dar a impressão de algo fixo. Como veremos, nas perspectivas materialistas com as quais trabalharemos, esse termo não é associado à fixidez. Kergoat (2010b) formula esse aspecto de maneira bastante precisa ao pontuar que: “não há propriamente ‘posições’ ou, mais especificamente, estas não são fixas; por estarem inseridas em relações dinâmicas, estão em perpétua evolução e renegociação” (p. 95). Assim, quando falamos em “posições nas relações sociais”, trata-se de um entrecruzamento dinâmico de relações sociais múltiplas e imbricadas, como detalharemos a seguir.

É importante enfatizar que a concepção de “relações sociais de sexo” (*rappports sociaux de sexe*) não faz referência a um destino biológico. Os grupos sexuais são construtos sociais, produzidos por tensão, oposição, antagonismo, em torno de uma questão (*enjeu*). Essa questão, no quadro da perspectiva adotada por Kergoat (2010a), é a do trabalho. A autora lembra que existe uma base material, mesmo que também haja uma base ideal, e aqui remete a Foucault para pontuar que todo poder requer um saber, no caso o naturalismo que funciona como ideologia da legitimação.

Existem elementos corporais – tidos como símbolos de masculinidade ou feminilidade – sobre os quais essa organização do trabalho se apoia, mas de maneira imperfeita e arbitrária. Falquet (2016) estabelece uma comparação entre as categorias de sexo e raça no que se refere à arbitrariedade dessas construções e afirma que “os elementos fenotípicos do sexo ou da raça têm uma materialidade, é claro, mas sua realidade intelectual se deve a uma construção ideológica, a construção de uma diferença”¹⁴⁸ (p. 5, tradução nossa).

Quando as autoras propõem a questão do trabalho no cerne da problemática das relações sociais de sexo, não se trata de trabalho assalariado ou profissional, mas sendo esse termo compreendido em sentido amplo (incluindo trabalho considerado como produtivo, reprodutivo, procriativo, sexual, emocional etc.) (FALQUET, 2014a). Kergoat (2010a) propõe que se trata de trabalho como “produção do viver” (“*production du vivre*”, expressão de Hirata et Zarifian, retomada pela autora). Inclui, portanto, o trabalho doméstico, compreendido não apenas como tarefas domésticas, mas o cuidado (corporal e afetivo) com os filhos, acompanhamento de sua escolarização, gestação dos filhos. Em nível individual, o trabalho é produção de si, uma vez que, como propõe Dejours citado por Kergoat (2010a), não se trata apenas de transformar o

¹⁴⁸ “[...] les éléments phénotypiques du sexe ou de la race ont une matérialité, bien sûr, mais leur réalité intellectuelle est due à une construction idéologique, la construction d’une différence” (FALQUET, 2016, p. 5)

mundo, mas também a si mesmo, de maneira que trabalho e subjetividade devem ser pensados juntos.

Kergoat (2009) propõe que a divisão sexual do trabalho – marcada pela presença predominante de mulheres na esfera reprodutiva e de homens na esfera produtiva e em funções a que se confere maior valor social (políticas, religiosas, militares etc.) – tem como princípios organizadores: “o da separação (existem trabalhos de homens e outros de mulheres) e o da hierarquização (um trabalho de homem “vale” mais do que um de mulher)” (p. 67). A aplicação desses princípios depende do já referido processo de legitimação pela ideologia naturalista, que obscurece o fato de que as diferenças entre as atividades – de homens e mulheres – são construções sociais, e não decorrentes de uma causalidade biológica.

Na perspectiva adotada por Kergoat (2009), “a divisão sexual do trabalho tem o *status* de *enjeu* das relações sociais de sexo” (p.71). Em torno dessa questão (*enjeu*), constituem-se os grupos sociais homens e mulheres, sendo a relação entre eles antagônica e hierárquica, de maneira que se trata de uma relação de poder, de dominação. Para Kergoat (2009), “essa construção social tem uma base material e não é unicamente ideológica; em outros termos, a ‘mudança de mentalidades’ jamais acontecerá de forma espontânea, se estiver desconectada da divisão de trabalho concreta” (p. 71).

Muitas vezes, a dimensão de relações sociais (*rappports sociaux*) é negligenciada e produzem-se análises “em termos de ‘dupla jornada’, de ‘acumulação’ ou de ‘conciliação de tarefas’, como se fosse somente um apêndice do trabalho assalariado” (KERGOAT, 2009, p. 70). Kergoat (2009) faz referência à diferenciação entre relações interindividuais (“*relations sociales*”) e relações sociais (“*rappports sociaux*”), para pontuar que:

A noção de *rapport* social aborda a tensão antagônica que se desenrola, em particular, em torno da questão da divisão sexual do trabalho e que termina na criação de grupos sociais com interesses contraditórios. A denominação *relations sociales* remete às relações concretas que os grupos e indivíduos mantêm. (p. 72)

De maneira a exemplificar a importância da consideração desses dois níveis, Kergoat (2010b) recorre ao sentimento de mulheres, sobretudo jovens, de que a igualdade estaria garantida e a divisão das tarefas seria “um problema de negociação entre os indivíduos que compõem um casal, uma questão de simples ‘boa vontade’” (p. 94). A autora aponta que tal sentimento não corresponde à realidade nem às estatísticas, constituindo uma ilusão decorrente da confusão entre os dois níveis distintos de realidade, o das relações interindividuais e o das relações sociais. Segundo a autora:

A distinção entre relação intersubjetiva e relação social permite compreender que, se a situação mudou de fato em matéria de relações intersubjetivas entre os sexos e nos casais, as relações sociais, porém, continuam a operar e a se manifestar sob suas três formas canônicas: exploração, dominação e opressão (que podem ser ilustradas pelas diferenças salariais, pela maior vulnerabilidade e maior risco de ser vítima de violências). (KERGOAT, 2010b, p. 95)

Nesse quadro de análise, as formas sociais “casal” ou “família” devem ser compreendidos a partir desses dois níveis de análise, ou seja, considerando o trabalho como questão (*enjeu*) em torno da qual se constituem grupos entre os quais a relação é antagônica e hierárquica, e também considerando as relações interindividuais concretas, onde há um espaço de negociação. Nos termos de Kergoat (2009), essas formas sociais “são ao mesmo tempo expressão das relações (*rappports*) sociais de sexo configuradas por um sistema patriarcal e também espaços de interação social que vão, eles mesmos, recriar o social e dinamizar parcialmente o processo de sexualização do social” (p. 72). Destaquemos que a autora sublinha dinamizar *parcialmente*, uma vez que, como afirma Falquet (2014b), no nível de interações entre indivíduos é mais fácil haver negociação e modificação, diferentemente do nível dos *rappports* sociais, onde se coloca maior dificuldade de modificação.

Para empreender análises que articulem esses dois níveis, Kergoat (2009) faz referência a Joan Scott para afirmar ser necessário “compreender historicamente como as relações sociais tomaram corpo nas instituições e legislações (o casal, a família, a filiação, o trabalho, o Código Civil etc.) que têm por função cristalizar tudo, legitimando o estado das relações de força entre os grupos num momento dado” (p. 73). Esse aspecto destacado pela autora é importante porque procuramos enfatizar a mediação que faz com que a linguagem não se faça na abstração dos discursos, e aqui Kergoat (2009) destaca instituições e legislações como elementos dessa mediação.

Ao mesmo tempo, é preciso levar em conta elementos dinâmicos que poderiam introduzir movimento naquilo que está cristalizado. Nos termos da autora, devemos “expor as novas tensões geradas na sociedade, procurando compreender como elas deslocam as questões e permitem potencialmente deslegitimar as regras, normas e representações que apresentam como grupos ‘naturais’ os grupos sociais constituídos em torno dessas questões” (KERGOAT, 2009, p. 73).

Finalmente, Kergoat (2009) coloca a seguinte questão: “É necessário centrar a reflexão somente sobre as relações sociais de sexo ou, ao contrário, tentar pensar o conjunto das relações sociais em sua simultaneidade?” (p. 73). Destacamos, nesta seção, que a leitura de Kergoat enfatiza a interdependência das relações sociais. Porém, como teorizar essa interdependência? Kergoat (2010b) atribui ao feminismo negro o mérito de desconstruir o universalismo, mas

coloca alguns questionamentos à noção de interseccionalidade, tal como definida por Kimberlé Crenshaw, como apresentado no capítulo 1. A autora recorre a Elsa Dorlin para sublinhar que a concepção de interseccionalidade toma as relações de maneira fixa – e não dinâmica – e re-toma o discurso dominante que estabelece categorizações a partir de identidades previamente definidas.

A leitura proposta por Kergoat (2010b) considera as relações sociais como múltiplas e imbricadas e, com o conceito de “consustancialidade”, procura analisar práticas sociais móveis, ambíguas e ambivalentes, a partir do “entrecruzamento dinâmico e complexo do conjunto de relações sociais, cada uma imprimindo sua marca nas outras, ajustando-se às outras e construindo-se de maneira recíproca” (p. 100).

Existe, portanto, uma discussão em torno das concepções de “consustancialidade” e “interseccionalidade”, sobre a qual não nos estenderemos aqui¹⁴⁹. Destacamos apenas que Jules Falquet e Danièle Kergoat não trabalham a partir de categorias identitárias, por isso a perspectiva da consustancialidade nos parece mais alinhada ao que sustentamos em nosso trabalho. Como discutimos, a formulação de relações sociais (“*rappports sociaux*”) não toma como dados previamente nem as questões nem os grupos sociais; os grupos se constituem em torno de uma questão (*enjeu*), de maneira dinâmica, nas múltiplas relações sociais. Nosso objetivo é enfatizar a imbricação das relações sociais e destacar as contribuições de Kergoat (2010b) no sentido de sustentar o dinamismo e a co-produção das relações sociais de classe, gênero e “raça”.

Essa imbricação é evidenciada por Falquet (2008) ao discutir o momento atual do capitalismo e como se configuram as relações de poder (relações sociais de sexo, de “raça” e de classe) a partir do “trabalho considerado feminino”, que abarca tarefas geralmente destinadas às mulheres: o trabalho sexual, de manutenção dos membros do grupo familiar e de criação das crianças, que envolvem uma combinação de trabalho “doméstico” e emocional. Às mulheres são atribuídas funções com baixa remuneração, como, por exemplo, o trabalho doméstico e o cuidado de crianças transferido para babás, articulado à ideia de “amor maternal” como uma característica supostamente “natural” das mulheres.

Em um contexto de crise do Estado de Bem-Estar Social – que produz o efeito, sobretudo a partir dos anos 1990, de transferir uma sobrecarga de trabalho para o setor privado e para a família –, a classe dos homens transfere esse trabalho à das mulheres, e estas, tanto as mulheres dos países ricos quanto as privilegiadas dos países mais pobres, transferem esse trabalho

¹⁴⁹ A esse respeito, ver, por exemplo, HIRATA, H. Gênero, classe e raça : Interseccionalidade e consustancialidade das relações sociais. *Tempo social*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 61-73, jun. 2014. Disponível em : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702014000100005.

para outras pessoas, sobretudo mulheres imigrantes. Falquet (2008) sintetiza como as relações de poder (relações sociais de sexo, de “raça” e de classe), a partir do “trabalho considerado feminino”, possibilitam a continuidade do sistema:

De fato, não se trata somente de constatar que as mulheres são margem de manobra sonhada pelo sistema, amortecendo a crise por meio de seu sobretrabalho mal-pago [...] mas de saber como o sexo, a “raça” e a classe são mobilizadas e reorganizadas para construir uma nova divisão social do trabalho ao nível da família, de cada Estado e do conjunto do globo. (p. 128)

Falquet (2008) resgata o trabalho de Evelyn Nakano Glenn sobre articulações entre “raça”, gênero e inserção no mercado de trabalho, destacando como historicamente, desde a escravidão, categorias da população, como as mulheres e o(a)s negro(a)s, são destinados ao trabalho de cuidado (*care*) e como essas categorias são privadas de direitos e de cidadania pelo Estado e pela lei.

No contexto brasileiro, temos a já citada tão recente aprovação dos direitos para os empregados domésticos. Assim, “o igualitarismo da social-democracia dos chamados países desenvolvidos beneficia, pois, uma minoria de mulheres, que encontram substitutas para o trabalho considerado feminino, e uma maioria de homens” (GALVÃO, 2011, p. 120).

Por isso, Falquet (2014a) considera que a ênfase na questão da normatividade não dá conta da complexidade do problema, uma vez que existe uma dimensão estrutural que deve ser levada em conta. Por exemplo, ao tratar do acesso das mulheres ao mercado de trabalho, a autora afirma que “tal igualdade não é verdade, sobretudo, para aquelas mulheres que não têm privilégio de raça e de classe” (p. 258). Ela refere um exemplo brasileiro: a maioria composta por mulheres negras entre as empregadas domésticas e brancas entre as empregadoras. Nesse sentido, o real problema é a organização do trabalho injusta e desigual, ou seja, a sua divisão com base na lógica de sexo, de raça e de classe. Nas palavras de Falquet (2014a):

[...] o problema principal atrás das normas, que são as estruturas. As lógicas estruturais são a razão das normas. Portanto, acho que o problema não são as normas, as normas mudam o tempo todo: o importante é lutar contra as causas estruturais da situação. Nesse caso, contra a divisão sexual, a divisão racial e a divisão social do trabalho. (p. 256)

A análise da opressão das mulheres articulada à centralidade do trabalho constitui, portanto, uma característica importante da perspectiva feminista materialista proposta por Jules Falquet. Mas é interessante pontuar que essa mesma ênfase ao trabalho é destacada pela psicanalista Pascale Molinier (2008), autora que será uma referência fundamental no capítulo 3. Em artigo que propõe uma leitura crítica das formulações de “inveja do pênis” e “complexo de

masculinidade”, Molinier (2008) afirma que “o trabalho é pelo menos tão central quanto a sexualidade”¹⁵⁰ (p. 173, tradução nossa). Segundo a autora:

[...] o desaparecimento da divisão sexual do trabalho transformaria completamente a ideia que se faz de identidades de gênero, para todos os seres humanos e independentemente de suas sexualidades. Este desaparecimento não está na ordem do dia. A principal resistência é que os homens não têm uma vagina na cabeça e não estão prontos para ter uma, não tendo no momento nenhum interesse em investir as profissões feminizadas (em particular as profissões do cuidado), mal remuneradas, pouco valorizadas.¹⁵¹ (MOLINIER, 2008, p. 174, tradução nossa)

Tendo apresentado contribuições de perspectivas feministas materialistas, a partir de Danièle Kergoat e de Jules Falquet, consideramos necessário pontuar uma ressalva. A antropóloga Gayle Rubin (1975/2017), em “*The Traffic in Women: Notes on the ‘political economy’ of sex*”, ao discutir aproximações entre marxismo e feminismo, coloca um questionamento que nos parece pertinente. É importante ressaltar que esse trabalho é anterior ao de Falquet, portanto não se trata de um diálogo teórico entre ambas, mas parece-nos que há considerações relevantes para pensar o que foi aqui apresentado.

Rubin (1975/2017) lança interrogações a trabalhos que buscam localizar a opressão das mulheres na própria dinâmica capitalista, a partir da relação entre o trabalho doméstico e a reprodução do trabalho, de maneira a colocar a própria definição da categoria “mulheres” na definição de capitalismo. Considerando as formulações de Marx sobre a necessidade da reprodução da força de trabalho para a manutenção do sistema, a autora pontua que Marx circunscreve os bens (alimentos, vestimenta, abrigo etc.) necessários para manter a saúde do trabalhador, de maneira que possa continuar trabalhando. No entanto, Rubin (1975/2017) lembra que ainda existe a necessidade de trabalho para que esses bens sejam úteis (cozinhar os alimentos, lavar as roupas, limpar a casa etc.), de maneira que o trabalho doméstico é essencial para a reprodução do trabalhador. Como em geral esse trabalho é desempenhado pelas mulheres, estas aparecem como condição do capitalismo, e, além disso, como esse trabalho muitas vezes não é remunerado, contribui para a quantia final de mais-valia apropriada pelo capitalista.

Entretanto, Rubin (1975/2017) destaca que existe uma diferença entre afirmar a utilidade das mulheres para o capitalismo e sustentar que essa utilidade explica a gênese da opressão da mulher. A autora lembra que a literatura etnográfica está repleta de descrições de práticas

¹⁵⁰ “[...] le travail est au moins aussi central que la sexualité” (MOLINIER, 2008, p. 173)

¹⁵¹ “[...] la disparition de la division sexuelle du travail bouleverserait complètement l’idée que l’on se fait des identités de genre, pour tous les êtres humains et quelles que soient leurs sexualités. Cette disparition n’est pas à l’ordre du jour. La résistance principale est que les hommes n’ont pas de vagin dans la tête et ne sont pas prêts à en avoir un, n’ayant pour l’instant aucun intérêt à investir les métiers féminisés (en particulier les métiers du care), peu payés, peu valorisés” (MOLINIER, 2008, p. 174)

que revelam a opressão das mulheres em sociedades que não podem ser descritas como capitalistas, destacando exemplos como estupro coletivo de mulheres em culturas do vale do Amazonas e nas terras altas da Nova Guiné e o sexismo na Europa feudal pré-capitalista.

Não nos parece ser esta a intenção de Danièle Kergoat e de Jules Falquet, mas, de todo modo, a análise que coloca a categoria trabalho no cerne da opressão das mulheres de fato situa um limiar tênue, que pode levar à conclusão de que é o capitalismo que produz a opressão das mulheres. Apesar dessa ressalva, consideramos as formulações de Danièle Kergoat e de Jules Falquet importantes para nossa pesquisa porque nosso objetivo é chamar a atenção para a materialidade da opressão das mulheres, e a análise proposta pelas autoras nos ajuda a pensar essa opressão no nosso momento histórico, na atual configuração do sistema capitalista.

Em entrevista com Judith Butler, Gayle Rubin (2003) aborda as condições de produção de dois de seus principais textos e afirma que o público a quem ele se endereça faz parte dessas condições. A autora destaca que “*The Traffic in Women*” foi produzido no início da segunda onda do feminismo, quando a tradição marxista era forte, e endereçado a um público filiado a essa corrente teórica. Como explicita:

“*Traffic*” foi, em larga medida, endereçado a um público encharcado de marxismo e pode facilmente ser mal compreendido numa época em que as preocupações são tão diferentes. Acho o atual descaso com o marxismo uma tragédia, e espero assistir a um *revival* do interesse pela obra de Marx. Marx era um brilhante pensador social, e acho que a análise política e social tem se debilitado por deixar de incorporar temas importantes do pensamento marxista. (RUBIN & BUTLER, 2003, p. 196)

A autora pontua, portanto, a quem se endereçava para, em seguida, afirmar a importância de Marx: se essa perspectiva foi alvo de suas críticas naquele momento, Gayle Rubin considera que, em outro momento e contexto, seria válido resgatar Marx. Da mesma maneira, em nosso trabalho, pretendemos interrogar a psicanálise, por isso recorreremos a autores que nos fazem pensar e colocam questões que consideramos pertinentes. Assim como Gayle Rubin vê em Marx pontos problemáticos e pontos consistentes, da mesma maneira nos situamos em relação aos autores que trazemos para nosso trabalho.

Se nosso endereçamento fosse outro, os aspectos que enfatizamos dos autores seria diferente. Se nosso objetivo fosse interrogar as perspectivas feministas materialistas, seria pertinente que nos detivéssemos sobre possíveis limitações dessas teorias. Mas nosso objetivo é recolher dessas perspectivas elementos que nos fazem pensar, de maneira a interrogar a psicanálise, o que será desenvolvido nos capítulos 3 e 4. Ressalvas feitas, parece-nos que as proposições de Danièle Kergoat e de Jules Falquet trazem contribuições importantes para pensar o nosso momento histórico e a “utilidade” das mulheres nesse momento para o sistema capitalista

– e acreditamos que Gayle Rubin não discordaria dessa formulação, circunscrita a um momento histórico específico.

Ainda sobre Jules Falquet, destacamos que a autora se situa em uma perspectiva crítica em relação à categoria “identidade” e procura deslocar o foco da discussão, por considerar que o mais importante não é trabalhar sobre os sujeitos do feminismo ou sua “identidade”, mas sim pensar o feminismo como projeto político e o posicionamento social e ético de seus atores, como destaca. Para Falquet (2014a): “o feminismo é um projeto político, isso é o que tem que se debater, não sobre a ‘identidade’ de quem o constrói, mas sobre o projeto político e a posição social (dominante ou não) e a ética de quem o constrói, muito mais do que sobre a ‘identidade’ dessas pessoas” (p. 254).

Essa crítica à identidade como mobilizador da luta política é articulada por Falquet (2016) a dificuldades que podem ser ocasionadas pela compreensão em termos de interseccionalidade. Segundo seus termos: “por vezes, sob a influência de uma compreensão redutora da interseccionalidade, tendemos a pensar em termos de superposição ou adição de identidades, e achamos difícil fazer alianças, porque elas assumem uma forma de justaposição e de múltiplas contradições”¹⁵² (p. 16, tradução nossa). Em uma perspectiva de imbricação das relações sociais, Falquet (2016) sustenta um projeto comum, que passaria pela tentativa de ultrapassar o conjunto dessas relações sociais. De acordo com a autora:

Enquanto, na realidade, paradoxalmente, a maneira de nos organizarmos para lutas efetivas talvez não seja partir de nossas respectivas posições nas relações sociais (com todas as suas contradições internas e interindividuais), mas sobretudo buscar um projeto comum – de ultrapassamento de conjunto das relações sociais – que pode nos unir. Ao invés de tentar mudar de lugar nos vasos comunicantes ou fazer circular diferentemente os fluxos, o objetivo é destruir os recipientes e, assim, o conteúdo. Na minha opinião, este é o melhor ponto de encontro, que torna possível uma união mais ampla – pelo menos se aderimos à ideia de imbricação das relações sociais, e me parece que é precisamente isso o que o coletivo *Combahee River Collective* propôs há trinta e sete anos.¹⁵³ (FALQUET, 2016, p. 16, tradução nossa)

¹⁵² “[...] parfois sous l’influence d’une compréhension réductrice de l’intersectionnalité, on a tendance à penser en termes de superposition ou d’addition d’identités, et on a du mal à faire des alliances, car elles prennent une forme de juxtaposition et de contradictions multiples.” (FALQUET, 2016, p. 16)

¹⁵³ “Alors qu’en réalité, paradoxalement, la manière de s’organiser pour des luttes efficaces n’est peut-être pas de partir de nos positions respectives dans les rapports sociaux (avec toutes leurs contradictions internes et interindividuelles), mais plutôt de chercher le projet commun – de dépassement de l’ensemble des rapports sociaux – qui peut nous unir. Au lieu de chercher à changer de place dans les vases communicants ou à y faire circuler autrement les flux, le but est de détruire les contenants et ce faisant, le contenu. À mon avis, c’est le meilleur point de ralliement, qui rend possible une union très large – en tout cas si l’on adhère à l’idée de l’imbrication des rapports sociaux, et il me semble que c’est précisément ce que proposait le *Combahee River Collective* il y a à peine trente-sept ans.” (FALQUET, 2016, p. 16)

A discussão que Falquet (2014a) considera de fato importante é “o que significa ser sujeito dependendo da posição que se tem na sociedade” (p. 255). Fazendo referência ao trabalho de Norma Alarcón e de Gloria Anzaldúa sobre as *chicanas* no âmbito do racismo na sociedade dos EUA, Falquet destaca uma divisão da subjetividade entre diferentes culturas e realidades, o que envolve também questão da classe, das práticas sexuais, entre outras. Essa análise possibilita questionar a própria concepção de sujeito e situa a ideia de “sujeito unificado” como privilégio daqueles que ocupam posição de dominação. Para Falquet (2014a):

Nesse sentido, elas [Norma Alarcón e Gloria Anzaldúa] fizeram uma crítica da ideia de que o sujeito é algo simples, necessariamente unitário, monolítico, não problemático. Se sentir como um sujeito unificado, elas disseram, é um privilégio das dominantes. Nesse caso, as mulheres brancas de classe privilegiada pretendiam, por meio do feminismo liberal, se tornar tão privilegiadas como os homens brancos da classe dominante, sem pensar um só instante nas outras mulheres (nem nos homens proletarizados e/ou racializados). (p. 255-6)

Também no sentido de articular unidade e auto-identidade a uma posição de privilégio, Haraway (2009), ao discutir os “saberes situados” e pontuar que a categoria “não marcada” é, na realidade, masculina e branca – como apresentamos na introdução desta tese – afirma que: “Apenas aqueles que ocupam as posições de dominadores são auto-idênticos, não marcados, incorpóreos, não mediados, transcendentos, renascidos” (p. 27).

A partir dessa proposição de que a ideia de “sujeito unificado” e “auto-idêntico” constitui privilégio daqueles que ocupam posição de dominação, nos termos de Falquet (2014a) e de Haraway (2009), podemos retomar a crítica ao “universalismo imaginário” que apresentamos no capítulo 1: o “sujeito unificado” e supostamente “universal” seria homem, branco, heterossexual, cisgênero, de classe privilegiada. Esse “sujeito universal” não precisa da linguagem das identidades ou das posições nas relações sociais – afinal ele encarna o supostamente universal. Ao contrário, aqueles que não ocupam lugar de privilégio não têm essa experiência de unidade; seus múltiplos pertencimentos (imbricação das relações sociais) rompem qualquer possibilidade de unidade.

A perspectiva de imbricação das relações sociais, aberta pelas abordagens feministas materialistas, com as quais trabalhamos nesta seção, possibilitam pensar a opressão das mulheres a partir da materialidade que se apresenta em relações sociais (*rappports sociaux*) difíceis de mudar. A centralidade é conferida ao trabalho, de maneira que a opressão das mulheres é compreendida a partir de uma dimensão estrutural caracterizada pela organização injusta e desigual do trabalho, com base na lógica de sexo, de raça e de classe.

Retomando as dimensões propostas por Davids e Driel (2003), a primeira dimensão – simbólica, referente às representações – aparece de maneira mais evidente na análise de Butler

em “Problemas de gênero”, enquanto a segunda – estrutural ou institucional –, nas perspectivas feministas materialistas. Tomando essas análises – de Butler e de perspectivas feministas materialistas – separadamente, talvez fique a impressão de que a esfera da materialidade estaria articulada apenas à segunda dimensão, e não à primeira. O que pretendemos na próxima seção é evidenciar a materialidade articulada a essas duas dimensões. Em um debate com Judith Butler – em torno de perspectivas materialistas –, Nancy Fraser explicita concepções de sua formulação sobre reconhecimento e redistribuição, que apresentamos no capítulo 1, sublinhando que injustiças de reconhecimento e de redistribuição são, ambas, materiais.

2.6 A materialidade da opressão em Judith Butler e Nancy Fraser

Nesta última seção, apresentaremos um debate entre Judith Butler e Nancy Fraser que evidencia a discussão sobre a materialidade da opressão. Fizemos a opção de cotejar os argumentos de Butler e Fraser, apresentando os principais argumentos de Butler seguidos pela contra-argumentação de Fraser e, ao final, estabeleceremos algumas aproximações e distanciamentos a partir do problema que orienta nossa pesquisa.

É importante situar que o texto “Meramente cultural” (“*Merely Cultural*”), de Judith Butler, foi apresentado como conferência no evento “Repensando o marxismo”, em 1996, tendo sido o artigo publicado no ano seguinte pela na revista *Social Text*. No mesmo volume, aparece a réplica de Nancy Fraser às críticas que Butler lhe endereça, intitulada “Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler” (“*Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler*”) (BRETAS, 2017).

Bretas (2017) destaca que ambas concordam quanto à importância de alternativas transformadoras para resistir aos dispositivos de normalização institucionalizados, bem como quanto à importância do resgate de formulações do marxismo e do feminismo socialista dos anos 1970, a partir de paradigmas mais recentes, mas discordam no que se refere à maneira de realizar esse projeto comum.

No debate entre Nancy Fraser e Judith Butler, esta considera que o paradigma redistribuição/reconhecimento revelaria uma tendência de pensamento de esquerda que localizaria determinadas opressões como articuladas à esfera econômica e outras como “meramente culturais”, situando as lutas gays e lésbica nesse extremo. Para Butler, haveria uma articulação entre, por um lado, redistribuição e classe e, por outro, reconhecimento e sexualidade, sendo as lutas relacionadas à sexualidade vistas como “triviais” (ADKINS, 2002).

Butler procura interrogar essa articulação – redistribuição-classe e reconhecimento-sexualidade – retomando feministas socialistas e propondo uma economia política da sexualidade que circunscreve a heterossexualidade normativa como necessária para o modo de produção capitalista, uma vez que este, para seu funcionamento, depende da procriação, que acontece no âmbito da família heterossexual. Fraser discorda de Butler, por considerar que a autora apresenta uma visão da sociedade capitalista como um sistema totalizante de estruturas de opressão que se reforçariam umas às outras (ADKINS, 2002).

No entanto, Nancy Fraser parece concordar com Butler no que se refere a uma vertente de “marxistas neoconservadores” que, de fato, considerariam questões relativas às lutas por direitos no âmbito da sexualidade como de menor importância ou “meramente culturais”. Fraser procura se diferenciar dessa vertente, pontuando que o texto de Butler poderia levar o leitor “à conclusão errônea de que compartilho com o ‘neomarxismo conservador’ a desqualificação da opressão de gays e lésbicas como ‘meramente culturais, e, portanto, como secundárias, derivadas ou mesmo triviais’ ou “até concluir que considero os movimentos gay e lésbico como particularismos injustificados que dividiram a esquerda e aos quais desejo forçosamente impor uma unidade” (FRASER, 1997/2017, p. 278).

Passando, então, aos textos propriamente ditos, Butler (1996/2017) destaca uma tendência a circunscrever os novos movimentos sociais ao âmbito da cultura – desqualificando-os como “meramente culturais” –, além da associação a um identitarismo e particularismo, que acabam por marginalizar determinadas formas de ativismo político. Nessa leitura, as lutas de classe e de raça seriam articuladas ao econômico, as lutas feministas seriam tomadas por vezes como econômicas, outras vezes como culturais, e as lutas *queer* seriam compreendidas como características da forma “meramente cultural” assumida pelos movimentos sociais contemporâneos.

No que se refere aos movimentos sociais, Butler (1996/2017) pontua que, embora “concorde que uma construção estreitamente identitária de tais movimentos possa levar a um estreitamento do campo político, não há razão para presumir que tais movimentos sociais são redutíveis a suas formações identitárias” (p. 234). A autora explica afirmando que esses movimentos não se colocam uns em relação aos outros como se fossem isolados, mas, ao contrário, existem sobreposições, de maneira que há momentos em que um movimento pode encontrar suas próprias condições de possibilidade em outro – coloca-se, portanto, a possibilidade de ruptura, de conflito, que possibilitam fundamentos não identitários para esses movimentos.

Nesse ponto, temos uma contribuição muito interessante para pensar a questão da diferença, quando Butler (1996/2017) pontua que a diferença pode ser vista como algo “que emerge

entre uma identidade e outra” (p. 235, grifos da autora) – nesse sentido, haveria criação de facções, de exclusão de outras identidades de maneira a fortalecer sua própria unidade e coerência. Por outro lado, a diferença pode ser vista também como a condição mesma de possibilidade da identidade, assim como seu limite: “o que torna sua articulação possível é, ao mesmo tempo, aquilo que torna qualquer articulação final ou fechada impossível” (BUTLER, 1996/2017, p. 235).

Assim, Butler (1996/2017) considera que a organização de movimentos sociais de maneira “estritamente identitária” coloca riscos, mas parece circunscrever esses riscos a uma concepção de “identidade” como algo “que emerge *entre* uma identidade e outra”, que produz exclusões. Por outro lado, se a diferença é vista como condição e limite constitutivos da identidade e se os movimentos sociais não são isolados, podendo encontrar suas próprias condições de possibilidade em outros, é possível pensar fundamentos não identitários para esses movimentos. Além disso, a afirmação de que se trata de “particularismos” não leva em conta que a categoria de “universal” só se torna possível por meio de apagamentos e exclusões, como indicamos no capítulo 1 e retomamos neste capítulo.

No início do texto, Butler (1996/2017) afirma que não citará os nomes daqueles com quem está dialogando e, mais a frente, pontua que o único nome a que fará referência será o de Nancy Fraser, justificando que encontra em suas formulações aspectos que a preocupam, mas que acredita que entre elas pode haver uma interlocução produtiva, destacando ainda que suas “concepções não são de modo algum ortodoxas”, referindo-se a ela como alguém que “pelo contrário, tem buscado encontrar caminhos para oferecer um quadro referencial abrangente para a compreensão das relações interligadas entre os vários tipos de lutas emancipatórias” (p. 237).

Butler (1996/2017) resgata as formulações de Nancy Fraser sobre redistribuição e reconhecimento, tal como apresentamos no capítulo 1, para afirmar que estas reproduzem a divisão que associa determinadas opressões ao âmbito econômico e outras ao exclusivamente cultural, situando as lutas lésbicas e gays neste último polo, articulados às injustiças de reconhecimento. Butler (1996/2017) problematiza a articulação entre, por um lado, redistribuição e a esfera do econômico, e, por outro, reconhecimento e a esfera do cultural, recorrendo a formulações de Marx e Engels sobre a produção (de meios de existência, alimento, vestimentas, abrigo, ferramentas etc.) e reprodução da vida (produção dos próprios seres humanos) como fatores determinantes da história, em uma concepção materialista.

A perspectiva adotada por Butler (1996/2017) no texto “Meramente cultural” encontra ressonância nas correntes feministas que articulam a concepção de família ao modo de produção capitalista, considerando que a produção do gênero não está desvinculada da

reprodução/procriação em um regime de normatividade heterossexual. Como explica Butler (1996/2017):

[...] muitos dos argumentos feministas durante este período procuraram não apenas identificar a família como parte do modo de produção, mas também mostrar como a própria produção do gênero tinha que ser entendida como parte da “produção de seres humanos”, em conformidade com as normas que reproduziam a família heterossexualmente normativa. (p. 239)

Nos anos 1970 e 1980, a pesquisa e a posição feminista-socialista enfatizam que não há nada de natural na família; trata-se de um arranjo social específico, historicamente contingente. A reprodução sexual faz parte das condições materiais da vida, e a marcação de pessoas pelo gênero, de “homens” e “mulheres”, não é desvinculada da regulação social da família, da reprodução da família heterossexual. A reprodução normativa do gênero aparece como condição para a reprodução da heterossexualidade e da família, de maneira que “a divisão sexual do trabalho não podia ser entendida separadamente da reprodução de pessoas marcadas pelo gênero” (BUTLER, 1996/2017, p. 240).

A regulação da sexualidade está articulada ao modo de produção, por ser condição para o funcionamento da economia, ou seja, a normatividade de gênero garante a normatividade da família, que, por sua vez, garante a “produção de seres humanos” e mantém o modo de produção capitalista. Dessa maneira, “a reprodução de pessoas e a regulação social da sexualidade faziam parte do próprio processo de produção e, deste modo, da ‘concepção materialista’ da economia política” (BUTLER, 1996/2017, p. 241).

No que tange ao argumento butleriano que coloca a família como parte do modo de produção – de maneira que o funcionamento da economia dependeria da regulação heterossexual –, Fraser (1997/2017) considera que este argumento perde a especificidade da sociedade capitalista como forma de organização social. Nesta sociedade, as relações econômicas seriam relativamente dissociadas das de parentesco, de maneira que, comparativamente às organizações pré-capitalistas, a articulação entre regulação sexual e relações econômicas seria atenuada na sociedade capitalista contemporânea.

Retomando a exposição de Butler (1996/2017), em decorrência da articulação entre família e modo de produção, a autora argumenta que as lutas contemporâneas de gays e lésbicas ameaçariam o sistema capitalista. A supressão de formas não heterossexuais seria essencial para a operação da normatividade prévia. Além disso, considera que a opressão de gays e lésbicas não deve ser conceituada apenas na esfera do reconhecimento, porque eles também experenciam danos econômicos.

Para Butler (1996/2017), a esfera da reprodução coloca o “gênero” dentro da economia política, por meio de exclusões que tornam a esfera da reprodução delimitada e naturalizada. A heterossexualidade normativa – assim como a produção como sexualidade “abjeta” da homossexualidade, da bissexualidade e do transgênero – não pode ser compreendida sem levar em conta o modo de produção que produz o mecanismo social de regulação. Por isso Butler (1996/2017) considera que, como a esfera econômica está ligada à reprodução da heterossexualidade, “seria um erro entender tais produções como ‘meramente culturais’ se elas são essenciais para o funcionamento da ordem sexual da economia política – isto é, se constituem uma ameaça fundamental à sua própria viabilidade” (p. 243).

Fraser (1997/2017) contra-argumenta afirmando que o que se observa na realidade é que os opositores aos direitos de gays e lésbicas são os conservadores no âmbito da religião e da cultura, e não as corporações empresariais, tanto que algumas multinacionais inclusive instituíram políticas favoráveis a esses grupos. A autora explica que, por ser a sociedade capitalista contemporânea altamente diferenciada, com lacunas entre as ordens econômica e de parentesco, é possível que um número de pessoas viva fora do modelo de família heterossexual sem que isso constitua uma ameaça ao sistema.

Na visão de Fraser (1997/2017), o argumento de Butler resgata a “visão totalizadora da sociedade capitalista como um ‘sistema’ monolítico de estruturas entrelaçadas de opressão que se reforçam umas às outras sem quebras. Essa vertente não considera as lacunas” (p. 289), constituindo, na visão da autora, um dos aspectos negativos do marxismo e do feminismo dos anos 1970. O argumento de Fraser aqui nos remete ao de Rubin (1975/2017), apresentado na seção 2.5, segundo o qual a tentativa de localizar a opressão das mulheres na própria dinâmica capitalista pode acabar por estabelecer uma confusão entre afirmar a utilidade das mulheres para o capitalismo e sustentar que essa utilidade explica a gênese da opressão da mulher.

Consideramos importante também destacar uma contribuição trazida por Fraser (1997/2017) no que se refere aos movimentos sociais. A autora resgata uma das formulações de Butler – a de que gays e lésbicas também experienciam danos econômicos e suas lutas não deveriam ser conceituada apenas na esfera do reconhecimento – para pontuar que colocar os movimentos pela luta de direitos sexuais como econômicos apaga as diferenças entre esses movimentos e aqueles de luta contra a exploração econômica. Ao invés de pressupor que essa sinergia já está dada, o desafio para a luta política é construir essa sinergia, ou seja, partir das diferenças – e não de seu apagamento – para construir algo. Como indica Fraser (1997/2017):

Simplesmente chamando os dois tipos de lutas de “econômicas”, arrisca-se a fazer as diferenças entrarem em colapso, criando a impressão equivocada de que elas vão

entrar em sinergia automaticamente e embotando nossa capacidade de colocar, e de responder, questões políticas difíceis mas prementes sobre como *fazê-las* entrar em sinergia, quando, de fato, elas divergem ou estão em conflito. (p. 287, grifos da autora)

Voltemos ao texto de Butler (1996/2017). Para apresentar um último argumento, a autora problematiza a redução da sexualidade à esfera do “meramente cultural” e acrescenta um questionamento sobre a própria distinção entre material e cultural. Recorrendo a Marx, quando este retoma as formações econômicas pré-capitalistas, Butler (1996/2017) procura evidenciar que a constituição do cultural e do econômico como esferas separadas é característica do capitalismo. Como afirma: “O próprio Marx estava consciente de que tais distinções são o efeito e a culminação da divisão do trabalho, não podendo, portanto, ser excluídas de sua estrutura” (p. 244). Considerando a articulação entre regimes de normatividade e modo de produção, Butler (1996/2017) afirma que “mesmo se a homofobia fosse concebida somente como uma atitude cultural, esta atitude ainda deveria ser localizada no aparato e na prática de sua institucionalização, isto é, em sua dimensão material” (p. 244).

No que se refere à distinção entre material e cultural, Fraser (1997/2017) considera que sua contraposição entre redistribuição e reconhecimento é lida por Butler como uma distinção entre material e cultural. A autora reforça que considera as injustiças de reconhecimento tão materiais quanto as de redistribuição e diferencia as categorias “econômico” e “material”, pontuando que estabelece sim uma correlação com as dimensões econômica e cultural. Ou seja, os termos “econômico” e “material” não são sinônimos, de maneira que as injustiças de redistribuição referem-se ao âmbito econômico e as injustiças de reconhecimento referem-se ao cultural, mas ambas são materiais.

Fraser (1997/2017) recupera os exemplos destacados por Butler de sociedades pré-capitalistas em que, de acordo com Mauss e Lévi-Strauss, o parentesco regia as relações sociais, organizando o casamento, a divisão do trabalho e distribuição dos bens, as relações de autoridade, as hierarquias simbólicas de status e prestígio etc., de maneira que não havia relações caracteristicamente econômicas ou culturais, ou seja, a distinção econômico/cultural não estava presente. Ao contrário, tal diferenciação entre econômico e cultural está presente na sociedade capitalista, de maneira que Fraser (1997/2017) considera que não se trata de “desestabilizar” essa distinção, como propõe Butler, mas de historicizá-la, evidenciando a especificidade histórica do capitalismo.

Para a autora, a historicização “longe de tornar as distinções instáveis, permite que sua utilização seja mais precisa” (p. 291), possibilitando uma análise historicamente específica da sociedade contemporânea, no caso em questão. Essa leitura possibilitaria compreender as

lacunas, as contradições, a transformação “não em uma propriedade abstrata e trans-histórica da linguagem, como ‘ressignificação’ ou ‘performatividade’, senão no efetivo contraditório das relações sociais específicas” (p. 292).

Assim, a autora defende a historicização em contraposição à desconstrução: “a historicização representa uma abordagem melhor da teoria social do que a desestabilização ou desconstrução” (FRASER, 1997/2017, p. 292). No entanto, apesar da crítica à desconstrução, Fraser (1997/2017) especifica que prefere a abordagem do reconhecimento pela via da desconstrução comparativamente à política da identidade já que “uma política do reconhecimento desconstitutiva é transformativa, não afirmativa de identidades e diferenciações de grupo existentes” (p. 292).

Para compreender essa afirmação de Fraser (1997/2017), precisamos retomar sua concepção de perspectivas afirmativas e transformativas, tanto no âmbito da redistribuição quanto do reconhecimento, como apresentamos na seção 1.3.4 do capítulo 1. Fraser (2006) considera a desconstrução como uma perspectiva transformativa, no âmbito do reconhecimento, enquanto políticas identitárias corresponderiam a uma perspectiva afirmativa. No debate com Butler, Fraser (1997/2017) retoma a ideia de que a abordagem do reconhecimento pela via da desconstrução é transformativa, para pontuar o que considera ser uma vantagem em relação a uma perspectiva identitária afirmativa. No entanto, se Fraser (1997/2017) considera esse aspecto positivo da desconstrução, também considera que tal perspectiva pode cair em uma visão “abstrata e trans-histórica da linguagem”, o que se aproxima da discussão que apresentamos na seção 2.4, quando situamos, a partir de Bourdieu (1982) e de Hennessy (1994), a importância de considerar práticas sociais e instituições reais que tornam possíveis determinadas performances.

No que se refere a essa argumentação de Nancy Fraser (1997/2017), parece-nos que aqui ela faz alusão não ao texto “Meramente cultural” isoladamente, mas ao conjunto maior da obra de Butler. Fraser (1997/2017) critica o caráter abstrato da noção de performatividade, por não levar em conta relações sociais específicas, mas esse argumento parece mais um diálogo com “Problemas de gênero” do que especificamente com o texto “Meramente cultural”.

No texto “Meramente cultural”, Butler (1996/2017) sustenta que as lutas de mulheres, gays e lésbicas não podem ser compreendidas sem uma articulação com a dimensão material, por exemplo na já destacada afirmação de que “mesmo se a homofobia fosse concebida somente como uma atitude cultural, esta atitude ainda deveria ser localizada no aparato e na prática de sua institucionalização, isto é, em sua dimensão material” (p. 244). Não nos parece que, neste texto, Butler (1996/2017) deixe de levar em conta relações sociais específicas, por isso

consideramos que o argumento de Fraser (1997/2017), no que se refere a esse ponto, direciona-se ao conjunto da obra de Butler e não especificamente ao texto “Meramente cultural”.

A consideração de que, no texto “Meramente cultural”, Butler (1996/2017) analisa relações sociais específicas nos leva a um último aspecto que gostaríamos de destacar para os propósitos de nosso trabalho. Neste texto, Butler (1996/2017) se revela materialista, sendo criticada por sustentar posições totalizadoras, crítica tecida por Nancy Fraser, que também se filia a uma perspectiva teórica materialista. Butler (1996/2017) cita explicitamente Marx, retoma as teóricas feministas de orientação materialista dos anos 1970 e organiza sua tese em função do argumento da articulação entre família e modo de produção capitalista, além de indicar reiteradamente a dimensão material das lutas de mulheres, gays e lésbicas. Uma Judith Butler bem diferente daquela que costuma aparecer nas teorizações de psicanalistas.

A própria Nancy Fraser (1997/2017) finaliza o texto apontando que, ressaltadas suas divergências em relação a Butler, existem aproximações entre elas na medida em que ambas consideram importante a perspectiva aberta por Marx, perspectiva que deveria inclusive ser retomada. Fraser (1997/2017) observa uma divisão entre uma esquerda socialista ou social-democrata orientada pela luta por redistribuição e correntes multiculturalistas que colocam a ênfase no reconhecimento. Para a autora, as reivindicações de ambas são legítimas e a justiça social depende de que ambas as reivindicações – redistribuição e reconhecimento – sejam alcançadas. Em relação a esse ponto, afirma que acredita que Butler concordaria e finaliza o texto com a seguinte afirmação sobre as aproximações e distanciamentos entre sua perspectiva e a butleriana:

[...] nós duas estamos comprometidas em recuperar os melhores elementos da política socialista e em integrá-los com os melhores elementos dos “novos movimentos sociais”. Do mesmo modo, nós duas estamos empenhadas em reabilitar as vertentes genuinamente valiosas da crítica neomarxiana do capitalismo e em integrá-las com as vertentes mais perspicazes da teoria crítica pós-marxiana. O mérito do artigo de Butler, e espero que do meu próprio livro também, é ter colocado este projeto novamente em pauta. (FRASER, 1997/2017, p. 293)

Tendo nos deparado com esse debate tão produtivo, retornamos agora ao livro “Problemas de gênero” com a seguinte questão: o que Butler apresenta em “Meramente Cultural”, texto de 1997, é incompatível com as teorizações apresentadas em “Problemas de gênero”, de 1990? Não nos parece que haja uma incompatibilidade, mas sim que as ênfases são muito diferentes porque os problemas sobre os quais Butler se debruça também o são.

Nos diálogos entre psicanálise e teoria *queer*, muitas vezes Butler é retomada a partir de sua teorização sobre os gêneros ininteligíveis, mas é importante lembrar que o livro “Problemas de gênero” se inicia com uma reflexão sobre as mulheres, mais especificamente, sobre a

categoria “mulheres” como sujeito dos feminismos. A autora parte da consideração de que há uma fragmentação expressa pela oposição ao feminismo por parte de mulheres que o movimento diz representar. Isso seria contraproducente, não contribuiria para o objetivo de ampliar as reivindicações de representação.

Primeiramente, é importante pontuar que representação é um dos possíveis objetivos das lutas feministas, mas não o único. Se pensarmos nos termos de Nancy Fraser, justiça social seria um objetivo, que pode ou não estar articulado a uma ampliação da representação. Ou seja, pode ser que, de fato, seja necessário ampliar a representação para conquistar justiça social, mas também é possível que, por vezes, esses dois objetivos se mostrem contraditórios. Com isso, pretendemos pontuar que a argumentação de Butler (1990/2013) em “Problemas de gênero” coloca ênfase no âmbito da representação tanto no que seria o “diagnóstico do problema” quanto no encaminhamento de possíveis soluções.

Dito isso, outro ponto importante é considerar o que seria essa fragmentação que produz efeitos na representação almejada. Butler (1990/2013) parte da consideração de que a questão evidenciada pela enunciação em torno da categoria “mulheres” coloca em cena uma fragmentação porque existe uma intersecção entre gênero, raça, classe, entre outros:

[...] o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das intersecções políticas e culturais em que ela invariavelmente é produzida e mantida. (p. 20)

Por isso, nos debates contemporâneos sobre uma suposta universalidade da “identidade feminina” surgem “críticas da parte das mulheres que afirmam ser a categoria ‘mulheres’ normativa e excludente, invocada enquanto as dimensões não marcadas do privilégio de classe e de raça permanecem intactas” (BUTLER, 1990/2013, p. 34-5). A categoria “mulheres” como sujeito dos feminismos remeteria a uma universalidade que não dá conta dessas intersecções, ou seja, “a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das intersecções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das ‘mulheres’” (BUTLER, 1990/2013, p. 34-5).

Aqui encontramos algo muito próximo da formulação de imbricação das relações sociais, sustentada por Kergoat e Falquet, e que se articula ao que Butler (1996/2017) propõe em “Meramente cultural”. Assim, se uma possível leitura de “Problemas de gênero” é a da “dissolução ou desconstrução das identidades sexuais”, como propõem Cossi e Dunker (2017), também é possível situar a perspectiva dos múltiplos pertencimentos e atravessamentos que, ao

mesmo tempo, constituem e colocam em questão uma identidade coerente. Como afirma Butler (1990/2013):

Existe uma região do “especificamente feminino”, diferenciada do masculino como tal e reconhecível em sua diferença por uma universalidade indistinta e consequentemente presumida das “mulheres”? A noção binária de masculino/feminino constitui não só a estrutura exclusiva em que essa especificidade pode ser reconhecida, mas de todo modo a “especificidade” do feminino é mais uma vez totalmente descontextualizada, analítica e politicamente separada da constituição de classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder, os quais tanto constituem a “identidade” como tornam equívoca a noção singular de identidade. (p. 21)

Interessante notar que Butler (1990/2013) começa questionando se haveria algo de “especificamente feminino”, que constituiria uma suposta “identidade” para essa categoria “mulheres”, e recorre às intersecções entre diversos âmbitos de relações de poder e pertencimentos de raça, classe, entre outros, para afirmar que não. A autora coloca uma questão que nos parece fundamental: “existiriam traços comuns entre as ‘mulheres’, preexistentes à sua opressão, ou estariam as ‘mulheres’ ligadas em virtude somente de sua opressão?” (BUTLER, 1990/2013, p. 21). Estamos de acordo que não há nada de “especificamente feminino” que constituiria uma identidade, o que não significa que a categoria “mulheres” seja completamente vazia de conteúdo. Ao contrário, consideramos que é a materialidade da opressão que circunscreve algo que nos permite falar enquanto “mulheres”. Como afirma Butler (1990/2013), “Declarar que o gênero é construído não é afirmar sua ilusão ou artificialidade” (p. 58), e como nos lembra Fraser (2003a), como apresentado no capítulo 1, existem opressões gênero-específicas.

Para nosso trabalho, o que nos interessa em particular, a partir desse debate entre Butler e Fraser, é que, resguardadas as diferenças, ambas chamam a atenção para a dimensão material. Finalizaremos esse capítulo procurando circunscrever como compreendemos essa materialidade no que se refere à opressão das mulheres.

Fraser (1997/2017), partindo da consideração de que a configuração “pós-socialista” se caracteriza por uma dissociação entre o que denomina, por um lado, “política da identidade” e “esquerda cultural” e, por outro, “política de classe” e “esquerda social” (p. 278), afirma buscar superar essas divisões. Fraser (1997/2017) não considera que a opressão sexual seria menos material e real do que a opressão de classe; ao contrário, procura não distinguir opressões em “primárias” ou “secundárias”. Nessa perspectiva, insere-se sua teorização sobre as injustiças de distribuição e de reconhecimento, que apresentamos no capítulo 1, e que, segundo a autora, não relega o reconhecimento à categoria do “meramente cultural”. Segundo seus termos:

[...] ser falsamente reconhecido [*misrecognized*] não é simplesmente ser menosprezado ou desvalorizado nas atitudes conscientes ou crenças mentais dos outros. Trata-

se antes de ter negado o *status* de *parceiro integral* nas interações sociais e de ser impedido de *participar como um igual* na vida social – não como consequência de uma desigualdade distributiva (como não receber a sua justa parte de recursos ou “bens primários”), senão como consequência de padrões *institucionalizados* de interpretação e avaliação que constituem alguém como comparativamente indigno de respeito ou estima. (FRASER, 1997/2017, p. 279, grifos da autora)

Essa citação tem diversos pontos que merecem ser analisados. Um primeiro ponto que nos parece importante na leitura de Fraser é destacar práticas institucionalizadas como elemento de mediação que indica a materialidade da condição de injustiças de *status*. Como detalha a autora:

Quando tais padrões de desrespeito e desconsideração são institucionalizados, por exemplo, na lei, nas políticas de bem-estar social, na medicina e/ou na cultura popular, eles impedem a paridade de participação tão certamente como fazem as desigualdades distributivas. Nos dois casos, o dano é bastante real” (FRASER, 1997/2017, p. 279).

A nosso ver, a importância de destacar essa mediação se encontra no fato de possibilitar uma compreensão dos problemas de reconhecimento em termos diferentes daqueles propostos por Honneth, como apresentamos no capítulo 1. Se Vladimir Safatle propõe uma “reconstrução da teoria do reconhecimento” a partir de uma crítica do eu – como apontamos no capítulo 1 –, Nancy Fraser traz uma leitura do reconhecimento não nos termos de relações intersubjetivas, como aparece em Honneth, mas como *relação social institucionalizada*, o que retira a discussão do âmbito da intersubjetividade e da esfera do psiquismo. Como afirma Fraser (1997/2017): “o falso reconhecimento [*misrecognition*] é uma relação social institucionalizada, não é um estado psicológico” (p. 279). Ou seja, a autora, ao tratar o falso reconhecimento como injustiça de *status*, afasta a concepção de reconhecimento da esfera intersubjetiva das representações, das crenças ou atitudes em relação aos outros.

Injustiças de reconhecimento e de redistribuição podem vir acompanhadas, mas são conceitualmente distintas. Nancy Fraser (1997/2017) explica apontando que, em sociedades pré-estatais e pré-capitalistas, as ordens de *status* e de hierarquia de classe coincidem, de maneira que há coincidência entre injustiças de reconhecimento e de distribuição. Ao contrário, nas sociedades capitalistas, *status* e classe podem divergir, existe alguma separação entre distribuição econômica e estruturas de prestígio.

No entanto, não importa se injustiças de reconhecimento e de distribuição coincidem ou não, nem em que medida coincidem: não é preciso recorrer às injustiças de distribuição para legitimar uma demanda de reconhecimento. A autora sustenta que “o falso reconhecimento constitui uma injustiça fundamental, seja acompanhado por má distribuição ou não” (FRASER,

1997/2017, p. 280). Ou seja, sustentar a distinção entre redistribuição e reconhecimento não significa desvalorizar este último.

Em relação ao argumento de Butler (1996/2017) de que gays e lésbicas também experienciam danos econômicos, Fraser (1997/2017) concorda e afirma que são incontestáveis os dados que evidenciam a desvantagem material de gays e lésbicas, trazendo alguns exemplos do contexto norte-americano no momento de produção do texto: possibilidade de dispensa de cargos civis e do serviço militar, ausência de acesso a benefícios sociais baseados na família, desvantagens nas leis de herança, entre outros.

Assim, Fraser (1997/2017) considera que esses prejuízos materiais constituem justamente falso reconhecimento, uma vez que são efeito da institucionalização de significados e normas, o que aparece nas leis, nas políticas etc, ou seja, “é a essência mesma do falso reconhecimento: a construção *material*, por meio da institucionalização de normas culturais, de uma classe de pessoas desprivilegiadas que são privadas da paridade participativa” (p. 284, grifos da autora).

A partir dessas contribuições de Fraser (1997/2017), podemos articular alguns pontos que pretendemos sustentar ao longo da tese. Como apresentamos no capítulo 1, existem opressões gênero-específicas, ou seja, mulheres experienciam injustiças de redistribuição e reconhecimento. Quando Fraser (1997/2017) destaca padrões *institucionalizados* de interpretação e avaliação, possibilita pensar práticas institucionalizadas como elemento de mediação, que indica a materialidade de injustiças de status. Essa articulação possibilita, também, uma análise em termos de performance que leve em conta as condições materiais que possibilitam determinadas performances – da mesma maneira que não possibilitam outras.

Retomando a seção 2.4 deste capítulo, consideramos, seguindo Rosemary Hennessy (1994), que instituições se organizam com base em mais do que discursos; é preciso também levar em conta aspectos da vida material, como trabalho, saúde e seguridade social. No entanto, esses aspectos são discursivamente mediados, embora sua materialidade não seja simplesmente discursiva.

Essa articulação entre materialidade e discurso é o que Fraser (1997/2017) aponta ao indicar que injustiças de reconhecimento são institucionalizadas – na lei, nas políticas de bem-estar social, na medicina, na cultura popular –, ou seja, a autora afirma uma “construção *material*, por meio da institucionalização de normas culturais”. Os prejuízos materiais experienciados por aqueles submetidos a injustiças de reconhecimento são efeito da institucionalização de significados e normas, o que aparece nas leis, nas políticas etc.

Retomando as dimensões propostas por Davids e Driel (2003), tal como apresentamos na seção 2.1, a materialidade está articulada tanto à dimensão simbólica, referente às representações, quanto à dimensão estrutural ou institucional. A esfera das representações não se faz na abstração de discursos, sem um conjunto de práticas sociais e instituições reais, como apontamos a partir de Bourdieu (1982).

A materialidade é discursivamente mediada, o que podemos observar, por exemplo, quando Kergoat (2010a), como apresentamos na seção 2.5, afirma que a organização do trabalho se apoia em elementos corporais tomados como símbolos de masculinidade ou feminilidade, ou seja, o naturalismo funciona como ideologia da legitimação. O discurso é materialmente mediado, mediação que se faz por meio de instituições e práticas sociais institucionalizadas, que materializam significados e normas em leis e políticas, por exemplo, como afirma Fraser (1997/2017), ou como pontua Butler (1996/2017) ao sustentar que a homofobia “deveria ser localizada no aparato e na prática de sua institucionalização, isto é, em sua dimensão material” (p. 244).

Um exemplo que nos parece bastante interessante para evidenciar essa dimensão materializada em práticas institucionalizadas são as considerações tecidas por Jules Falquet (2008) sobre a questão da herança. Consideramos que a autora especifica um ponto que, pelo menos no Brasil, constitui quase um tabu: reconhecer que, muitas vezes, riqueza não está relacionada a trabalho ou a uma suposta “meritocracia”. Nas palavras da autora: “Ora, se o trabalho é um dos meios de tentativa de acúmulo de riquezas, ele raramente é o melhor: a aliança e a herança são bem mais rápidas” (FALQUET, 2008, p. 132). No entanto, a liberdade de escolha de alianças, de filiação legítima e de transmissão de ainda são regradas pela heterossexualidade. A autora se pergunta, então, se o matrimônio não-heterossexual poderia subverter a organização do trabalho e do acesso aos recursos.

Esse ponto também aparece na entrevista com Mirla Cisne e Telma Gurgel, quando, ao ser questionada sobre a união civil entre pessoas do mesmo sexo, Falquet (2014a) afirma ser “contra o matrimônio tanto para as pessoas heterossexuais como para as bissexuais, as lésbicas e os gays. Para chegar a uma igualdade maior, o caminho politicamente mais interessante seria lutar pelo desaparecimento da instituição matrimonial” (p. 253). A autora refere a existência das sociedades Mosuo o Na, na China, e da cultura Senufo, no Senegal, em que inexistem o matrimônio como instituição, bem como a análise traçada por Alexandra Kolontai sobre uma multiplicidade de vínculos sociais na nova sociedade socialista no início do século XX.

Falquet (2014a) segue pontuando que o matrimônio entre pessoas do mesmo sexo colocaria a possibilidade de formalização da solidariedade econômica entre mulheres, que poderia

criar novas possibilidades de transmissão, tanto de herança material quanto social, com linhagens de mulheres, o que tem efeitos nos mecanismos de poder. Como explica:

Isso não apenas para compartilhar na vida cotidiana e para a questão da transmissão, da herança material, mas também da herança social. Isso poderia significar uma mudança profunda, no sentido das linhas de poder na sociedade que se reproduzem não apenas horizontalmente, com os mecanismos de aliança (instituição matrimonial), mas verticalmente, por meio das lógicas de filiação entre gerações. Então, o feito de criar novas linhas de transmissão que poderiam ser linhagens de mulheres cria também coisas novas, diferentes, que podem produzir transformações. (p. 254)

No entanto, embora considere essas possibilidades, Falquet (2014a) afirma que ainda resta o limite colocado pelo matrimônio apenas entre duas mulheres e sem um questionamento das formas dominantes heterossexuais, o que a leva a pensar que, nesses termos, o matrimônio entre pessoas de mesmo sexo não significaria uma mudança radical. Na visão de Falquet (2008), uma mudança efetiva dependeria da possibilidade de diferentes modalidades de alianças entre as pessoas. Como afirma a autora:

Não basta mudar o sexo do(a)s noivo(a)s para alterar as estruturas das relações sociais (MATHIEU, 1991 [1989]). De fato, para além do “casal”, se não tentamos colocar em prática outros arranjos “econômico-sexuais” – para retomar o conceito de Tabet (2004) – entre as pessoas, pouca coisa mudará. (FALQUET, 2008, p. 133)

Essa reflexão de Jules Falquet nos remeteu a uma proposição, que vai no mesmo sentido, de Safatle (2015), ao apontar que são justas as questões ligadas à ampliação do direito ao casamento para casais homossexuais, que perpassam nossas sociedades contemporâneas. No entanto, considera interessante radicalizar essa demanda, de maneira que o Estado simplesmente deixasse de legislar sobre a forma do matrimônio, e se restringisse a legislar apenas sobre as relações econômicas entre casais ou outras formas de “agrupamentos afetivos”. Ou seja, “em vez de ampliar a lei para casos que ela não contemplava (como os homossexuais), dever-se-ia simplesmente eliminar a lei, criando uma zona de indiferença desinstitucionalizada” (SAFATLE, 2015, p. 112).

Consideramos importante destacar que tanto Falquet quanto Safatle vislumbram um potencial de transformação caso outras possibilidades fossem criadas no âmbito dos arranjos econômicos entre pessoas. Esse nos parece ser um aspecto importante para cotejar perspectivas materialistas e *queer*. Existe uma materialidade, que se concretiza em práticas institucionalizadas, como o matrimônio. A opressão das mulheres não se reduz à dimensão do discurso e, se o âmbito das relações interindividuais (*relations sociales*) é mais fácil de mudar, a estrutura das relações sociais (*rappports sociaux*) coloca uma dificuldade muito maior de transformação. Existe uma inter-relação entre esses âmbitos, assim como entre os níveis do discurso e da

materialidade, mas não basta atuar no nível dos discursos, é preciso transformar as instituições, a materialidade.

Ainda no sentido de situar que a opressão das mulheres não se reduz ao âmbito do discurso e de tecer algumas considerações sobre a concepção de performatividade levando em conta relações sociais específicas, recorremos a mais um exemplo, a partir do filme “Eu não sou um homem fácil”¹⁵⁴. O filme se passa em Paris e o personagem principal, Damien, bate a cabeça em um poste e acorda em um “mundo ao contrário”, em que os homens são oprimidos pelas mulheres.

Já no momento do acidente, começam a aparecer algumas características desse mundo: Damien está com um amigo, Christophe, e recebe auxílio de duas bombeiras mulheres; em seguida duas mulheres passam por eles de motocicleta, sendo uma delas a esposa de Christophe, que diz a ele que pediu pizza e que as crianças o aguardam. Ao longo do filme, seguem-se diversas cenas que evidenciam estereótipos associados culturalmente a homens e mulheres. Não temos a pretensão de fazer uma análise detalhada do filme, mas apenas de tomar alguns exemplos para discutir o que consideramos pertinente aos objetivos deste trabalho.

No dia seguinte ao acidente, ainda sem se dar conta do que aconteceu, Damien estranha as roupas em seu guarda-roupas. No caminho para o trabalho, uma desconhecida se dirige a ele dizendo que tem um “belo sorriso”. Quando chega ao trabalho, é alertado por um colega sobre sua roupa, aparentemente considerada muito “sensual”. Damien é chamado para uma reunião com sua chefe, uma mulher, e reage mal à notícia de que um projeto seu não seria levado adiante. Em seguida, o filme coloca em cena uma tentativa de assédio pela chefe – associada a um aceno de que o projeto de Damien poderia ser considerado – bem como, no sentido de tentar “acalmar” Damien, o conselho da chefe de que ele deveria ficar uns dias em casa, dizendo que ele estaria sobrecarregado e precisaria relaxar, se cuidar, sair com amigos, ficar em casa com o gato etc. Como essa fala da chefe não produz o efeito de “acalmar” Damien – muito pelo contrário, faz aumentar sua indignação –, ele acaba demitido do emprego.

Começa a ficar mais evidente no filme a caracterização desse “mundo ao contrário”, em que mulheres não usam maquiagem, vestem-se com terno, são retratadas como mais fortes fisicamente, mais voltadas para o trabalho e ocupando posições de poder, enquanto os homens aparecem como mais afetivos, voltados à família e preocupados com a aparência física.

Damien acaba indo trabalhar como substituto de seu amigo, Christophe, que tem problemas com sua chefe por conta da licença-paternidade e consegue contornar a situação com a

¹⁵⁴ “*Je ne suis pas un homme facile*” (2018), direção de Éléonore Pourriat.

possibilidade de ser substituído pelo amigo. Logo antes disso, a cena do parto da esposa de Christophe é retratada com a mulher em pé, com uma expressão facial de força física, enquanto Christophe apresenta uma expressão facial afetiva e chora.

A nova chefe de Damien, Alexandra, é uma escritora reconhecida, retratada como uma mulher poderosa, que dirige um carro de luxo e coleciona conquistas sexuais. Existe um momento em que Alexandra explica que a dominação das mulheres se justifica porque elas são fortes para engravidar e dar à luz. A gravidez e o parto são retratados não como um momento de fragilidade, mas de força.

O que consideramos interessante pontuar é que o filme coloca “homens” e “mulheres” como performativamente produzidos: os discursos sobre o que seria “homem” ou “mulher” produzem aquilo que nomeiam. Ao colocar em cena um “mundo ao contrário”, com homens oprimidos pelas mulheres, o filme evidencia a arbitrariedade dessas concepções ao mesmo tempo em que evidencia um sistema que atribui papéis dos quais dificilmente podemos sair.

No filme, são os homens que se ocupam dos cuidados com os filhos – e encontram problemas profissionais por conta da licença-paternidade, o que revela a materialização em práticas sociais institucionalizadas –, enquanto as mulheres ocupam posições profissionais socialmente valorizadas. Essa caracterização dos homens como oprimidos aparece, portanto, articulada a uma organização injusta e desigual do trabalho, elemento central na análise da opressão das mulheres segundo as perspectivas feministas materialistas com as quais trabalhamos na seção 2.5.

Essa materialidade, inscrita na organização do trabalho, é discursivamente mediada pela explicação de que a dominação das mulheres está articulada a sua maior força física, já que são as mulheres que são fortes o suficiente para engravidar e dar à luz. O discurso recorre à biologia para justificar construções culturais, o que corresponde ao que é afirmado por Kergoat (2010a), como apresentamos na seção 2.5, sobre o naturalismo funcionando como ideologia da legitimação.

O discurso de que a dominação das mulheres está articulada à sua maior força física produz aquilo que nomeia, porém esse discurso só pode ser performativo naquele “mundo ao contrário” retratado no filme: um mundo com uma organização injusta e desigual do trabalho que oprime os homens. Em nosso mundo ocidental contemporâneo, esse mesmo discurso não produziria qualquer efeito – ou talvez produzisse risos, mas certamente não produziria aquilo que nomeia, isto é, a dominação das mulheres. Nesse sentido, podemos articular a análise proposta por Rosemary Hennessy (1994), de considerar as relações sociais que tornam possível determinada performance. No filme, temos, entre essas condições, a organização injusta do

trabalho que atribui aos homens o cuidado com os filhos e funções menos valorizadas culturalmente.

Assim, o filme possibilita compreender como a materialidade é discursivamente mediada e o discurso é materialmente mediado, e são essas articulações entre materialidade e discurso que consideramos fundamentais para uma compreensão em termos de performance que não se faça na abstração da linguagem, mas na materialidade de relações sociais específicas.

Para destacar um segundo aspecto que consideramos importante a partir do filme, recorreremos a uma outra cena. Damien não se ajusta a esse “mundo ao contrário”, em certos momentos por desconhecimento das normas, em outros por indignação diante das normas que começa a compreender. A percepção de que haveria algo incoerente em Damien faz com que Alexandra suspeite que ele seria homossexual, por isso ela faz uma surpresa e o leva a uma danceteria onde as pessoas se vestiam de diferentes maneiras, mas sobretudo de maneiras muito semelhantes ao mundo ocidental contemporâneo: mulheres de vestido e maquiagem, por exemplo.

Esta cena da danceteria é particularmente interessante por “embaralhar” definitivamente nossos estereótipos culturais: aquilo que na cultura ocidental contemporânea é normativo, no “mundo ao contrário” retratado no filme é subversivo. Naquele contexto, mulheres de vestido e maquiagem e homens de terno estão subvertendo as normas de gênero. Essa subversão está articulada ao nível das relações interindividuais (*relations sociales*), que possibilita negociações e transgressões, como discutimos a partir de perspectivas materialistas, na seção 2.5. Muito mais difícil de mudar, entretanto, é o nível das relações sociais (*rappports sociaux*), caracterizado por relações de poder, de força, que organizam posições.

A partir da consideração da dificuldade de mudança no nível das relações sociais (*rappports sociaux*), e também no sentido de estabelecer um fechamento para este capítulo e de lançar algumas questões que serão discutidas no próximo, destacamos o trabalho da psicanalista Pascale Molinier (2008), com o qual trabalharemos no próximo capítulo, que assinala lugares atribuídos – pelas fantasias parentais ou pelas relações sociais (*rappports sociaux*) – dos quais não podemos facilmente “escapar”. Mesmo se a possibilidade de “superar” esses lugares se coloca, “a subversão deve ser sempre renovada e se paga muito caro”¹⁵⁵ (MOLINIER, 2008, p. 154, tradução nossa).

¹⁵⁵ “Si l’on peut s’affranchir des places qui nous sont assignées par les fantasmes parentaux ou les rapports sociaux, cet affranchissement n’est jamais total, la subversion toujours à reconduire et chère payée.” (MOLINIER, 2008, p. 154)

Finalizamos este capítulo fazendo alusão à já referida proposição de Butler (2005), na qual a autora comenta sobre outros autores que buscam discutir se seria possível transpor a teoria da performatividade de gênero para pensar questões raciais, e afirma que “a questão não é saber se a teoria da performatividade de gênero é passível de transposição para a raça, mas ver o que acontece com a teoria quando ela é confrontada com a questão da raça”¹⁵⁶ (p. 28, tradução nossa). A nosso ver, muitas tentativas de diálogo entre psicanálise e teoria *queer* o fazem no âmbito de tentar estabelecer o que seria transponível entre esses dois campos. Assim como Butler, consideramos mais produtivo pensar o que acontece com a psicanálise quando confrontada com as incidências de outros campos teóricos; por isso, nos próximos capítulos, buscaremos situar interrogações para a psicanálise a partir do que discutimos neste capítulo acerca da materialidade da opressão.

¹⁵⁶ “[...] je dirais que la question n’est pas de savoir si la théorie de la performativité du genre est transposable à la race, mais plutôt de voir ce qui arrive à la théorie quand elle est confrontée à la question de la race.” (BUTLER, 2005, p. 28)

CAPÍTULO 3. O “tornar-se mulher” na perspectiva psicanalítica: normas que operam e falham

Ao interrogar qual seria a especificidade da psicanálise, em relação a abordagens sociológicas sobre gênero, Rose (2005), pontua que, em contraposição a perspectivas que focalizam uma internalização de normas, a leitura psicanalítica chama a atenção para a falha: a operação dessas normas revela, ao mesmo tempo, sua falha. Essa tensão entre operação e falha possibilita colocar em cena a divisão e o conflito, que situam a leitura da subjetividade em uma perspectiva psicanalítica.

Tendo anunciado essa proposição, a ser desenvolvida ao longo deste capítulo, é importante retomar que, como apresentamos no capítulo 1, leituras psicanalíticas evidenciam o caráter de unificação imaginária de identidades. O assinalamento da impossibilidade da identidade é importante para nos alertar do risco de tomar supostas identidades como essências, como discutimos no capítulo 1. Se nos limitamos a recolocar categorias como “homem” e “mulher”, “masculino” e “feminino”, estamos reproduzindo um regime de normas. Como sintetiza Porchat (2018):

Sabemos que “homem”, “mulher”, “masculino” e “feminino” são termos igualmente colocados em xeque pela psicanálise e que a sexualidade na psicanálise também tem a sua especificidade. Não se trata de sexo e tampouco se fala em essências identitárias a partir do sexo anatômico. (p. 37)

Se devemos tomar seriamente os riscos de essencialismo, também não podem desconsiderar a existência de uma série de desigualdades e injustiças, com as quais as mulheres se defrontam e das quais, de alguma maneira, é importante falar, seja em termos de identidade ou não. Se não existe definitivamente “homem” ou “mulher”, não podemos negar que existem opressões gênero-específicas, como nos lembra Nancy Fraser (2003a) e como procuramos discutir ao longo dos capítulos 1 e 2. Por mais que “mulher” não seja uma identidade, por mais que não saibamos sequer definir o que seria “mulher”, existe uma realidade da opressão que levou e leva mulheres a falar em nome dessa categoria identitária.

Poderíamos considerar que essa opressão existe, mas que não cabe à psicanálise se ocupar dessa temática, que deveria ser discutida a partir de outros campos do conhecimento. Ana Maria Fernández (2018), em entrevista com Patricia Porchat, aponta essa tendência a refutar esse tema como da psicanálise e questiona se isso não se tornou um dogma: “E, me parece que isso, a psicanálise nunca pôde nem quis pensar. Desde a velha diferença, até muitos escritos de

Lacan, há ali algo que se transforma em dogma, não? Psicanálise se ocupa da diferença sexual, não dos problemas sociais das mulheres etc.” (p. 126).

Fernández (2018) segue contando que, no início dos trabalhos sobre gênero, dois argumentos apareciam para recusar a questão: um argumento sociológico, de que o tema não competiria à psicanálise, e outro que sustentava uma equivalência entre a questão e um “não pensar a diferença”. Fernández (2018) rebate que, quando se buscava discutir gênero, o problema era a desigualdade. No entanto, defrontavam-se com o contra-argumento de que almejavam a igualdade apagando a diferença, como algo de “andrógino” ou “lésbica”.

Hoje, questões de gênero já encontram lugar no âmbito da discussão psicanalítica, tanto que Porchat (2018) aponta o contraste entre o momento em que defendeu sua tese de doutorado, em 2007, quando o tema não era abordado no Brasil, e o contexto contemporâneo, em que o gênero passou a ser discutido em quase todas as instituições psicanalíticas e Judith Butler se tornou uma autora de referência para a psicanálise.

No entanto, muitos psicanalistas continuam a se recusar a ver o gênero como um conceito psicanalítico. Porchat (2018) destaca que, de fato, não é um conceito usado por Freud, Klein ou Lacan, mas Robert Stoller, psiquiatra e psicanalista da Sociedade Psicanalítica de Los Angeles, introduziu na psicanálise a identidade de gênero em meados da década de 1960, o que conduz Porchat (2018) ao questionamento: “Quem hoje se atreveria a dizer que objeto transicional, holding, função-alfa, não são conceitos psicanalíticos? Quais psicanalistas e quais teorias podem criar conceitos?” (p. 38).

Retomando Fernández (2018), consideramos que a psicanálise se ocupa sim da diferença sexual e dos processos de subjetivação, mas pode também se ocupar dos problemas sociais das mulheres. Acreditamos que a especificidade da psicanálise traz contribuições para a discussão dessa questão, como procuraremos delinear ao longo deste capítulo. Rosalind Minsky (1996) inicia seu livro “*Psychoanalysis and gender*” com a seguinte asserção: “A teoria psicanalítica é radicalmente diferente de outras teorias porque faz do inconsciente seu conceito organizador central”¹⁵⁷ (p. 3). Partir desse ponto é fundamental para discutir a especificidade e as contribuições da psicanálise em relação à temática em questão. A autora segue lembrando que a centralidade do inconsciente “torna possível a exploração de um território de sentido além das fronteiras de outras teorias, como a psicologia convencional e a sociologia, que se preocuparam

¹⁵⁷ “Psychoanalytic theory is radically different from other theories because it makes the unconscious its central organizing concept” (MINSKY, 1996, p. 3)

principalmente com a análise da consciência e os processos de socialização”¹⁵⁸ (MINSKY, 1996, p. 3-4).

Nos capítulos 1 e 2, procuramos traçar um percurso no sentido de destacar as condições sociais de produção e reprodução dos diferentes discursos, de maneira a situar que, se a categoria “mulheres” não existe enquanto uma essência e não existe nada de “autenticamente feminino”, mas existe uma vulnerabilidade diferenciada, então essa categoria só pode ser pensada como produzida a partir de sua opressão. Neste capítulo, pretendemos, a partir de contribuições psicanalíticas, abordar o “tornar-se mulher” a partir de normas que operam e falham, como propõe Jacqueline Rose (2005). Normas que operam por um princípio de hierarquia, como discutiremos a partir das formulações da psicanalista Pascale Molinier (2008), e que falham porque essa hierarquia se coloca para a criança como um enigma a traduzir. Como a tradução nunca é uma reprodução e existe a produção de um resto, coloca-se a falha, o imprevisto, o impossível de dizer.

Se o assinalamento do caráter normativo das identidades e a proposta de desconstrução é fundamental por denunciar a condição de exclusão daqueles que não encontram lugar dentro dos campos de inteligibilidade vigentes, talvez algo fique de fora: a possibilidade de discutir a materialidade da opressão, que historicamente levou os movimentos sociais a se organizarem em torno de categorias identitárias. Os trabalhos no âmbito da psicanálise muitas vezes reconhecem as conquistas que são tributárias desses movimentos de luta por direitos e afirmam não pretender deslegitimar tais movimentos. Apesar desse reconhecimento, parece haver uma dificuldade de efetivamente estabelecer articulações.

Nosso esforço neste trabalho é justamente o de procurar delinear possíveis articulações. Por isso, na seção 3.1, retomaremos momentos da obra freudiana em que podemos encontrar tematizações da opressão vivida pelas mulheres naquele momento histórico, sobretudo a partir das proposições de Rubin (1975/2017), que vê nos textos freudianos uma descrição da realidade da opressão das mulheres. Iniciaremos esse percurso resgatando um momento da obra freudiana em que a materialidade da opressão é tematizada: as restrições à sexualidade e as neuroses atuais, que possibilitam observar como havia uma vulnerabilidade diferenciada no que diz respeito às mulheres naquele contexto histórico.

¹⁵⁸ “It makes possible the exploration of a territory of meaning beyond the boundaries of other theories such as conventional psychology and sociology which have been primarily concerned with the analysis of consciousness and the processes of socialization” (MINSKY, 1996, p. 3-4)

Tais formulações constituem um momento privilegiado em que a opressão aparece de maneira bastante clara na obra freudiana, o que não necessariamente acontece em outros momentos. Na seção 3.2, procuraremos retomar as proposições freudianas e também discutir como os psicanalistas contemporâneos delas se apropriam de maneiras bastante diversas. Na seção 3.2.1, retomaremos a oposição masculinidade-feminilidade em Freud, na seção 3.2.2, buscaremos circunscrever a histeria como questionamento da condição de opressão das mulheres e, na seção 3.2.3, retomaremos as formulações freudianas sobre sexualidade feminina e feminilidade. Discutiremos como é possível partir de Freud tanto para fazer uma leitura essencialista ou, ao contrário, para propor uma leitura que situa historicamente as formulações freudianas.

No que se refere a essas diferentes possibilidades de leitura, Elliot (1991) alerta para os riscos de deslizamento de um discurso analítico para um discurso de mestria. Procuramos ler a psicanálise como discurso analítico, de maneira que não pretendemos descrever o que seria “mulher” a partir de algo “especificamente feminino”. Na tentativa de delinear uma compreensão do “tornar-se mulher” enquanto fazer a experiência mesma da opressão, recorreremos, na seção 3.3, às contribuições de Jean Laplanche (2014a; 2014b; 2014c) e de Pascale Molinier (2008), para situar esse “tornar-se mulher” em um contexto de normas que operam – por meio de um princípio de hierarquia – ao mesmo tempo em que falham.

Nosso recorte neste capítulo circunscreve, portanto, formulações de Freud e Laplanche, bem como de autores que trabalham o campo da psicanálise em diálogo com os estudos de gênero: Gayle Rubin, Juliet Mitchell, Jacqueline Rose, Patricia Elliot, Laurie Laufer, Pascale Molinier e Thamy Ayouch. Apresentaremos brevemente esses autores, destacando alguns trabalhos mais diretamente relacionados à nossa temática, e situaremos desde já como suas formulações contribuem para nosso trabalho.

Gayle Rubin¹⁵⁹ considera que os textos freudianos evidenciam aspectos da opressão das mulheres, o que a leva a afirmar que “a psicanálise é uma teoria feminista que não chegou a se configurar plenamente como tal”¹⁶⁰ (RUBIN, 1975/2017, p. 36). Diante da descrição da opressão das mulheres, a autora se pergunta por que os psicanalistas não defendem novas disposições. Consideramos que, para “defender novas disposições”, “colocar em movimento” a psicanálise, é importante fazer incidir compreensões a partir de campos estrangeiros à psicanálise.

¹⁵⁹ Gayle Rubin é professora de Antropologia e Estudos das mulheres (*Anthropology and Women's Studies*) na Universidade de Michigan (EUA), tendo produzido trabalhos inovadores sobre as políticas de sexo e gênero. Entre suas linhas de pesquisa, estão “Estudos lésbicos, gays, bissexuais e transgêneros”, “Teoria e política feminista” (Informações disponíveis em <https://lsa.umich.edu/anthro/people/faculty/socio-cultural-faculty/grubin.html>). Laufer (2014a) faz referência a Gayle Rubin destacando “*The Traffic in Women*”, de 1975, como um importante texto em uma obra coletiva que inaugura a Antropologia Feminista.

¹⁶⁰ Na versão francesa, “La psychanalyse est une théorie féministe manquée” (RUBIN, 1975/2010, p. 17).

A reflexão sobre a psicanálise a partir das incidências de outros campos de conhecimento é algo que, a nosso ver, marca os trabalhos de Laurie Laufer¹⁶¹, Pascale Molinier¹⁶² e Thamy Ayouch¹⁶³. Suas contribuições foram fundamentais para que pudéssemos situar regimes de normatividade e compreender que a psicanálise descreve uma determinada organização, embora existam determinados discursos que, “em nome da psicanálise”, tomam algumas análises descritivas, que aparecem em Freud, como prescritivas, como afirma Ayouch (2018) e como detalharemos neste capítulo.

Esses discursos muitas vezes se apresentam de maneira a “levar verdades” da psicanálise para outros campos do conhecimento. Quando a psicanálise é lida como discurso de mestria, afastando-se do discurso analítico, produzem-se discursos supostamente detentores de verdades universais, nos quais a relação entre sexo e gênero se torna rígida, como propõe Patricia Elliot¹⁶⁴ (1991). O assinalamento dos riscos de deslizamento do discurso analítico para o discurso de mestria constitui contribuição fundamental desta autora para nosso trabalho, por chamar nossa atenção para ler a psicanálise enquanto discurso analítico.

Esse esforço de ler a psicanálise como discurso analítico nos parece ser a marca fundamental dos trabalhos de Juliet Mitchell¹⁶⁵ e de Jacqueline Rose¹⁶⁶, autoras entre as quais existe um diálogo bastante produtivo. Mitchell e Rose partem de Freud e também de uma leitura

¹⁶¹ Laurie Laufer é psicanalista, professora da Universidade Paris Diderot e diretora do *Centre de Recherches Psychanalyse Médecine et Société* (CRPMS). Uma de suas linhas de pesquisa é “Gênero, sexualidade, psicanálise” (Informações disponíveis em <http://www.ep.univ-paris-diderot.fr/recherche/crpms/membres-du-crpms/laurie-laufer/>), tendo publicado diversos trabalhos nessa temática, entre eles “*Ce que le genre fait à la psychanalyse*” (2014) e “*La psychanalyse est-elle un féminisme manqué?*” (2014).

¹⁶² Pascale Molinier é professora de Psicologia Social na Universidade de Paris 13, diretora da “*Unité Transversale de Recherche Psychogénèse et Psychopathologie. Cliniques, psychopathologie et psychanalyse*” (UTRPP). Entre suas linhas de pesquisa estão “Psicodinâmica do trabalho”, “Gênero, trabalho e sexualidades”, “Trabalho do *care*”, (Informações disponíveis em <https://utrpp.univ-paris13.fr/user/molinier-pascale/>), tendo publicado, por exemplo, “*Pénis de tête. Ou comment la masculinité devient sublime aux filles*” (2008) e “*Le travail du care*” (2013).

¹⁶³ Thamy Ayouch é psicanalista, professor da Universidade Paris Diderot, pesquisador do CRPMS. Entre suas linhas de pesquisa estão “Estudos pós-coloniais, decoloniais e psicanálise”, “Estudos de gênero, estudos *queer* e psicanálise” (Informações disponíveis em <http://www.ep.univ-paris-diderot.fr/recherche/crpms/membres-du-crpms/ec-01/>), tendo publicado, por exemplo, “A diferença entre os sexos na teorização psicanalítica: aporias e desconstruções” (2014) e “*Psychanalyse et hybridité: genre, colonialité, subjectivations*” (2018).

¹⁶⁴ Patricia Elliot é professora de Sociologia e Antropologia na Universidade *Wilfrid Laurier*, no Canadá (Informações disponíveis em <https://www.wlu.ca/academics/faculties/faculty-of-arts/faculty-profiles/patricia-elliott/index.html>), tendo trabalhado articulações entre psicanálise e feminismo em seu livro “*From Mastery to Analysis: Theories of gender in Psychoanalytic Feminism*” (1991).

¹⁶⁵ Juliet Mitchell é psicanalista e professora emérita de Psicanálise e Estudos de Gênero (*Psychoanalysis and Gender Studies*) na Universidade de Cambridge (Informações disponíveis em <https://www.gender.cam.ac.uk/directory/jmitchell>). Em 1974, com “Psicanálise e Feminismo” (“*Psychoanalysis and Feminism*”), Mitchell propõe que a psicanálise oferece uma análise de uma sociedade patriarcal, portanto não deve ser negligenciada se pretendemos compreender a opressão das mulheres (MITCHELL, 1974/2000).

¹⁶⁶ Jacqueline Rose é professora de Humanidades (*Professor of Humanities*) no *Birkbeck Institute* da Universidade de Londres, do qual é também co-diretora. É reconhecida internacionalmente por seus trabalhos sobre feminismo, psicanálise, literatura e sobre política e ideologia da questão Israel-Palestina. Publicou, entre outros, “*Sexuality in the Field of Vision*” (1986/2005) e, conjuntamente com Juliet Mitchell, “*Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*” (2001).

lacaniana de Freud, no que se refere a aspectos em que Lacan retoma formulações já presentes em Freud, de maneira a resgatar e especificar, explicitar ou esclarecer. Nos termos de Elliot (1991), Juliet Mitchell e Jacqueline Rose são “psicanalistas feministas”¹⁶⁷.

Para nosso trabalho, as contribuições de Juliet Mitchell e Jacqueline Rose são fundamentais por situarem uma leitura da psicanálise como discurso analítico, o que fazem por meio do resgate de proposições freudianas fundamentais – como sexualidade e inconsciente – compreendidas como causalmente entrelaçados (“*causatively intertwined*”), como propõe Mitchell (2001), e da articulação entre a concepção de subjetividade – dividida e precária – e a feminilidade em Freud, como propõe Rose (2001).

A partir das contribuições de Jacqueline Rose, Elliot (1991) afirma que “enquanto as mulheres sentirem os efeitos negativos da construção da diferença sexual, não podemos dispensar a descrição que a psicanálise oferece dessa construção.”¹⁶⁸ (p. 74, tradução nossa). Consideramos que o desafio é articular os conceitos fundamentais da psicanálise à compreensão de regimes de normatividade inscritos em condições sociais de produção. Buscaremos articular a realidade de opressão a partir da proposição de Jacqueline Rose (2005) de que as normas operam, mas também falham. Acreditamos que a tensão entre essa operação e falha constitui algo próprio da leitura psicanalítica, bem como consideramos importante destacar que não é por que a norma falha que não opere.

Assim como indicamos, no capítulo 2, que fizemos um recorte no interior de perspectivas feministas, neste capítulo também fizemos um recorte a partir de nossos objetivos geral e específicos. Como delimitamos na introdução da tese, endereçamo-nos à psicanálise e temos por objetivo pensar a categoria “mulheres” a partir de sua opressão. Neste capítulo, trabalhamos com autores que iluminaram, para nós, possibilidades de pensar essa opressão, no campo da psicanálise, a partir de normas que operam e falham.

Tivemos de fazer escolhas e muitos autores e autoras ficaram de fora, inclusive muitas “psicanalistas feministas”. Inicialmente, pretendíamos trabalhar com Freud e Lacan, mas

¹⁶⁷ Elliot (1991) discute o que denomina “teorias do sujeito generificado” (“*theories of the gendered subject*”), produzidas no diálogo entre psicanálise e feminismo, e procura organizar algumas das que considera as mais influentes, destacando que as psicanalistas feministas (*psychoanalytic feminists*) não constituem um grupo homogêneo. Juliet Mitchell e Jacqueline Rose partem da leitura de Freud e Lacan, bem como da concepção de que a psicanálise contribui para o marxismo com a noção de subjetividade. Dorothy Dinnerstein e Nancy Chodorow discutem relações entre teoria social e a perspectiva psicanalítica das relações objetais para repensar a construção do gênero a partir do papel da mulher como mãe. Luce Irigaray e Julia Kristeva discutem a questão da diferença sexual por meio de uma leitura de Freud a partir de Lacan (ELLIOT, 1991). Rosalind Minsky (1996) lembra também de Hélène Cixous, junto a Luce Irigaray e Julia Kristeva, como “feministas francesas”, grupo que frequentemente recebe a denominação “feministas pós-modernas” (*post-modern feminists*).

¹⁶⁸ “As Rose points out, as long as women feel the negative effects of the construction of sexual difference, we cannot dispense with the description psychoanalysis offers of that construction” (ELLIOT, 1991, p. 74)

percebemos que nosso objetivo não era discutir a diferença sexual ou a sexuação. Esses temas acabam aparecendo em alguns momentos de maneira transversal, mas não constituem nosso foco. Lacan também acaba aparecendo por meio de trabalhos de outros psicanalistas, como, por exemplo, as “psicanalistas feministas” Juliet Mitchell e Jacqueline Rose, que desenvolvem suas próprias leituras a partir de Freud e Lacan, assim como Patricia Elliot, que parte da formulação dos quatro discursos em Lacan para assinalar os riscos de deslizamento do discurso analítico para o discurso de mestria.

Fizemos a escolha de nos aprofundar em Freud e trazer outros psicanalistas que trabalham em diálogo com os estudos de gênero. Mesmo em relação aos estudos de gênero, nosso recorte foi de autoras e autores que trabalham mais diretamente com perspectivas feministas e que nos ajudam a pensar mais especificamente as questões relativas a mulheres e à realidade de sua opressão – e não psicanalistas que trabalham com identidades de gênero excluídas, identidades trans, entre outros temas que compõem o vasto campo dos estudos de gênero. Assim como, no capítulo 2, indicamos que não tínhamos a pretensão de fazer uma cartografia das perspectivas feministas nem esgotá-las, neste capítulo não pretendemos dar conta de todo o vasto debate entre psicanálise e feminismos, mas apenas retomar contribuições das psicanalistas e dos psicanalistas com os quais trabalhamos, no que se refere à temática e aos objetivos de nosso trabalho.

3.1 As restrições à sexualidade e as neuroses atuais: uma tematização da materialidade da opressão

No capítulo 1, recorremos ao texto “A psicogênese de um caso de homossexualismo em uma mulher” para trabalhar a questão da identificação e da escolha de objeto, bem como a contingência sustentada por Freud (1920/1996) ao propor que homossexualidade e heterossexualidade são igualmente possíveis, sendo as restrições decorrentes do regime de normatividade vigente. Partimos da retomada deste texto, de maneira a situar as restrições que recaem sobre a sexualidade, mais especificamente em relação à escolha de objeto “proibida pela sociedade”, tal como Freud (1920/1996) afirma, e como discutimos no capítulo 1.

Embora o foco do texto seja a questão da escolha de objeto, Freud (1920/1996) também traz algo em relação às características que denomina “mentais” e que diriam respeito à atitude “masculina” ou “feminina”, o que leva o autor a recorrer ao termo “feminista” para se referir à jovem que não se conformava com sua condição como mulher.

Freud (1920/1996) descreve a jovem como “fogosa, sempre pronta a traquinagens e lutas, não se achava de modo algum preparada para ser a segunda diante do irmão ligeiramente mais velho” (1920/1996, p. 180), ou seja, inclinada a atividades e comportamentos considerados culturalmente como “masculinos”. Não se mostrava inclinada às ideias de gravidez e parto, sentia-se descontente em relação à posição relegada às mulheres e desejava a mesma liberdade dos homens, o que leva Freud (1920/1996) a afirmar que “era na realidade uma feminista; achava injusto que as meninas não gozassem da mesma liberdade que os rapazes e rebelava-se contra a sorte das mulheres em geral” (p. 180).

Assim, a realidade da opressão aparece nesse caso, tanto no que se refere à escolha de objeto “proibida pela sociedade”, quanto na consideração de que existe uma restrição social quanto ao que se considera apropriado ou não para mulheres – bem como a revolta da jovem diante disso. Optamos por iniciar esta seção retomando esse caso para sustentar que Freud se mostra atento a aspectos da opressão das mulheres, proposição que pretendemos desenvolver nesta seção a partir da tematização freudiana de restrições à sexualidade.

Levando em conta a existência de opressões gênero-específicas, tal como proposto por Nancy Fraser (2003a) e discutido no capítulo 1, consideramos importante destacar a abordagem freudiana das restrições à sexualidade como a tematização de um aspecto da materialidade a que estavam submetidas as mulheres no contexto histórico em que Freud produziu seus trabalhos. Quando discute a imposição da abstinência e da sexualidade voltada à reprodução, no contexto da “moral sexual ‘civilizada’”, Ayouch (2018) considera que Freud aborda a temática da opressão das mulheres, embora apenas indiretamente. Nos termos do autor:

Freud lida apenas indiretamente com a opressão da mulher, abordando, em 1908, a “moral sexual ‘civilizada’”, que generaliza a abstinência pela imposição do único objetivo da reprodução a uma sexualidade que rompe com a reprodução pela pulsão. Menos favorecidas pela “dupla” moral sexual deixando aos homens um fragmento de liberdade sexual fora do casamento, as mulheres “sucumbem a graves neuroses que assombram suas vidas”, enfatiza Freud, reconhecendo, assim, sua maior vulnerabilidade.¹⁶⁹ (AYOUCH, 2018, p. 76, tradução nossa)

Naquele contexto histórico, a “moral sexual ‘civilizada’” circunscreve a sexualidade ao âmbito do casamento heterossexual e da reprodução, e os efeitos dessa restrição recaem sobre homens e mulheres. Porém, Freud se mostra atento a uma vulnerabilidade diferenciada, como

¹⁶⁹ “Freud ne traite qu’indirectement de l’oppression des femmes en abordant en 1908 la « morale sexuelle ‘civilisée’ », qui généralise l’abstinence par l’imposition du seul but de la reproduction à une sexualité qui s’en est détachée par la pulsion. Moins favorisées par la « double » morale sexuelle laissant aux hommes un fragment de liberté sexuelle hors mariage, les femmes « tombent dans de sévères névroses qui assombrissent leur vie », souligne Freud, reconnaissant ainsi leur plus grande vulnérabilisation.” (AYOUCH, 2018, p. 76)

destaca Ayouch (2018), o que é particularmente importante, para nosso trabalho, por indicar que existe algo – uma vulnerabilidade diferenciada ou opressões gênero-específicas – de que precisamos falar. Se falar dessa realidade em termos de identidade coloca problemas – tendo em vista os riscos associados ao essencialismo, como discutimos no capítulo 1 –, essa realidade não deixa de existir, o que, a nosso ver, coloca a exigência de que possamos lidar com os desafios epistemológicos.

Com o intuito de discutir essa vulnerabilidade diferenciada, no caso das mulheres, iniciaremos resgatando textos freudianos em que encontramos tematizações dos efeitos da “moral sexual ‘civilizada’”, bem como considerações sobre como esses efeitos se fazem sentir por homens e mulheres. A primeira menção que encontramos em Freud a uma argumentação que faz referência a uma diferenciação entre homens e mulheres – articulada aos efeitos diferenciados sobre homens e mulheres do contexto das restrições à sexualidade – foi nas “Publicações pré-psicanalíticas” (1886-99), no contexto da primeira teoria freudiana da angústia.

Nesse momento, Freud (1894a/1996) diferencia neuropsicoses de defesa, caracterizadas pelo mecanismo de defesa de recalçamento de representações (incluindo histeria, fobias, obsessões e determinadas psicoses), e neuroses atuais (neurastenia e neurose de angústia), associadas a alterações na descarga da excitação sexual somática, e não a fatores de ordem psíquica. Estas últimas são discutidas nos rascunhos submetidos por Freud a Wilhelm Fliess, em especial nos rascunhos B e E.

No “Rascunho B: A etiologia das neuroses” (FREUD, 1894b/1996), a neurastenia é associada a um “esgotamento sexual” que seria causado, no homem, sobretudo pela masturbação e pelo coito interrompido. Campos (2004) explica que a inadequação da descarga da tensão sexual ocasionaria a neurastenia, uma vez que a masturbação ou poluções corresponderiam a substituições da ação específica. Essas descargas não satisfatórias acabariam produzindo um esgotamento do estoque energético

Freud (1894b/1996) tece considerações, separadamente, em relação à neurastenia masculina e feminina. No que se refere à masculina, considera que é adquirida na puberdade, manifestando-se no início da vida adulta (por volta de 20 anos), e que sua origem é a masturbação. Identifica ainda um segundo fator nocivo, no caso de homens mais velhos: o coito incompleto, com a finalidade de evitar a gravidez.

No caso das mulheres, Freud (1894b/1996) considera que os casos de neurastenia em sua forma pura são relativamente raros e, nesses casos, “deve-se então pensar que surgiu

espontaneamente e do mesmo modo [? que nos homens]”¹⁷⁰ (p. 226). Mais frequentemente, a neurastenia feminina decorre ou é produzida simultaneamente à neurastenia masculina, em quadro caracterizado pela mistura com histeria, a “neurose mista comum das mulheres” (p. 226). Nesses casos, a neurastenia resultaria dos fatores nocivos relacionados à evitação da gravidez, surgindo durante o segundo impacto dos fatores nocivos sexuais.

Assim, embora parta da diferenciação entre homens e mulheres, a argumentação freudiana caminha no sentido de indicar a evitação da gravidez como origem da neurastenia em ambos. Tal consideração é evidenciada por afirmações de Freud (1894b/1996), como, por exemplo: “A única alternativa seriam as relações sexuais livres entre rapazes e moças respeitáveis; isto, contudo, só poderia ser adotado se houvesse métodos inócuos de evitar a gravidez” (p.228). Em decorrência disso, Freud (1894b/1996) considera que “na ausência de tal solução, a sociedade parece condenada a cair vítima de neuroses incuráveis” (p. 229). No que se refere à masturbação, esta é apresentada como fator etiológico no caso dos homens, mas parece ser também implicitamente considerada no caso de mulheres, com quadro de neurastenia em sua forma pura, quando o autor afirma que sua origem deveria ser pensada do mesmo modo – o que, dado o contexto, parece de fato significar “do mesmo modo que nos homens”.

No “Rascunho E”¹⁷¹, a etiologia da neurose de angústia é proposta como acúmulo de excitação sexual que não consegue encontrar descarga no campo psíquico (FREUD, 1894c/1996). Loffredo (2012) lembra que Freud apresenta suas primeiras formulações sobre a angústia na mesma época em que, no “Projeto para uma psicologia científica” (FREUD, 1895c/1996), discute a necessidade de descarga dos estímulos endógenos por meio de uma ação específica atrelada ao mundo externo.

Essa ausência de descarga aparece por meio da abstinência, uma vez que Freud (1894c/1996) parte da observação de grupos bastante heterogêneos (incluindo homens e mulheres, pessoas virgens, abstinentes etc.) e aponta a abstinência como elemento comum entre eles. A observação de que mesmo mulheres frígidas podem experimentar angústia após o coito interrompido levaria à conclusão de acúmulo de tensão sexual física, por ter sido evitada a descarga.

O acúmulo de tensão endógena só seria percebido quando determinado limiar fosse alcançado, e então a tensão passaria a ter significação psíquica, o que induziria ao coito. Não

¹⁷⁰ Essa marcação, entre colchetes e com interrogação, corresponde ao que está apresentada na versão brasileira das “Obras Completas”, não se tratando de acréscimo nosso.

¹⁷¹ De acordo com o editor James Strachey, o “Rascunho E” não está datado, tendo 1894 sido atribuído pelos editores da correspondência com Fliess (FREUD, 1894d/1996).

ocorrendo a reação específica, a tensão aumentaria e se tornaria uma perturbação. Na neurose de angústia, a tensão física aumentaria, atingindo o limiar em que despertaria a libido no âmbito psíquico, mas, por algum motivo, sendo a conexão psíquica insuficiente, a tensão física, não ligada psiquicamente, seria transformada em angústia (FREUD, 1894c/1996).

Essas formulações sobre a neurose de angústia são retomadas nas Primeiras Publicações Psicanalíticas. No texto “Obsessões e fobias”, Freud (1895b[1894]/1996) afirma a etiologia sexual da neurose de angústia, não articulada a representações da vida sexual, mas à acumulação de tensão sexual em decorrência de abstinência ou excitação sexual não consumada (*coitus reservatus*, impotência do marido, excitação não satisfeita dos noivos, abstinência forçada etc.). Acrescenta que essas condições são “extremamente frequentes na sociedade moderna, especialmente entre as mulheres” (p. 86).

Além dessa breve menção no texto sobre obsessões e fobias, temos, nas Primeiras Publicações Psicanalíticas, o texto “Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia” (FREUD, 1894d/1996). Freud (1894d/1996), justifica a terminologia “neurose de angústia” pela possibilidade de agrupamento de todos os seus componentes em torno do sintoma principal da angústia. Sua etiologia é relacionada a fatores da vida sexual que, embora pareçam de origem variada, revelam sua característica comum. Para discutir as condições etiológicas, Freud (1894d/1996) afirma ser importante considerar homens e mulheres separadamente.

Nas mulheres, que teriam uma predisposição inata para a neurose de angústia, Freud (1894d/1996) apresenta como fatores etiológicos: 1) angústia virginal ou angústia nas adolescentes, que se refere a uma relação entre a produção da neurose de angústia e o primeiro contato com o problema do sexo (revelação de algo até então desconhecido, visão do ato sexual etc.), situação em que tipicamente haveria uma associação com a histeria; 2) angústia da recém-casada, quando se observa desencadeamento de neurose de angústia em jovens casadas que permaneceram anestésicas no período inicial da vida conjugal, e que pode desaparecer se advém a sensibilidade; 3) ejaculação precoce ou potência enfraquecida do marido, ou ainda prática do coito interrompido, situações consideradas por Freud como relações sexuais em que a mulher não obtém satisfação, o que estaria associado à neurose de angústia; 4) viúvas e mulheres voluntariamente abstinentes; e 5) no climatério, durante o último grande aumento da necessidade sexual.

Nos homens, Freud (1894d/1996) identifica: 1) abstinência voluntária, frequentemente combinada com sintomas de defesa (ideias obsessivas, histeria); 2) estado de excitação não consumada (por exemplo, durante o período do noivado ou em situações onde se evita a relação

sexual); 3) coito interrompido quando o homem, para satisfazer a mulher, procura dirigir voluntariamente o coito e adiar a emissão; 4) senescentes, em que o climatério, como nas mulheres, apresenta potência decrescente e libido crescente.

Após tecer as considerações em relação a mulheres e homens separadamente, Freud (1894d/1996) acrescenta casos que se aplicam a ambos os sexos: 1) pessoas que se tornaram neurastênicas pela prática da masturbação e que desenvolveram neurose de angústia quando abandonaram sua forma de satisfação sexual e 2) sobrecarga de trabalho ou esforço exaustivo.

Contudo, embora os fatores sejam apresentados separadamente para homens e mulheres, Freud (1894d/1996) destaca que os estados de excitação não consumada, que discute no caso masculino, podem se aplicar sem alterações no caso das mulheres. Além disso, no caso do coito interrompido, destaca que em geral apenas um dos parceiros adocece: aquele que não está obtendo satisfação.

Freud (1894d/1996) especifica que a causa da angústia está relacionada ao acúmulo de tensão sexual, em decorrência de abstinência sexual ou excitação sexual não consumada. Nesse sentido, consideramos possível articular as origens da neurose de angústia em homens e em mulheres ao contexto de restrições à sexualidade das mulheres, já que a interdição de relações sexuais fora do casamento recaía principalmente sobre elas, e essa abstinência forçada aparece na origem da neurose de angústia. Em outras palavras, a opressão vivenciada pelas mulheres resultaria em consequências negativas para ambos.

Também não podemos deixar de considerar uma vulnerabilidade diferenciada, que muitas vezes aparece em Freud como algo inato às mulheres, mas que poderíamos articular às condições sociais, uma vez que, como já pontuamos, ao homem ainda restavam possibilidades de “burlar” as interdições, o que era muito mais difícil para as mulheres. Como destacamos a partir de Ayouch (2018), podemos observar “a sensibilidade de Freud a uma forma de maior opressão feminina pela moral sexual ‘civilizada’”¹⁷² (p. 76, tradução nossa).

A percepção dos efeitos de um regime normativo que coloca a sexualidade sob a égide da reprodução e do casamento aparece também na explicação do mecanismo da neurose de angústia, quando Freud (1894d/1996) inicia com uma discussão sobre o processo sexual nos homens: a excitação sexual somática produzida continuamente se expressaria como estímulo psíquico ao atingir certo nível. Esse estado psíquico resultaria em tendência a eliminar essa tensão, o que só seria possível mediante ação específica. Apenas a ação específica seria efetiva,

¹⁷² “[...] une sensibilité de Freud à une forme de plus grande oppression féminine par la morale sexuelle « civilisée ».” (AYOUCH, 2018, p. 76)

pois, uma vez atingido o limite da excitação sexual somática, ocorre a conversão contínua em excitação psíquica. Após essa explicação, no caso dos homens, segue-se a seguinte passagem, no que se refere às mulheres:

Afirmarei apenas que, em essência, essa fórmula é também aplicável às mulheres, a despeito da confusão introduzida no problema por todos os retardamentos e tolhimentos artificiais da pulsão sexual feminina. Também nas mulheres devemos postular uma excitação sexual somática e um estado em que essa excitação se transforma num estímulo psíquico – libido – e provoca a ânsia da ação específica a que está ligada a sensação voluptuosa. (FREUD, 1894d/1996, p. 110)

Importante destacar que Freud (1894d/1996) menciona “retardamentos e tolhimentos artificiais da pulsão sexual feminina”, o que indica sua percepção de processos artificiais – ou seja, produzidos historicamente – que atuam na repressão sexual das mulheres. Essa análise a partir de processos produzidos em um determinado regime de normatividade é destacada por Ayouch (2018), que considera que a ênfase de Freud recai menos sobre “traços masculinos ou femininos essencializados do que sobre a cultura e a moral restritiva que ela impõe, e que na maioria das vezes coloca como a única saída para as mulheres a doença neurótica”¹⁷³ (p. 76, tradução nossa).

Essa percepção freudiana, muito atenta ao contexto histórico, é retomada em “A sexualidade na etiologia das neuroses”, quando Freud (1898/1996) tece considerações sobre a hipocrisia no campo da sexualidade e defende uma maior liberdade nesse campo:

[...] é do interesse geral que se torne um dever, entre homens e mulheres, um grau mais alto de franqueza sobre as coisas sexuais do que se tem esperado deles até agora. Isso só pode constituir-se em benefício para a moral sexual. Em matéria de sexualidade, somos todos, no momento, doentes ou sãos, não mais do que hipócritas. Será muito bom se obtivermos, em consequência dessa franqueza geral, uma certa dose de tolerância quanto às questões sexuais. (p. 254)

A questão das neuroses atuais reaparece no texto “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna”, quando Freud (1908a/1996) coloca o fator sexual como fator básico na etiologia das neuroses atuais, devido a necessidades sexuais insatisfeitas. Aponta a sublimação como possibilidade, mas afirma que “parece ser indispensável uma certa quantidade de satisfação sexual direta” (p. 193). A restrição desta satisfação sexual direta pode levar à doença, em um contexto de duras sanções sobre a sexualidade, sobretudo no que se refere às mulheres. Nos termos do autor:

¹⁷³ “Car l'accusation de Freud porte moins sur les déviances dans la masturbation ou les perversions, l'affaiblissement de la puissance sexuelle et leurs corrélatifs de traits masculins ou féminins essentialisés, que sur la culture et la morale contraignante qu'elle impose, et qui ne laisse le plus souvent aux femmes comme seule issue que la maladie névrotique.” (AYOUCH, 2018, p. 76)

[...] a singularidade da moral sexual civilizada a que obedecemos é que as restrições feitas às mulheres por tal sistema são estendidas à vida sexual masculina, sendo proibida toda relação sexual exceto dentro do casamento monogâmico. No entanto, as diferenças naturais entre os sexos impõem sanções menos severas às transgressões masculinas, tornando mesmo necessário admitir uma moral *dupla*. (FREUD, 1908a/1996, p. 169, grifos do autor)

Assim, como já pontuamos a partir de Ayouch (2018), enquanto aos homens restava uma parcela de liberdade sexual fora do casamento, as mulheres ficavam em uma condição menos favorecida e, por isso, seriam acometidas por neuroses. Freud reconhece, portanto, uma maior vulnerabilidade das mulheres e mostra-se sensível a essa forma de opressão feminina. Ao fazer essa retomada desde os textos freudianos iniciais, nossa intenção foi evidenciar que Freud reconhecia essa realidade da opressão. Concordamos com a antropóloga Gayle Rubin (1975/2017), que considera que textos freudianos evidenciam aspectos da opressão das mulheres, que mal seriam percebidos sem suas contribuições.

Rubin (1975/2017), ao discutir a opressão e a subordinação social das mulheres, resgata uma passagem de “O capital” (1890/1988), em que Marx ressalta o caráter relacional e historicamente específico daquilo que supostamente “é”. Marx pontua que um negro só se torna escravo no interior de determinadas relações, assim como uma máquina de fiar algodão só se torna capital em determinadas relações. Rubin (1975/2017) propõe, então, parafrasear Marx para pensar as mulheres e questiona: “Quais são, então, essas relações por meio das quais uma mulher se torna uma mulher oprimida?” (p. 10). A autora considera que Lévi-Strauss e Freud possibilitam discutir essas relações, embora ambos não vejam o próprio trabalho dessa maneira: “eles não percebem as implicações do que dizem, nem a crítica implícita que sua obra pode suscitar quando submetida a um olhar feminista” (RUBIN, 1975/2017, p. 11).

Para Rubin (1975/2017), esses autores trazem conceituações que lançam luz às relações nas quais reside a opressão das mulheres. A autora propõe o termo “sistema sexo/gênero” para se referir ao conjunto de “arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana” (RUBIN, 1975/2017, p. 11). Os sistemas sexo/gênero “são produtos da ação humana historicamente situada” (RUBIN, 1975/2017, p. 55) e, embora tenham ocorrido transformações, a autora considera que esse sistema continua sendo responsável “pela socialização dos jovens e por providenciar definições cabais a respeito da natureza dos próprios seres humanos” (RUBIN, 1975/2017, p. 54-5).

Rubin (1975/2017) recorre às formulações de Lévi-Strauss sobre os sistemas de parentesco para evidenciar que as mulheres são os “presentes” e os homens os parceiros da troca, sendo a estes últimos que a troca confere poder – ou seja, são os homens, e não as mulheres,

que se beneficiam da troca. Por isso, Rubin refere-se ao “tráfico de mulheres” como aquilo que situa a opressão das mulheres nos sistemas sociais.

No que se refere à psicanálise, a autora afirma que “A psicanálise é uma teoria feminista que não chegou a se configurar plenamente como tal”¹⁷⁴ (RUBIN, 1975/2017, p. 36), ou seja, existiriam elementos na obra freudiana que possibilitariam tematizar a opressão:

Os efeitos que os sistemas sociais dominados por homens produzem sobre as mulheres estão muito bem documentados na literatura clínica, mais do que em qualquer outro lugar. De acordo com a ortodoxia freudiana, a conquista da feminilidade “normal” custa caro para as mulheres. (RUBIN, 1975/2017, p. 36)

Retomaremos as considerações de Rubin ao discutirmos as formulações freudianas sobre a sexualidade feminina e feminilidade, na próxima seção deste capítulo. Por enquanto, gostaríamos de sustentar que as contribuições freudianas sobre as neuroses atuais, em um contexto de restrições impostas pela “moral sexual ‘civilizada’”, possibilita pensar quais as “relações por meio das quais uma mulher se torna uma mulher oprimida”, nos termos de Rubin (1975/2017, p. 10).

Essas formulações sobre as neuroses atuais e as restrições à sexualidade, sobretudo nas mulheres, são pouco exploradas nos estudos sobre a obra freudiana. No entanto, o psicanalista Wilhelm Reich segue esse caminho aberto por Freud para trilhar seu percurso e propor suas próprias contribuições. A importância de Reich é reconhecida por Juliet Mitchell (1974/2000), que discute a reelaboração reichiana sobre a importância da sexualidade e sua ênfase na família opressora das mulheres como um possível caminho para compreender a psicologia da feminilidade numa sociedade patriarcal e capitalista.

Albertini (2005) destaca que muitas ideias de Freud no texto “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna” foram posteriormente adotadas por Reich, principalmente as apresentadas no livro “Casamento indissolúvel ou relação sexual duradoura?”. Nesse texto, Reich (1975) discute a repressão das necessidades sexuais como condição para o casamento, destacando que a moral exige a castidade antes do casamento, principalmente da mulher, e define a essência do casamento pela procriação, e não pela sexualidade. A repressão das necessidades sexuais até o casamento levaria à consequência de que, quando se casa, a genitalidade não está mais à disposição da mulher, o que estaria relacionado à frigidez.

Juliet Mitchell (1974/2000) discute as contribuições de Reich e sua condenação do casamento compulsório e da família burguesa por suprimir a sexualidade, destacando sua ênfase à importância da sexualidade das mulheres, bem como a formulação da passividade como

¹⁷⁴ Na versão francesa, “La psychanalyse est une théorie féministe manquée” (RUBIN, 1975/2010, p. 17).

produto da sociedade. A autora ressalta ainda a defesa de Reich do controle sobre o próprio corpo e da independência econômica como direitos da mulher, apontando que apenas leis de divórcio mais liberais não teriam efeitos práticos sendo a mulher economicamente dependente do marido.

Também relacionada à moral sexual repressora está a ênfase de Reich na predominância das neuroses atuais, seja por elas mesmas, seja como núcleo das psiconeuroses. Por isso, sua preocupação com as condições sociais nas quais as necessidades sexuais devem se expressar, segundo Mitchell (1974/2000). Para Reich, a etiologia das neuroses atuais está em desordens da vida sexual atual, e não em conflitos ligados à infância (ALBERTINI, 2005). Reich (1975) aponta a influência da educação autoritária no desenvolvimento de uma atitude negativa em relação ao ato sexual na mulher, de maneira que desordens da vida sexual atual se colocam como muito prováveis.

Nosso objetivo aqui não é de aprofundar a perspectiva aberta por Freud e trilhada por Reich no que se refere às neuroses atuais, mas apenas assinalar que existem trabalhos de psicanalistas que se ocupam deste campo, e também que a diferenciação entre neuroses atuais e psiconeuroses não significa que caiba à psicanálise se ocupar apenas das últimas.

Um último aspecto que gostaríamos de destacar, antes de passar à próxima seção, é o forte impacto que a observação referente aos efeitos negativos da moral sexual sobre a vida das mulheres parece ter causado em Freud. Um caso clínico nos parece particularmente interessante no que se refere a esse ponto: trata-se de Emmy Von N. nos “Estudos sobre a histeria” (BREUER & FREUD, 1893-95/1996), que teria sido, segundo Freud, sua primeira tentativa de recorrer à hipnose independentemente da sugestão hipnótica, por meio do método catártico. Na fase inicial do tratamento, ele emprega a hipnose na forma convencional, com sugestões terapêuticas diretas, mas a observação da resistência oposta pela paciente a suas solicitações e sugestões desperta seu ceticismo.

Optamos por apresentar este caso nesta seção – e não na seção 3.2, em que abordaremos a histeria – porque o que pretendemos destacar é uma diferença na abordagem de Freud em diferentes seções dos “Estudos sobre a histeria”, que nos leva a considerar a forte impressão que as restrições impostas à sexualidade das mulheres parece ter causado em Freud. Como veremos, Freud “suspeita” que haveria um elemento sexual – a abstinência sexual –, embora, segundo ele próprio, tal elemento não tenha aparecido no relato de Emmy Von N.

Para a discussão que pretendemos desenvolver, é importante destacar a diferença na abordagem de Freud comparando a seção onde o caso é apresentado e uma seção de teorização (“Psicoterapia da histeria”, escrita por Freud), em que o caso é retomado. Freud (1893-95/1996)

discute se o quadro poderia ou não ser considerado como histeria e, na seção onde o caso é apresentado, estabelece ponderações mas conclui pela caracterização como histeria. Essa discussão contrasta com o que aparece na seção “Psicoterapia da histeria”, onde Freud afirma se tratar de neurose de angústia, que teria se originado da abstinência sexual e se combinado com a histeria.

Na seção de apresentação do caso, em nenhum momento aparece essa referência à neurose de angústia, embora apareça a menção à abstinência sexual. Na época em que foi acompanhada por Freud, Emmy Von N.¹⁷⁵ tinha cerca de quarenta anos e apresentava um quadro de depressão, insônia e dores. O quadro de enfermidade, em graus de gravidade variáveis, vinha desde a morte de seu marido, com quem se casou aos vinte e três anos. Freud associa o temor de choques inesperados, vivenciados por Emmy Von N., à situação de ter visto o marido, aparentemente saudável, ser vítima de um ataque cardíaco diante de seus olhos. Ela relatou a Freud que estava em período de repouso, após seu segundo parto, quando o marido, que estava ao seu lado tomando o café-da-manhã e lendo o jornal, levantou-se subitamente, olhando-a de modo que considerou estranho, e caiu morto (BREUER & FREUD, 1893-95/1996).

Freud considera que havia uma intensidade em seus sentimentos, e contrapõe a essa observação a solidão em que vivia desde a morte do marido. Associa essa observação ao fato de que, após a morte do marido, Emmy Von N. foi alvo de perseguições realizadas pelos parentes dele, que haviam sido contra o casamento, e que então a acusaram de tê-lo envenenado, envolvendo-a em processos legais. Freud considera que essa perseguição fez com que se tornasse desconfiada, de modo que ela desempenhava sozinha suas obrigações, que incluíam cuidar dos negócios (BREUER & FREUD, 1893-95/1996).

Freud atribui os afetos aflitivos vivenciados por Emmy Von N. a experiências traumáticas e discute se o quadro poderia ou não ser considerado como histeria. Considera que, embora não houvesse a sintomatologia típica dos ataques histéricos, possibilitariam a caracterização como histeria: o caráter brando dos delírios e alucinações, permanecendo intactas outras atividades mentais, a alteração de sua personalidade e lembranças quando em estado de sonambulismo artificial, a anestesia em sua perna dolorida e as câibras no pescoço (BREUER & FREUD, 1893-95/1996). Essa discussão delineada na seção em que o caso é apresentado contrasta com o que aparece na seção “Psicoterapia da histeria”, onde Freud afirma:

¹⁷⁵ De acordo com nota do editor, apresentada no Apêndice A, existem dúvidas quanto à cronologia deste caso, acompanhado por Freud entre 1888 ou 1889 e 1891. Freud afirma que o tratamento se iniciou em 1889 mas em outros momentos do texto faz referência a 1888. A hipótese aventada para essas incoerências é de que Freud poderia ter alterado tanto o local quanto o período do tratamento para preservar a identidade da paciente (BREUER & FREUD, S., 1893-95/1996).

Quando examino minhas notas sobre esse caso hoje em dia, parece-me não haver nenhuma dúvida de que ele deve ser visto como um caso grave de neurose de angústia acompanhada de expectativa ansiosa e fobias – uma neurose de angústia que se originara da abstinência sexual e se combinara com a histeria. (p. 275)

Assim, na seção onde o caso é apresentado, Freud discorre e estabelece ponderações, mas conclui pela caracterização como histeria e, na seção “Psicoterapia da histeria”, afirma neurose de angústia combinada à histeria (BREUER & FREUD, S., 1893-95/1996).

Na seção de apresentação do caso, Freud afirma ser necessário acrescentar um fator para explicar a persistência dos sintomas: a abstinência sexual que vinha vivendo há anos. Ou seja, não há menção à neurose de angústia, mas aparece a menção à abstinência sexual. No entanto, essa interpretação contrasta com a afirmação de que, dentre todas as informações compartilhadas, houve ausência completa do elemento sexual. Apesar da ausência de informações sobre essa dimensão, Freud considera impossível que excitações nesse campo não tivessem deixado consequências. Segundo seus termos:

[...] não posso deixar de *suspeitar* de que essa mulher, que era tão passional e tão capaz de sentimentos fortes, não tenha vencido suas necessidades sexuais sem grandes lutas, e que, por vezes, suas tentativas de suprimir essa pulsão, que é de todas a mais poderosa, tinham-na exposto a seu grave esgotamento mental. (BREUER & FREUD, 1893-95/1996, p. 131, grifos nossos).

Na leitura do caso, essa pontuação parece desconectada do relato de Emmy Von N., ou seja, os efeitos da abstinência sexual aparecem como algo que Freud “suspeita”, e não uma pontuação a partir de algo que Emmy Von N. teria relatado. Talvez isso fale mais de Freud do que de Emmy Von N., e consideramos que uma possibilidade seria justamente a impressão de Freud sobre os efeitos da moral sexual sobre as mulheres: ele parece tão convencido disso que “suspeita” ser disso que se trata, embora não apareça no relato.

Um outro aspecto que consideramos importante destacar deste caso, para os objetivos de nosso trabalho, é a admiração de Freud diante de Emmy Von N., destacando que, mesmo em seus momentos difíceis, ela desempenhou suas obrigações na administração dos negócios, na educação das filhas e manteve correspondência com pessoas preeminentes do mundo intelectual. Como afirma o autor:

A mulher que viemos a conhecer era admirável. A seriedade moral com que encarava suas obrigações, sua inteligência e energia, que não eram inferiores às de um homem, e seu alto grau de instrução e de amor à verdade nos impressionaram grandemente, enquanto seu generoso cuidado para com o bem-estar de todos os seus dependentes, sua humildade de espírito e o requinte de suas maneiras revelaram também suas qualidades de verdadeira dama. (BREUER & FREUD, 1893-95/1996, p. 131)

A afirmação sobre sua inteligência “não inferior à de um homem” certamente suscita questionamentos em nossa época. Podemos fazer uma leitura crítica, que nos leva, ao mesmo tempo, a questionar a suposição de que as mulheres seriam menos inteligentes do que os homens, e também a reconhecer que a admiração de Freud, assim como a leitura que ele faz desse caso, revelam sua inscrição em um contexto histórico onde as mulheres permaneciam alheias a lugares de poder.

Assim, na tematização dos efeitos negativos da “moral sexual ‘civilizada’” e no caso Emmy Von N., aparece uma articulação entre a opressão das mulheres e as condições sociais que (re)produzem essa opressão. Para ressaltar esse aspecto, finalizamos esta seção retomando Freud (1898/1996), em “A sexualidade na etiologia das neuroses”, destacando uma passagem que podemos articular às formulações de Reich e à importância dos métodos contraceptivos:

Tudo o que impede a ocorrência de satisfação é nocivo. Mas, como se sabe, não possuímos no momento nenhum método de impedir a concepção que preencha todos os requisitos legítimos – isto é, que seja seguro e cômodo, que não diminua a sensação de prazer durante o coito e que não fira a sensibilidade da mulher. Isso impõe aos médicos uma tarefa prática para cuja solução eles poderiam concentrar suas energias com resultados compensadores. Quem preencher essa lacuna em nossa técnica médica terá preservado o prazer da vida e mantido a saúde de inúmeras pessoas, muito embora, é verdade, tenha também preparado o terreno para uma drástica mudança em nossas condições sociais. (p. 263)

Freud (1908a/1996) destaca a importância de que viessem a ser concebidos métodos contraceptivos eficazes e que não prejudicassem a sensibilidade (da mulher, esse é o destaque de Freud) e considera o aspecto positivo em termos de prazer e saúde caso isso fosse obtido, acrescentando em seguida que “muito embora” seria ter “preparado o terreno para uma drástica mudança em nossas condições sociais”. A percepção de que a conquista de métodos contraceptivos estaria articulada a uma transformação drástica no campo social reforça a percepção de que Freud se mostra muito atento à opressão vivenciada pelas mulheres no campo da sexualidade naquele momento histórico e, mais ainda, que os efeitos dessa opressão não ficavam circunscritos a essa esfera, mas permeavam outros domínios da sociabilidade.

Se essas formulações sobre as restrições vivenciadas pelas mulheres no campo da sexualidade – que aparecem em teorizações sobre neuroses atuais e são retomadas em “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna” – evidenciam a materialidade da opressão vivida pelas mulheres, não podemos dizer o mesmo de toda a obra freudiana, por isso as muitas críticas dirigidas por feministas a Freud. No entanto, consideramos que existem outros elementos que nos possibilitam uma leitura dessa experiência de opressão a partir da psicanálise. Na próxima seção, trabalharemos com as formulações freudianas sobre sexualidade feminina, feminilidade

e histeria e discutiremos como diferentes leituras são possíveis a partir dessas formulações, desde leituras mais essencialistas até leituras que buscam situar historicamente as formulações freudianas.

3.2 Sexualidade feminina, feminilidade e histeria: possíveis leituras a partir das formulações freudianas

Na seção anterior, retomamos momentos da obra freudiana em que podemos encontrar tematizações da opressão vivida pelas mulheres naquele momento histórico. Se, naquele momento histórico, efetivamente havia um contexto de restrições à sexualidade das mulheres – e os casos clínicos freudianos proporcionam uma descrição sobre esse aspecto da opressão das mulheres –, também não podemos deixar de interrogar sobre a posição de Freud. No caso Dora, que discutiremos na seção 3.2.2, quando Freud discute os sintomas como substitutos da masturbação, encontramos a seguinte asserção: “possibilidade de cura da histeria pelo casamento e pelas relações sexuais normais” (FREUD, 1905b/1996, p. 80).

Em 2019, mais de um século depois dos escritos de Freud e em outro contexto histórico, um radialista brasileiro foi demitido por ter afirmado que Greta Thunberg, de 16 anos de idade, ativista pelo meio ambiente, estaria “precisando de sexo”, acrescentando que se tratava de “uma histérica mal-amada”¹⁷⁶. Se hoje é evidente o caráter misógino de tal afirmação, também nos parece evidente a necessidade de interrogarmos o que aparece em Freud à luz do contexto em que ele escreveu e do nosso atual.

Evidentemente, não se trata de igualar Freud ao radialista. Freud não afirmou que Dora estava “precisando de sexo”, além de ser muito diferente tecer considerações sobre casos clínicos e fazer uma afirmação preconceituosa, com o intuito de desautorizar alguém diante de um grande público. No entanto, a psicanálise não fica restrita aos psicanalistas; existe uma apropriação – que pode ser equivocada – pelo público externo ao círculo dos psicanalistas. De alguma maneira, a psicanálise tem algo a ver com a representação cultural que desvaloriza mulheres afirmando que são “hísticas” “precisando de sexo”.

Esse aspecto nos remete a um questionamento colocado por Costa (2013), que discutiremos no capítulo 4, sobre os estudos de masculinidade(s): tais estudos não constituem um problema em si, mas, muitas vezes, deixam de fora uma perspectiva feminista e reproduzem as

¹⁷⁶ “Radialista é demitido após dizer que Greta está ‘precisando de sexo’”, matéria do UOL de 26/09/2019. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2019/09/26/radialista-e-demitido-apos-dizer-que-greta-esta-precisando-de-sexo.htm>

mesmas perspectivas narradas por homens. Por isso consideramos fundamental interrogar a psicanálise a partir das incidências dos estudos sobre gênero e feminismo. Como afirma Laufer (2014a): “É precisamente a ferramenta do gênero que pode dar novo impulso a uma psicanálise presa nos discursos correntes de sua época”¹⁷⁷ (p. 18, tradução nossa).

Nossa perspectiva, ao longo da tese, é a de buscar as incidências de outros campos do conhecimento para interrogar a psicanálise. Algo muito diferente se produz quando, ao contrário, busca-se levar “verdades” da psicanálise para outros campos, o que coloca os riscos de tomar a psicanálise como discurso de mestria, discussão que apresentaremos, na seção 3.2.2, a partir das contribuições de Elliot (1991). Na perspectiva de tomar a psicanálise como discurso analítico, nesta seção recorreremos a contribuições de psicanalistas que discutem questões sobre gênero e feminismo a partir de Freud e trabalharemos a partir de três eixos: a oposição masculinidade/feminilidade, a discussão sobre sexualidade feminina e feminilidade e as formulações sobre a histeria.

3.2.1 A oposição masculinidade-feminilidade em Freud

Laplanche (2014a) considera que a noção de gênero está presente em Freud a partir da oposição entre os termos masculinidade e feminilidade. A concepção freudiana apareceria, para Laplanche (2014a), em momentos de sua obra como, por exemplo, quando afirma que um ser extraterrestre se daria conta da divisão da espécie humana em dois. O autor pontua que Freud não utiliza o termo “gênero”, mas que é possível concluir que é disso que se trata, uma vez que não está em questão a visualização dos órgãos genitais, e sim das vestimentas e características externas.

A oposição masculinidade-feminilidade em Freud é articulada ao par ativo-passivo, o que aparece pela primeira vez já em “A hereditariedade na etiologia das neuroses”, quando Freud (1896b/1996) destaca precondições, causas concorrentes e específicas das neuroses. Em relação a estas últimas, coloca a vida sexual e seus distúrbios como fonte.

É importante destacar que, conforme nota do editor inglês, James Strachey (FREUD, 1896c/1996), nesse momento da obra freudiana, uma experiência sexual de caráter traumático era considerada como fator etiológico: uma experiência passiva na histeria e ativa nas obsessões

¹⁷⁷ “C’est précisément l’outil du genre qui peut redonner un nouvel élan à une psychanalyse prise dans les discours courants de son époque.” (LAUFER, 2014a, p. 18)

– embora, no caso das obsessões, exista a referência a uma experiência passiva anterior¹⁷⁸. A etiologia estaria sempre associada à sedução, constituindo evento traumático que ocorria antes da puberdade, embora o aparecimento da neurose ocorresse após a puberdade. Posteriormente, essa concepção é modificada dando lugar ao papel da fantasia na etiologia das neuroses.

A etiologia da histeria é associada, então, a uma experiência sexual precoce, decorrente de abuso sexual antes da puberdade, em que a submissão se daria com indiferença, aborrecimento ou medo, ou seja, não produziria prazer – o que leva Freud a denominar “experiência sexual passiva”. Na primeira infância, essa experiência não traria maiores consequências, mas seu traço psíquico seria preservado e, na puberdade, esse traço psíquico inconsciente seria reativado (FREUD, 1896b/1996).

No caso da neurose obsessiva, também haveria um evento sexual precoce, porém que proporcionou prazer (diferentemente da histeria): “um ato de agressão inspirado no desejo (no caso do menino) ou de um ato de participação nas relações sexuais acompanhado de gozo (no caso da menina)” (FREUD, 1896b/1996, p. 154). As representações obsessivas consistiriam de “recriminações dirigidas pelo sujeito a si mesmo por causa desse gozo sexual antecipado” (FREUD, 1896b/1996, p. 154), distorcidas pelo trabalho inconsciente de transformação.

Mesmo no caso das obsessões, associadas a uma experiência ativa, a menina aparece em uma posição “passiva” – a de “ser abusada”. O elemento “ativo”, no caso da menina, seria o sentir prazer em uma experiência de abuso – abuso que aparece em Freud (1896b/1996) como “participação nas relações sexuais”. Talvez essa associação nos ajude a compreender a articulação entre, por um lado, passividade e feminino e, por outro, atividade e masculino:

A importância do elemento ativo na vida sexual como causa das obsessões, e da passividade sexual na patogênese das histerias, parece até mesmo desvendar a razão da conexão mais íntima da histeria com o sexo feminino e da preferência dos homens pela neurose obsessiva. Às vezes deparamos com um par de pacientes neuróticos que formaram um casal de pequenos amantes em sua mais remota infância – o homem sofrendo de obsessões e a mulher, de histeria. Quando se trata de irmão e irmã, pode-se cometer o equívoco de tomar como resultado da hereditariedade nervosa o que é, de fato, consequência de experiências sexuais precoces. (FREUD, 1896b/1996, p. 154)

Essa citação sobre a conexão atividade-obsessões e passividade-histeria aparece, nesse momento, articulada à teoria do trauma e se refere a natureza (ativa ou passiva) da suposta experiência traumática (seduzir ou ser seduzido). A princípio, nada tem a ver com atividade relacionada à masculinidade e passividade à feminilidade, mas apenas com seduzir e ser

¹⁷⁸ O evento traumático, no caso do menino, seria sua tentativa de seduzir uma menina, mas essa tentativa ativa estaria relacionada a uma sedução mais remota em que ele teria ocupado o lugar passivo de ser seduzido por uma mulher adulta.

seduzido. No entanto, se retomamos a citação referente às obsessões, a experiência de abuso sexual que teria proporcionado prazer corresponderia, para Freud, ao menino que abusa – “um ato de agressão inspirado no desejo (no caso do menino)” – ou à menina que é abusada e sente prazer – “um ato de participação nas relações sexuais acompanhado de gozo (no caso da menina)” (FREUD, 1896b/1996, p. 154).

Em nosso contexto atual, não passa despercebido o aspecto problemático de afirmar prazer em uma situação de abuso sexual. Freud está se referindo à clínica, onde a singularidade sempre se coloca, mas essa afirmação de prazer em uma situação de abuso sexual é apresentada como evidente, como algo que não desperta maiores questionamentos, ao invés de ser problematizada, interrogada. Além do aspecto problemático de afirmar prazer em uma situação de abuso sexual, parece excluída de saída a possibilidade de a menina abusar. Ou seja, no caso das obsessões, haveria uma primeira experiência passiva em que o menino ou a menina é abusado/a por um adulto, mas, no segundo momento, Freud não concebe a possibilidade de a menina ser a agressora. Dessa maneira, a articulação entre, por um lado, masculino e ativo e, por outro, feminino e passivo, já parece dada nos pressupostos.

Por que estaria excluída a possibilidade de a menina ser a agressora? Talvez por ser pouco frequente, o que fez com que Freud sequer concebesse essa possibilidade? Mesmo supondo que seja, de fato, menos frequente, o risco aqui é confundir o que é contingente com necessário – e teorizar, a partir de algo contingente, fazendo proposições supostamente universais.

Ao abordar as subjetivações minoritárias, Ayouch (2018) interroga determinados discursos que, em nome da psicanálise, adotam uma postura pedagógica em relação àqueles que escapam à forma de subjetivação majoritária, organizada em torno de normas heterocentradas. Ayouch (2018) diferencia, então, a descrição de algo – historicamente situado – e a prescrição de um único modo de subjetivação: “A análise *descritiva* de modalidades de arranjo dos sexos, de configurações historicamente situadas de sexuações e sexualidades, torna-se *prescritiva* de um único modo de subjetivação”¹⁷⁹ (p. 15, grifos do autor, tradução nossa).

A partir dessa proposição de Ayouch (2018), consideramos que o relato de algo – que se mostra na cultura, em determinado contexto, ou que aparece na clínica – consiste em uma descrição, o que é diferente de prescrição. Se é mais frequente meninos abusarem e meninas

¹⁷⁹ “L’analyse *descriptive* des modalités d’arrangement des sexes, des configurations historiquement situées des sexuations et des sexualités, devient *prescriptive* d’un seul mode de subjectivation” (AYOUCHE, 2018, p. 15, grifos do autor)

serem abusadas, pontuar esse aspecto consiste em descrever; não significa que possa ser generalizado para todos os meninos e meninas, nem que sempre será assim, e muito menos que deve ser assim.

Esse aspecto nos parece importante porque, muitas vezes, no intuito de defender determinadas afirmações, psicanalistas recorrem ao argumento “mas é isso que aparece na clínica”. Por mais que algo tenha aparecido ou esteja aparecendo na clínica, não significa que seja universal nem que vá continuar aparecendo, ou seja, é preciso cuidado para não tomar como necessário algo que é contingente. Por isso, consideramos que é importante que nós, psicanalistas, voltemo-nos para os textos de Freud atentos a esses aspectos. Podemos, assim, questionar articulações que Freud coloca como evidentes, mas que resultam bastante problemáticas.

Retornando aos textos freudianos para destacar um outro momento em que a articulação masculino-ativo e feminino-passivo parece ser tomada como pressuposto desde o início, temos a discussão da histeria como de natureza passiva, por ser relacionada a uma experiência primária de desprazer, tal como retomada no “Rascunho K: As neuroses de defesa”. Nesse texto, Freud (1896a/1996) apresenta a passividade como algo “natural” no caso da mulher: “A passividade sexual natural das mulheres explica o fato de elas serem mais propensas à histeria. Nos casos em que encontrei histeria em homens, pude comprovar, em suas anamneses, a presença de acentuada passividade sexual” (p. 275). Seguem-se descrições sobre o recalçamento como mecanismo produtor da histeria e, de fato, não aparece qualquer relativização em relação a aspectos culturais – diferentemente do “Rascunho G”, que apresentaremos a seguir. De uma articulação masculino-ativo e feminino-passivo, que consideramos problemática pelos motivos já expostos, aqui Freud dá mais um passo e caracteriza a passividade como “natural” nas mulheres. A partir de conexões que vão sendo tomadas como evidentes – e não como algo a ser interrogado – chega-se a conclusões que parecem já estar contidas nas premissas.

Ao apontarmos que, em determinados momentos da obra freudiana, a articulação entre passividade e feminilidade é apresentada de maneira que parece ser pressuposta desde o início, concordamos com Rubin (1975/2017), que vê nos textos freudianos uma descrição da realidade da opressão das mulheres, mas aponta que existem momentos em que há uma racionalização daquilo que é descrito, que a autora considera problemática. No que se refere ao aspecto descritivo, a autora considera que as críticas feministas estão equivocadas, ou seja, a teoria psicanalítica é, na visão da autora, uma boa “descrição de como a cultura fálica domestica as mulheres”. Por outro lado, existem momentos em que as formulações teóricas racionalizam essa realidade descrita, e com relação a esse aspecto Rubin (1975/2017) considera que as críticas feministas são pertinentes.

Rubin (1975/2017) pontua que Freud desafiou a moral convencional, mas esse desafio não aparece quando se trata do masoquismo e da passividade associadas às mulheres. A autora considera que Freud recorre a um “modelo de interpretação de dois pesos e duas medidas” (RUBIN, 1975/2017, p. 53), considerando o masoquismo e a passividade como algo negativo para os homens mas necessário nas mulheres. Ou seja, Freud descreve um sistema sexista, mas não questiona o sexismo presente nesse sistema que descreve. Na leitura de Rubin (1975/2017):

Há momentos das discussões analíticas da feminilidade em que se pode dizer “Isso é opressão das mulheres” ou “Podemos demonstrar com facilidade que os sacrifícios exigidos pelo que se chama de feminilidade vão além do que isso vale”¹⁸⁰. E é precisamente aqui que as implicações da teoria são ignoradas e substituídas por formulações cujo objetivo é manter tais implicações firmemente alojadas no inconsciente teórico. (RUBIN, 1975/2017, p. 54).

No entanto, se concordamos que, em determinados momentos da obra freudiana, aparecem racionalizações problemáticas, também é importante destacar o aspecto dialético e de movimento, assim como apontado por Laufer (2014a). No intuito de evidenciar esse movimento, cabe destacar que, no mesmo texto (“Rascunho K”), Freud (1896a/1996) menciona a ocorrência de histeria também em homens, ainda que destacando a predominância em mulheres.

Além disso, é interessante notar uma perspectiva bastante diferente no “Rascunho G: Melancolia”, embora a passividade apareça aqui circunscrita à discussão sobre a melancolia, e não à histeria. Nesse texto, Freud (1895a/1996) afirma uma correlação entre melancolia e anestesia sexual, questiona o por quê da predominância da anestesia em mulheres e responde que isso se deve à passividade: “Torna-se necessário verificar por que a anestesia é tão predominantemente característica das mulheres. Isso tem origem no papel passivo desempenhado por elas. Um homem com anestesia logo deixa de empreender qualquer relação sexual; a mulher não tem escolha” (p. 250).

Ao dizer que a mulher “não tem escolha”, parece-nos que Freud já começa a indicar que não se trata de uma passividade que seria inata, característica das mulheres, mas sim algo que se inscreve em determinado regime de normas. Em seguida, Freud (1895a/1996) chama a atenção para o papel da educação atuando no sentido de que não se desperte a excitação sexual somática nas mulheres. Segundo seus termos: “toda a sua educação se faz no sentido de não despertarem s. S.[excitação sexual somática], e sim de transformarem em estímulos psíquicos todas as excitações que de outro modo teriam esse efeito” (p. 250).

¹⁸⁰ A referência da autora é o questionamento de Freud em “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”: “[...] é justo que nos indaguemos se a nossa moral sexual ‘civilizada’ vale o sacrifício que nos impõe” (FREUD, 1908a/1996, p. 186). Da mesma maneira que Freud se interroga se vale o sacrifício que nos impõe a “moral sexual ‘civilizada’”, Rubin se interroga se vale o sacrifício que nos impõe a feminilidade.

A discussão que aparece aqui se aproxima das considerações freudianas sobre as neuroses atuais, com ênfase nos efeitos da moral sexual da época, sobretudo para as mulheres. Na discussão sobre a histeria, a passividade aparece articulada ao “ser seduzido”; nas considerações sobre a melancolia a um “papel passivo” (passivo em contraposição a ação, atividade), que é articulado à educação e à moral sexual. Nos dois casos, passividade aparece articulada à posição de objeto que recebe uma ação.

Ao destacar a educação, parece evidente a circunscrição no regime normativo da época em que Freud viveu. O autor segue dizendo, sobre essa educação, que “exige-se que renunciem ao arco da reação específica; em lugar disso, delas se exigem ações específicas que atraiam o homem para a ação específica” (FREUD, 1895a/1996, p. 250-1). Interessante notar que aqui aparece uma leitura em termos de “se fazer objeto do outro”, porém, da maneira como essa afirmação aparece no texto freudiano, trata-se de algo contingente, situado no regime de normas de determinada cultura e momento histórico. De maneira diversa, esse mesmo aspecto é tomado como prescritivo por alguns psicanalistas, como veremos a partir das formulações de Schaeffer (2002a; 2002b), na seção 3.2.3.

Além disso, Freud (1895a/1996) afirma ainda que “as mulheres [tornam-se frígidas mais facilmente do que os homens] porque, muitas vezes, chegam ao ato sexual (casam) sem amor – ou seja, com menos s. S. [excitação sexual somática]” (p. 251). Novamente, acreditamos que se trata de algo localizado naquele momento histórico, quando as mulheres não tinham qualquer escolha em relação ao casamento. Aqui, Freud articula feminino e passividade de uma maneira que remete a algo da ordem da contingência: algo que observa na clínica e descreve, mas que não toma como prescritivo ou inevitável.

Também no sentido de destacar a contingência associada aos termos “masculino” e “feminino”, nos “Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade”, Freud (1905a/1996) evidencia a dificuldade com esses termos. Consideramos importante resgatar o início das considerações freudianas sobre esse ponto – a articulação feminino-passividade e masculino-atividade – porque foi algo a que Freud se debruçou desde esse momento, não sem contradições e com referências ao contexto sociocultural, e cuja dificuldade ele não deixa de destacar. Essa dificuldade volta a aparecer mais tarde em sua obra, quando em “A psicogênese de um caso de homossexualismo em uma mulher” Freud (1920/1996) afirma que:

Mas a psicanálise não pode elucidar a natureza intrínseca daquilo que, na fraseologia convencional ou biológica, é denominado de “masculino” e “feminino”: ela simplesmente toma os dois conceitos e faz deles a base de seu trabalho. Quando tentamos reduzi-los mais ainda, descobrimos a masculinidade desvanecendo-se em atividade e a feminilidade em passividade, e isso não nos diz o bastante. (p. 183)

Retomando os “Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade”, em nota de rodapé acrescentada em 1915, Freud (1905a/1996) parte da afirmação de que “é indispensável deixar claro que os conceitos de ‘masculino’ e ‘feminino’, cujo conteúdo parece tão inambíguo à opinião corriqueira, figuram entre os mais confusos da ciência e se decompõem em pelo menos três sentidos” (p. 207). Os sentidos aos quais Freud (1905a/1996) associa esses termos são: atividade e passividade, sentido biológico e sociológico.

Na primeira acepção, que seria “o essencial, assim como o mais utilizável em psicanálise” (p. 207), “atividade” aparece associada ao masculino e “passividade” ao feminino – o que leva Freud (1905a/1996) a descrever, por exemplo, a libido como “masculina”, no sentido de que a pulsão é sempre ativa.

Esse primeiro sentido seria, então, específico da psicanálise, enquanto o segundo significado, biológico, estaria associado à presença de espermatozóides ou óvulos e às funções derivadas. Características como atividade, desenvolvimento muscular, agressividade, maior intensidade da libido, entre outras, costumam ser associadas à masculinidade biológica, mas Freud (1905a/1996) considera que não é necessariamente assim, uma vez que existem espécies animais em que estas qualidades são associadas à fêmea.

O terceiro significado, sociológico, tem sua conotação derivada da observação de indivíduos masculinos e femininos efetivamente existentes. Freud (1905a/1996) afirma que essa observação evidencia que, no humano, masculinidade e feminilidade puras não podem ser encontradas, nem em sentido biológico nem psicológico: “Cada pessoa exhibe, ao contrário, uma mescla de seus caracteres sexuais biológicos com os traços biológicos do sexo oposto, e ainda uma conjugação de atividade e passividade, tanto no caso de esses traços psíquicos dependerem dos biológicos quanto no caso de independem” (FREUD, 1905a/1996, p. 208).

No intuito de situar como Freud (1905a/1996) trabalha com esses sentidos dos termos “masculino” e “feminino”, em uma seção intitulada “Diferenciação entre o homem e a mulher”, é destacada a diferenciação entre as características que marcariam o masculino e o feminino na puberdade. Segundo Freud (1905a/1996): “Sabe-se que somente com a puberdade se estabelece a separação nítida entre os caracteres masculinos e femininos, num contraste que tem, a partir daí, uma influência mais decisiva do que qualquer outro sobre a configuração da vida humana” (p. 207).

Nesse trecho, Freud parece se referir a características externas, visíveis, que possibilitam a categorização como masculino ou feminino. Mas ele continua, no mesmo parágrafo, mencionando “disposições masculinas e femininas”, que poderiam ser reconhecidas já na infância, e

a “inibições da sexualidade”, que ocorreriam mais precocemente e com menor resistência nas meninas. Freud (1905a/1996) afirma, então, uma maior tendência ao recalçamento sexual e a predominância da forma passiva das pulsões parciais nas meninas.

No entanto, Freud (1905a/1996) considera que é idêntica em meninos e meninas a atividade auto-erótica das zonas erógenas, o que “suprime na infância a possibilidade de uma diferenciação sexual como a que se estabelece depois da puberdade” (p. 207). Aqui parece que há algo mais nessa diferenciação que se estabeleceria na puberdade: se Freud inicia o parágrafo de uma maneira que parece fazer referência a características visíveis, ao aspecto sociológico, o desenvolvimento do parágrafo trazendo as “disposições” na infância e a atividade auto-erótica idêntica (que impossibilitaria uma diferenciação na infância) parece evidenciar que Freud tem algo mais em mente quando se refere a essa diferenciação sexual que se estabelece na puberdade, algo para além das características visíveis. Essa diferenciação parece ser aquela entre atividade e passividade, tanto que ele segue dizendo que, no que diz respeito às manifestações auto-eróticas e masturbatórias nas meninas, seu caráter é inteiramente masculino. Como a libido é considerada de natureza masculina, pela característica de atividade, parece que a diferenciação que Freud pretende fazer é de uma indiferenciação na infância, quando a sexualidade auto-erótica seria ativa em meninos e meninas, e uma diferenciação na puberdade, que articularia feminino a passividade e masculino a atividade.

Embora Freud estabeleça a distinção entre o sentido sociológico e o sentido de atividade e passividade, parece haver aqui uma certa confusão e mistura desses sentidos, afinal ele começa com “caracteres masculinos e femininos” e termina em atividade e passividade. Importante destacar a passagem que fecha esta seção, recolocando a dificuldade de estabelecer o que seria “masculino” e “feminino”, e destacando a concepção de bissexualidade como um possível caminho que, neste momento, indicaria algo de “masculino” e “feminino” em todos nós:

A rigor, se soubéssemos dar aos conceitos de “masculino” e “feminino” um conteúdo mais preciso, seria possível defender a alegação de que a libido é, regular e normativamente, de natureza masculina, quer ocorra no homem ou na mulher, e abstraindo seu objeto, seja este homem ou mulher. Desde que me familiarizei com a noção de bissexualidade, passei a considerá-la como o fator decisivo e penso que, sem levá-la em conta, dificilmente se poderá chegar a uma compreensão das manifestações sexuais efetivamente no homem e na mulher. (FREUD, 1905a/1996, p. 207-8)

Freud (1913/1996) retoma a reflexão sobre o que seria “masculino” e “feminino” em “O interesse científico da psicanálise”, ao referir a importância de que o aspecto biológico não domine a psicanálise, mas da impossibilidade de prescindir dessa esfera ao definir a pulsão no limite entre psíquico e somático. Em seguida, trata das concepções de masculinidade e feminilidade:

Falamos também de atributos e impulsos mentais “masculinos” e “femininos”, embora, estritamente falando, as diferenças entre os sexos não possam pretender nenhuma característica psíquica especial. Aquilo de que falamos na vida comum como “masculino” e “feminino” reduz-se, do ponto de vista da psicologia, às qualidades de “atividade” e “passividade” – isto é, a qualidades determinadas não pelos próprios instintos, mas por seus objetivos. A associação regular destes “ativos” e “passivos” na vida mental reflete a bissexualidade dos indivíduos, que está entre os postulados clínicos da psicanálise. (p. 184)

Embora não seja nosso objetivo um aprofundamento na questão da bissexualidade, consideramos importante destacar o questionamento colocado por Molinier (2008), como apontamos no capítulo 1, no que se refere à conservação da diferença no conceito de bissexualidade: ao postular a existência de moções masculinas e femininas em todos nós, o conceito de bissexualidade não deixa de recolocar essa diferença, o que coloca riscos de uma compreensão no sentido de “vitória ‘quantitativa’ do gênero ‘bom’ sobre o outro”¹⁸¹ (p. 168, tradução nossa).

Ao longo desta seção, vimos que Freud enfatiza, mais de uma vez, que as definições de masculino e feminino parecem problemáticas. Para Molinier (2008), “Freud retomou várias vezes a ideia de que não existem noções mais complexas do que as de ‘masculino’ e ‘feminino’, ele nunca deixa de enfatizar os equívocos que elas geram, bem como o caráter convencional de suas determinações”¹⁸² (p. 167, tradução nossa). Como também destaca Ayouch (2014), Freud sublinha muitas vezes que, embora tais noções pareçam ter um significado inequívoco, são, na verdade, confusas, e a psicanálise não tem a pretensão de elucidar sua essência.

Para Laplanche (2014a), a oposição masculinidade-feminilidade em Freud não corresponderia nem ao par ativo-passivo nem fálico-castrado, mas seria algo da ordem da produção, a partir de diferentes dimensões. Como afirma o autor: “masculinidade e feminilidade são duas sínteses complexas feitas de elementos psicológicos, biológicos e sociológicos”¹⁸³ (LAPLANCHE, 2014a, p. 105, tradução nossa).

No entanto, pudemos observar, também, que as formulações freudianas em relação a essas concepções por vezes se contradizem e, a partir da observação dessas contradições, concordamos com Ayouch (2019b), que observa em Freud um “movimento pendular, oscilando entre posturas revolucionárias que rompiam com o seu contexto epistemológico e retrocessos inevitáveis que inscreviam o seu discurso nas formações discursivas do seu tempo” (p. 79).

¹⁸¹ “[...] l’intégration de la bisexualité psychique implique, pour les psychanalystes, une victoire ‘quantitative’ du ‘bon’ genre sur l’autre” (MOLINIER, 2008, p. 168)

¹⁸² “Freud est revenu à plusieurs reprises sur l’idée qu’il n’existe pas de notions plus complexes que celles de « masculin » et de « féminin », il ne manque jamais de souligner les équivoques qu’ils génèrent ainsi que le caractère conventionnel de leurs déterminations” (MOLINIER, 2008, p. 167)

¹⁸³ “[...] masculinité et féminité sont deux synthèses complexes faites d’éléments psychologiques, biologiques et sociologiques” (LAPLANCHE, 2014a, p. 105)

Esse movimento de ruptura e reprodução também aparece nas formulações freudianas sobre a histeria. Se, por um lado, a tematização da histeria em Freud revela sua sensibilidade para a opressão vivenciada pelas mulheres, por outro, também reproduz pressupostos de gênero em determinados momentos, como veremos na seção seguinte. Além disso, suas formulações sobre a histeria possibilitam ampliar a discussão para o campo da própria teorização freudiana da sexualidade feminina, reflexão que iniciaremos na próxima seção, situando a histeria como questionamento da condição de opressão das mulheres, e à qual daremos continuidade na seção seguinte, com as teorizações freudianas sobre sexualidade feminina e feminilidade.

3.2.2 A histeria como questionamento da condição de opressão das mulheres

Como já discutimos na seção 3.1, Ayouch (2018) aborda os efeitos da cultura e da moral restritiva, afirmando que “muitas vezes deixa como única saída para as mulheres a doença neurológica”¹⁸⁴ (p. 76, tradução nossa). Em seguida, o autor pontua que “é por isso que não escapa a Freud o fato de a histeria apresentar um desafio a essa condição, como ele escreve, por exemplo, sobre Elisabeth von R.”¹⁸⁵ (AYOUCH, 2018, p. 76, tradução nossa)

Nesta seção, discutiremos a histeria como questionamento da condição de opressão das mulheres a partir de dois casos clínicos: Elisabeth Von R. e Dora. É importante destacar que se trata de momentos diferentes na obra freudiana: o caso de Elisabeth Von R. é apresentado nos “Estudos sobre a histeria” (1893-95/1996) e o caso Dora em “Fragmentos da análise de um caso de histeria” (1905b/1996).

Nos “Estudos sobre a histeria”, temos a primeira teoria etiológica da histeria, que compreende os sintomas a partir de uma vivência traumática e adota a teoria da ab-reação (DIAS, 2001). Sendo a etiologia dos sintomas histéricos associada a excitações que atuam como traumas – por não terem sido descarregadas por ab-reação ou pela atividade do pensamento –, ocorre a referência à ideia de quantidades e a proposição do termo “conversão”, considerado característico da histeria, para designar essa transformação da excitação psíquica em sintomas somáticos (BREUER & FREUD, 1893-95/1996).

O caso Dora, por sua vez, apresenta uma compreensão das bases etiológicas da histeria que assinala o sexual e o infantil, a partir da centralidade do inconsciente e do recalçamento, ao mesmo tempo em que alguns aspectos da primeira teoria permanecem. O conceito de trauma é

¹⁸⁴ “[...] ne laisse le plus souvent aux femmes comme seule issue que la maladie névrotique” (AYOUCH, 2018, p. 76)

¹⁸⁵ “C’est pourquoi il n’échappe pas à Freud que l’hystérie présente une contestation de cette condition, comme il l’a écrit par exemple au sujet de Elisabeth von R.” (AYOUCH, 2018, p. 76)

mantido, mas ampliado, sendo o evento traumático, associado a algo externo ou a influências/impressões internas que tivessem efeito semelhante (DIAS, 2001).

Antes de iniciar a apresentação do caso de Elisabeth Von R., gostaríamos de destacar uma passagem que nos chamou a atenção – e que poderia talvez passar por um discurso feminista –, a partir das pontuações de Breuer na seção “Considerações teóricas” (escrita por Breuer) dos “Estudos sobre a histeria”, ao tratar da etiologia sexual nos casos de histeria. Breuer considera que, na vida de solteira, uma tendência de recalçamento da sexualidade apareceria na mulher devido à excitação associada à angústia, ao medo diante do desconhecido. Com o casamento, novos traumas sexuais advêm: “É surpreendente que a noite de núpcias não tenha efeitos patogênicos com maior frequência, visto que, infelizmente, o que ela implica é, muitas vezes, não uma sedução erótica, mas uma violação” (BREUER & FREUD, 1893-95/1996, p. 264).

Breuer segue dizendo que os sintomas podem desaparecer se, com o tempo, ocorre a emergência do prazer sexual, e acrescenta como fatores sexuais nocivos aqueles associados a situações de satisfação insuficiente (coito interrompido, ejaculação precoce etc.). O autor explicita que, para Freud, tais fatores resultariam em neurose de angústia, mas considera que também podem surgir fenômenos histéricos. Interessante notar a associação entre a primeira relação sexual como violação e a generalização sobre os problemas advindos com o casamento: “Não penso estar exagerando ao afirmar que a grande maioria das neuroses graves nas mulheres tem sua origem no leito conjugal” (BREUER & FREUD, 1893-95/1996, p. 264). As afirmações de Breuer nos remetem ao que já foi discutido na seção 3.1 sobre os efeitos das restrições impostas sobre a sexualidade, mas consideramos importante destacá-la aqui sobretudo porque Breuer as articula também à histeria, e não apenas à neurose de angústia.

Passando à apresentação do caso de Elisabeth Von R. por Freud, na época ela contava com 24 anos de idade e sofria há mais de dois anos de dores nas pernas e dificuldades em andar. Embora tivesse passado por vários infortúnios nos últimos anos (a morte do pai, uma cirurgia séria a que a mãe teve de se submeter e a morte de uma irmã, em decorrência de uma afecção cardíaca após o puerpério), Freud afirma que ela lidava com os problemas com ar alegre, o que o leva a caracterizar como a *belle indifférence* característica da histeria (BREUER & FREUD, 1893-95/1996).

Em relação à sua história familiar e aos infortúnios vividos, Freud destaca que era a mais jovem de três filhas e tinha uma relação bastante próxima com o pai, “que costumava dizer que aquela filha ocupava o lugar de um filho e de um amigo com quem ele podia trocar idéias” (BREUER & FREUD, 1893-95/1996, p. 165). Durante dezoito meses, Elisabeth foi a cuidadora de seu pai, vítima de uma afecção crônica do coração que resultou em edema pulmonar. Com

a morte do pai, a condição da mãe se agravou e Elisabeth se concentrou em seus cuidados. Após um ano, sua irmã mais velha casou-se e se mudou para outra cidade. Após algum tempo, sua segunda irmã se casou e morreu, em decorrência de uma doença cardíaca agravada pela segunda gravidez.

No que se refere aos sintomas, o primeiro deles (dor em parte específica da coxa direita) apareceu enquanto cuidava do pai. Freud indica que, por meio da análise, foi possível elucidar que esse surgimento estava relacionado a um conflito entre seus deveres com o pai e um desejo erótico. Ela conhecia um jovem por quem nutria sentimentos afetuosos e foi convencida, pela família e pelo próprio pai, a ir a uma festa em que provavelmente o encontraria. Ele a acompanhou de volta até em casa depois da festa e, quando ela chegou em casa, soube que seu pai havia sofrido uma piora, o que a levou a se recriminar por ter se ausentado e se divertido. O resultado desse conflito foi o recalçamento da representação erótica, e o afeto ligado a essa representação produziu a dor física, pelo mecanismo de conversão (BREUER & FREUD, 1893-95/1996).

Um segundo episódio acontece articulado aos sentimentos de Elisabeth por seu cunhado, marido de sua segunda irmã. Em uma viagem em família, Elisabeth e o cunhado vão a um passeio, sendo que ele inicialmente havia recusado para permanecer ao lado da esposa enferma, mas ela o convenceu a participar. Eles permaneceram juntos durante todo o passeio, conversaram e ela desejou ter um marido como ele. Posteriormente, sua irmã morre e ocorre à Elisabeth que agora ele estava livre e ela poderia ser sua esposa. Seus sentimentos pelo cunhado encontram resistência, o que coloca em cena novamente o conflito com a consciência moral e a produção de dores físicas. Os dois acontecimentos referem-se a um conflito semelhante, entre as representações de natureza erótica e as representações morais (BREUER & FREUD, 1893-95/1996).

O que nos interessa particularmente, para os propósitos de nossos estudos, é a caracterização de Elisabeth em relação aos estereótipos habitualmente associados a mulher. Ao tratar da relação estreita com o pai, Freud afirma que:

Embora a mente da moça encontrasse estímulo intelectual nessa relação com o pai, ele não deixava de observar que a constituição mental dela estava, por causa disso, afastando-se do ideal que as pessoas gostam de ver concretizado numa moça. Em tom brincalhão, ele a chamava de “insolente” e “convencida” e a aconselhava a não ser categórica demais em seus julgamentos, advertindo-a contra o hábito de dizer a verdade às pessoas sem medir as conseqüências e muitas vezes dizendo que ela teria dificuldades em achar um marido. Ela se sentia, de fato, muito descontente por ser mulher. Tinha muitos planos ambiciosos. Queria estudar ou receber educação musical e ficava indignada com a ideia de ter de sacrificar suas inclinações e sua liberdade de opinião pelo casamento. (BREUER & FREUD, 1893-95/1996, p. 165)

Interessante notar que o pai de Elisabeth identifica o “afastamento do ideal feminino”, associado à atitude de expressar suas opiniões, como dificultador para o casamento. Freud refere o “descontentamento em ser mulher”, articulado aos planos de estudar e ao ressentimento de ter de abdicar de inclinações e da possibilidade de se expressar livremente para se casar. Trata-se, portanto do “ser mulher” naquela cultura e momento histórico, algo contingente. As significações que aparecem associadas ao “ser mulher” deixam claro que se tratam de situações localizadas historicamente – e não a algo de uma suposta “natureza” do “ser mulher”. Afinal, hoje mulheres podem estudar e expressar opiniões – não necessariamente sem encontrar dificuldades, mas a situação é diferente daquela vigente no contexto em que Elisabeth viveu.

No entanto, embora tenha essa posição inicial em relação ao casamento, Elisabeth acaba desejando se casar, e inclusive os conflitos associados a seus sintomas aparecem articulados aos sentimentos em relação a homens (BREUER & FREUD, 1893-95/1996). Aproximações poderiam ser traçadas entre este caso e formulações posteriores sobre a posição feminina como “se fazer objeto do outro”. Como já mencionamos, na seção 3.2.3, apresentaremos a leitura de Schaeffer (2002b), que parte de Freud para propor uma leitura que situa a mulher a partir desse “fazer-se objeto do outro”: “primeiro espera um pênis, depois seus seios, suas ‘regras’, a primeira vez, depois todo mês, ela espera por penetração, depois uma criança, então parto, depois desmame, etc.”¹⁸⁶ (p. 7, tradução nossa).

No entanto, se, de fato, Elisabeth parte de um posicionamento crítico com relação ao casamento, e, posteriormente, vem a desejar esse lugar, consideramos que uma outra leitura é possível, justamente considerando as contingências históricas em que Elisabeth viveu. Na descrição do momento de vida posterior à morte do pai, quando Elisabeth passa a se ocupar do cuidado de sua mãe, Freud afirma que:

[...] como estava esgotada após a preocupação com a visão da mãe e os cuidados prestados a ela na época da operação, e de como por fim perdera a esperança de que uma moça solitária como ela pudesse ter alguma felicidade na vida ou realizar alguma coisa. Até então ela se julgara forte o bastante para poder passar sem a ajuda de um homem, mas agora se via dominada pelo sentimento de sua fraqueza como mulher e por um anseio de amor no qual, citando suas próprias palavras, sua natureza congelada começava a derreter-se. (BREUER & FREUD, 1893-95/1996, p. 179)

Elisabeth vislumbrava uma vida sem casamento e tinha planos para si, mas começa a se deparar com dificuldades que a fazem questionar essa possibilidade. Naquele momento histórico, talvez não restasse à mulher muitas possibilidades que não “se fazer objeto do outro”.

¹⁸⁶ “[...] elle attend d’abord un pénis, puis ses seins, ses « règles », la première fois, puis tous les mois, elle attend la pénétration, puis un enfant, puis l’accouchement, puis le sevrage, etc. Elle n’en finit pas d’attendre.” (SCHAEFFER, 2002b, p. 7)

Ayouch (2018) considera que, ao escrever sobre Elisabeth von R., não escapa a Freud a consideração da histeria como um desafio à condição de opressão das mulheres. A demanda endereçada ao médico por pacientes histéricos, no século XIX, também significaria um questionamento dirigido ao espaço social, uma vez que o discurso da histeria articula uma contestação às normas de gênero, à condição feminina ou, mais amplamente, à opressão social vivenciada sobretudo pelas mulheres naquele contexto histórico. Para Ayouch (2018), o que aparecia no discurso dos pacientes histéricos eram as contestações de uma ordem social específica, marcada pela desigualdade de gênero.

Contudo, as considerações tecidas por Freud em relação às mulheres não deixam de retomar pressupostos de gênero vigentes em seu contexto histórico. Essa reprodução aparece, a nosso ver, no caso Dora, que se apresenta a Freud acusando o pai de tê-la oferecido ao Sr. K. como objeto de barganha devido à relação amorosa que mantinha com a Sr^a K. Freud considera que Dora tinha razão em pensar que seu pai não queria esclarecer o comportamento do Sr. K. em relação a ela para evitar questionamentos em relação a seu relacionamento com a Sra. K., mas pensa que Dora havia agido da mesma maneira, favorecendo o relacionamento entre seu pai e a Sra K. (FREUD, 1905b/1996).

Mitchell (2001) considera que Freud trata do amor de Dora pelo Sr. K. como substituto do amor edípico pelo pai e que as origens dessa formulação encontram-se em noção normativa da atração heterossexual como natural: “Aqui, a posição de Freud é convencional: os meninos serão meninos e amarão mulheres, meninas serão meninas e amarão homens”¹⁸⁷ (p. 10, tradução nossa). Freud assume que, se Dora não fosse histérica, teria sentido atração pelo Sr. K., assim como teria se sentido atraída pelo pai no complexo de Édipo. Também nesse sentido, Elliot (1991) pondera que Freud teria partido do pressuposto do amor de Dora pelo Sr. K., que buscou confirmar: “a exigência de Freud de que Dora conformasse suas expectativas de que ela amava Herr K não apenas interpretou mal seu desejo, mas também repetiu a relação na qual Dora foi feita objeto do desejo de outro”¹⁸⁸ (p. 95, tradução nossa).

Ao buscar confirmar o apaixonamento de Dora pelo Sr. K., Freud acaba indicando a Dora que ela desejaria determinado objeto, o que não cabe ao analista, além de se contrapor ao desejo como algo que permanece como questão. Como lembra Rose (2001):

Assim, insistindo para Dora que ela estava apaixonada por Herr K. Freud não estava apenas definindo-a em termos de um conceito normativo de heterossexualidade

¹⁸⁷ “Here, Freud’s position is a conventional one: boys will be boys and love women, girls will be girls and love men” (MITCHELL, 2001, p. 10)

¹⁸⁸ “Freud’s demand that Dora conform to his expectations that she loves Herr K not only misconstrued her desire, but also repeated the relationship in which Dora as made the object of another’s desire” (ELLIOT, 1991, p. 95).

genital, ele também falhou em ver seu próprio lugar dentro do relacionamento analítico, reduzindo-a a uma dimensão dual operando nos eixos de identificação e demanda. Pedindo a Dora que realizasse sua ‘identidade’ através de Herr K, Freud estava pedindo simultaneamente que ela encontrasse ou refletisse sua própria demanda. Em ambos os casos, ele estava ligando-a a um relacionamento dual no qual o problema do desejo não tem lugar.¹⁸⁹ (ROSE, 2001, p. 35-6, tradução nossa).

Esse ponto também é destacado por Elliot (1991), que resgata a noção de que, se o desejo permanece como questão, como problema, não cabe ao analista propor “objetos adequados”. Partindo das proposições de Jacqueline Rose, Elliot (1991) traz a discussão para o campo da própria teorização freudiana da sexualidade feminina – com a qual trabalharemos na próxima seção –, apontando o equívoco em apontar o pênis (ou qualquer outro objeto) como objeto do desejo, uma vez que “a exasperação de Freud com a persistência do suposto desejo das mulheres pelo pênis e sua tentativa de persuadi-las a desistir, constituem uma incompreensão da natureza do desejo em si. O desejo existe apenas ‘no intervalo entre a demanda e sua impossibilidade’”¹⁹⁰ (p. 95).

A presunção de que seria possível saber o que quer a mulher marca a inversão do discurso analítico para o discurso do mestre¹⁹¹ e, quando a psicanálise é lida como discurso de mestria, detentor de verdades universais, a relação entre sexo e gênero se torna rígida, segundo Elliot (1991):

Em primeiro lugar, a suposição do analista de que ele/ela sabe o que uma mulher quer (um bebê, o falo ou qualquer outra coisa) reproduz a fantasia de que o objeto do desejo pode ser alcançado. Segundo, a demanda do analista de que a paciente mulher esteja em conformidade com a norma da feminilidade impede uma análise de seu desejo em outro lugar.¹⁹² (p. 95, tradução nossa).

Retomando o caso Dora, para em seguida resgatar algumas pontuações no que se refere à sexualidade feminina, Mitchell (2001) considera que as notas de rodapé, escritas

¹⁸⁹ “Thus by insisting to Dora that she was in love with Herr K, Freud was not only defining her in terms of a normative concept of genital heterosexuality, he also failed to see his own place within the analytic relationship and reduced it to a dual dimension operating on the axes of identification and demand. By asking Dora to realise her ‘identity’ through Herr K, Freud was simultaneously asking her to meet, or reflect, his own demand. On both cases, he was binding her to a dual relationship in which the problem of desire has no place.” (ROSE, 2001, p. 35-6)

¹⁹⁰ “[...] Freud’s exasperation at the persistence of women’s supposed desire for the penis and his attempt to persuade them to give it up, constitute a misunderstanding of the nature of desire itself. Desire exists only ‘in the gap between the demand and its impossibility’” (ELLIOT, 1991, p. 95).

¹⁹¹ Uma análise detalhada da teoria lacanianiana dos discursos não caberia no escopo deste trabalho, mas, para nossos objetivos aqui, destacamos que a relação entre analista e analisando constitui tipo particular de relação social em que o desejo do analisando é privilegiado. O discurso analítico difere dos demais por criar um espaço onde esse desejo pode ser articulado. O analista não faz do outro seu escravo (como no discurso do mestre), não o reduz a um reflexo de sua imagem (discurso universitário) nem a um sintoma do desejo do analista (discurso da histeria). Em contraposição, o discurso do mestre é o discurso da lei em nome do qual o mestre fala (ELLIOT, 1991).

¹⁹² “First, the analyst’s assumption that he/she knows what a woman wants (a baby, the phallus, or whatever) plays into the phantasy that the object of desire can be attained. Second, the analyst’s demand that the woman patient conform to the norm of femininity precludes an analysis of her desire elsewhere” (ELLIOT, 1991, p. 95).

posteriormente, colocam a questão da identificação com o pai, de maneira que “em termos de seu desejo sexual, Dora é um homem que ama uma mulher”¹⁹³ (p. 11, tradução nossa). A identificação masculina em Dora colocaria em questão a existência de uma pulsão natural ou automaticamente heterossexual, segundo Mitchell (2001). Rose (2001) considera que a falha de Freud em analisar Dora, em termos de uma concepção normativa do que uma mulher deve ser ou desejar, o leva a reconhecer que:

A sexualidade normal é, portanto, estritamente uma *ordenação*, que o histérico recusa (adoece). O resto do trabalho de Freud pode então ser lido como uma descrição de como esse ordenamento ocorre, o que o levou de volta, necessariamente, à questão da feminilidade, porque sua persistência como uma dificuldade revelou o custo dessa ordem.¹⁹⁴ (p. 28, tradução nossa, grifos da autora)

Ou seja, Freud parte do pressuposto do amor heterossexual, e posteriormente propõe outra leitura a partir da identificação de Dora com o pai e seu amor não pelo Sr. K, mas pela Sra K. Rose (2001) destaca, então, que essa virada proporciona a compreensão da histeria como recusa de um ordenamento social heteronormativo e, na visão da autora, a obra freudiana descreve esse ordenamento, assim como assinala o custo associado a esse ordenamento. Nos termos de Elliot (1991), como apresentaremos na seção 3.2.3, o sacrifício exigido das mulheres para se conformar à posição feminina, ao ordenamento social vigente.

Assim, ao longo desta seção, buscamos situar a histeria como contestação da opressão das mulheres, ao mesmo tempo em que apontamos que Freud pôde escutar essa contestação, mas também reproduz aspectos do regime normativo em que estava inscrito. Elliot (1991) aponta o equívoco de tentar situar o que seria o objeto de desejo, de tomar como universal algo que é contingente.

Como veremos na seção 3.3, Laplanche propõe que a criança procura traduzir mensagens enigmáticas do adulto a partir de códigos e esquemas narrativos, e inclui, entre esses códigos, os esquemas narrativos do complexo de Édipo, assassinato do pai, complexo de castração, entre outros. A partir das contribuições de Laplanche, Ayouch (2018) coloca a seguinte problematização:

O erro da psicanálise consiste, segundo J. Laplanche, em incluir entre suas verdades metapsicológicas esses esquemas narrativos “mais ou menos contingentes, que servem ao homem, em uma dada situação cultural, para colocar em ordem, historicizar seu destino”. A questão que surge aqui, no entanto, é saber se é uma questão de preservar esses esquemas, à maneira de metáforas, que podem não ser

¹⁹³ “In terms of her sexual desire, Dora is a man adoring a woman” (MITCHELL, 2001, p. 11)

¹⁹⁴ “Normal sexuality is, therefore, strictly an *ordering*, one which the hysteric refuses (falls ill). The rest of Freud’s work can then be read as a description of how that ordering takes place, which led him back, necessarily, to the question of femininity, because its persistence as a difficulty revealed the cost of that order” (ROSE, 2001, p. 28, grifos da autora)

desimaginarizáveis, ou se é aconselhável renunciar a essas ferramentas e à inflação fantasmática imaginária que eles carregam o tempo todo.¹⁹⁵ (p. 151, tradução nossa)

Não pretendemos trabalhar as interrogações lançadas por Ayouch (2018) em toda sua amplitude, mas consideramos que são interessantes, para os objetivos do nosso trabalho, no sentido de apontar como determinados aspectos das teorizações psicanalíticas correspondem a imaginarizações. O assinalamento do objeto do desejo, como problematiza Elliot (1991), consiste em imaginarizar, em dar um conteúdo imaginário a esse objeto. O risco que essa imaginarização coloca, tal como compreendemos a partir de Ayouch (2018), é tomar como universal algo que é contingente.

Tendo em vista esse risco e partindo das reflexões sobre a histeria, podemos ampliar a discussão para o campo da teorização da sexualidade feminina, como propõe Elliot (1991) ao afirmar que a suposição de saber sobre o que a mulher deseja marca a inversão do discurso analítico para o discurso do mestre. Na leitura de Elliot (1991) as contribuições de Juliet Mitchell e Jacqueline Rose buscam ler a psicanálise como discurso analítico, e não como discurso de mestria. Entretanto, estariam atentas ao risco de deslizamento para um discurso de mestria, deslizamento em que aquilo que é contingente, circunscrito a determinado momento histórico, passa a ser visto como universal, imutável. Como alerta Elliot (1991):

Embora acreditem que a psicanálise nos permite compreender a construção do gênero na sociedade patriarcal (que a psicanálise é um discurso analítico), elas também estão cientes de seu potencial para se tornar um discurso de mestria. Talvez o aspecto mais problemático da psicanálise seja sua tendência a confundir o que é contingente à sociedade patriarcal com o que é universal ou inevitável. Essa tendência demonstra a facilidade com que um discurso analítico pode se tornar um discurso de mestria, algo que Mitchell e Rose tentam evitar em sua própria teorização do gênero.¹⁹⁶ (ELLIOT, 1991, p. 17, tradução nossa).

Consideramos que, a partir de Freud, é possível situar diferentes leituras sobre o “tornar-se mulher”, e esse será nosso objeto na próxima seção. Leituras essencialistas tendem a deslizar para um discurso de mestria, tomando como universal o que é contingente. Diferentemente, se pretendemos, com Juliet Mitchell e Jacqueline Rose, ler a psicanálise como discurso analítico,

¹⁹⁵ “L’erreur de la psychanalyse consiste, selon J. Laplanche, à avoir voulu inclure parmi ses vérités métapsychologiques ces schémas de narration « plus ou moins contingents, qui servent à l’homme, dans une situation culturelle donnée, à mettre en ordre, à historiciser son destin ». La question qui ici se pose toutefois est de savoir s’il s’agit de conserver ces schémas, à la manière de métaphores, susceptibles de ne pas être désimaginarisées, ou s’il convient de renoncer à ces outils et à l’inflation fantasmatique imaginaire qu’ils charrient à chaque fois.” (AYOUCH, 2018, p. 151)

¹⁹⁶ “Although they believe psychoanalysis enables us to understand the construction of gender in a patriarchal society (that psychoanalysis is an analytic discourse), they are also aware of its potential to become a discourse of mastery. Perhaps the most problematic aspect of psychoanalysis is its tendency to confuse what is contingent to patriarchal society with what is universal or inevitable. This tendency demonstrates the ease with which an analytic discourse may become a discourse of mastery, something both Mitchell and Rose attempt to avoid in their own theorization of gender” (ELLIOT, 1991, p. 17).

é fundamental ter cuidado para não “imaginarizar”, revestindo de universal aquilo que é contingente, o que abre possibilidades de leituras não essencialistas que não pretendem descrever o que seria “mulher” a partir de algo “especificamente feminino”.

3.2.3 Sexualidade feminina e feminilidade

Como destacamos na seção 3.1, Rubin (1975/2017) considera que: “De acordo com a ortodoxia freudiana, a conquista da feminilidade ‘normal’ custa caro para as mulheres” (p. 36). Para compreender essa proposição sobre o “preço alto” que as mulheres pagam para “tornarem-se mulheres”, é importante retomar as formulações freudianas sobre sexualidade feminina e feminilidade.

Rubin (1975/2017) situa que, até o final dos anos 1920, não havia uma teorização específica sobre o desenvolvimento das mulheres no âmbito psicanalítico. As formulações psicanalíticas sobre a feminilidade se desenvolveram no final dos anos 1920, início dos anos 1930, com textos de Freud, Jeanne Lampl-de Groot, Helene Deutsch, Karen Horney e Jones. Para Rubin, são os desenvolvimentos sobre a fase pré-edípica que promovem um deslocamento, a partir da consideração de que, nesse momento pré-edípico, as crianças seriam bissexuais, de maneira que a diferenciação posterior não poderia ser pressuposta, deveria ser explicada.

Ao teorizar sobre sexualidade feminina e feminilidade, Freud tematiza essa diferenciação, buscando situar especificidades no caso das mulheres. Rubin faz referência à citação de Freud de que “a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher – seria esta uma tarefa difícil de cumprir –, mas se empenha em indagar como é que a mulher se forma, como a mulher se desenvolve desde a criança dotada de disposição bissexual” (FREUD, 1933c[1932]/1996, p. 117).

Segundo Laufer (2014a), com esta asserção Freud afirmaria que não cabe à psicanálise tentar “resolver” o “enigma da feminilidade”. A psicanalista traça, ainda, um paralelo com a famosa afirmação de Simone de Beauvoir: “Não se nasce mulher, diz Freud substancialmente, torna-se mulher, antecipando em alguns anos a famosa fórmula beauvoiriana”¹⁹⁷ (LAUFER, 2014a, p. 18, tradução nossa).

No intuito de interrogar esse “tornar-se mulher”¹⁹⁸ em Freud, retomaremos suas principais contribuições no texto “Sexualidade feminina”, em que Freud (1931/1996) desenvolve

¹⁹⁷ “On ne naît pas femme, dit Freud en substance, on le devient, devant de quelques années la célèbre formule beauvoirienne.” (LAUFER, 2014a, p. 18)

¹⁹⁸ Na versão brasileira das “Obras completas”, a tradução apresenta “a mulher se forma”. Na versão francesa, temos o verbo “tornar” ao invés de “formar: “Il répond à la spécificité de la psychanalyse de ne pas prétendre

duas especificidades no desenvolvimento das mulheres: a mudança de objeto amoroso da mãe para o pai e da zona erógena principal do clitóris para a vagina. No que se refere à troca de objeto, o primeiro objeto amoroso, tanto para meninos quanto para meninas, seria a mãe, por ser quem alimenta e cuida da criança – proposição que, como veremos, é problematizada por Rubin (1975/2017), afinal a articulação entre a mãe e os cuidados com a criança é tomada aqui como evidência, e não interrogada.

Com relação a atividade e passividade, Freud (1931/1996) considera que os objetivos sexuais da menina em relação à mãe seriam tantos ativos quanto passivos. Quando uma criança recebe uma impressão passiva, tende a produzir uma reação ativa (fazer a ela própria o que acabou de ser feito a ela, numa tentativa de dominar o mundo externo). Essa oscilação de passividade e atividade estaria ligada à intensidade relativa de masculinidade e feminilidade. Novamente, encontramos aqui a presença de moções “femininas” e “masculinas” como algo que conserva a diferença, nos termos de Molinier (2008). Se, como vimos, a autora fala da “vitória” de um gênero sobre o outro, veremos, também, nos desenvolvimentos freudianos, a “vitória” da passividade no “tornar-se mulher” – proposição que, como já indicamos, consideramos bastante problemática.

As primeiras experiências sexuais que a criança têm em relação à mãe seriam de caráter passivo, pois é alimentada, vestida, cuidada pela mãe. Ao mesmo tempo em que existe satisfação, também surge esforço por transformá-las em atividade. Por exemplo, o sugamento ativo na amamentação, a repetição de suas experiências passivas sob forma ativa no brincar (por exemplo, o desejo de lavar ou vestir a mãe se expressaria na brincadeira de boneca, o que evidenciaria o lado ativo da feminilidade) (FREUD, 1931/1996).

Assim, as sensações associadas aos cuidados proporcionam prazer, o que estaria ligado a uma dimensão passiva da fase fálica. Também nessa fase, surgem impulsos ativos dirigidos à mãe, e a atividade sexual desse período culmina na masturbação clitoridiana. O afastamento da mãe na menina, mais do que uma simples mudança de objeto, consiste num abaixamento dos impulsos sexuais ativos e ascensão dos passivos. As tendências seriam frustradas por se mostrarem irrealizáveis, e por isso seriam abandonadas, sendo a transição para o objeto paterno realizada com o auxílio das tendências passivas (FREUD, 1931/1996).

décrire ce qu'est la femme – tâche dont on elle ne pourrait guère s'acquitter – mais d'examiner comment elle le devient” (FREUD, 1932/2004, p. 199). Optamos por utilizar o “tornar-se” por considerar que a expressão “a mulher se forma” poderia produzir um sentido desenvolvimentista e de um processo que produziria uma essência: a mulher que “se forma” e então se apresentaria em seu aspecto “acabado”.

Outro fator complicador no desenvolvimento da sexualidade feminina residiria na tarefa de abandonar o clitóris como zona genital principal em favor da vagina, sendo que, para Freud, a feminilidade dependeria de conseguir realizar essa transferência do clitóris à vagina, em termos de sensibilidade e importância (FREUD, 1933c[1932]/1996). Na fase fálica, meninos realizariam a masturbação do pênis e meninas do clitóris, não tendo a vagina sido “descoberta” ainda nesse momento. Nessa fase, que é contemporânea do complexo de Édipo, o órgão genital assumiria papel principal, mas “esse órgão genital é apenas o masculino, ou, mais corretamente, o pênis” (FREUD, 1924/1996, p. 218). Freud (1923b/1996) afirma a existência de uma “organização genital infantil”¹⁹⁹, que difere da organização genital final do adulto, porque o órgão genital masculino é o que se leva em conta para ambos os sexos, de maneira que haveria uma primazia do falo. Os estágios estariam organizados da seguinte forma:

No estágio da organização pré-genital sádico-anal não existe ainda questão de masculino e feminino; a antítese entre ativo e passivo é a dominante. No estágio seguinte da organização genital infantil, sobre o qual agora temos conhecimento, existe masculinidade, mas não feminilidade. A antítese aqui é entre possuir um órgão genital masculino e ser castrado. Somente após o desenvolvimento haver atingido seu completamento, na puberdade, que a polaridade sexual coincide com masculino e feminino. A masculinidade combina [os fatores de] sujeito, atividade e posse do pênis; a feminilidade encampa [os de] objeto e passividade. A vagina é agora valorizada como lugar de abrigo para o pênis; ingressa na herança do útero. (FREUD, 1923b/1996, p. 161)

Assim, enquanto o homem possuiria um só órgão sexual, a mulher teria duas zonas sexuais principais: a vagina e o clitóris, análogo ao órgão masculino, e com o fator “complicador” de que este órgão continua a funcionar na vida sexual feminina posterior. A atividade fálica característica nas meninas seria a masturbação do clitóris, ou seja, na infância, as principais ocorrências sexuais seriam em relação a este órgão, constituindo uma primeira fase da vida sexual de caráter masculino. A proibição dessa atividade pela mãe promoveria a rebelião da menina contra a mãe, sendo que esse ressentimento pelo impedimento da atividade sexual desempenharia importante papel em seu desligamento da mãe (FREUD, 1931/1996).

Quando o interesse da criança se volta para seus órgãos genitais, ela começa a manipulá-los frequentemente, e os adultos então a repreendem, geralmente ameaçando que seu órgão genital lhe será tirado, no caso do menino. A visão dos órgãos genitais femininos tornaria a perda do próprio pênis imaginável, e surgiria então “um conflito entre seu interesse narcísico

¹⁹⁹ Conforme nota do editor, o texto “A organização genital infantil (Uma interpolação na teoria da sexualidade)” constitui acréscimo aos “Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade”, ao qual foi incluída uma nota de rodapé a partir do que é apresentado neste texto. Freud (1923b/1996) inicia o texto afirmando que “A dificuldade do trabalho de pesquisa em psicanálise demonstra-se claramente pelo fato de ser-lhe possível, apesar de décadas inteiras de observação incessante, desprezar aspectos de ocorrência geral e situações características, até que, afinal, elas nos confrontam sob forma inequívoca. As observações que seguem têm a intenção de reparar uma negligência desse tipo no campo do desenvolvimento sexual infantil” (p. 157)

nessa parte do corpo e a catexia libidinal de seus objetos parentais” (FREUD, 1924/1996, p. 221). O conflito se resolveria na dissolução do complexo de Édipo: “As catexias de objeto são abandonadas e substituídas por identificações. A autoridade do pai ou dos pais é introjetada no ego e aí forma o núcleo do superego” (FREUD, 1924/1996, p. 221). As tendências libidinais do complexo de Édipo são em parte sublimadas e em parte inibidas em seu objetivo e transformadas em afeição (FREUD, 1924/1996). Ou seja, o interesse em preservar seu órgão genital promoveria no menino a restrição da sexualidade infantil (FREUD, 1931/1996)

Quando a menina, por sua vez, vê um órgão sexual masculino, descobriria sua deficiência. Inicialmente consideraria que isso se restringiria a ela própria, depois compreenderia que também se estende a outras crianças, e, por fim, a outros adultos. Por isso, a feminilidade sofreria uma depreciação. Ao final da primeira fase de ligação à mãe, a menina a responsabilizaria por não ter lhe dado um pênis, o que apareceria, então, como um forte motivo para se afastar dela (FREUD, 1931/1996)

Os efeitos do complexo de castração seriam diferentes no menino e na menina, pois “ela reconhece o fato de sua castração, e, com ele, também a superioridade do homem e sua própria inferioridade” (FREUD, 1931/1996, p. 264). Assim, enquanto o menino temeria a possibilidade da castração, a menina a aceitaria como um fato consumado. Isso excluiria, na menina, o temor da castração, e, conseqüentemente, um “motivo poderoso para o estabelecimento de um superego e para a interrupção da organização genital infantil” (FREUD, 1924/1996, p. 223).

Assim, a especificidade do complexo de castração na mulher envolveria o reconhecimento da castração e da “própria inferioridade” (FREUD, 1931/1996, p. 264), bem como a assunção de uma postura feminina da menina em relação ao pai e o deslizamento de seu desejo do pênis para um bebê. Uma discussão muito interessante sobre essas formulações é proposta por Rubin (1975/2017), ao retomar a formulação freudiana de inveja do pênis, e afirmar sua inscrição em um contexto específico, tendo como pressuposto a heterossexualidade da mãe, diante da qual a menina sente que está em condições inferiores para lhe satisfazer. Se “não se confrontasse com a heterossexualidade da mãe, poderia talvez tirar conclusões diferentes sobre o status relativo de seus órgãos genitais” (RUBIN, 1975/2017, p. 39).

Rubin (1975/2017) recorre a Lampl-de Groot, que explicita que a crise edípica envolve um sofrimento narcísico tanto para o menino quanto para a menina, mas, além deste, a menina vivencia também um sentimento de inferioridade no que se refere aos órgãos genitais, por concluir ser o pênis indispensável para que se possa satisfazer a mãe. Dessa maneira, “a disposição hierárquica dos órgãos genitais masculinos e femininos vem de definições da situação – a regra da heterossexualidade obrigatória” (RUBIN, 1975/2017, p. 45). Ou seja, Rubin (1975/2017)

destaca que as teorizações freudianas pressupõem a heterossexualidade e o papel culturalmente inferior atribuído à mulher naquele contexto histórico, assim como a divisão sexual do trabalho que atribui à mulher os cuidados com os filhos – algo que é tomado por Freud (1931/1996) sem maiores interrogações ao afirmar que o primeiro objeto amoroso, para meninos e meninas, seria a mãe, por ser quem cuida da criança. Segundo os termos de Rubin (1975/2017):

Se a divisão sexual do trabalho levasse mulheres e homens a se envolver igualmente no cuidado com as crianças, a escolha primeira do objeto sexual seria bissexual. Se a heterossexualidade não fosse obrigatória, esse primeiro amor não teria que ser suprimido, e o pênis não seria superestimado. (p. 50).

Outra diferença que se coloca entre meninos e meninas refere-se ao processo de afastamento em relação à mãe e à aproximação ao pai como momento de inserção no “sistema de trocas simbólico em que circula o falo” (RUBIN, 1975/2017, p. 46). Nas mulheres o complexo de Édipo não seria destruído, mas, ao contrário, criado pela influência da castração (FREUD, 1931/1996). A menina então assumiria o lugar da mãe e uma postura feminina em relação ao pai. Numa tentativa de compensação, seu desejo deslizaria do pênis para um bebê (receber do pai um bebê). O complexo de Édipo seria gradativamente abandonado, já que esse desejo jamais se realizaria. Os desejos de possuir um pênis e um filho permaneceriam catexizados no inconsciente e preparariam a mulher para seu “papel” (FREUD, 1924/1996). A situação feminina só se estabeleceria se o desejo do pênis fosse substituído pelo desejo de um bebê (FREUD, 1933c[1932]/1996).

Na puberdade, estaria constituída, então, a polaridade masculino e feminino, que estariam associados a atividade e passividade, e a vagina como “lugar de abrigo para o pênis” (FREUD, 1923b/1996, p. 184). Dessa maneira, como destaca Rubin (1975/2017), a menina pode apenas “receber” o falo, em uma relação sexual ou como um bebê, mas nunca chega a ter o falo e poder oferecê-lo, ou seja “quando ‘reconhece a sua castração’, ela se conforma ao lugar de mulher em uma rede de trocas fálica” (RUBIN, 1975/2017, p. 46).

O caminho para o desenvolvimento da feminilidade segue com uma intensificação da passividade, com a repressão do erotismo clitoridiano, considerado ativo, em favor do erotismo vaginal passivo. Considerando que essa articulação entre órgãos e atividade/passividade não é uma evidência, uma vez que qualquer órgão pode ser locus de erotismo ativo ou passivo, Rubin afirma que “nesse esquema, o mapeamento dos estereótipos culturais é situado nos órgãos genitais” (RUBIN, 1975/2017, p. 46). Sendo contingente a articulação clitóris-ativo e vagina-passivo, a autora pontua que “Não é um órgão que é reprimido, mas um segmento de possibilidade erótica” (RUBIN, 1975/2017, p. 47). Como Freud indicou, “temos a impressão de que

maior coerção foi aplicada à libido quando ela é moldada para servir à função feminina” (FREUD, 1933c[1932]/1996, p. 130-1).

Freud aponta, então, três caminhos para o desenvolvimento da menina: 1) a insatisfação pela comparação com os meninos levaria a uma insatisfação com seu clitóris, o que resultaria em abandono da sexualidade fálica e da sexualidade em geral, bem como da masculinidade em outros campos; 2) apegar-se à masculinidade e à esperança de conseguir um pênis, o que poderia resultar em escolha de objeto homossexual; 3) tomar o pai como objeto, seguindo para a forma feminina do complexo de Édipo (FREUD, 1931/1996)

Dessa maneira, como sintetiza Rubin, ela pode reprimir totalmente a sexualidade, ou protestar e se tornar “masculina” ou homossexual, ou aceitar e conquistar a “normalidade”. Este terceiro caminho é descrito por Rubin nos seguintes termos: “Se a fase edípica acontece normalmente e a menina ‘aceita sua castração’, sua estrutura libidinal e a escolha de seu objeto passam a ser congruentes com o seu papel de gênero feminino. Ela se torna uma mulherzinha – feminina, passiva, heterossexual” (RUBIN, 1975/2017, p. 47).

Diante desse quadro, Rubin (1975/2017) considera que a construção da “feminilidade” constitui um “ato de brutalidade psíquica”, de maneira que “os ensaios de Freud sobre a feminilidade podem ser lidos como descrições de como um grupo é preparado psicologicamente, desde a infância, para viver com a própria opressão” (p. 48).

Entretanto, também em relação aos aspectos discutidos nesta seção, observamos contradições nos textos freudianos. No texto “Feminilidade”, Freud (1933c[1932]/1996) começa afirmando que os conceitos “masculino” e “feminino” geralmente estão associados a “ativo” e “passivo”, respectivamente, e que existiria uma relação desse tipo no que se refere às células sexuais masculina e feminina (móvel e imóvel, respectivamente). Porém, em seguida, Freud (1933c[1932]/1996) indica ser inadequado coincidir o comportamento masculino com atividade e o feminino com passividade, pois a mulher seria ativa em muitos sentidos, por exemplo na amamentação, enquanto a vida social exigiria do homem grande adaptabilidade passiva. Então, Freud (1933c[1932]/1996) aponta que a preferência por fins passivos poderia ser considerada como característica da feminilidade, e, para alcançá-los, a atividade pode ser necessária.

Faz a ressalva também de que “devemos, contudo, nos acautelar nesse ponto, para não subestimar a influência dos costumes sociais que, de forma semelhante, compelem as mulheres a uma situação passiva” (FREUD, 1933c[1932]/1996, p. 116). Por exemplo, Freud (1933c[1932]/1996) considera o masoquismo como tipicamente feminino, e acredita que a supressão da agressividade nas mulheres “é instituída constitucionalmente e lhes é imposta socialmente” (p. 116), e que tal supressão favoreceria impulsos masoquistas. Contudo, aponta que

traços masoquistas são encontrados em homens, e questiona, então, o que restaria senão dizer que mostram traços femininos evidentes.

Dessa forma, no texto “Feminilidade”, Freud (1933c[1932]/1996) parece esboçar um questionamento sobre as características consideradas “femininas”, como a passividade, estarem ligadas a fatores constitucionais ou sociais, afirmando explicitamente que é preciso cautela para não subestimar a influência de costumes sociais compelindo a mulher a uma situação passiva.

No entanto, mais à frente no texto, Freud (1933c[1932]/1996) afirma que as diferenças nos órgãos genitais seriam acompanhadas de outras diferenças na disposição instintual, que estariam relacionadas à natureza subsequente das mulheres. Segundo seus termos: “Uma menina é, em geral, menos agressiva, desafiadora e autossuficiente; ela parece ter mais necessidade de obter carinho e, por esse motivo, de ser mais dependente e dócil.” (FREUD, 1933c[1932]/1996, p. 118). Também aponta uma série de peculiaridades psíquicas da feminilidade madura, entre elas a de um superego menos rígido na mulher. Além disso, a feminilidade seria caracterizada por maior quantidade de narcisismo, o que também afetaria a escolha objetal, de modo que, para a mulher, ser amada seria uma necessidade maior que amar. A “inveja do pênis” também deixaria marcas em seu desenvolvimento e formação de seu caráter, influenciando, por exemplo, numa tendência à vaidade física como compensação por sua inferioridade sexual original (FREUD, 1933c[1932]/1996).

Assim, na conferência sobre a feminilidade, existem momentos que evidenciam um naturalismo e outros em que Freud “se torna mais ‘materialista’”²⁰⁰ (LAUFER, 2014a, p. 18, tradução nossa), ao tratar de organizações sociais que forçariam a mulher a situações passivas. A autora retoma o trecho destacado por nós, quando Freud pontua que “devemos, contudo, nos acautelar nesse ponto, para não subestimar a influência dos costumes sociais que, de forma semelhante, compelem as mulheres a uma situação passiva” (FREUD, 1933c[1932]/1996, p. 116).

Essas diferentes perspectivas adotadas por Freud podem ser vistas como um problema ou, ao contrário, como uma potencialidade. Parece-nos ser este segundo caminho o adotado por Laufer (2014a), que percebe, nos textos de Freud, momentos que possibilitam compreender algo e seu oposto, o que, para a autora, configura “um pensamento dialético em constante movimento”²⁰¹ (p. 18, tradução nossa).

Freud reconhecia a realidade da opressão, mas também reproduz essa mesma realidade de opressão em seu discurso em diversos momentos – e talvez existam contradições em seus

²⁰⁰ “[...] il se fait plus « matérialiste »” (LAUFER, 2014a, p. 18)

²⁰¹ “[...] une pensée dialectique sans cesse en mouvement” (LAUFER, 2014a, p. 18)

textos precisamente por reconhecer ao mesmo tempo em que, inscrito em seu tempo, reproduz. As contradições que encontramos em Freud parecem refletir o processo de pensamento de alguém que se depara com a complexidade da realidade e se esforça para tentar levar em conta suas múltiplas dimensões. E talvez as contradições de Freud sejam preferíveis às “certezas” que aparecem hoje em muitos psicanalistas reivindicando que nos limitemos à “especificidade da psicanálise”.

Tendo apresentado as formulações freudianas sobre a sexualidade feminina e a feminilidade, possíveis leituras se colocam. É possível tomar as formulações freudianas para sustentar uma concepção essencialista sobre “mulher” e “feminilidade”, ou, como veremos a partir de Rose (2001), uma leitura que não busque “resolver” as dificuldades que se colocam a partir da formulação freudiana da feminilidade pela visada da própria feminilidade. Nessa segunda possibilidade, trata-se de lembrar que o próprio Freud colocava a impossibilidade de descrever o que seria “mulher”, o que abre possibilidades de leituras não essencialistas.

No intuito de evidenciar como o recurso a categorias freudianas pode levar a uma leitura essencialista, apresentaremos as formulações da psicanalista Jacqueline Schaeffer (2002a), que retoma as formulações freudianas sobre a sexualidade feminina e a feminilidade, partindo das oposições ativo/passivo, fálico/castrado, masculino/feminino para defender a pertinência da diferença dos sexos. Sua teorização apresenta evidentes implicações políticas, uma vez que a autora começa ressaltando a importância da luta pela igualdade de gênero e afirmando que esta deve ser realizada nos campos social, político e econômico, mas que seria prejudicial no domínio sexual – pela tendência a ser confundida com a abolição da diferença entre os sexos.

Interessante notar que, embora faça a ressalva de que a igualdade seria importante em domínios outros que o sexual, mais à frente no texto a autora toma a dominação masculina como uma evidência incontestável, articulando-a à função paterna no campo psicanalítico. Em suas palavras: “A dominação do homem, incontestável na organização de todas as sociedades, refere-se, do ponto de vista psicanalítico, à necessária função fálica paterna, simbólica, que estabelece a lei, que permite ao pai separar a criança de sua mãe e trazê-lo para o mundo social”²⁰² (SCHAEFFER, 2002a, p. 5, tradução nossa). Sua defesa da necessidade da diferença de sexos aparece, então, articulada à questão da função paterna de separação.

Essa defesa aparece também em sua abordagem sobre o gozo sexual. A autora considera que haveria uma contradição entre aquilo que é do domínio do eu, por um lado, e o gozo sexual,

²⁰² “La domination de l’homme, incontestable dans l’organisation de toutes les sociétés, renvoie, du point de vue psychanalytique, à la nécessaire fonction phallique paternelle, symbolique, laquelle instaure la loi, qui permet au père de séparer l’enfant de sa mère et de le faire entrer dans le monde social.” (SCHAEFFER, 2002a, p. 5)

por outro, uma vez que algo que não é tolerado pelo eu pode ser exigido pelo sexo. Nessa perspectiva de que o sexo exige algo que não é tolerado pelo eu, a autora sustenta que a mulher desejaria o “masculino” do homem e haveria uma tendência ao masoquismo erótico: “De fato, tudo o que é insuportável para o ego é precisamente o que contribui para o gozo sexual: a invasão, o abuso de poder, a perda de controle, o apagamento dos limites, a posse, a submissão, em suma, a ‘derrota’ em toda a polissemia do termo”²⁰³ (SCHAEFFER, 2002a, p. 5, tradução nossa).

Importante destacar, primeiramente, que a diferença entre os sexos defendida pela autora parte de uma articulação entre masculino-atividade e feminino-passividade em termos que extrapolam o que seria do campo propriamente psicanalítico e que, a nosso ver, recai em estereótipos culturais que associam atividade a força, a submeter, invadir, como se isso caracterizasse o “masculino”. Além disso, parece que a autora considera que as mulheres demandam igualdade em relação aos homens nas esferas social, política e econômica – reivindicação de direitos, que estaria no âmbito do eu –, mas, no domínio sexual, as mulheres desejariam ser “dominadas” pelos homens – por isso a igualdade seria “prejudicial” no domínio sexual.

A defesa da existência de diferenças necessárias entre homens e mulheres no domínio sexual é fundamentada por um discurso que busca justificar essas diferenças a partir da anatomia. Como vimos, Freud (1924/1996) considera que a organização genital infantil se refere ao pênis e ao clitóris, não tendo a vagina sido ainda “descoberta”. Schaeffer (2002a) retoma essa proposição freudiana – de que a vagina, ignorada durante a infância, seria a grande descoberta da puberdade – e acrescenta que, para que esse órgão seja “descoberto”, a única possibilidade seria através da relação sexual com um homem. Como afirma Schaeffer (2002a), a penetração “revelaria” a erogeneidade da vagina, de modo que seria através do homem que a mulher se tornaria mulher: “Portanto, será necessário esperar, como a mulher esperará, o ‘amante de gozo’ para que o genital ‘feminino’ seja arrancado do corpo da mulher. Haverá verdadeiramente uma experiência de diferenciação sexual, da criação do ‘feminino’ pelo masculino”²⁰⁴ (p. 3, tradução nossa).

Finalmente, as supostas diferenças entre os sexos levam à reprodução de estereótipos que fixam a mulher como aquela que esperaria passivamente, em contraposição ao masculino

²⁰³ “En effet, tout ce qui est insupportable pour le moi est précisément ce qui contribue à la jouissance sexuelle: à savoir l’effraction, l’abus de pouvoir, la perte du contrôle, l’effacement des limites, la possession, la soumission, bref, la « défaite », dans toute la polysémie du terme.” (SCHAEFFER, 2002a, p. 5)

²⁰⁴ “Il faudra donc attendre, comme la femme l’attendra, l’« amant de jouissance » pour que le « féminin » génital soit arraché au corps de la femme. Il y aura là véritablement une expérience de différenciation sexuelle, de création du « féminin » par le masculin.” (SCHAEFFER, 2002a, p. 3)

– associado à atividade –, que definiria o homem como aquele que penetra, portanto o “conquistador”, nos termos de Schaeffer (2002b):

O menino, destinado a uma sexualidade de conquista, isto é, à penetração, organizar-se-á muitas vezes, bem apoiado em sua analidade e sua angústia de castração, na atividade e no controle da espera. A menina está condenada a esperar: ela primeiro espera um pênis, depois seus seios, suas “regras”, a primeira vez, depois todo mês, ela espera por penetração, depois uma criança, então parto, depois desmame, etc. Ela não deixa de esperar.²⁰⁵ (p. 7, tradução nossa)

Assim, partindo de uma leitura quase literal de Freud, a autora retoma, no atual contexto histórico, todas as formulações de Freud “ao pé da letra”, e acaba reforçando estereótipos estabelecidos culturalmente, como o do “homem conquistador” e da “mulher à espera do amor”. Trata-se de uma leitura essencialista, que parte da diferença entre os sexos como um pressuposto e de um juízo normativo heterocentrado de que a abolição dessa diferença seria “prejudicial” no domínio sexual. Nessa leitura, haveria uma identidade “mulher”, definida de maneira essencialista a partir da passividade, do desejo pela dominação no âmbito sexual, do “tornar-se mulher” a partir da “descoberta” da vagina na relação sexual com um homem, da espera passiva pelo amor.

Da mesma maneira que, na seção 3.2.1, apontamos que a passividade associada às mulheres parece ser pressuposta em Freud, em Schaeffer (2002a; 2002b) essa passividade é pressuposta e tomada como necessária. Além disso, essa passividade é não só pressuposta, mas se torna uma prescrição, a partir do juízo normativo de que um apagamento das diferenças entre homens e mulheres seria “prejudicial” no domínio sexual. Ou seja, a mulher não só *é*, mas também *deve ser* “feminina” – uma “mulherzinha” feminina, passiva e heterossexual, nos termos de Rubin (1975/2017, p. 47).

Consideramos que a teorização de Schaeffer (2002a; 2002b) revela como uma leitura pode se tornar prescritiva, como destacamos a partir de Ayouch (2018), na seção 3.2.1, e também como a “diferença entre os sexos” pode ser tomada como normativa em formulações psicanalíticas – o que justifica as críticas dirigidas à psicanálise a partir do campo dos estudos de gênero. Como afirma Ayouch (2018): “A interpelação da psicanálise pelos estudos de gênero tem se centrado muitas vezes na ‘diferença entre os sexos’, que se tornou normativa em algumas

²⁰⁵ “Le garçon, destiné à une sexualité de conquête, c’est-à-dire à la pénétration, s’organisera le plus souvent, bien appuyé sur son analité et son angoisse de castration, dans l’activité et la maîtrise de l’attente. La fille, elle, est vouée à l’attente : elle attend d’abord un pénis, puis ses seins, ses « règles », la première fois, puis tous les mois, elle attend la pénétration, puis un enfant, puis l’accouchement, puis le sevrage, etc. Elle n’en finit pas d’attendre.” (SCHAEFFER, 2002b, p. 7)

teorizações, por ser naturalizadora e conceder uma primazia a essa diferença em detrimento de outras que foram ignoradas”²⁰⁶ (AYOUCHE, 2018, p. 141-2).

Diferentemente da leitura essencialista proposta por Schaeffer, uma outra possibilidade seria resgatar as proposições freudianas fundamentais, como sexualidade e inconsciente, que Mitchell (2001) propõe que situemos como causalmente entrelaçados (“*causatively intertwined*”), bem como a interdependência entre as formulações sobre a subjetividade – dividida e precária – e a feminilidade em Freud, como propõe Rose (2001).

Rose (2001) destaca essa interdependência e aponta que a falha em reconhecê-la levou psicanalistas a “uma tentativa de resolver as dificuldades do relato de Freud sobre a feminilidade pela visada de resolver a dificuldade da própria feminilidade”²⁰⁷ (ROSE, 2001, p. 28, tradução nossa) – perdendo a ênfase na divisão e precariedade da subjetividade, estes sim entre os *insights* mais radicais da psicanálise.

Para Rose (2001), a relação entre sexualidade e inconsciente deve ser o ponto de partida para discutir as questões da sexualidade feminina, já que a centralidade da formulação do inconsciente implica um deslocamento “de qualquer posição de certeza, de qualquer relação de conhecimento para seus processos psíquicos e história, e *simultaneamente* revela a natureza ficcional da categoria sexual à qual todo sujeito humano é, no entanto, atribuído.”²⁰⁸ (ROSE, 2001, p. 29, tradução nossa). Além de destacar a precariedade, no sentido de ausência de garantias, a autora se refere ao gênero como algo da ordem da designação (“*assigned*” em inglês), de modo que consideramos um paralelo com a proposição laplanchiana de “*assignment*”, que introduziremos na seção 3.3.

Mitchell (2001) considera que Lacan chama a atenção para o que seria mais revolucionário no trabalho freudiano, e que deveria ser nossa tarefa: “a psicanálise não deveria subscrever a ideias sobre como homens e mulheres vivem ou deveriam viver como seres sexualmente diferenciados, mas em vez disso deveria analisar como eles se tornam tais seres em primeiro lugar”²⁰⁹ (MITCHELL, 2001, p. 3, tradução nossa). A autora destaca a citação de “Feminilidade”, já apresentada por nós: “a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher – seria esta

²⁰⁶ “L’interpellation de la psychanalyse par les études de genre a souvent porté sur la « différence des sexes », devenue normative dans certaines théorisations, sur sa naturalisation, et sur le primat qui peut lui être accordé à la défaveur d’autres différences alors ignorées.” (AYOUCHE, 2018, p. 141-2)

²⁰⁷ “[...] an attempt to resolve the difficulties of Freud’s account of femininity by aiming to resolve the difficulty of femininity itself” (ROSE, 2001, p. 28)

²⁰⁸ “For Lacan, the unconscious undermines the subject from any position of certainty, from any relation of knowledge to his or her psychic processes and history, and *simultaneously* reveals the fictional nature of the sexual category to which every human subject is none the less assigned” (ROSE, 2001, p. 29)

²⁰⁹ “[...] psychoanalysis should not subscribe to ideas about how men and women do or should live as sexually differentiated beings, but instead it should analyse how they come to be such beings in the first place” (MITCHELL, 2001, p. 3)

uma tarefa difícil de cumprir –, mas se empenha em indagar como é que a mulher se forma, como a mulher se desenvolve desde a criança dotada de disposição bissexual”²¹⁰ (FREUD, 1933c[1932]/1996, p. 117).

Laplanche (2014b) também resgata essa citação e estabelece um paralelo com a proposição de Simone de Beauvoir em “O Segundo sexo”: “não se nasce mulher, torna-se mulher”. O autor questiona em que medida esses enunciados se aproximam ou se distanciam, e aponta que Beauvoir admite “mulher” como um ser, “ela vem a sê-lo”, enquanto Freud diz “Ela se torna o que somos incapazes de definir”²¹¹ (LAPLANCHE, 2014b, p. 164-5, tradução nossa).

A tarefa da psicanálise seria, então, discutir como *se torna* algo que não pode conseguir descrever. Nesse sentido, as formulações de Mitchell (2001) sobre sexualidade e inconsciente como causalmente entrelaçados (“*causatively intertwined*”) nos parecem importantes. Na abordagem da autora, que afirma buscar retomar o que haveria de fundamental em Freud, não haveria nada de substancial ou essencial nessas concepções: “nem o inconsciente nem a sexualidade podem ser em qualquer grau fatos pré-estabelecidos, são construções; ou seja, são objetos com histórias e o próprio sujeito humano é formado apenas dentro dessas histórias”²¹² (MITCHELL, 2001, p. 4, tradução nossa). Para a autora, isso estabelece o quadro no qual a questão da sexualidade feminina pode ser compreendida.

Mitchell (2001) considera que as ideias de Freud sobre a sexualidade feminina podem ser divididas em dois períodos: dos anos 1890 a 1916-19 e dos anos 1920 até seus últimos trabalhos incluindo uma publicação de 1940. No primeiro período, a autora considera que uma contradição perpassa os trabalhos freudianos, momento em que as poucas referências à sexualidade feminina remetem ao complexo de Édipo tomado de maneira simétrica no menino e na menina, ou seja, em ambos os casos se tratava do desejo pelo genitor do sexo oposto e rivalidade em relação ao do mesmo sexo.

Nesse primeiro período, a posição de Freud seria contraditória, para Mitchell (2001): nos “Três ensaios”, não há qualquer referência ao complexo de Édipo; a formulação do complexo de Édipo o leva a assumir uma heterossexualidade natural, em contraste com o restante

²¹⁰ Mitchell (2001) cita a versão inglesa das “Obras completas”: “In conformity with its particular nature, psychoanalysis does not try to describe what a woman is – that would be a task it could scarcely perform – but sets about enquiring *how she comes into being*” (edição inglesa, citada por (MITCHELL, 2001, p. 3, tradução nossa). Destacamos que na edição inglesa, assim como na francesa, já destacada por nós, a referência é a “tornar-se” mulher, e não “formar-se”, como aparece na versão brasileira.

²¹¹ “Au contraire, chez Freud, c’est tout à fait extraordinaire, en ce sens que son énoncé est complètement contradictoire. Freud nous dit: ‘Elle devient ce que nous sommes incapables de définir’” (LAPLANCHE, 2014b, p. 164-5)

²¹² “[...] neither the unconscious nor sexuality can in any degree be pre-given facts, they are constructions; that is they are objects with histories and the human subject itself is only formed within these histories” (MITCHELL, 2001, p. 4).

dos seus trabalhos, que vão contra essa possibilidade. Em 1915, Freud acrescenta diversas notas de rodapé nos “Três ensaios”, quase todas sobre o problema da definição de masculinidade e feminilidade. Dentre esses acréscimos, Mitchell (2001) considera que o conceito de complexo de castração marcaria um ponto de virada:

No esquema de Freud, após o complexo de castração, meninos e meninas adotarão mais ou menos adequadamente a identidade sexual do genitor apropriado. Mas é sempre apenas uma adoção e uma precariedade, como, há muito tempo, a identificação paterna “inadequada” de Dora havia provado. Para Freud, a identificação com o genitor apropriado é um resultado do complexo de castração que já deu a marca da distinção sexual.²¹³ (p. 22, tradução nossa)

Em 1933, em “Feminilidade”, Freud se pergunta como a menina passaria da fase masculina para feminina e considera que não haverá adaptação sem luta. Mitchell (2001) aponta, então, que cabe à psicanálise discutir como se torna mulher. No que se refere a esse ponto, um paralelo entre o “tornar-se mulher” em Beauvoir e na psicanálise nos parece oferecer caminhos para pensar a questão da opressão. Como indicamos, Laplanche (2014b) traça aproximações e distanciamentos entre o que aparece em Freud e em Beauvoir. Além disso, Pascale Molinier, resgatando Beauvoir, afirmou que “tornar-se mulher” é fazer a experiência da própria opressão como mulher (informação verbal)²¹⁴.

Seguindo essas formulações, a partir de Mitchell, Rose e Molinier, abre-se uma possibilidade de leitura não essencialista sobre a sexualidade feminina e a feminilidade. Como vimos, nas formulações freudianas, a puberdade se caracterizaria pela subordinação de outras fontes de excitação sexual ao primado das zonas genitais e pelo processo do encontro do objeto. Nesse processo, já nos “Três Ensaios”, Freud (1905a/1996) pontua que “havíamos levado em conta a diferenciação dos seres sexuados em masculino e feminino e descobrimos que, no tornar-se mulher, faz-se necessário um novo recalçamento, que suprime parte da masculinidade infantil e prepara a mulher para a troca da zona genital dominante” (p. 221). A partir dessa citação, consideramos importante destacar “seres sexuados em masculino e feminino” e o “tornar-se mulher” que exige “um novo recalçamento”.

Em “Sobre as teorias sexuais das crianças”, Freud (1908b/1996) já discutia a concepção das crianças de que meninos e meninas possuiriam um pênis e os resultados da descoberta de que a menina não o possui, com o surgimento na menina da “inveja do pênis” e o “complexo

²¹³ “In Freud’s schema, after the castration complex, boys and girls will more or less adequately adopt the sexual identity of the appropriate parent. But it is always only an adoption and a precarious one at that, as long ago, Dora’s ‘innappropriate’ paternal identification had proved. For Freud, identification with the appropriate parent is a *result* of the castration complex which has already given the mark of sexual distinction” (MITCHELL, 2001, p. 22)

²¹⁴ Pascale Molinier, em 10 de abril de 2019, no seminário “Gênero, normas e psicanálise”, ministrado pelos professores Laurie Laufer, Thamy Ayouch e Pascale Molinier, na Universidade Paris Diderot.

de castração” diante da ameaça de castração no menino. O clitóris seria homólogo ao pênis e a sede de excitações na infância, o que “confere à atividade sexual da menina um caráter masculino, sendo necessária uma vaga de repressão nos anos da puberdade para que desapareça essa sexualidade masculina e surja a mulher” (p. 197). Freud refere a manutenção da excitabilidade do clitóris, a anestesia na penetração e as formações compensatórias históricas para dizer que “a função sexual de muitas mulheres apresenta-se reduzida” e que “tudo isso parece mostrar que existe uma dose de verdade na teoria sexual infantil de que as mulheres possuem, como os homens, um pênis” (p. 197). Nesse ponto, Freud parece reconhecer a importância do clitóris, sendo importante lembrar que só muito recentemente descobertas científicas sobre a anatomia desse órgão possibilitaram uma melhor compreensão de seu funcionamento e do prazer que proporciona.

Finalmente, uma última contribuição que gostaríamos de destacar, a partir de formulações freudianas, aparece em “Algumas observações gerais sobre os ataques histéricos”, quando Freud (1909[1908]/1996) associa a histeria a um reviver de uma atividade sexual de caráter essencialmente masculino na infância. As jovens com “tendências masculinas nos anos anteriores à puberdade, são justamente as que se tornam histéricas daí em diante”, o que leva Freud (1909[1908]/1996) a afirmar que a é “repressão que, apagando a sexualidade masculina, permite o aparecimento da mulher” (p. 213) – o que não aconteceria nas histéricas.

A partir dessas pontuações e procurando traçar articulações com o que já discutimos das formulações freudianas sobre sexualidade feminina e feminilidade, consideramos que uma possibilidade de leitura seria de que o “tornar-se mulher” exige “um novo recalçamento” que recai justamente sobre a parcela de sexualidade que Freud considera “masculina” e que está associada ao clitóris – nos termos freudianos, o “apagamento” da sexualidade masculina possibilitaria o “aparecimento da mulher”. Hoje, diferentemente, as mulheres têm a possibilidade de manter sua sexualidade “masculina” via prazer clitoridiano – embora não necessariamente sempre sem encontrar dificuldades –, o que se colocava de outra forma no contexto histórico em que Freud produziu seus trabalhos. Naquele momento, a restrição à sexualidade, vinculada à reprodução, possibilita compreender essa necessidade de recalçamento de uma parcela da sexualidade como fazer a experiência da opressão enquanto mulher, e é justamente o que Freud coloca em “Feminilidade” ao associar o “tornar-se mulher” à mudança do clitóris para a vagina como zona erógena. Naquele momento, de fato ou a mulher “conseguiu” realizar essa transição e passava a sentir prazer com penetração, no quadro da sexualidade associada à reprodução, ou não sentiria prazer sexual. Também a partir dessa leitura, a histeria pode ser vista como não conformidade aos papéis de gênero.

Consideramos que existe, então, uma possibilidade de ler as formulações de Freud sobre sexualidade feminina e feminilidade como uma descrição do “tonar-se mulher” em um determinado regime de normas, vigente naquele momento histórico e que não necessariamente se apresenta da mesma forma em outros contextos. Ou seja, Freud estaria descrevendo a partir do que aparecia na clínica e naquele contexto histórico, mas não prescrevendo algo que deveria ser ou que teria sempre sido e/ou seria sempre da mesma forma, o que propomos a partir da diferenciação estabelecida por Ayouch (2018) entre descrição e prescrição, apresentada na seção 3.2.1. Nesse sentido, Elliot (1991) considera que “não se pode falar em sexualidade feminina como inata ou natural, apenas normativa”²¹⁵ (p. 76, tradução nossa). Como o objeto é o que há de mais variável na pulsão, como discutimos no capítulo 1, “uma norma heterossexual deve ser explicada, e não pressuposta desde o início”²¹⁶ (ELLIOT, 1991, p. 76, tradução nossa)

Retomando a proposição de Molinier, se compreendermos o “tornar-se mulher” como fazer a experiência de sua opressão enquanto mulher, podemos propor uma leitura muito diferente daquela proposta por Schaeffer (2002a; 2002b), por exemplo. Uma leitura não essencialista, que não circunscreve uma identidade “mulher”, mas, ao contrário, considera que não há nada de “especificamente feminino” que constituiria uma identidade e que as “mulheres” estariam ligadas apenas em virtude de sua opressão, como afirma Butler (1990/2013) e como discutimos no capítulo 2.

Elliot (1991) afirma que “O que Freud parecia incapaz de entender era o sacrifício exigido pelas mulheres em assumir a posição feminina, uma posição na qual se é objeto do desejo do outro ao invés de sujeito de desejo”²¹⁷ (p. 94, tradução nossa). Ou seja, Freud não se dá conta dessa experiência de opressão. De maneira semelhante, Rubin (1975/2017), como vimos, observa nos textos freudianos uma descrição da realidade da opressão das mulheres, mas também racionalizações daquilo que é descrito, o que a autora considera problemático.

Do nosso ponto de vista, consideramos que Freud nos fornece uma descrição de como as mulheres naquele momento histórico vivenciavam essa opressão na esfera da sexualidade, mas muitas vezes se contradiz, destaca aspectos ora constitucionais ora culturais. Considerando a maneira como nós, psicanalistas, apropriamo-nos das ideias de Freud, procuramos destacar, nesta seção, que é possível partir de Freud para fazer uma leitura que fixa a sexualidade feminina ou, ao contrário, para propor uma leitura não essencialista, que situa historicamente as

²¹⁵ “[...] one cannot speak of feminine sexuality as innate or natural, only normative.” (ELLIOT, 1991, p. 76)

²¹⁶ “[...] a heterosexual norm has to be accounted for rather than assumed from the outset” (ELLIOT, 1991, p. 76)

²¹⁷ “What Freud seemed unable to understand was the sacrifice entailed by women in taking up the feminine position, a position in which one is an object of another’s desire instead of a subject of desire.” (ELLIOT, 1991, p. 94).

formulações freudianas e possibilita pensá-las a partir de contribuições de outros campos do conhecimento.

Acreditamos que uma outra leitura só é possível justamente porque hoje podemos ler Freud a partir de outros autores, sobretudo no campo dos estudos feministas e de gênero. Também só é possível se mantivermos a ênfase nos conceitos fundamentais, e essa nos parece ser uma importante contribuição de Juliet Mitchell e Jacqueline Rose, ao buscarem ler Freud tendo sempre como orientadores a formulação do inconsciente e da sexualidade. Mitchell (2001) destaca que existem contradições nos textos freudianos, o que levou analistas a desenvolverem determinados aspectos e rejeitarem outros. No entanto, a autora não considera possível sustentar que o texto seja heterogêneo e que se justificaria fazer escolhas e desenvolvê-las como se deseje. Ao contrário, lembra a importância de retornar aos conceitos básicos, o que procura fazer resgatando a centralidade da sexualidade e do inconsciente.

Como discutimos na seção anterior, Elliot (1991) alerta para os riscos de deslizamento de um discurso analítico para um discurso de mestria. Consideramos que esse deslizamento acontece na leitura proposta por Schaeffer (2002a; 2002b), que acaba por tomar como universal o que é contingente. Diferentemente, procuramos, com Juliet Mitchell e Jacqueline Rose, bem como a partir das contribuições de Pascale Molinier, Thamy Ayouch e Laurie Laufer, ler a psicanálise como discurso analítico, de maneira a situar leituras não essencialistas, que não pretendem descrever o que seria “mulher” a partir de algo “especificamente feminino”. Concordamos com Butler (1990/2013) que não existe nada que definiria “mulheres” senão a realidade de sua opressão, por isso o desafio é como articular uma compreensão do “tornar-se mulher” enquanto fazer a experiência da própria opressão. Na próxima seção, recorreremos às contribuições de Jean Laplanche (2014a; 2014b; 2014c) e de Pascale Molinier (2008) para situar esse “tornar-se mulher” em um contexto de normas que operam – por meio de um princípio de hierarquia – ao mesmo tempo em que falham.

3.3 Um princípio de hierarquia como fundamento de normas que operam e falham

Como apresentamos no capítulo 2, a noção de gênero foi introduzida, no campo psi, pelo psicólogo e sexólogo John Money e pelo psiquiatra e psicanalista Robert Stoller. Money criou o termo “gênero” em referência à diferença entre sexo biológico e social. Com Robert Stoller, temos a entrada da concepção de “transexualismo” na psicanálise, em seus trabalhos sobre os problemas de “identidade de gênero”. Dessa maneira, as questões que se colocam no

campo psicanalítico contemporâneo tiveram sua entrada por uma inflexão médica e diagnóstica, em uma perspectiva em que, de acordo com Laufer (2014b), os termos “gênero” e “identidade de gênero” não são considerados problemáticos, não são questionados.

Um exemplo de como esses termos podem ser reproduzidos sem que sejam interrogados é oferecido por Laplanche (2014b), ao apontar que os relatos de caso escritos por psicanalistas frequentemente começam com “homem/mulher de tantos anos”. Indicando irrefletidamente, desde o início, que se trata de “homem” ou “mulher”, o gênero aparece como se estivesse fora de conflito, o que leva Laplanche (2014b) a questionar: “O gênero seria verdadeiramente a-conflitual a ponto de ser um impensado de partida?”²¹⁸ (p. 161, tradução nossa).

Considerando que, muitas vezes, como afirmam Laufer e Rochefort (2014), os estereótipos de gênero aparecem como se fosse “naturais”, de maneira que suas condições de produção não são nunca interrogadas, como poderíamos, então, interrogar esse campo, a partir da psicanálise? Mitchell (2001) considera que se trata de assumir uma posição que não corresponde à dimensão biológica nem oferece garantias. Como afirma: “Tal posição não é de forma alguma idêntica às características sexuais biológicas, nem é uma posição da qual se pode estar muito confiante – como demonstra a experiência psicanalítica”²¹⁹ (MITCHELL, 2001, p. 6, tradução nossa).

Um novo campo de possibilidades se abre, a nosso ver, a partir da proposição do psicanalista Jean Laplanche de “identificação por” no caso do gênero, considerado como “primariamente uma mensagem, uma atribuição (veremos: enigmática), uma atribuição *no social*, no sentido mais geral do termo, pelo *socius*, isto é, por um próximo, um pai, amigo ou grupo de pessoas”²²⁰ (LAPLANCHE, 2014a, p. 105-6, grifos do autor, tradução nossa). Anunciamos aqui a maneira como o próprio autor sintetiza sua formulação, para, ao longo desta seção, desenvolvê-la.

Um primeiro aspecto importante na formulação laplanchiana é a colocação do sexual sob o primado do outro, como destaca Molinier (2008). A atribuição de gênero está articulada a uma alteridade e se trata de “identificação por” – e não “identificação a”. Como afirma Laplanche (2014a): “não se trata de ‘se identificar a’, mas ‘ser identificado por’. Assim, o sujeito

²¹⁸ “Le genre serait-il vraiment a-conflictuel au point d’être un impensé de départ?” (LAPLANCHE, 2014b, p. 161)

²¹⁹ “One must take up a position as either a man or a woman. Such a position is by no means identical with one’s biological sexual characteristics, nor is it a position of which one can be very confident – as the psychoanalytical experience demonstrates” (MITCHELL, 2001, p. 6)

²²⁰ “[...] le genre est d’abord un message, d’abord une assignation (on le verra: énigmatique), une assignation *dans le social*, au sens le plus général du terme, par le *socius*, c’est à dire par un proche, un parent, ou un ami ou un groupe de personnes” (LAPLANCHE, 2014a, p. 105-6, grifos do autor)

é *identificado* pela atribuição a um determinado gênero”²²¹ (p. 106, grifos do autor, tradução nossa).

A formulação laplanchiana de “identificação por” é discutida na obra denominada “*Sexual: La sexualité élargie au sens freudien*”, que reúne textos escritos entre 2000 e 2006. Trata-se de um neologismo criado por Laplanche a partir de “*sexuel*” e utilizado de forma substantivada para designar a dimensão infantil da sexualidade: “o que eu denomino ‘*sexual*’ (por diferença com *sexuel*), é tudo o que sai da teoria freudiana da sexualidade ampliada, e no primeiro plano a sexualidade infantil dita ‘*perversa polimorfa*’”²²² (p. 5, tradução nossa). Na versão brasileira, foi utilizado “Sexual” em maiúscula para marcar a diferença em relação a “sexual”, e nós seguiremos essa proposição, embora tenhamos tomado como referência a versão francesa da obra.

Para compreender a formulação de “identificação por” e as contribuições do autor no que se refere a gênero, é preciso partir da distinção que ele procura traçar entre sexo, gênero e Sexual. Apresentaremos as principais proposições do autor no que se refere a essa diferenciação, mas destacaremos os aspectos que consideramos mais importantes para nosso trabalho. Existem elementos nas formulações do autor que poderiam ser problematizados, por exemplo a consideração do sexo como dual. Como apresentamos no capítulo 2, a partir da pontuação bastante precisa de Falquet (2014a), Butler critica a ideia de que haveria uma base – o sexo – como fundamento do gênero, sendo essa “base, na verdade, inexistente” (p. 250). Não nos aprofundaremos nessa problematização nas formulações de Laplanche e nos deteremos naquilo que particularmente nos interessa a partir do autor: a articulação do gênero por meio tanto de investimentos conscientes quanto de fantasias sexuais inconscientes.

O autor utiliza o termo “sexo” no sentido de “sexuado”, afirmando então que o sexo é dual, pela reprodução sexuada e sua simbolização humana que fixa a dualidade em presença/ausência, fálico/ castrado. Diferentemente, o gênero é plural, e embora sua apresentação apareça normalmente como masculino-feminino, não o é por natureza. O Sexual é múltiplo, polimorfo, fundamenta-se no recalque, inconsciente, fantasia (LAPLANCHE, 2014b).

A compreensão do Sexual como sexualidade ampliada é fundamental para situar a formulação de Laplanche sobre gênero, em articulação com essa dimensão do Sexual. Laplanche (2014b) especifica que, em alemão, *Geschlecht* significa “sexo sexuado”. Se o sexuado implica

²²¹ “[...] elle n’est pas un ‘s’identifier à’ mais un ‘être identifié par’. Ainsi, le sujet *est identifié* par l’assignation à un certain genre” (LAPLANCHE, 2014a, p. 106, grifos do autor)

²²² “ce que je nome ‘sexual’ (par différence avec sexuel), c’est tout ce qui est du ressort de la théorie freudienne de la sexualité élargie, et au premier plan la sexualité infantile dite ‘perversa polimorphe’” (p. 5)

a diferença de sexos, quando Freud aborda a sexualidade ampliada sua referência é ao Sexual (em alemão, *sexual*): sua *Sexualtheorie* não é uma *Geschlechtstheorie*. Trata-se de sexualidade não associada à procriação, à reprodução sexuada: “o Sexual não é o sexuado; é essencialmente o sexual perverso infantil”²²³ (LAPLANCHE, 2014b, p. 155, tradução nossa).

Para Laplanche (2014b), a sexualidade ampliada é a principal descoberta psicanalítica, mantém-se em toda a obra freudiana e coloca uma dificuldade de conceituação. Refere-se ao infantil, está ligada à fantasia (mais do que ao objeto), é autoerótica, regida pelo inconsciente, de maneira que o Sexual é “exterior ou mesmo anterior à diferença dos sexos, para não dizer, à diferença dos gêneros”²²⁴ (LAPLANCHE, 2014b, p. 155, tradução nossa)

Na tentativa de definição, Freud é levado a relacionar o Sexual com aquilo que ele não é: a atividade sexuada ou sexo. Muitas vezes, o prazer Sexual está em oposição ao prazer sexuado, porque, enquanto o Sexual tem um funcionamento que busca a tensão, o sexuado objetiva o alívio pelo prazer, e também porque o Sexual corresponde ao que é condenado pelo adulto. A sexualidade infantil é considerada repugnante pelo adulto, de maneira que “o Sexual é o recalcado, ele é recalcado por ser Sexual”²²⁵ (LAPLANCHE, 2014b, p. 157, tradução nossa).

No que se refere ao sexo ou ao sexuado, Laplanche (2014b) afirma que Freud fala da anatomia como destino. Retomemos as formulações freudianas antes de passar às considerações de Laplanche.

No texto “Sobre à tendência universal à depreciação na esfera do amor”, Freud (1912/1996) afirma que existe algo do caráter da pulsão sexual desfavorável à realização da satisfação completa, e levanta dois fatores para essa impossibilidade. Primeiramente, em decorrência da interposição da barreira contra o incesto, o objeto nunca será o objeto original: “quando o objeto original de um impulso desejoso se perde em consequência da repressão, ele se representa, frequentemente, por uma sucessão infundável de objetos substitutos, nenhum dos quais, no entanto, proporciona satisfação completa” (FREUD, 1912/1996, p. 194). Um segundo ponto relaciona-se à repressão de determinados componentes pulsionais, como os coprófilos, “que demonstraram ser incompatíveis com nossos padrões estéticos de cultura, provavelmente porque, em consequência de havermos adotado a postura ereta, erguemos do chão nosso órgão do olfato” (FREUD, 1912/1996, p. 194). Destacamos a passagem em que aparece a citação “A anatomia é o destino” nesse contexto das implicações da postura ereta:

²²³ “le sexual n’est pas le sexué; c’est essentiellement le sexuel pervers infantile” (LAPLANCHE, 2014b, p. 155)

²²⁴ “[...] le ‘sexual’ est donc extérieur sinon même préalable pour Freud à la différences des sexes, voire à la différence des genres” (LAPLANCHE, 2014b, p. 155)

²²⁵ “Le sexual est le refoulé, il est refoulé parce que sexual” (LAPLANCHE, 2014b, p. 157)

Os processos fundamentais que produzem excitação erótica permanecem inalterados. O excrementício está todo, muito íntima e inseparavelmente, ligado ao sexual; a posição dos órgãos genitais – *inter urinas et faeces* – permanece sendo o fator decisivo e imutável. Poder-se-ia dizer neste ponto, modificando um dito muito conhecido do grande Napoleão: “A anatomia é o destino”. Os órgãos genitais propriamente ditos não participaram do desenvolvimento do corpo humano visando à beleza: permaneceram animais e, assim, também o amor permaneceu, em essência, tão animal como sempre foi. Os instintos do amor são difíceis de educar; sua educação ora consegue de mais, ora de menos. O que a civilização pretende fazer deles parece inatingível, a não ser à custa de uma ponderável perda de prazer: a persistência dos impulsos que não puderam ser utilizados pode ser percebida na atividade sexual, sob a forma de não-satisfação. (FREUD, 1912/1996, p. 194-5)

A referência à “a anatomia é o destino” aparece também em “A dissolução do complexo de Édipo”, quando Freud (1924/1996) afirma que “a exigência feminista de direitos iguais para os sexos não nos leva muito longe, pois a distinção morfológica está fadada a encontrar expressão em diferenças de desenvolvimento psíquico. ‘A anatomia é o destino’, para variar um dito de Napoleão” (p. 197).

Sobre a postulação freudiana da anatomia como destino, Laplanche (2014b) considera que há uma confusão entre anatomia e biologia em Freud. Para o autor, biologia e anatomia são diferentes, sendo que esta última envolve anatomia científica (que pode ser puramente descritiva ou estrutural, descrevendo funções) e popular.

Quando Freud fala da “anatomia como destino”, Laplanche (2014b) considera que se trata da anatomia popular, que é perceptiva e comporta algo de ilusório. No animal, os dois conjuntos de órgãos genitais são percebidos pela visão e pelo olfato (por isso diferença perceptiva). Diferentemente, no homem, a posição ereta caracteriza a regressão da percepção olfativa e torna os órgãos genitais femininos perceptualmente inacessíveis à visão, de maneira que se tem a percepção de apenas um órgão genital e a “diferença dos sexos torna-se ‘diferença de sexo’”²²⁶ (LAPLANCHE, 2014b, p. 170, tradução nossa).

Dessa maneira, coloca-se uma descontinuidade entre diferença anatômica perceptível e diferença biológica macho/fêmea, de maneira que Laplanche (2014b) destaca o aspecto contingente desse “destino”: “Não é um *destino extraordinário essa contingência*? A postura ereta torna os órgãos femininos perceptivelmente inacessíveis. Mas esta contingência foi levantada por muitas civilizações e, sem dúvida, a nossa, para o posto de significante maior e universal da presença/ausência”²²⁷ (LAPLANCHE, 2014b, p. 172, grifos do autor, tradução nossa). Ou

²²⁶ “La différence des sexes devient la ‘différence de sexe’” (LAPLANCHE, 2014b, p. 170)

²²⁷ “N’est-ce pas un *destin extraordinaire que cette contingence*? La station debout rend les organes féminins perceptivement inaccessibles. Or cette contingence a été élevée par bien des civilisations, et sans doute la nôtre, au rang de significante majeur, universel, de la présence/absence.” (LAPLANCHE, 2014b, p. 172, grifos do autor)

seja, a contingência da não percepção dos órgãos genitais femininos foi elevada em nossa civilização à posição de um significante universal, de presença/ausência (LAPLANCHE, 2014b).

No que se refere a “gênero”, Laplanche (2014b) destaca que aparece em Freud a oposição *Geschlecht/sexual* e que *Geschlecht* significa, ao mesmo tempo, sexo e gênero. Por isso, considera a possibilidade de introduzir o gênero em psicanálise porque, de alguma maneira, já estava presente em Freud. Freud trabalha três pares de oposição no ser humano: ativo-passivo, fálico-castrado, masculino-feminino, sendo o último o mais difícil de pensar.

Para Freud, o enigma da masculinidade-feminilidade não é puramente biológico, psicológico ou sociológico, mas uma mescla dos três. Masculino e feminino seria a primeira diferenciação que fazemos diante de outro ser humano, o que leva Freud a afirmar, em “Teorias sexuais infantis”, que um visitante de outro planeta notaria a diferença dos sexos. Laplanche (2014b) pontua que, na verdade, trata-se de gênero, porque o que está sendo levado em conta são os habitus dessas duas categorias de seres, e não efetivamente os órgãos genitais – que não estão visíveis.

No entanto, se Laplanche (2014b) considera que, de alguma maneira, havia uma concepção de gênero em Freud, o autor também sustenta que a categoria do gênero muitas vezes está ausente ou impensada em perspectivas psicanalíticas. O autor contrapõe-se, então, a diferentes abordagens, que considera ipsocentristas – gênero não seria uma impregnação cerebral/hormonal, nem uma marca (como apareceria em Stoller) nem um hábito – para propor uma compreensão de gênero a partir da designação (*assignation*), que destaca o primado do outro no processo, desde o registro civil.

Entretanto, não se trata de um processo pontual, limitado a um ato, não se trata de uma “determinação pelo nome”. A designação é um “conjunto complexo de atos que se prolongam na linguagem e nos comportamentos significativos do entorno”²²⁸ (LAPLANCHE, 2014b, p. 167, tradução nossa). Trata-se de uma designação contínua que funciona como prescrição, como mensagens prescritivas. A designação se insere no social, no registro inicial junto às estruturas institucionais de determinada sociedade, mas se refere ao grupo dos *socii* próximos (familiares, amigos) – e não o social em geral. Segundo o autor:

Diz-se “o gênero é social”, “o sexo é biológico”. Cuidado com esse termo “social” porque ele aborda aqui pelo menos duas realidades que se recobrem. Por um lado, o social ou sociocultural em geral. É claro que é no “social” que a designação é inscrita, ainda que apenas nesta famosa declaração de partida feita no nível das estruturas institucionais de uma determinada sociedade. Mas quem inscreve não é o social em geral, é o pequeno grupo de associados próximos. Ou seja, efetivamente, pai, mãe, um

²²⁸ “L’assignation est un ensemble complexe d’actes qui se prolonge dans le langage et dans les comportements significatifs de l’entourage” (LAPLANCHE, 2014b, p. 167)

amigo, um irmão, um primo etc. É, portanto, o pequeno grupo de *socii* que inscreve *no* social, mas não é a sociedade que designa.²²⁹ (LAPLANCHE, 2014b, p. 167-8, grifos do autor)

Esse “pequeno grupo de *socii* que inscreve *no* social” corresponde àqueles que são responsáveis pelos cuidados à criança, e a relação entre eles – adultos e criança – é compreendida por Laplanche (2014c) a partir da retomada de sua formulação da “teoria da sedução generalizada”. Essa perspectiva generaliza a teoria da sedução freudiana para trabalhar a sedução como algo que não estaria circunscrito ao âmbito do patológico, mas, ao contrário, que aconteceria em toda relação entre adulto e criança. A “teoria da sedução generalizada” é retomada, então, por Laplanche (2014c) para destacar que existem mensagens pré-conscientes-conscientes e que o inconsciente dos pais constitui o ruído que interfere e compromete tais mensagens. Como destaca Molinier (2008), ao realizar esses cuidados, o adulto transmite mensagens para criança, as quais são distorcidas pela pulsão, pela sexualidade e pelo inconsciente do adulto.

Esse processo de “comunicação enigmática” é articulado pelo autor à designação de gênero. A comunicação entre pais e filhos não acontece apenas por meio dos cuidados corporais, existe também a língua e o código social, assim como as “mensagens do *socius*” que “são principalmente mensagens de designação de gênero”²³⁰ (LAPLANCHE, 2014b, p. 170, tradução nossa). Essa comunicação é marcada por “ruídos” por meio das fantasias, expectativas inconscientes ou pré-conscientes dos adultos. Como explica Laplanche (2014c):

As mensagens do adulto são mensagens pré-conscientes-conscientes, são necessariamente “comprometidas” (no sentido do retorno do recaiado), pela presença de “ruído” inconsciente. Estas mensagens são, portanto, *enigmáticas*, tanto para o emissor adulto para o receptor, infans²³¹ (p. 199, grifos do autor, tradução nossa)

Ao se referir ao Sexual, Laplanche sublinha a concepção de que os adultos reativam sua sexualidade infantil na presença da criança. Em decorrência disso:

[...] toda atribuição traz consigo o desejo inconsciente dos pais, os desejos mais bárbaros e mais inacreditáveis que entram em contradição com a atribuição manifesta. Em outras palavras, a linguagem do gênero é comprometida pelo sexo e ainda mais

²²⁹ “On dit ‘le genre est social’, ‘le sexe est biologique’. Attention sur ce terme de ‘social’, car il recouvre ici au moins deux réalités qui se croisent. D’une part le social ou le sociocultural général. Bien sûr c’est dans ‘le social’ qu’est inscrite l’assignation, ne serait-ce que dans cette fameuse déclaration de départ qui se fait au niveau des structures institutionnelles d’une société donnée. Mais celui qui inscrit, ce n’est pas le social em general, c’est le petit groupe des *socii* proche. C’est-à-dire, effectivement, le père, la mère, um ami, um frère, um cousin etc. C’est donc le petit groupe des *socii* qui inscrit *dans* le social, mais ce n’est pas la Société qui assigne.” (LAPLANCHE, 2014b, p. 167-8, grifos do autor)

²³⁰ “[...] il y a aussi les messages du *socius*: ces messages sont notamment des messages d’assignation du genre” (LAPLANCHE, 2014b, p. 170)

²³¹ “Les messages de l’adulte sont des messages pré-conscients-conscients, ils sont nécessairement ‘compromis’ (aus sens du retour du refoulé), par la présence du ‘brouillage’ inconscient. Ces messages sont donc *énigmatiques*, à la fois pour l’émetteur adulte et pour le récepteur, infans” (LAPLANCHE, 2014c, p. 199, grifos do autor)

pelo sexual infantil dos pais e, mais geralmente, dos adultos²³² (LAPLANCHE, 2014a, p. 106, tradução nossa).

A teoria da sedução generalizada implica uma tradução, o que supõe um código de tradução. Como pontua Molinier (2008) a partir de Laplanche, essa “comunicação enigmática”, que se produz nos cuidados realizados, tem um efeito de excitação sobre a criança, o que desencadeia um trabalho psíquico na tentativa de compreender o que está acontecendo. Na tentativa de traduzir as mensagens que recebe, a criança recorre ao “seu ambiente cultural geral (e não apenas familiar), códigos, esquemas narrativos performados”²³³ (LAPLANCHE, 2014c, p. 208, tradução nossa). Assim, para traduzir as mensagens, ocorre o recurso aos códigos fornecidos pelo ambiente cultural: “Os grandes esquemas narrativos transmitidos e modificados pela cultura vêm ajudar o pequeno sujeito humano a tratar, isto é, a ligar e simbolizar, ou ainda traduzir, as mensagens traumáticas enigmáticas que vêm do outro adulto”²³⁴ (LAPLANCHE, 2014c, p. 212, tradução nossa).

No entanto, por serem as mensagens “comprometidas”, a tradução deixa restos. Nunca será uma reprodução, porque há deformação, pelo lado do adulto, e há o trabalho de tradução pela criança. Nessa perspectiva, Laplanche (2014c) propõe que: “O inconsciente, no sentido próprio, freudiano, só pode ser o recalcado, isto é, em nossos termos, o resíduo da tradução sempre imperfeita da mensagem”²³⁵ (LAPLANCHE, 2014c, p. 213, tradução nossa). Ou, nos termos de Molinier (2008): “A criança tenta traduzir a mensagem enigmática do inconsciente parental, mas esse trabalho de tradução não retraduz tudo, há um resto, um resíduo, aquilo que não é traduzido permanece excitante e constitui o inconsciente da criança”²³⁶ (p. 162, tradução nossa)

Assim, como destaca Molinier (2008), a atribuição de gênero é acompanhada por essas mensagens enigmáticas, sendo o gênero “implantado” a partir do exterior, por meio de investimentos conscientes e fantasias sexuais inconscientes daqueles que se ocupam dos cuidados.

²³² “[...] toute assignation comporte, avec elle, le désir inconscient des parents, les désirs les plus baroques et le plus incroyables qui viennent en contradiction avec l’assignation manifeste. En d’autres termes, le langage du genre est compromise par le sexué et encore plus par le sexuel infantile des parents et, plus généralement, des adultes” (LAPLANCHE, 2014a, p. 106)

²³³ “[...] son environnement culturel général (et pas seulement familial), des codes, des schémas narratifs performés” (LAPLANCHE, 2014c, p. 208)

²³⁴ “Les grands schémas narratifs transmis puis modifiés par la culture viennent aider le petit sujet humain à traiter, c’est à dire à lier et symboliser, ou encore à traduire, les messages énigmatiques traumatisants qui lui viennent de l’autre adulte. (LAPLANCHE, 2014c, p. 212)

²³⁵ “L’inconscient, au sens propre, freudien, ne peut être que le refoulé, c’est-à-dire, em nos termos, le résidu de la traduction toujours imparfaite du message” (LAPLANCHE, 2014c, p. 213)

²³⁶ “L’enfant cherche à traduire le message énigmatique de l’inconscient parental, mais ce travail de traduction ne retraduit pas tout, il y a un reste, un résidu, ce qui n’est pas traduit demeure excitant et constitue l’inconscient de l’enfant” (MOLINIER, 2008, p. 162)

Como afirma Ayouch (2014), os conteúdos de gênero tomam a forma de um enigma, já que o adulto atribui um gênero à criança e envia mensagens prescritivas sobre o que seria ser “homem” ou “mulher”, mas há sempre uma ambiguidade em tais mensagens, visto que “carregam tudo aquilo que o adulto pensa acerca das mulheres e dos homens, mas também todas as suas dúvidas, ambivalências, incertezas e conflitos inconscientes” (p. 67).

A partir da leitura de Laplanche (2014a; 2014b; 2014c), consideramos que se coloca uma possibilidade de compreendermos como as mulheres fazem a experiência da opressão, a partir de uma perspectiva psicanalítica. Se considerarmos que existem normas que (re)produzem a opressão e que as mulheres aprendem e se conformam a essas normas, estaríamos em uma perspectiva que considera a socialização e a constituição de papéis de gênero, que explicaria o comportamento das mulheres a partir da história de aprendizagens e de cognições associadas. Não podemos negar que essa dimensão atue. Para exemplificar com algo bastante simples, temos as convenções em relação a vestimentas consideradas ou não apropriadas para homens e mulheres, que mudam ao longo da história e em diferentes contextos, e que nós aprendemos pela socialização – e reproduzimos ou decidimos não reproduzir, mas aprendemos que, em determinada cultura, as vestimentas funcionam de determinada maneira.

Qual seria a especificidade de uma abordagem propriamente psicanalítica? A nosso ver, Laplanche abre uma possibilidade de leitura nesse sentido por enfatizar não aquilo que é transmitido – e que poderia ser explicado pela socialização, pelo aprendizado de papéis – mas justamente o que fica como “resíduo da tradução sempre imperfeita da mensagem” (LAPLANCHE, 2014c, p. 213, tradução nossa). Esse resto não está descolado do que é transmitido. Como vimos, Laplanche explica que a criança recorre aos códigos culturais na tentativa de tradução, de maneira que, se mudam os códigos culturais – tanto o campo das normas, das representações quanto a materialidade que caracteriza um contexto específico –, teremos outros “restos de tradução”. Porém, isso não se dá de maneira linear, mas, ao contrário, de modo completamente imprevisível. Nunca será uma reprodução, porque há deformação do lado do adulto, que transmite “mensagens comprometidas”, e tradução do lado da criança.

No que se refere a esse aspecto da leitura proposta por Laplanche (2014a; 2014b; 2014c) – que possibilita situar o gênero para além da mera reprodução de normas –, podemos estabelecer um paralelo entre suas contribuições e as de Rose (2005), ao discutir qual seria a especificidade da psicanálise, em relação a abordagens sociológicas sobre gênero. De acordo com a autora:

O que distingue a psicanálise das abordagens [...] sociológicas de gênero é que, para estas, pressupõe-se que a internalização de normas funcione; a premissa básica e, de

fato, o ponto de partida da psicanálise é que não funciona. O inconsciente revela constantemente o “fracasso” da identidade. Porque não há continuidade da vida psíquica, não há estabilidade da identidade sexual, não há posição para as mulheres (ou para os homens) que seja simplesmente alcançada.²³⁷ (p. 90-1, tradução nossa)

Nesse mesmo sentido, Rose (2005) afirma que tanto a consideração de algum dado biológico pré-estabelecido quanto o argumento do papel sociológico produzem uma concepção passiva, em que a mulher receberia seu “destino natural” ou as marcas inelutáveis do mundo social. Como propõe Mitchell (2001), a especificidade da abordagem psicanalítica residiria em considerar a causalidade interdependente. Segundo seus termos:

Um psicanalista não poderia subscrever uma distinção sociológica popular atualmente em que uma pessoa nasce com seu gênero biológico para o qual a sociedade – ambiente geral, pais, educação, a mídia – adiciona um sexo socialmente definido, masculino ou feminino. A psicanálise não pode fazer tal distinção: uma pessoa é formada *através* de sua sexualidade, não pode ser ‘adicionada’ a ela.²³⁸ (MITCHELL, 2001, p. 2, tradução nossa, grifos da autora)

A realidade psíquica não é biologicamente nem culturalmente determinada; essas dimensões vêm figurar nela, mas a concepção é de sobredeterminação. No que se refere à feminilidade e às relações de opressão, Elliot (1991) pontua que: “a vida psíquica é caracterizada por um processo complexo de mediação, de modo que a feminilidade não pode ser explicada como um resultado natural da anatomia feminina ou como um resultado direto de relações sociais (opressivas)”²³⁹ (p. 77, tradução nossa).

Tal asserção também não significa negar a realidade da opressão, mas sim levá-la em conta sem sustentar uma essencialização. Por isso, Elliot (1991) considera interessante preservar a tensão entre, de um lado, constituição da identidade e, por outro, como a identidade falha: como as mulheres experienciam caminhos para a feminilidade, mas esta nunca é alcançada – e para isso é fundamental a centralidade da proposição do inconsciente.

Elliot (1991) considera que o que há de interessante da perspectiva psicanalítica, do ponto de vista político, são esses dois *insights* juntos – senão teríamos apenas uma descrição

²³⁷ “What distinguishes psychoanalysis from sociological accounts of gender [...] is that whereas for the latter, the internalisation of norms is assumed roughly to work, the basic premise and indeed starting-point of psychoanalysis is that it does not. The unconscious constantly reveals the ‘failure’ of identity. Because there is no continuity of psychic life, so there is no stability of sexual identity, no position for women (or for men) which is ever simply achieved.” (ROSE, 2005, p. 90-1)

²³⁸ “A psychoanalyst could not subscribe to a currently popular sociological distinction in which a person is born with their biological gender to which society – general environment, parents, education, the media – adds a socially defined sex, masculine or feminine. Psychoanalysis cannot make such a distinction: a person is formed *through* their sexuality, it could not be ‘added’ to him or her.” (MITCHELL, 2001, p. 2, grifos da autora)

²³⁹ “[...] psychical life is characterized by a complex process of mediation, so that femininity cannot be explained as a natural outcome of female anatomy or as a direct result of (oppressive) social relations.” (ELLIOT, 1991, p. 77)

funcionalista de internalização das normas. Daí a importância de não se desviar do discurso analítico e cair em uma teoria do gênero baseada em um determinismo social. Como afirma Elliot (1991): “na medida em que a psicanálise é lida como um discurso analítico e não como um texto de mestria, a tensão entre um não organizado sujeito de possibilidades e uma ordem simbólica do desejo é preservada.”²⁴⁰ (p. 97).

Ou seja, a partir de Laplanche (2014a; 2014b; 2014c) e de Rose (2005), consideramos que as normas operam, ao mesmo tempo em que falham, e a especificidade da psicanálise nos parece ser chamar a atenção para essa falha. Falha no sentido de divisão, de imprevisto, de uma tradução que deixa restos e que nunca é uma reprodução. O que procuramos discutir a partir da abordagem da histeria é justamente a evidência de que as normas sociais operam ao mesmo tempo que falham, ou seja, a histeria colocou aquilo que insiste em ser dito (o que falha) apesar do que é permitido dizer (no interior de determinado regime de normas que operam), como propõe Elliot (1991).

Além dessa perspectiva de situar a experiência da opressão a partir de normas que operam e falham, encontramos uma outra contribuição, fundamental para os propósitos de nosso trabalho, a partir da leitura de Molinier (2008) sobre as formulações de Laplanche. Como afirma Ayouch (2018), Molinier traz uma contribuição importante “adicionando à teorização de gênero por Laplanche a idéia de uma hierarquia (inferiorização das meninas)”²⁴¹ (p. 144, tradução nossa).

Quando afirmamos que normas operam e falham, é importante destacar que elas operam – ou seja, a ênfase não é na falha em detrimento da operação. Para nós, as formulações de Molinier (2008) lançam luz a essa questão, por apontarem que as normas operam por um princípio de hierarquia. Como veremos, essa hierarquia se coloca para a criança como um enigma a traduzir e, como a tradução sempre é imperfeita e deixa restos, coloca-se a falha, o imprevisto, o impossível de dizer.

No assinalamento dessa falha, encontramos, então, algo que possibilita pensar o que seria a especificidade da psicanálise. No entanto, se existe a falha, igualmente importante é a dimensão de normas que operam e estabelecem lugares dos quais dificilmente podemos “escapar”, o que faz com que tenhamos de “pagar caro” ao tentar subverter esses lugares. Molinier (2008) nos convida a refletir sobre “o que significa identidade”²⁴² (p. 154, tradução nossa),

²⁴⁰ “[...] to the extent psychoanalysis is read as an analytic discourse and not as a master text, the tension between an unorganized subject of possibilities and a symbolic ordering of desire is preserved” (ELLIOT, 1991, p. 97).

²⁴¹ “[...] ajoutant ici à la théorisation du genre par Laplanche l’idée d’une hiérarchisation (infériorisation des filles)” (AYOUC, 2018, p. 144)

²⁴² “ce que l’identité veut dire” (MOLINIER, 2008, p. 154)

apontando seu caráter relacional a partir de lugares atribuídos dos quais não podemos facilmente “escapar”. Nos termos da autora: “Se podemos superar os lugares que nos são atribuídos pelas fantasias parentais ou pelas relações sociais (*rappports sociaux*), essa emancipação nunca é total, a subversão deve ser sempre renovada e se paga muito caro”²⁴³ (MOLINIER, 2008, p. 154, tradução nossa).

Molinier (2008) inicia sua discussão recorrendo ao argumento da ortodoxia psicanalítica que atribui inveja do pênis ou complexo de masculinidade a mulheres que não se adequam ao ideal prescrito de “feminilidade”. A autora recorre ao exemplo da inteligência e a um “fantasma positivista” que associa a inteligência ao masculino. Segundo seus termos:

Evidentemente, não é proibido que as mulheres ocidentais sejam inteligentes ou usem sua inteligência (especialmente a serviço de outras pessoas), mas com a condição de não mostrá-la (demais) ou não exigir ser reconhecidas como tais. Esse tipo de reivindicação “igualitária”, para não dizer feminista, foi apontado pela ortodoxia psicanalítica como a forma principal de desvio feminino: *Penisneid*, inveja do pênis, complexo de masculinidade. Assim, as mulheres inteligentes têm não apenas idéias, mas um pênis na cabeça.²⁴⁴ (MOLINIER, 2008, p. 155, tradução nossa)

Em uma seção do texto intitulada “Trabalho, um ponto cego da psicanálise”²⁴⁵, Molinier (2008) retoma a categoria de mulheres “intermediárias”, proposta por Joan Riviere para se referir a mulheres que combinavam, por um lado, aparência e atividades – domésticas e sociais – associadas à feminilidade, e, por outro, sucesso em atividades profissionais tidas como masculinas.

Em sua leitura, Molinier (2008) considera que não é tanto a sexualidade que define as mulheres “intermediárias”, mas seu investimento em tarefas ou ocupações consideradas até então masculinas, ou seja, “são ‘mulheres ativas’ que transgridem o que hoje chamaríamos de ‘limites de gênero’”²⁴⁶ (p. 157, tradução nossa). Por isso, para a autora, essa categoria de mulheres “intermediárias” “polariza o conflito entre masculinidade e feminilidade no eixo da divisão sexual do trabalho e torna quase inoperante o quadro teórico que categoriza – e de maneira

²⁴³ “Si l’on peut s’affranchir des places qui nous sont assignées par les fantasmes parentaux ou les rapports sociaux, cet affranchissement n’est jamais total, la subversion toujours à reconduire et chère payée.” (MOLINIER, 2008, p. 154)

²⁴⁴ “Il n’est bien sûr pas interdit aux femmes occidentales d’être intelligentes ou de se servir de leur intelligence (surtout au service des autres), mais à condition de ne pas (trop) le montrer ou de ne pas exiger d’être reconnues comme telles. Ce type de revendication ‘égalitaire’, pour ne pas dire féministe, a été épinglé par l’orthodoxie psychanalytique comme la forme cardinale de la déviance féminine: *Penisneid*, envie du pénis, complexe de masculinité. Ainsi, les femmes intelligentes n’ont-elles pas seulement des idées, mais un pénis dans la tête.” (MOLINIER, 2008, p. 155)

²⁴⁵ “Le travail, un point aveugle de la psychanalyse” (MOLINIER, 2008, p. 156)

²⁴⁶ “Les femmes intermédiaires sont des ‘femmes actives’ qui transgressent ce que nous appellerions aujourd’hui ‘les frontières du genre’.” (MOLINIER, 2008, p. 157)

muito rígida – as mulheres homossexuais e heterossexuais”²⁴⁷ (MOLINIER, 2008, p. 157, tradução nossa).

Temos aqui, portanto, a psicanalista Pascale Molinier sustentando a importância da divisão sexual do trabalho para a compreensão da opressão das mulheres, o que encontra consonância em nossas discussões sobre perspectivas feministas materialistas, tal como discutido no capítulo 2. A autora considera que a falha em “dessexualizar a masculinidade das mulheres” está articulada à falta de uma teoria social que possibilitasse colocar em primeiro plano a inferioridade social das mulheres. Nos termos de Molinier (2008):

Apesar da precisão de suas intuições, Riviere, Deutsch ou Horney, e a maioria das psicanalistas mulheres, falharam em dessexualizar a masculinidade das mulheres o suficiente para legitimamente reinscrevê-la em um contexto social. Para isso, faltava uma teoria social que lhes permitisse entender que a chamada “inferioridade de órgão” das mulheres é um efeito de sua inferioridade social, e não o contrário.²⁴⁸ (MOLINIER, 2008, p. 157-8, tradução nossa)

No sentido de situar essa inferioridade social, inscrita em uma hierarquia, Molinier (2008) retoma a concepção de gênero tal como compreendido no pensamento feminista: “No pensamento feminista, gênero é um conceito crítico que conceitua as diferenciações sexuadas (*sexuées*) em relação à relação (*rapport*) social de opressão dos homens sobre as mulheres”²⁴⁹ (p. 163, tradução nossa). A partir dessa definição, Molinier (2008) resgata as formulações de Laplanche para destacar que a atribuição de gênero não se refere apenas a “um masculino e um feminino não socialmente determinados”, mas a uma inscrição na hierarquização que circunscreve a inferioridade social das mulheres. Como afirma a autora:

Do ponto de vista psicológico, o gênero não significa apenas uma implantação psíquica de um masculino e um feminino não socialmente determinados, mas a implantação psíquica do sistema sexo/gênero com supremacia concedida ao homem/masculino sobre todos os outros valores do sistema. Assim, o performativo “É uma menina” não marca apenas a entrada no mundo de um indivíduo classificado na categoria mulher – como Jean Laplanche pensa (2003) – mas performa simultaneamente o lugar desse indivíduo na hierarquização de sexos. Se é o adulto genitalizado que implanta

²⁴⁷ “polarise le conflit entre masculinité et féminité sur l’axe de la division sexuelle du travail et rend quasi inopérant le cadre de réflexion théorique qui catégorisait – et de façon très étanche – les femmes homosexuelles et hétérosexuelles.” (MOLINIER, 2008, p. 157)

²⁴⁸ “En dépit de la justesse de leurs intuitions, Riviere, Deutsch ou Horney, et la plupart des femmes psychanalystes, n’ont pas réussi à déssexualiser la masculinité des femmes suffisamment pour la réinscrire légitimement dans un contexte social. Pour cela, il leur manquait une théorie sociale qui leur permette de comprendre que ladite « infériorité d’organe » des femmes est un effet de leur infériorité sociale, et non le contraire.” (MOLINIER, 2008, p. 157-8)

²⁴⁹ “Dans la pensée féministe, le genre est un concept critique qui conceptualise les différenciations sexuées en relation avec le rapport social d’oppression des hommes sur les femmes.” (MOLINIER, 2008, p. 163)

o sexual no inconsciente da criança, esse mesmo adulto é igualmente engendrado (*engendered*)²⁵⁰ (MOLINIER, 2008, p. 163, tradução nossa)

Tomando “gênero” como um sistema caracterizado por uma hierarquia, este é incrustado desde o início da vida da criança a partir das mensagens enigmáticas dos pais, porém não se trata de algo meramente sexual. Como propõe Karen Horney, citada por Molinier (2008), a ideia de sua inferioridade é colocada para a menina desde o nascimento. Molinier (2008), fundamentada em Laplanche, acrescenta à formulação de Horney a ideia de que o que é colocado desde o início para a menina é “o enigma de sua inferioridade, um enigma a traduzir”²⁵¹ (p. 164).

Nesse sentido, Molinier (2008) argumenta que a inveja do pênis não está articulada a um processo endógeno, mas à tradução de mensagens enigmáticas, que devem ser compreendidas, na visão da autora, articulando a noção de hierarquia (com inferiorização das meninas) à teorização do gênero proposta por Laplanche. Segundo seus termos:

Se admitirmos que o sexual é implantado pelos adultos, a inveja do pênis não é o resultado de um processo endógeno que conduziria da excitação genital ao reconhecimento da inferioridade do órgão, mas sim uma tradução da mensagem enigmática que os pais e mais amplamente o *socius* endereça às meninas. Ou seja, a inveja do pênis tem significado apenas em referência ao lugar ocupado pela diferença anatômica dos sexos no sistema social de sexo.²⁵² (MOLINIER, 2008, p. 162, tradução nossa)

Consideramos importante a leitura proposta por Molinier (2008) porque, ao ler as contribuições de Laplanche a partir da concepção de uma hierarquia, marcada pela inferiorização das meninas, abre-se a possibilidade de pensar o “tornar-se mulher” enquanto fazer a experiência da própria opressão, de uma maneira que possibilita articular o que seria específico da psicanálise às dimensões da materialidade e do discurso – articulação cuja importância destacamos no capítulo 2.

²⁵⁰ “Sur le plan psychologique, le genre ne signifie donc pas seulement une quelconque implantation psychique d’un masculin et d’un féminin non socialement déterminés, mais implantation psychique du système sexe/genre avec suprématie accordée au mâle/masculin sur toutes les autres valeurs du système. Ainsi le performatif « C’est une fille » ne salue pas seulement l’entrée dans le monde d’un individu classé dans la catégorie femme – comme le pense Jean Laplanche (2003) – mais performe simultanément la place de cet individu dans la hiérarchisation des sexes. Si c’est l’adulte généralisé qui implante le sexuel dans l’inconscient de l’enfant, ce même adulte est également engendré (*en-gendered*)” (MOLINIER, 2008, p. 163)

²⁵¹ “Je dirai : devant l’énigme de son infériorité, une énigme à traduire.” (MOLINIER, 2008, p. 164)

²⁵² “Si l’on admet que le sexuel est implanté par les adultes, l’envie du pênis n’est pas le résultat d’un processus endogène qui conduirait de l’excitation génitale à la reconnaissance de l’infériorité d’organe, mais plutôt une traduction du message énigmatique que les parents et plus largement le *socius* adresse aux petites filles. C’est dire que l’envie du pênis n’a de sens qu’en référence à la place occupée par la différence anatomique des sexes dans le système social de sexe.” (MOLINIER, 2008, p. 162)

De maneira a explicitar como compreendemos essa articulação, é importante retomar que, a partir das contribuições de Nancy Fraser (2003a), apresentamos, no capítulo 1, uma perspectiva que situa gênero a partir das dimensões de diferenciação econômico-política e de valoração cultural. No sentido de valoração cultural, associado à dimensão do reconhecimento, a autora considera o androcentrismo como padrão institucionalizado que privilegia o que é associado à masculinidade e desqualifica o que é tido como “feminino”. No capítulo 2, ressaltamos que sua abordagem em termos de práticas *institucionalizadas* possibilita pensar a materialidade da condição de injustiças de *status*.

Como podemos, então, articular as dimensões da materialidade e do discurso a uma leitura psicanalítica? No sentido de discutir essa questão, buscaremos articular as formulações teóricas discutidas até aqui com considerações clínicas tecidas pela psicanalista Irene Meler (2018), em entrevista realizada por Patricia Porchat, já que ela recorre a alguns exemplos clínicos para lançar reflexões acerca do que se diz sobre a mulher na psicanálise.

Um primeiro exemplo clínico destacado pela psicanalista refere-se a uma mulher que se relaciona repetidamente com homens casados, em uma perspectiva que focaliza o amor, a sedução – e não o trabalho ou realizações profissionais, por exemplo. Meler (2018) pontua que essas características, que marcam uma postura dependente, poderiam levar à consideração de que se trata de histeria, em uma leitura que enfatizaria a rivalidade com outras mulheres e tornaria o homem casado como representando o pai (MELER & PORCHAT, 2018). Essa leitura seria, a nosso ver, compatível com a análise da psicanalista Jacqueline Schaeffer (2002a; 2002b) sobre a orientação da mulher sobretudo em direção a ser amada, como vimos na seção 3.2.3.

Diferentemente, uma outra possibilidade de leitura destacada por Meler (2018) seria a consideração de que essa postura – de dependência em relação a homens – estaria associada ao não se valorizar como mulher e não atribuir suas conquistas a si mesma. Poderia se tratar de uma mulher que acredita que apenas um homem a tornaria valiosa e que talvez outras mulheres conheçam como atrair um homem – ou seja, uma idealização do masculino e desvalorização do feminino.

Consideramos que essa segunda possibilidade de leitura poderia ser articulada às contribuições de Nancy Fraser (2003a), apresentadas nos capítulos 1 e 2, sobre a existência de formas de injustiça distributiva e de subordinação de *status* que são “gênero-específicas” e que veiculam uma desvalorização do feminino. Pode ser articulada, também, à leitura de Molinier (2008), que retoma as formulações de Laplanche sobre gênero e traz uma nova contribuição: a ideia de uma hierarquia, com inferiorização das meninas. Como afirma a autora, a menina se defronta com o enigma de sua inferioridade enquanto enigma a traduzir.

O “fazer a experiência de sua opressão” pode aparecer, então, articulado à valorização do relacionamento com um homem. Em ambas as leituras – a primeira, que recorre à histeria, e a segunda, que parte da idealização do masculino e desvalorização do feminino –, a mulher está em uma posição de se fazer objeto do desejo de um homem. No entanto, a diferença reside no fato de que, na primeira leitura, essa posição é tomada como ligada inevitavelmente a algo da condição feminina, enquanto a segunda leitura possibilita interrogar como se produz essa condição, articulada a um regime de normas, à materialidade de determinado contexto histórico – portanto, como algo contingente.

A análise em termos de idealização do masculino e desvalorização do feminino poderia estar circunscrita à aprendizagem de papéis e à socialização: a mulher teria aprendido a se comportar de determinada maneira por fazer sua experiência de socialização em um regime de normas que valoriza o masculino e desvaloriza o feminino. A partir de perspectivas da socialização de gênero, tal como trabalhamos na seção 2.2 do capítulo 2, essa idealização do masculino e desvalorização do feminino seria abordada no âmbito do imaginário, das representações, da consciência.

Acreditamos que a especificidade da psicanálise reside justamente em não desconsiderar que essas normas operam, mas também em destacar que falham. A menina, inscrita nesse regime de normas, recebe mensagens de idealização do masculino e desvalorização do feminino, que se apresentam como um enigma a traduzir, como propõe Molinier (2008). Essas mensagens chegam “comprometidas” e serão traduzidas, como propõe Laplanche, de maneira que o que se produz é singular e imprevisível.

Não é sem o contexto, sem o regime de normas, mas também não é uma reprodução. Tanto que, nesse mesmo contexto de valorização do masculino e desvalorização do feminino, um outro exemplo evocado por Meler (2018) é de uma mulher “forte, líder, independente, empreendedora, segura de si, linda, interessada pela sexualidade e bem-sucedida” (p. 135). Essa mulher era “filha de uma mãe que era órfã, muito apagada e submissa ao marido” (p. 135).

Novamente, Meler (2018) aponta duas possibilidades de leitura. Uma primeira possibilidade seria considerar que se trata de uma histeria fálico narcisista, perspectiva em que a “leitura clínica seria a de que as mulheres que têm uma personalidade masculina desejam ser reconhecidas pelos homens como alguém igual a eles” (p. 136). Uma segunda possibilidade de leitura seria considerar que se trata de uma tentativa de ser o oposto da mãe, de evitar aquele mesmo destino. Nessa perspectiva, não se trata de desejar “ser homem”, mas de ser valiosa.

Como vimos, Molinier (2008) critica a leitura que atribui “complexo de masculinidade” a mulheres que têm sucesso em atividades profissionais consideradas “masculinas”. A partir da

consideração de uma inscrição na hierarquização que circunscreve a inferioridade social das mulheres, como propõe Molinier (2008), é possível sustentar a segunda possibilidade de leitura proposta por Meler (2018), como desejo de ser valiosa – e não de “ser homem”.

Além disso, esse exemplo clínico coloca em cena a relação com a mãe “apagada e submissa ao marido”, que possibilita situar a compreensão de como aqueles responsáveis pelos cuidados da criança transmitem “mensagens enigmáticas”, nos termos de Laplanche (2014a; 2014b; 2014c), em um contexto de valorização do masculino e desvalorização do feminino – o que implica que, como afirma Molinier (2008), a designação de gênero não se refere apenas a “um masculino e um feminino não socialmente determinados”.

A inscrição em uma hierarquização que circunscreve a inferioridade social das mulheres é tomada como um “enigma a traduzir”, como propõe Molinier (2008). Em ambos os exemplos clínicos apresentados por Meler (2018), temos mulheres que receberam mensagens de idealização do masculino e desvalorização do feminino. No entanto, no primeiro exemplo citado – a mulher que se relaciona repetidamente com homens casados –, esse “enigma a traduzir” produz a busca por se fazer valiosa por meio de um homem, enquanto que, no segundo exemplo – a mulher bem-sucedida profissionalmente –, a busca é por se fazer valiosa pelas conquistas e realizações profissionais. Evidentemente, não cabe nenhum juízo de valor sobre o que seria “melhor” ou “pior”, mas simplesmente destacar que são diferentes. Um mesmo código cultural, com mensagens de idealização do masculino e desvalorização do feminino, tem essas mensagens “comprometidas” diferentemente, traduzidas de maneira singular, produzindo diferentes “restos de tradução”.

Um segundo ponto que consideramos importante destacar é que a leitura da “mulher fálica”, “personalidade masculina”, parece supor que já existe igualdade entre homens e mulheres, e a mulher estaria “exagerando”, “comportando-se como um homem”. Além da interrogação sobre o que seria uma “personalidade masculina” ou uma “mulher fálica”, é importante situar que, de fato, o que existe é um contexto de não igualdade e a “mulher fálica” nada mais é do que uma mulher que busca realização e sucesso profissional, expressa suas opiniões de maneira assertiva, mostra-se independente, busca satisfação sexual, ou seja, tudo que é considerado legítimo para um homem. Por quê não seria legítimo, então, para uma mulher?

Finalmente, o que pretendemos pontuar é que essas mulheres fizeram diferentemente a experiência de opressão enquanto mulheres, mas ambas fizeram essa experiência, o que possibilita falar em “nós, mulheres”. Não “mulheres” como essência nem necessariamente como identidade, como apresentamos no capítulo 2. Ao ser atribuído o gênero feminino, a menina recebe mensagens prescritivas de desvalorização do gênero que lhe é atribuído, diferentemente

do menino, que recebe mensagens de valorização. As “mensagens comprometidas” e os “restos de tradução” em Laplanche nos possibilitam pensar que essas normas operam e falham, a tradução nunca é uma reprodução. Porém, a tradução também não é sem relação com os códigos culturais, de maneira que, se mudam os códigos culturais no que se refere a gênero, teremos “mensagens comprometidas” diferentemente e outros “restos de tradução”.

CAPÍTULO 4. Materialidade, representação e “para além da representação”: é possível pensar a especificidade psicanalítica sem eclipsar reconhecimento e redistribuição?

Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser (2019) escreveram um manifesto intitulado “Feminismo para os 99%” (“*Feminism for the 99%: a manifesto*”), em que apresentam as armadilhas do feminismo liberal e se propõem a pensar o que seria justiça de gênero – e não “oportunidades iguais de dominação”. Nancy Fraser é uma autora bastante presente nesta tese, e é importante destacar que o tom desse livro é bastante diferente dos textos acadêmicos da autora. Em conferência realizada em Montreuil (França)²⁵³, Nancy Fraser falou do caráter político do livro, justificando que o momento em que vivemos exige.

O livro se inicia com uma menção à afirmação de Sheryl Sandberg, diretora de operações do Facebook, de que seria “melhor se metade dos países e das empresas fosse administrada por mulheres e metade de todos os lares fosse administrada por homens” (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 25). As autoras situam Sandberg como representante do “feminismo corporativo” e destacam suas ações no sentido de defender uma “atitude firme” das mulheres para que se pudesse alcançar a igualdade de gênero.

Para Arruzza, Bhattacharya e Fraser (2019), o que aparece nessa vertente de feminismo liberal é a concepção de “dominação com oportunidades iguais”, em que “a opressão no todo social seja compartilhada igualmente por homens e mulheres da classe dominante” (p. 26). Para além do mundo corporativo, essa mesma perspectiva aparece no “mundo das celebridades das mídias sociais, que também confunde feminismo com ascensão das mulheres enquanto indivíduos” em que “o ‘feminismo’ corre o risco de se tornar uma *hashtag* do momento e um veículo de autopromoção, menos aplicado a libertar a maioria do que a promover a minoria” (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 39).

A ênfase na ascensão na hierarquia de um pequeno número de mulheres deixa de considerar as restrições socioeconômicas que tornam essas condições impossíveis para a maioria das mulheres, ou seja, quem se beneficia são mulheres já privilegiadas do ponto de vista social, cultural e econômico, sendo que “seu verdadeiro objetivo não é igualdade, mas meritocracia” (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 37). As autoras sintetizam da seguinte maneira essa ideia de “oportunidades iguais de dominação”:

²⁵³ Encontro com Nancy Fraser e Elsa Dorlin, em *La Parole Errante*, Montreuil, 3 de junho de 2019.

Completamente compatível com a crescente desigualdade, o feminismo liberal terceiriza a opressão. Permite que mulheres em postos profissionais-gerenciais *façam acontecer* precisamente por possibilitar que elas *se apoiem* sobre mulheres imigrantes mal remuneradas a quem subcontratam para realizar o papel de cuidadoras e o trabalho doméstico. Insensível à classe e à etnia, esse feminismo vincula nossa causa ao elitismo e ao individualismo. (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 38, grifos das autoras)

As contradições colocadas pelo feminismo liberal aparecem, na visão das autoras, na derrota de Hillary Clinton na eleição de 2016, nos EUA, uma vez que existe um abismo entre a ascensão de mulheres da elite e as condições de vida da maioria das mulheres. Em contraposição, Arruzza, Bhattacharya e Fraser (2019) propõem o manifesto como um caminho para se pensar o que seria justiça de gênero – e não “oportunidades iguais de dominação” – e um “feminismo para 99%”, afirmando que o fazem inspiradas pelo que vem emergindo da experiência prática.

As autoras consideram que os movimentos feministas contemporâneos estão reinventando a greve, citando como exemplos as paralisações em outubro de 2016, na Polônia, contra a proibição do aborto, e o “*Ni una menos*”, que começou na Argentina diante do assassinato de Lucía Pérez e se espalhou por diversos países. Ao articular paralisação do trabalho com marchas, manifestações, bloqueios e boicotes, renova-se o repertório de ações grevistas – que já foi amplo no passado mas sofreu uma redução no período recente –, de maneira que “esse movimento emergente inventou *novas formas de greve* e impregnou o modelo da greve em si com um *novo tipo de política*” (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 33, grifos das autoras).

Essa nova onda, na visão das autoras, recoloca em questão o que é considerado “trabalho”, ampliando para além do trabalho assalariado de maneira que “o ativismo das mulheres grevistas também bate em retirada do trabalho doméstico, do sexo e dos sorrisos”, o que possibilita “tornar visível *o papel indispensável desempenhado pelo trabalho determinado pelo gênero e não remunerado na sociedade capitalista* (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 33, grifos das autoras). A esfera da reprodução social, dos trabalhos necessários para sustentar seres humanos e comunidades, é colocada em cena.

Além disso, os movimentos não se concentram apenas no que se refere a salários, mas também assédio e agressão sexual, justiça reprodutiva, sistema de saúde, educação, pensões e habitação, colocando em cena o ataque às condições de vida da classe trabalhadora e articulando reivindicações salariais e referentes ao local de trabalho com reivindicações de aumento de gastos públicos em serviços sociais. Por isso, as autoras destacam o potencial dessas novas lutas. Como afirmam:

[...] a nova onda feminista tem potencial para superar a oposição obstinada e dissociadora entre “política identitária” e “política de classe”. Desvelando a unidade entre “local de trabalho” e “vida privada”, essa onda se recusa a limitar suas lutas a um desses espaços. E, ao redefinir o que é considerado “trabalho” e quem é considerado “trabalhador”, rejeita a subvalorização estrutural do trabalho – tanto remunerado quanto não remunerado – das mulheres no capitalismo. (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 34)

Essas novas tematizações possibilitam evidenciar a discussão dos limites do feminismo liberal, quando este se pauta, por exemplo, pelo combate em defesa da legalização do aborto – sendo que, para as mulheres pobres, apenas a legalização do aborto significa pouco, pois acabam não tendo acesso por não dispor de recursos – ou ainda quando a defesa de igualdade salarial entre homens e mulheres pode representar apenas “igualdade na miséria” (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 42). Ao contrário, justiça reprodutiva passa por saúde gratuita e universal, assim como o combate a práticas racistas e eugenistas, e a luta por igualdade salarial só faz sentido se vier associada à demanda de pisos salariais, direitos trabalhistas, bem como outra organização do trabalho doméstico e de cuidado (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019).

Iniciamos o capítulo com essas considerações para situar que, da mesma maneira que as autoras se preocupam com uma apropriação “de energias rebeldes (incluindo energias feministas) para projetos que beneficiam predominantemente o 1%” (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 48), nós nos preocupamos com os riscos de que as tematizações de questões de gênero e relativas às mulheres, no campo das teorizações psicanalíticas, também possam acabar circunscritas a uma minoria.

Um primeiro ponto importante a interrogar seria quem é esse 1%. Antes de seguirmos no texto, seria interessante colocar algumas questões. Qual é a renda mínima para que um brasileiro esteja situado entre os 10% mais ricos da população? Que faixa de renda caracteriza a “classe média” no Brasil? Os ricos deveriam pagar mais impostos no Brasil? Quem são esses ricos?

Colocamos essas perguntas a partir de uma pesquisa realizada pela Oxfam em parceria com o instituto Datafolha sobre a percepção que os brasileiros têm da desigualdade de renda²⁵⁴. Pedro Menezes²⁵⁵ (2019), comentando os resultados obtidos na pesquisa, indica que metade dos entrevistados acreditam ser necessária uma renda de 20 mil reais para estar entre os 10%

²⁵⁴ Pesquisa “Nós e as desigualdades”, disponível em <https://oxfam.org.br/um-retrato-das-desigualdades-brasileiras/pesquisa-nos-e-as-desigualdades/>

²⁵⁵ “Os ricos precisam pagar mais impostos, mas ricos são os outros”, por Pedro Menezes em 08/04/2019 em Gazeta do Povo. Disponível em <https://www.gazetadopovo.com.br/vozes/pedro-menezes/ricos-precisam-pagar-mais-impostos/>

mais ricos, quando, na realidade, basta uma renda de cerca de 5 mil. Além disso, chama a atenção para a ausência de entrevistados que afirmam ser ricos, o que leva Pedro Menezes a comentar que “nossos ricos, aparentemente, acham que são da classe média”. A maioria dos entrevistados considera que os ricos deveriam pagar mais impostos, mas, como Pedro Menezes coloca já no título do texto, a ideia que parece predominar é a de que “os ricos precisam pagar mais impostos, mas ricos são os outros”.

De fato, os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD)²⁵⁶, em 2017, revelam que um rendimento de 5214 reais colocava um brasileiro entre os 10% mais ricos, 9782 reais entre os 5% mais ricos e 27213 reais entre o 1% mais rico. Cabe destacar que esses números se referem ao rendimento médio do trabalho, ou seja, só entram nessa conta os brasileiros que estão trabalhando. Disso resulta que, como não necessariamente todos os moradores de um domicílio trabalham, o rendimento médio domiciliar *per capita* é menor do que os números citados, ou seja, esse rendimento é frequentemente responsável pelo sustento de mais de uma pessoa. Dessa maneira, muitas pessoas que se dizem de “classe média” estão entre os mais ricos, e nossa percepção sobre a desigualdade de renda revela-se muito equivocada.

Se considerarmos alguém que precisa viver exclusivamente do rendimento do trabalho (“exclusivamente” para diferenciar de situações como pessoas que contam com auxílio de familiares, que dispõem de patrimônio herdado, como imóvel próprio, por exemplo, de modo a não precisar pagar aluguel etc.), quem são os brasileiros que podem arcar com os custos de uma análise? Os 10% mais ricos? Talvez – com muito esforço, dependendo do custo de vida onde mora – os 20%, considerando que um rendimento de 3314 reais coloca um brasileiro entre os 20% mais ricos? É fato que existem clínicas sociais e atendimento por valor social, mas então “clínica social” e atendimento a “valor social” no Brasil seria para 80% da população?

Nosso objetivo aqui não é discutir o preço da análise, mas sim lançar a interrogação sobre onde nós, psicanalistas, estamos situados. Quando o valor que é considerado “social” refere-se à maioria da população, isso não diz algo sobre nós, psicanalistas, e sobre o lugar que ocupamos? Existem diferentes combinados em relação a preço, existem analistas e analisandos de diferentes classes sociais, não necessariamente todos pertencem a uma minoria privilegiada. No entanto, essa dimensão de que aquilo que é considerado “clínica social” ou “valor social”

²⁵⁶ Relatório “Rendimento de todas as fontes 2017 – PNAD contínua”, do qual destacamos o gráfico na página 6 evidenciando as classes percentuais de pessoas em função do rendimento. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101559_informativo.pdf

abarca a maioria dos brasileiros parece apontar para algo da ordem das relações sociais (*rappports sociaux*), que não é negado pelo nível das relações interindividuais (*relations sociales*).

Um exemplo bastante esclarecedor, embora em outro contexto, foi citado por Jules Falquet²⁵⁷: é possível, por exemplo, que alguém tenha a experiência individual de conviver com uma mãe “mandona” e um pai que faz tudo para agradá-la, o que poderia levar a afirmar que machismo não existe. Porém, esse é o nível das relações interindividuais (*relations sociales*), que pode ir em sentido diferente das relações sociais (*rappports sociaux*) – justamente porque existe singularidade e não se trata de generalização –, o que não significa que machismo não exista. Ou seja, a nosso ver, o fato de existirem analistas e analisandos de diferentes classes sociais (nível das relações interindividuais) não invalida a reflexão sobre a psicanálise como algo para uma minoria (nível das relações sociais, evidenciado pelo fato de que aquilo que é considerado “clínica social” ou “valor social” abarca a maioria).

Se isso diz algo sobre nossa posição, qual a percepção que nós, psicanalistas, temos da realidade brasileira quando colocamos em cena debates sobre o valor da análise ou sobre questões contemporâneas, como gênero? Quando fazemos um movimento de aproximação em relação ao campo dos estudos de gênero, mas, em seguida, retornamos ao “não existe definitivamente homem ou mulher”, ou quando traçamos aproximações entre esse campo e a psicanálise pela via exclusiva de uma problematização das identidades, não estaríamos fazendo uma psicanálise para uma minoria privilegiada?

Colocamos a questão sobre o lugar ocupado pelos psicanalistas porque nossa preocupação é com o fato de as teorizações que vem sendo desenvolvidas no campo do gênero, se relevantes em apontar para a singularidade que coloca em xeque concepções essencialistas de “homem” e “mulher”, talvez acabem deixando de fora a materialidade da opressão das mulheres. Nossa preocupação em relação à psicanálise é, nesse sentido, a mesma que Picq (2010) expressa quanto às teorizações feministas:

O feminismo hoje aparece singularmente clivado entre grupos militantes inscritos no movimento social, que denunciam as persistentes desigualdades na vida profissional, na vida política, na divisão de tarefas domésticas, na violência contra as mulheres... e um pensamento teórico sofisticado e cada vez mais afastado das realidades vivenciadas pelas mulheres. Esse radicalismo na teoria seduz jovens pesquisadores que buscam transgredir o gênero, a desconstruir o sujeito “mulheres”, negando sua relevância política e epistemológica por sua intersecção com outras relações de dominação e pela fragmentação de subjetividades e solidariedades que se definem sob um referencial identitário.²⁵⁸ (p. 12, tradução nossa)

²⁵⁷ Conferência de Jules Falquet, no dia 15 de fevereiro de 2019, no âmbito do ciclo “Feminisme Genre & Sexualité” realizado na Universidade Paris Diderot.

²⁵⁸ “Le féminisme aujourd’hui apparaît singulièrement clivé entre des groupes militants inscrits dans le mouvement social, qui dénoncent les inégalités persistantes dans la vie professionnelle, dans la vie politique, dans le partage

Da mesma maneira, existe o risco de que a psicanálise, com um “pensamento teórico sofisticado”, acabe perdendo a dimensão das desigualdades, violências e demais formas de opressão das mulheres? Ao longo da tese, procuramos destacar que não existe nada que caracterize a categoria “mulheres” senão a realidade da opressão. Neste capítulo, nosso objetivo é procurar estabelecer articulações entre o que trabalhamos nos capítulos anteriores e trazer a discussão mais especificamente para o campo da clínica e das teorizações psicanalíticas, considerando que, também nesses campos, pode ocorrer uma reprodução de realidades de opressão.

Na seção 4.1, discutiremos formulações de psicanalistas que, a partir do relato de situações de violência que aparecem na clínica, propõem leituras em termos de “vitimização”. Interrogaremos essas perspectivas a partir da consideração de que existe uma distância entre, por um lado, “condição de vítima” e, por outro, “vitimizar-se” ou “vitimização”. Como veremos, Fassin e Rechtman (2007/2009) denunciam a leitura em termos de “vitimização” como uma maneira de negar as realidades de injustiça, desigualdade e violência.

Essa negação de realidades de opressão pode se fazer presente no contexto da clínica e de teorizações psicanalíticas, e vem sendo colocada em evidência a partir da busca por um profissional “psi” orientada por critérios que buscariam garantir que tal reprodução não acontecesse nos espaços da clínica. Na seção 4.2, abordaremos a busca por um profissional a partir do pertencimento a categorias identitárias articulada a essa possibilidade de reprodução de situações de opressão nos contextos da clínica.

Nosso percurso de reflexão sobre os problemas colocados nas seções 4.1 e 4.2 nos leva a pensar nos riscos de que a ênfase no que seria a especificidade da psicanálise acabe se fazendo em detrimento de outras dimensões importantes de análise. Como afirma Fraser (2018a): “Uma das tarefas mais importantes – e mais difíceis – para a teorização feminista é conectar análises discursivas de significações de gênero com análises estruturais de instituições e economia política” (p. 238). Consideramos que essa dificuldade se coloca também no caso de teorizações psicanalíticas. O desafio que se coloca, a nosso ver, é articular dimensões que caracterizam a especificidade de uma leitura psicanalítica com as dimensões de representações e discursos, com dimensões “estruturais de instituições e economia política”.

des tâches ménagères, les violences envers les femmes... et une réflexion théorique sophistiquée et de plus en plus coupée des réalités vécues par les femmes. Ce radicalism in theory séduit les jeunes chercheuses qui cherchent à transgresser le genre, à déconstruire le sujet « les femmes », en niant sa pertinence politique et épistémologique du fait de son entrecroisement avec d’autres rapports de domination et de la fragmentation des subjectivités et des solidarités qui se définissent sur un référent identitaire.” (p. 12)

No sentido de procurar pensar a categoria “mulheres” levando em conta as articulações entre essas diferentes dimensões, retomaremos o que apreendemos de perspectivas feministas materialistas – discutidas no capítulo 2 – para circunscrever uma possibilidade de pensar essa categoria “mulher(es)” a partir de posições nas relações sociais. Na seção 4.3, trabalharemos a partir das contribuições de Chantal Mouffe (2010), que parte da consideração de um conjunto de posições de sujeito inscritas em relações sociais (*rappports sociaux*), e de Linda Alcoff (1988), que discute a conceitualização de “mulher” a partir da concepção de *posicionalidade* (“*positionality*”).

Desde já, cabe pontuar por que buscamos delinear uma conceituação de “mulheres” a partir de posições nas relações sociais – e não outras possibilidades, por exemplo, em termos de identidade ou performatividade. A nosso ver, essa conceituação em termos de posições nas relações sociais nos possibilita, ao mesmo tempo, pensar a materialidade da opressão, situar opressões gênero-específicas – como apresentamos no capítulo 1 a partir de Fraser (2003a) – e chamar a atenção para a importância de nos interrogarmos sobre nossa posição, como psicanalistas, quando nos pronunciamos sobre qualquer temática.

Finalmente, na seção 4.4, retornaremos ao problema do reconhecimento *versus* redistribuição, com o qual iniciamos nossa tese e que retorna para seu fechamento, uma vez que consideramos fundamental enfrentar a dificuldade colocada por problemas complexos buscando considerar suas múltiplas dimensões – e não deslocando ou eclipsando determinados aspectos, como Nancy Fraser aponta. Consideramos que o risco de deslocar ou eclipsar dimensões importantes de análise também se coloca no âmbito de teorizações psicanalíticas, como buscaremos discutir neste capítulo.

4.1 A importância de pensar a “especificidade da psicanálise” articulada a outras dimensões de análise

No capítulo 2, apresentamos as interrogações lançadas por Laura Lee Downs (1993) a Joan Scott e por Rosemary Hennessy (1994) a Judith Butler e procuramos articular, como ponto em que essas duas contribuições se aproximam, os riscos de que estratégias voltadas para a desconstrução acabem ficando restritas à dimensão das representações, que buscam desconstruir. A partir de Bourdieu (1982), destacamos que a linguagem não se faz na abstração de enunciados que afirmam em ato o que realizam, sem um conjunto de práticas sociais e instituições reais. Considerando as articulações entre materialidade e discurso, propusemos que a

materialidade é discursivamente mediada assim como o discurso apenas pode produzir aquilo que nomeia em determinados contextos, inscritos em uma materialidade.

Ainda naquele capítulo, pontuamos que não pretendíamos avaliar se esses questionamentos eram de todo pertinentes, considerando o conjunto da obra de Joan Scott e de Judith Butler, mas sim tomar essas interrogações para questionar a psicanálise. Neste capítulo, pretendemos situar como tomamos essas interrogações em relação à psicanálise, a partir da consideração de que, dependendo de como se coloca a proposta de “problematização de identidades”, existe o risco de que tal proposta se faça na abstração dos discursos.

Também no capítulo 2, ressaltamos que muitos trabalhos situam aproximações entre psicanálise e teoria *queer* a partir da “desconstrução de identidades”. Ao longo da tese, sustentamos que não há nada de “especificamente feminino” que constituiria uma identidade “mulher”. No entanto, existe a materialidade da opressão que coloca problemas sobre os quais consideramos importante falar e que faz com que a categoria “mulheres” não seja completamente vazia de conteúdo.

Destacar esse ponto não significa desconhecer os riscos de essencialismo, mas sim considerar que, se, por um lado, existe o risco de essencialismo, existe, por outro, o risco do universalismo. Na verdade, o suposto “universalismo” só se produz a partir de exclusões, como procuramos destacar, desde o capítulo 1, com o discurso de Sojourner Truth e os múltiplos pertencimentos, bem como com as perspectivas feministas materialistas, no capítulo 2, que assinalam a imbricação de relações de poder.

Levando em conta esses riscos – essencialismo e universalismo –, a questão que se coloca, para nós, é se a proposta de “desconstrução” ou “problematização” de identidades não estaria se tornando uma “resposta pronta”, à qual, por vezes, psicanalistas recorrem enfatizando exclusivamente o que seria a suposta especificidade da psicanálise – seja esta a singularidade, a diferença, a não-identidade, o Real, o que está para além da representação. Embora não se negue a importância das dimensões da materialidade e do discurso, tais dimensões acabam aparecendo, a nosso ver, como algo que se “considera sem considerar”. Nesse sentido, interrogamo-nos se “desconstrução” ou “problematização” de identidades não estaria se tornando um essencialismo na psicanálise.

Essa interrogação se produziu a partir de trabalhos de psicanalistas que propõem uma leitura de situações de violência em termos de “vitimização”. Delinearemos essa discussão a partir dos trabalhos de Vorsatz e Almeida (2017) e de Cerruti e Rosa (2008). O primeiro coloca uma articulação entre o “vitimizar-se” e o contexto cultural, porém, a nosso ver, esse contexto aparece meramente como um “pano de fundo”, o que coloca riscos de tomar o contexto

histórico sem efetivamente historicizar, como veremos. Deteremo-nos no segundo trabalho, que aborda mais especificamente as mulheres. Nos dois casos, o fio condutor de nossa análise são os riscos de uma reprodução de realidades de opressão no âmbito da clínica ou das teorizações sobre a clínica.

Os psicanalistas Vorsatz e Almeida (2017), em trabalho sobre situações de suspeita de violência sexual contra crianças e adolescentes, situam a “demanda de reparação” articulada à “vítima como figura emblemática na contemporaneidade” (p. 674). Partindo de uma articulação entre o “vitimizar-se” e um contexto cultural marcado pela importância da figura da vítima, os autores interrogam se tratar-se-ia de “um novo sujeito”. Segundo seus termos: “tal é a relevância dada à figura da vítima nas sociedades contemporâneas fazendo com que se possa interrogar se estamos diante de um novo sujeito” (VORSATZ & ALMEIDA, 2017, p. 677).

O trabalho busca discutir a judicialização das relações familiares, partindo da consideração de que “uma vez esvaziado o lugar da autoridade paterna²⁵⁹ na contemporaneidade, esta passará a ser atribuída ao juiz” (VORSATZ & ALMEIDA, 2017, p. 677). Nesse contexto de invasão do campo do direito sobre a esfera privada, emergiria a figura privilegiada da vítima, que aboliria a dimensão da singularidade a partir do colocar-se como vítima do outro. Como afirmam Vorsatz e Almeida (2017):

[...] esta é a representação social e o suporte privilegiado do sujeito excluído pelo discurso da ciência, cujo caráter universalizante pretende abolir a dimensão do singular. Nesse sentido, a queixa seria o modo de expressão por excelência deste sujeito excluído, sob a forma de sua vitimização por parte de outro. (VORSATZ & ALMEIDA, 2017, p. 681)

Os autores consideram que a posição de vítima é assumida por um sujeito que demanda reparação, mas que esta, como qualquer demanda, não pode ser satisfeita. O “sujeito fixado na posição de vítima”, além de demandar reparação “ao preço da elisão do desejo”, não se responsabilizaria e atribuiria toda a responsabilidade ao outro. Como afirmam Vorsatz e Almeida (2017):

Sabemos que uma demanda de reparação pode se estender ao infinito sem que jamais possa ser satisfeita. Um sujeito fixado na posição de vítima estará fadado a degradar a dimensão do desejo à demanda, que é sempre demanda de amor e de reconhecimento, ao preço da elisão do desejo. Ou seja, na posição de vítima o sujeito recua e, demitindo-se de sua parcela de responsabilidade, passa a outorgar a outro a responsabilidade sobre sua vida, cabendo a este dizer qual é o seu – do sujeito – lugar. (p. 681)

²⁵⁹ Não desenvolveremos essa questão, que escapa ao escopo de nosso trabalho, mas não podemos deixar de apontar o caráter problemático do discurso sobre um suposto “declínio da autoridade paterna”, que pode ser utilizado para colocar questionamentos sobre novos arranjos familiares “em nome da psicanálise”.

Embora não seja este o foco de nosso trabalho, não podemos deixar de registrar nossa perplexidade diante de tal apontamento: qual poderia ser a “parcela de responsabilidade” que os autores enxergam em uma criança ou adolescente submetido a uma situação de violência sexual? Assinalado esse questionamento, o que pretendemos interrogar a partir do texto, considerando os objetivos de nosso trabalho, é se a ênfase na singularidade não se faria aqui em detrimento de outras dimensões de análise.

Embora psicanalistas frequentemente retomem Freud para afirmar que “não há distinção estrutural entre psicologia individual e social” (VORSATZ & ALMEIDA, 2017, p. 686), isso não pode servir como “argumento de autoridade”. A nosso ver, não basta mencionar que, para a psicanálise, não há distinção entre psicologia individual e social; diferentes dimensões de análise precisam ser trabalhadas e evidenciadas em suas articulações. Também não basta fazer alusão ao contexto histórico, é preciso estabelecer articulações. Como afirma Hennessy (1994) – autora com quem trabalhamos no capítulo 2, a partir de suas críticas a Butler – não basta “considerar” o contexto histórico; é preciso estabelecer articulações entre diferentes esferas e níveis de análise. Segundo seus termos:

[...] considerar o contexto histórico é bem diferente de historicizar. A historicização não estabelece conexão apenas nesse cenário local de recepção – entre uma prática discursiva e outra – nem deixa de abordar as relações entre o discursivo e o não discursivo. A historicização começa por reconhecer que a continuação da vida social depende de sua (re)produção em várias esferas. Como um modo de leitura, ele rastreia conexões entre essas esferas em vários níveis de análise – conectando arranjos conjunturais particulares em uma formação social a outros de maior alcance.²⁶⁰ (HENNESSY, 1994, p. 40, tradução nossa)

Mas por que seria importante trabalhar a partir dessas articulações? A nosso ver, os riscos de desconsiderá-las aparecem, no trabalho de Vorsatz e Almeida (2017), ao trazer para a análise o fato de que a figura da vítima tem um lugar de destaque na cultura. O contexto histórico é considerado, porém essa dimensão parece ficar apenas como um “pano de fundo” que situa – ou que corrobora – aquilo que se discute no âmbito da “especificidade da psicanálise”. Essa especificidade aparece, no trabalho de Vorsatz e Almeida (2017), com a dimensão do desejo – em contraposição à demanda –, e também no que se refere às possibilidades oferecidas pela escuta psicanalítica. Como afirmam Vorsatz e Almeida (2017):

²⁶⁰ “[...] considering historical context is quite different from historicizing. Historicizing does not establish connection only in this local scene of reception – between one discursive practice and another – nor does it leave unaddressed the relationship between the discursive and the nondiscursive. Historicizing starts by acknowledging that the continuation of social life depends on its (re)production in various spheres. As a mode of reading, it traces connections between and among these spheres at several levels of analysis – connecting particular conjunctural arrangements in a social formation to more far-reaching ones.” (HENNESSY, 1994, p. 40)

Ao psicanalista cabe, através da especificidade de sua escuta, possibilitar que os sujeitos concernidos por uma experiência de violência sexual – tanto a criança e o adolescente como, no caso da violência intrafamiliar, seus pais e/ou familiares nela envolvidos – possam tomar a palavra e, ao fazê-lo, situar-se como sujeitos de sua história, e não como meras vítimas dos acontecimentos – ou ainda seus algozes. Trata-se, neste sentido, de uma aposta na efetividade da palavra, em especial na aposta de um recolhimento da palavra por uma escuta. (p. 685)

Essa perspectiva sobre a especificidade da escuta psicanalítica se aproxima da adotada pelas psicanalistas Cerruti e Rosa (2008) em trabalho que propõe “novas abordagens para a violência de gênero” a partir da “desconstrução da vítima”. Deteremo-nos neste trabalho porque aborda mais especificamente as mulheres e traz mais detalhamentos em relação à “desconstrução da identidade de vítima”, que pretendemos discutir.

As autoras especificam que o “artigo parte do exame crítico dos fundamentos das políticas públicas de assistência ao fenômeno da violência entre homens e mulheres no ambiente doméstico, sobretudo naquilo que se refere às mulheres” (CERRUTI & ROSA, 2008, p. 1047). Trata-se, portanto, de um diálogo entre psicanálise e políticas públicas. Uma primeira questão que colocamos é a seguinte: busca-se fazer incidir sobre a psicanálise o que se mostra no campo das políticas públicas ou, ao contrário, levar incidências da psicanálise para o campo das políticas públicas?

Cerruti e Rosa (2008) partem de dados sobre a violência contra a mulher e consideram que “o que se observa é que as atuais políticas públicas, em sua maioria, vêm contemplando a questão da violência entre homens e mulheres pautada em uma visão dicotômica vítima/agressor, e vêm priorizando uma assistência jurídica exclusiva às mulheres” (p. 1050). As autoras começam, então, a indicar uma problematização de uma leitura vítima/agressor, baseada em uma dicotomia e, logo em seguida, associam essa leitura ao movimento feminista, como podemos observar na seguinte passagem:

Tal abordagem, advinda de importantes lutas políticas do movimento feminista a partir da década de 1970, acaba por difundir uma interpretação generalizante para o fenômeno, em uma perspectiva que define o masculino como agressivo e o feminino como passivo, reproduzindo uma lógica adversarial que confere à mulher a posição de vítima de circunstâncias desfavoráveis. (CERRUTI & ROSA, 2008, p. 1050)

Essa abordagem dicotômica, que viria do movimento feminista, é articulada pelas autoras a teorizações “iniciais” que explicariam a opressão a partir da dominação patriarcal ou a partir da divisão do trabalho, em uma perspectiva marxista. Vejamos a citação:

As teorizações iniciais do conceito de gênero, no campo feminista, são as que ainda hoje preponderam como norteadoras para a assistência prestada às mulheres que sofrem violência. Tais teorizações buscam explicar a subordinação da mulher como efeito da dominação patriarcal, ou ainda, em uma tradição marxista, como efeito da divisão sexual do trabalho. São concepções que estabelecem uma linha de

continuidade entre a identidade e seu submetimento a identificações culturalmente normativas, conferindo à cultura um caráter patologizante. (p. 1050)

Parece que o termo “iniciais” aqui não é tomado simplesmente no sentido de algo que vem temporalmente antes, mas em uma acepção evolucionista que consideraria que essas teorizações “iniciais” teriam sido “superadas” por teorizações mais recentes. Apenas para exemplificar, Jules Falquet – autora com quem trabalhamos no capítulo 2, a partir de teorizações que abordam a divisão sexual do trabalho – é professora atualmente e encontra-se em plena atividade de produção intelectual. Não se trata de algo que existiu “no início” e hoje não existe mais ou não tem mais relevância. Além disso, essas teorizações que situam a divisão sexual do trabalho não trabalham em torno da concepção de identidade – como vimos no capítulo 2, as leituras materialistas que destacamos mostram-se críticas à concepção de identidade – nem “conferem à cultura um caráter patologizante”.

Talvez a intenção das autoras tenha sido destacar algumas teorizações iniciais na perspectiva marxista. De fato, foram tecidas críticas no interior dos estudos feministas a abordagens marxistas ortodoxas, como nós também destacamos. Mas não seria mais interessante recorrer a perspectivas com as quais concordamos – não necessariamente uma concordância integral, mas pelo menos em parte – para estabelecer um diálogo? Se buscamos um diálogo entre psicanálise e estudos feministas, mas o que resgatamos desse segundo campo são apenas as perspectivas “iniciais”, das quais discordamos, que diálogo se pode estabelecer?

Passando às considerações a partir da psicanálise, as autoras afirmam que reconhecem a gravidade do problema da violência contra as mulheres e que não negam os fatos narrados, mas procuram interrogar como esses discursos aparecem. Nas palavras de Cerruti e Rosa (2008):

Não pretendemos aqui colocar em dúvida a veracidade factual de tais relatos, mas sim apontar a maneira particular pela qual se arma essa narrativa e as conseqüências disso para as próprias mulheres. Isto porque, ao falarem sempre de si mesmas através das cenas nas quais surgem vitimizadas, elas acabam por encobrir qualquer outro traço de sua singularidade. É terrível ser vítima de um infortúnio, como também o é agir para reiterar uma situação tão danosa. (p. 1057)

É terrível “agir para reiterar uma situação tão danosa”? Quem estaria reiterando? Só poderiam ser as mulheres, afinal, “É terrível ser vítima de um infortúnio, como também o é agir para reiterar uma situação tão danosa” (p. 1057). Destacamos esse aspecto sobre o “reiterar uma situação tão danosa” para colocar, desde já, a problematização que pretendemos delinear, mas, antes de retomar e detalhar nossas interrogações, é preciso situar as proposições das autoras. Um primeiro aspecto importante a destacar é que Cerruti e Rosa (2008) se propõem a discutir

a “construção da mulher como vítima” a partir de duas perspectivas: a dimensão subjetiva, que buscam abordar no âmbito da psicanálise, e o discurso jurídico. Segundo as autoras:

A proposta que será perseguida ao longo deste artigo é a de elucidar o processo da construção da mulher como vítima por dois ângulos. De um lado abordamos, com os instrumentos da psicanálise, a posição subjetiva da mulher, especialmente através dos conceitos de eu, eu ideal, narcisismo, repetição, masoquismo fundamental e implicação subjetiva. De outro lado visamos apontar o modo pelo qual o discurso jurídico articula-se à dimensão subjetiva, contribuindo para a perpetuação da condição vitimizada da mulher. (CERRUTI & ROSA, 2008, p. 1055)

No que se refere ao discurso jurídico, Cerruti e Rosa (2008) afirmam que “trata-se de um discurso que opera na gramática do registro do imaginário” (p. 1069). A esse registro do imaginário, as autoras contrapõem a perspectiva psicanalítica, segundo a qual “o sujeito deve ser convocado a se responsabilizar por seu desejo, desbancando o sujeito suposto saber do discurso jurídico e assumindo a falta, o vazio no qual supunha haver um saber do Outro” (p. 1071). Existe, portanto, no trabalho de Cerruti e Rosa (2008), a proposta de articular o que seria específico da psicanálise com outras dimensões de análise. No entanto, a nosso ver, a questão que se coloca é se existe efetivamente uma articulação, uma vez que ocorre ao recurso ao que não é específico da psicanálise, associa-se ao imaginário, e afirma-se que a psicanálise vai tratar de outra coisa.

Tendo pontuado esse aspecto, destacamos que não pretendemos nos alongar na discussão sobre o discurso jurídico, mas sim na discussão estabelecida pelas autoras no âmbito do que denominam “dimensão subjetiva”, uma vez que é nessa perspectiva que as autoras colocam uma problematização da identidade de vítima, que nos interessa discutir. Cerruti e Rosa (2008) procuram delimitar o que poderia ser uma “compreensão psicanalítica” da situação de violência contra a mulher e propõem, então, uma reflexão sobre essa temática a partir de uma problematização da categoria “identidade”. Segundo seus termos:

Na busca por uma compreensão psicanalítica de como se pode considerar a construção da vítima do ponto de vista subjetivo, temos como ponto de partida a radicalidade do questionamento que a psicanálise realiza quanto à solidez do conceito de identidade. A concepção da realidade psíquica implica o deslocamento de um ser naturalizado para um ser de desejo, motor de toda afetividade humana. A identidade, para a psicanálise, é entendida como uma ficção necessária à ação. Uma vez diluídas as exigências pragmáticas a identidade não pode mais ser tomada como uma certeza, mas sim como uma interrogação. Sendo assim, o que a psicanálise coloca em evidência é a impossibilidade de que se possa estabelecer uma verdade última acerca do sujeito. Daí o risco da tentativa de definir uma identidade específica de vítima às mulheres, estabelecendo um discurso socialmente compartilhado, que limita em muito a capacidade de ação das mulheres que vêm sofrendo violência. (CERRUTI & ROSA, 2008, p. 1058-9)

Podemos observar aqui muito do que discutimos no capítulo 1 ao abordar a problematização da identidade a partir da psicanálise – o assinalamento de “identidade” como uma espécie de unificação imaginária – e, nesse caso em particular, trata-se da identidade de “vítima”. Se reconhecemos e destacamos a importância dessa problematização, como fizemos ao longo da tese, gostaríamos, no entanto, de levantar um primeiro questionamento: a “problematização das identidades” não estaria se tornando um essencialismo na psicanálise? Como já ressaltamos diversas vezes ao longo da tese, é válido apontar o caráter ficcional de identidades e indicar uma problematização, no entanto, essa não estaria se tornando aquela saída que encontramos para tudo? Parece haver uma tendência entre alguns psicanalistas de, diante de qualquer problema, por mais complexo que seja, a “resposta” passa pela “problematização das identidades”. Não seria o caso de questionar, como faz Rubin (1975/2017), “por que os analistas não defendem novas disposições, em vez de racionalizar as antigas?” (p. 49).

Busca-se uma leitura não essencialista e crítica de uma dicotomia vítima/agressor, e, posteriormente, discute-se que o discurso apresentado pelas mulheres seria “fixo” e não reconheceria o que existe de falha no parceiro. De acordo com Cerruti e Rosa (2008): “Essas formulações podem auxiliar uma melhor compreensão do que identificamos como a fixidez em uma cena de caráter acusatório, presente no discurso vitimado das mulheres, que impede que o companheiro seja reconhecido como parceiro, falível e impotente” (p. 1061).

Falíveis e impotentes somos todos, mas parece-nos que aqui corre-se o risco de deslocar a condição de “impotente”, que deixa de estar articulada a quem foi a vítima da violência para caracterizar quem a praticou. Não estaríamos caindo em outro essencialismo? Parte-se de uma crítica à dicotomia, mas parece que se chega a outras dicotomias. Mais à frente no texto, outro trecho coloca uma polarização: “A relação das mulheres com as cenas que relatam parece obedecer a essa lógica que oscila entre, de um lado, a posição de se fazer objeto, submetendo-se ao homem [...] e, de outro, uma posição adversarial e ressentida que pretende punir e eliminar quem lhes causou tanto mal” (CERRUTI & ROSA, 2008, p. 1063). Ou seja, parte-se da crítica à condição de vítima associada às mulheres em situação de violência para se chegar praticamente em seu oposto, igualmente essencialista: estaríamos diante de um discurso “acusatório” de mulheres que pretendem “punir e eliminar quem lhes causou tanto mal”.

Buscando como a psicanálise poderia contribuir para a compreensão dessa situação, as autoras propõem, então, que o discurso de vitimização remete ao narcisismo e ao masoquismo:

A posição de vítima pode ser entendida como uma exaltação narcísica do eu, uma tentativa de preservar um projeto soberano do eu. E é desse ponto de vista, na figuração obscena e fascinante da vítima, que podemos articular os desígnios do ideal do eu como operador permanente do masoquismo primordial, e que carrega todas as suas

terríveis conseqüências: recusa à cura e compulsão à repetição, ou, mais especificamente no caso desta reflexão, a monotonia discursiva do relato de uma cena. (CERRUTI & ROSA, 2008, p. 1061-2)

É importante ressaltar, como fica claro mais à frente no texto, que as autoras não associam o masoquismo a um gozo na situação de violência em si, ou seja, problematizam a explicação de que “mulher gosta de apanhar”:

Cabe ressaltar que o fenômeno do masoquismo, em sua condição constituinte e estruturante, refere-se a uma modalidade de relação que o sujeito irá estabelecer com o outro, uma vez que o masoquismo se inscreve no cerne da constituição do campo fantasístico no qual o sujeito irá operar suas relações. Trata-se de uma distinção fundamental para a reflexão que propomos, pois interroga incisivamente a versão corrente de que a mulher é vítima de violência por parte dos homens porque, ao fim e ao cabo, “gosta de apanhar”. [...] Mais ainda, deslocamos a banalização de tomar o ato de apanhar como masoquismo, no sentido popular do termo, para focar no discurso sobre o ato: o discurso da vítima como alienante e perversor da condição desejante. (CERRUTI & ROSA, 2008, p. 1067)

Ou seja, o masoquismo é articulado ao discurso de vitimização. Não se trata de afirmar que as mulheres “gostam de apanhar”; o masoquismo não é articulado a essa esfera, mas à repetição do discurso de vitimização.

Problematizar dicotomias e essencialismos é importante; as autoras do texto partem de uma questão que é pertinente, assim como é louvável questionar o discurso de que “mulher gosta de apanhar”. No entanto, parte-se de uma problematização do essencialismo e chega-se, a nosso ver, a outras formulações igualmente essencialistas. Não seria essencialista inferir o masoquismo da repetição do relato sobre a situação de violência? A repetição não poderia ser simplesmente a tentativa de elaboração diante de uma situação de violência? Além disso, não repetimos todos nós? Por que a repetição das mulheres em situação de violência chama particularmente a atenção?

Parece-nos que o objetivo das autoras é buscar explicitar o que seria a especificidade da psicanálise: como traçar uma “compreensão psicanalítica” das mulheres em situação de violência. Nesse artigo, encontramos o recurso a conceitos da psicanálise que são levados para o campo das políticas públicas. Ou seja, retomando nossa questão inicial, busca-se as incidências da psicanálise para o campo das políticas públicas, e não as incidências desse campo para a psicanálise. Talvez se partíssemos das incidências do campo das políticas públicas (ou dos feminismos, ou de outros campos) para a psicanálise, poderíamos encontrar caminhos não essencialistas para discutir as incidências da psicanálise para esses outros campos.

Consideramos que abordar o que seria “específico da psicanálise” sem uma articulação com outras dimensões – articulação para a qual o diálogo com campos estrangeiros à psicanálise poderia contribuir – coloca os riscos de se apresentar de maneira a “levar verdades” da

psicanálise para outros campos do conhecimento. Como discutimos no capítulo 3, o risco é que a psicanálise seja lida como discurso de mestria, afastando-se do discurso analítico e produzindo supostas verdades universais, como propõe Patricia Elliot (1991).

Quando discutem “possibilidades de saída”, as autoras igualmente delineiam uma discussão totalmente circunscrita à psicanálise:

Como psicanalistas acreditamos que é a palavra aquilo que oferece uma possibilidade de saída de uma relação dual imaginária: o campo simbólico, ao aprisionar o imaginário a uma cadeia metonímica infundável, é o que gera condições para que o objeto do desejo possa vir a assumir as mais variadas formas. Isso evidencia a importância de que se busque uma abordagem para o fenômeno da violência de gênero na qual a palavra recupere seu caráter polissêmico e cambiante e, nesse sentido, em nada atrelada ao empirismo da imagem. (CERRUTI & ROSA, 2008, p. 1071)

Não temos a pretensão de discutir a violência contra as mulheres neste trabalho, justamente porque não temos dúvidas de que se trata de um fenômeno extremamente complexo, em uma sociedade tão desigual e injusta como a nossa. Apenas para situar algumas considerações, em uma busca na internet, encontramos notícias como: “Suspeito de feminicídio mandou áudio para ex-mulher e sugeriu volta: ‘Antes que seja tarde’”²⁶¹, “RJ: Jovem é torturada, estuprada e ameaçada de morte pelo ex”²⁶², “Ex-companheiro é condenado a 28 anos de prisão por matar filhos e atear fogo na mulher”²⁶³. Em reportagem da “Folha de São Paulo”, encontramos que, em 71% dos casos de vítimas de feminicídio, o atual ou ex-companheiro aparece como suspeito, sendo que o inconformismo com o término do relacionamento é citado como motivo para a agressão em 18% dos casos. A reportagem destaca que “a separação é um dos principais fatores de risco para o feminicídio”²⁶⁴.

O que pretendemos destacar é que o temor de acontecer algo ainda mais grave consigo mesma ou com os filhos não deve ser negligenciado entre os fatores que podem levar uma mulher a continuar em um relacionamento em que está sendo vítima de violência – temor que se revela bastante real em nosso contexto brasileiro. Em situações como essa, será que “relação dual imaginária” é suficiente para pensar uma relação concreta de opressão? Será que a “possível saída” proposta pelas autoras dá conta do problema? A saída proposta passa pelo discurso, pela palavra, pelo que pode ser elaborado em análise. A crítica à “virada das coisas para as

²⁶¹ Por EPTV 1 em 07/11/2019, disponível em <https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/2019/11/07/suspeito-de-femicidio-mandou-audio-para-ex-mulher-e-sugeriu-volta-antes-que-seja-tarde.ghtml>

²⁶² Por Isto é em 21/11/19, disponível em <https://istoe.com.br/jovem-e-torturada-ameacada-de-morte-xingada-estuprada-e-roubada-pelo-ex/>

²⁶³ Por Folha de São Paulo em 04/09/19, disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/ex-companheiro-e-condenado-a-28-anos-de-prisao-por-matar-filhos-e-atear-fogo-na-mulher.shtml>

²⁶⁴ Por Folha de São Paulo em 08/03/2019, disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/03/71-dos-femicidios-e-das-tentativas-tem-parceiro-como-suspeito.shtml>

palavras”, que discutimos no capítulo 2, não caberia aqui? Não teríamos aqui uma “problematização de identidades” na abstração dos discursos? Não seria uma “aposta” grande demais acreditar no “poder” da palavra como “possível saída” para a violência contra as mulheres? Não seria necessário também considerar as condições materiais?

Nesse ponto, um possível questionamento seria pontuar que um psicanalista não pode fazer nada em relação a condições materiais. No entanto, quando o psicanalista, diante de uma situação tão complexa quanto a violência contra as mulheres, vê no trabalho de análise uma possível “saída de uma relação dual imaginária”, o risco é enfatizar a singularidade em detrimento de condições materiais e de relações sociais específicas.

Como procuramos apontar ao longo de nosso trabalho, consideramos importante procurar articular essas dimensões. No intuito de evidenciar os riscos que se colocam, a nosso ver, quando não existe essa articulação, recorreremos a um outro exemplo. A psicanalista Irene Meler (2018) refere a seguinte situação:

[...] um paciente homossexual, que comentou que, antes de fazer análise comigo, tinha ido a um psicanalista da Associação Psicanalítica Argentina, que lhe propôs fazer três sessões semanais com altos honorários. Esse paciente disse ao psicanalista que não tinha tanto dinheiro para fazer um tratamento assim e nenhuma das pessoas que ele conhecia teria dinheiro para fazer um tratamento tão caro. Então, o analista lhe disse: “Se você continuar assim nunca vai conhecer pessoas que tenham dinheiro para fazer um tratamento tão caro” (p. 141)

Da maneira como compreendemos, a leitura de Meler (2018) sobre essa fala do analista articula saúde mental e boa posição social, interpretando o “continuar assim” no sentido de saúde mental, ou seja, se o analisando “continuasse assim”, sem saúde mental, não conseguiria alcançar posições sociais mais altas. Outra possibilidade seria compreender “continuar assim” como “continuar se recusando a pagar um tratamento tão caro”. De todo modo, existe um questionamento do analista diante da fala do analisando sobre não ter condições de arcar com aqueles custos – e acrescentando que seus conhecidos também não, ou seja, apontando que não se trata de algo meramente individual.

Consideramos que existem duas possibilidades de leitura do questionamento feito pelo analista. Se o pressuposto dessa fala é de que o analisando teria sim condições materiais para pagar e estaria se recusando (ou seja, o analista não acredita que o analisando não teria condições de arcar com os custos), essa fala aponta para o pertencimento do analista a uma classe privilegiada, que muitas vezes não tem sequer noção de que para muitos é objetivamente impossível pagar “um tratamento tão caro”. Embora o analisando assinale que pessoas do seu círculo de convivência não poderiam arcar com esses custos, parece não haver sequer a consideração de que existem pessoas que objetivamente não poderiam pagar. Esse exemplo acontece

na Argentina, mas parece bem plausível no Brasil – relembremos aqui que iniciamos este capítulo com o texto sobre a percepção equivocada das desigualdades sociais em nosso país.

Se, ao contrário, o analista parte do pressuposto de que, de fato, o analisando não tem condições materiais para arcar com aqueles custos, a fala do analista pode estar articulando, de alguma forma, a implicação subjetiva do paciente em “não ter dinheiro para um tratamento tão caro”. Ou seja, a ideia seria a de que as pessoas poderiam sim ganhar mais e pertencer ao círculo de pessoas que “têm dinheiro para um tratamento tão caro” – se não pertencem é porque, de alguma maneira, escolhem “continuar assim”. Em qualquer das duas leituras, é assustador o distanciamento desse tipo de psicanálise em relação à realidade socioeconômica, em relação a condições materiais completamente desconsideradas diante de um discurso que, ao supostamente assinalar implicação subjetiva, corrobora um discurso de meritocracia.

Diante disso, o que pretendemos assinalar é que, efetivamente, não se trata de supor que o psicanalista teria de “resolver” questões sociais, materiais. Mas isso não justifica que o psicanalista deixe de levar tais dimensões em consideração sob a justificativa de focalizar o que seria específico da psicanálise. Ao proceder dessa maneira, o psicanalista pode acabar corroborando uma realidade injusta e reproduzindo um discurso de opressão. Parece-nos que o primeiro passo, então, é reconhecer a dimensão da opressão, o que nos leva de volta à discussão com a qual iniciamos esta tese.

Reconhecendo a dimensão da opressão, consideramos importante que a ênfase no que seria a especificidade da psicanálise não se faça em detrimento de outras dimensões de análise. Como apresentamos no capítulo 3, Freud, em diferentes momentos, reconhece e reproduz a realidade da opressão, e suas contradições parecem evidenciar o esforço de, diante da complexidade da realidade, procurar levar em conta suas múltiplas dimensões. Talvez essas contradições sejam preferíveis às “certezas” associadas a reivindicações contemporâneas de que nos limitemos à “especificidade da psicanálise”.

Para evidenciar os riscos que se colocam, a nosso ver, a partir da colocação em cena da “especificidade da psicanálise” desarticulada de outras dimensões de análise, faremos recurso a alguns aspectos discutidos por Didier Fassin²⁶⁵ e Richard Rechtman²⁶⁶ no livro “*L’empire du traumatisme: enquête sur la condition de victime*”, publicado em 2007 e no qual os autores

²⁶⁵ Didier Fassin é antropólogo e sociólogo, professor da *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), fundador e coordenador do *Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux* (IRIS). Sua primeira área de formação e atuação profissional foi a medicina, e, ao atuar como médico na Índia e na Tunísia, decidiu estudar sociologia e antropologia (FASSIN, JAIME, & LIMA, 2011).

²⁶⁶ Richard Rechtman é psiquiatra e antropólogo, diretor de estudos na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) (RECHTMAN, 2011), membro do *Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux* (IRIS) (Informações disponíveis em <https://www.reseau-terra.eu/auteur38.html>).

traçam uma genealogia da “condição de vítima”. Chegamos ao trabalho de Fassin e Rechtman (2007/2009) a partir de artigo da psicanalista Fernanda Canavêz (2015), que faz referência aos autores com o objetivo de, a partir da “produção social do trauma” e do “reconhecimento moral das vítimas” (p. 40), investigar o trauma a partir da figura da vítima.

No recurso que faremos a esses autores, não nos deteremos na discussão sobre o trauma, uma vez que uma análise detalhada dessa concepção se afastaria de nossa temática. Partiremos de algumas considerações específicas que, a nosso ver, são relevantes no sentido de lançar questões à psicanálise no que se refere aos objetivos de nosso trabalho. Considerando que uma análise mais detalhada do trabalho de Fassin e Rechtman (2007/2009) fugiria aos nossos objetivos, recorreremos a algumas de suas contribuições, sobretudo a partir da pontuação de uma distância que se coloca entre, por um lado, “condição de vítima” e, por outro, “vitimizar-se” ou “vitimização”.

Com relação à “condição de vítima”, Fassin e Rechtman (2007/2009), fundamentados em Foucault, recorrem à formulação de “produção de verdade” para evidenciar articulações entre suas modalidades de produção e os diversos arranjos que possibilitam com que determinados discursos sejam consideradas relevantes e regulados. Interrogando novos modos de produção de verdade, os autores buscam explorar as maneiras pelas quais o “trauma”²⁶⁷ foi produzido²⁶⁸ e o lugar que este ocupa nas sociedades contemporâneas. Com isso, buscam delimitar o que denominam “condição social de vítima” em um contexto de normas morais em que são reconhecidos como “vítimas” aqueles submetidos a experiências dolorosas ou traumáticas. A partir da concepção de que eventos trágicos e dolorosos deixam marcas vistas como “cicatrizes” – em analogia com o que se passa no corpo –, passa a ser considerado legítimo demandar reparação nessas circunstâncias.

É importante destacar que não se trata aqui de fazer equivaler este trabalho com aqueles de Vorsatz e Almeida (2017) e de Cerruti e Rosa (2008), no âmbito da psicanálise. Na análise proposta por Fassin e Rechtman (2007/2009), a “condição de vítima” se refere àqueles que, diante de uma situação tida como “traumática”, enunciam-se como vítimas, com o objetivo de

²⁶⁷ Em relação à concepção de “trauma”, Fassin e Rechtman (2007/2009) apontam que existe a concepção no campo dos saberes “psi” (psiquiatria, psicologia e psicanálise), que os autores aproximam do sentido de “choque psicológico”. No entanto, no âmbito das concepções sociais (que circulam na mídia, por exemplo), a concepção passou a ser usada de maneira ampla, no sentido de “evento trágico”. Os autores pontuam, ainda, que muitos discursos mudam de uma concepção para a outra sem marcar a distinção. Não abordaremos aqui a discussão psicanalítica sobre essa temática, nem distinções entre trauma e traumatismo, porque fugiria ao escopo do trabalho.

²⁶⁸ Nesse processo, indicam a participação de duas ordens de fatores: uma relacionada à história da ciência e da medicina, com a importância da categoria de “estresse pós-traumático” e outra relacionada a uma “antropologia de sensibilidades e valores”²⁶⁸ (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 6, tradução nossa). Essas duas dimensões são articuladas, uma vez que os autores atribuem a emergência da categoria de “estresse pós-traumático” a um contexto de convergências entre saberes “psi” e movimentos sociais de demandas de direitos.

demandar reparação, por exemplo. Trata-se, portanto, de uma enunciação no campo político, o que é diferente da mobilização da condição de vítima no âmbito da clínica, colocada em cena pelos psicanalistas Vorsatz e Almeida (2017) e Cerruti e Rosa (2008). Além disso, a interrogação sobre a “condição de vítima” em Fassin e Rechtman (2007/2009) é articulada a uma discussão sobre trauma e traumatismo, concepções que, como já mencionamos, exigiriam uma análise cuidadosa, o que foge ao escopo de nosso trabalho.

Para chegar à formulação de que, a partir da “condição de vítima”, não se deriva automaticamente “vitimizar-se” ou “vitimização”, é importante destacar os riscos de, ao analisarmos economias morais, cairmos na “armadilha da moralização” em nossas próprias teorizações. Ao contrapor o contexto contemporâneo a contextos anteriores – por exemplo, os soldados que retornaram da Primeira Guerra Mundial com sequelas traumáticas e que eram alvo de suspeita –, essa pontuação poderia levar à compreensão de que Fassin e Rechtman (2007/2009) estariam sustentando que, nas sociedades contemporâneas, não mais se levantam suspeitas sobre o relato das vítimas. No entanto, não é essa a perspectiva defendida pelos autores, o que fica bastante claro em uma entrevista em que Richard Rechtman (2008) fala sobre o livro. Questionado se poderíamos afirmar o fim da suspeita em relação àqueles que recorrem ao poder público demandando proteção, Rechtman (2008) responde: “Claro que não, a suspeita não desapareceu e esse desaparecimento não está perto de acontecer”²⁶⁹ (RECHTMAN, 2008, p. 91, tradução nossa).

Rechtman (2008) especifica que o que eles buscaram foi evidenciar um deslocamento dessa suspeita, comparando os anos 1970-80 e as sociedades contemporâneas. Antes, até os anos 1970-80, a existência de uma hipótese traumática já era suficiente para colocar a suspeita de que o indivíduo seria usurpador ou covarde, enquanto nas sociedades contemporâneas, com a concepção de “transtorno de estresse pós-traumático”, a concepção de trauma não é colocada em suspeita. O que marca o deslocamento da noção de suspeita entre esses dois momentos é que, no primeiro momento “o traumatismo não é não é pensado como sendo suscetível de afetar a todos. Portanto, a questão que se coloca é saber quem são esses homens ou mulheres que, ao contrário dos outros, mostrarão sinais traumáticos”²⁷⁰ (RECHTMAN, 2008, p. 91, tradução nossa). Isso não significa que hoje não se levantem suspeitas de que os que se queixam poderiam ser usurpadores, como fica evidenciado na seguinte passagem:

²⁶⁹ “Bien sûr que non, le soupçon n’a pas disparu et il n’est pas près de le faire.” (RECHTMAN, 2008, p. 91)

²⁷⁰ “[...] le traumatisme n’est pas pensé comme étant susceptible de toucher tout le monde. La question est donc bien de savoir qui sont ces hommes ou ces femmes qui, contrairement aux autres, vont présenter des signes traumatiques.” (RECHTMAN, 2008, p. 91)

Permanece que aqueles que se queixam podem, no entanto, ser usurpadores, ou seja, pessoas que gostariam de fazer acreditar que estão traumatizadas. A suspeita simplesmente se deslocou: não é mais a categoria [trauma] que leva o opróbrio social, mas os indivíduos isolados, mesmo que sejam numerosos. Essa é uma diferença maior, mesmo que, no nível dos resultados para os indivíduos, não mude muita coisa, pelo contrário, uma vez que novas hierarquias de traumatizados e humanidade são construídas a partir dessa nova linguagem do evento ou da emoção coletiva.²⁷¹ (RECHTMAN, 2008, p. 91, tradução nossa).

Esse aspecto destacado nos parece fundamental, porque a preocupação com o caráter normativo veiculado pela concepção de “vitimização” é fundamental na crítica tecida pelos autores. Fassin e Rechtman (2007/2009) questionam se é possível escapar inteiramente de uma leitura normativa e respondem negativamente, afirmando que não é possível haver um ponto de vista apolítico nem completamente separado da moral. No entanto, é preciso cuidado com os riscos da moralização: “a questão é analisar essas economias morais sem cairmos nós mesmos na armadilha da moralização”²⁷² (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 279, tradução nossa). Por isso, os autores destacam que a ênfase de suas análises não recai sobre o julgamento das vítimas ou da validade de suas causas, mas sim sobre “as maneiras pelas quais as vítimas e suas causas são produzidas”²⁷³ (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 280, tradução nossa).

Nessa perspectiva de levar em conta os riscos de reproduzirmos, em nossas teorizações, a “armadilha da moralização”, Fassin e Rechtman (2007/2009) consideram que, se a figura da vítima é fundamental para a compreensão da sociedade contemporânea, o mesmo não vale para a concepção de “vitimização”. Os autores se contrapõem a leituras que analisam aqueles “que transformam suas demandas em reclamações” em termos de uma “tendência à vitimização”²⁷⁴ (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 278, tradução nossa).

Com relação ao termo “vitimização”, os autores colocam uma nota de rodapé especificando que, no contexto francês, foi inicialmente utilizado, em estudos sobre violência e crime, de maneira mais objetiva e menos impregnada de juízos de valor: “simplesmente para descrever o fato de se considerar vítima de um fenômeno”²⁷⁵ (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p.

²⁷¹ “Reste que ceux qui s’en plaignent peuvent néanmoins être des usurpateurs, c’est-à-dire des gens qui voudraient faire croire qu’ils sont traumatisés. Le soupçon s’est simplement déplacé: ce n’est plus la catégorie qui supporte l’opprobre sociale, mais des individus isolés même s’ils sont nombreux. C’est une différence majeure, même si au niveau des résultats pour les individus, cela ne change pas grand-chose, au contraire même, puisque de nouvelles hiérarchies de traumatisés et d’humanité sont néanmoins construites à partir de ce nouveau langage de l’événement ou de l’émotion collective.” (RECHTMAN, 2008, p. 91)

²⁷² “[...] the issue is to analyse these moral economies without falling ourselves into the trap of moralization” (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 279)

²⁷³ “[...] the ways in which the victims and their causes are produced” (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 280)

²⁷⁴ “[...] those who transform their demands into complaints, it has become usual to mock the tendency towards ‘victimization’” (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 278)

²⁷⁵ “simply to describe the fact of considering oneself victim of a phenomenon” (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 278)

278, tradução nossa). Posteriormente, adquiriu uma conotação negativa, que se evidencia, por exemplo, em trabalhos que julgam a “vitimização” como “obsessão contemporânea”. Os autores se contrapõem a leituras que derivam automaticamente “vitimização” de “condição de vítima”, como fica evidente em:

Nós, no entanto, rejeitamos essa leitura, que é simplesmente uma maneira sofisticada, mas clássica, de negar a injustiça, desigualdade e violência. Em nossa opinião, esse tipo de análise apenas adiciona uma avaliação moral ao estudo de nossa economia moral, sugerindo que algumas vítimas são, do ponto de quem fala, mais legítimas que outras.²⁷⁶ (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 278, tradução nossa)

A partir dessa citação de Fassin e Rechtman (2007/2009) e considerando os objetivos de nosso trabalho, gostaríamos de destacar que existe uma distância entre, por um lado, “condição de vítima” e, por outro, “vitimizar-se” ou “vitimização”. Lembramos que não pretendemos fazer equivaler as proposições de Fassin e Rechtman (2007/2009) às de Vorsatz e Almeida (2017) e de Cerruti e Rosa (2008), uma vez que os trabalhos dos psicanalistas referem-se ao contexto da clínica, diferente do contexto político colocado em cena por Fassin e Rechtman (2007/2009). O que nos parece importante é, sem deixar de levar em conta os distanciamentos entre campos do conhecimento e de análise que não podem ser tomados como equivalentes, interrogar os riscos de derivar automaticamente “vitimização” a partir de “condição de vítima”.

A partir da consideração, evidenciada por Fassin e Rechtman (2007/2009), dessa distância entre “vítima” e “vitimização”, retornamos ao trabalho de Cerruti e Rosa (2008) e nos interrogamos se a própria definição de “vítima”, proposta pelas autoras, não estaria estabelecida em um limite tenso entre “vítima” e “vitimizar-se”. De acordo com as autoras: “Tomando a definição de vítima em um aspecto mais genérico, podemos identificá-la como a condição daquela que atribui a outro a responsabilidade por aquilo que a faz sofrer” (CERRUTI & ROSA, 2008, p. 1057). No dicionário online Michaelis²⁷⁷, são oferecidas sete diferentes acepções para a palavra “vítima”²⁷⁸ e em nenhuma delas existe a conotação de “atribuir a outro a responsabilidade por aquilo que a faz sofrer”. Com isso não pretendemos negar que a definição das autoras

²⁷⁶ “We, however, reject this reading, which is ultimately simply a sophisticated but classic way of denying injustice, inequality and violence. In our view, this type of analysis only adds a moral evaluation to the study of our moral economy, by suggesting that some victims are, from the point of view of the speaker, more legitimate than others.” (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 278)

²⁷⁷ <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=vitima>

²⁷⁸ “Pessoa ou animal que morre em sacrifício a uma divindade ou em algum ritual; pessoa ferida, executada, torturada ou violentada; pessoa que morre ou passa por uma situação traumática: ‘[...] ficou tetraplégica aos dezito anos, vítima de um acidente de carro’; pessoa que é submetida a arbitrariedades: ‘Por vezes, se Deus não chegasse depressa, Pedrinho poderia ser vítima de atos que muita gente não gosta nem de ler nem de escutar’; pessoa que sofre o resultado funesto das próprias paixões ou a quem são fatais os seus bons sentimentos; qualquer ser ou coisa que sofre algum tipo de prejuízo; pessoa contra quem se comete um crime” (Dicionário Michaelis, disponível em <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=vitima>)

seja válida – afinal, o idioma é algo em constante transformação –, mas sim apontar que existe uma pluralidade de definições possíveis e que a definição escolhida parece já trazer a ideia de “vitimização” na própria definição do que seria “vítima”.

A pontuação de Fassin e Rechtman (2007/2009) nos parece importante por evidenciar que não devemos tomar como evidente que, de “condição de vítima”, possa se derivar, imediatamente, “vitimização”. Assim, consideramos que se, no âmbito de um trabalho acadêmico, pretende-se articular de alguma maneira esses termos, é preciso estabelecer relações.

Nós não temos a pretensão de fazê-lo, porque consideramos muito difícil fazer essa passagem – entre “vítima” e “vitimização” – sem ser normativo. Mas talvez exista a possibilidade de articular teoricamente essas concepções sem um juízo normativo; não pretendemos excluir *a priori* a possibilidade de se construir teoricamente articulações não normativas entre “condição de vítima” e “vitimização”. O que pretendemos destacar é que essa passagem precisa ser explicitada; caso contrário estamos no domínio do normativo.

Cerruti e Rosa (2008) destacam que não colocam em questão a veracidade dos relatos, ou seja, enfatizam que não pretendem julgar. No entanto, quando afirmam que “é terrível ser vítima de um infortúnio, como também o é agir para reiterar uma situação tão danosa.” (p. 1057), já não estaríamos em uma fronteira tênue, que pode levar a uma compreensão de que se estaria julgando a vítima? Não se apresentaria aqui, na leitura das autoras, uma identificação automática e bastante problemática entre “condição de vítima” e o que seria da ordem do “vitimizar-se”? A tentativa de assinalar implicação naquilo de que se queixa não caminha muito próxima a uma responsabilização da vítima, que poderia encontrar “saída de uma relação dual imaginária”? Não se estaria aqui a um passo de “uma maneira sofisticada, mas clássica, de negar a injustiça, desigualdade e violência”, como pontuam Fassin e Rechtman (2007/2009, p. 278, tradução nossa)?

Relembremos que, no capítulo 3, procuramos evidenciar como Freud, a partir de conexões que vão sendo tomadas como evidentes, chega a conclusões – sobre a articulação entre masculino e ativo e feminino e passivo – que parecem já estar contidas nas premissas. Assim como a passividade associada às mulheres parece ser pressuposta em Freud, em Schaeffer (2002a; 2002b), a partir de um juízo normativo heterocentrado, essa passividade é pressuposta e tomada como necessária, o que produz uma identidade fixa “mulher”, definida de maneira essencialista a partir da passividade. Não teríamos algo semelhante aqui? Ao derivar “vitimização” de “condição de vítima”, estaríamos descrevendo uma realidade que já existe previamente – ou seja, descrevendo que as “vítimas” “se vitimizam” – ou estaríamos produzindo uma identidade de “vítima” a partir da suposição de “vitimização”?

Essas considerações são importantes porque estão relacionadas a um aspecto que enunciaremos na introdução da tese e que perpassa todo nosso trabalho: a preocupação com o que pode ficar excluído a partir de uma abordagem que busque exclusivamente a “especificidade” da psicanálise. Isso não significa desconsiderar a singularidade; o desafio é justamente articular o que seria da especificidade da psicanálise com aquilo que não é. Encontramos uma possível pista nesse sentido a partir de Fassin e Rechtman (2007/2009) quando os autores interrogam “o que a reformulação dos crimes de guerra como experiência traumática significa para os perpetradores (reconhecimento social e reparação) e para a nação norte-americana como um todo (reconciliação e redenção)”²⁷⁹ (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 280, tradução nossa).

No sentido da interrogação sobre o que significa “a reformulação dos crimes de guerra como experiência traumática”, Pedro Jaime e Ari Lima, ao apresentarem Didier Fassin, recorrem a uma fala sua ao jornal *Le Monde*: “As desigualdades são traduzidas como sofrimento social, as violências em termos de traumatismos e as questões políticas em termos humanitários” (FASSIN, JAIME, & LIMA, 2011, p. 259). O que significa tomar as desigualdades como sofrimento social, as violências como traumatismos e as questões políticas em termos humanitários? O que fica de fora?

Para colocar em cena essa dimensão do que fica excluído, os autores partem da comparação entre a reação de mobilização internacional diante de um tsunami na Tailândia e de um terremoto no Paquistão, “principalmente porque o tsunami afetou turistas ocidentais, aos quais foi imediatamente oferecido apoio pelas unidades de psicologia clínica disponibilizadas a eles, enquanto nenhum ocidental estava envolvido no terremoto”²⁸⁰ (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 282, tradução nossa). Outro exemplo apresentado pelos autores é um acidente industrial com explosão de uma fábrica em Toulouse, ocasião em que toda a população da cidade foi considerada como vítima de trauma – o que justificaria a intervenção de profissionais de saúde mental. Porém esse “todos” não incluiu os trabalhadores da fábrica, estigmatizados pelo acidente, nem os pacientes de um hospital psiquiátrico – aos quais o status de “vítima” não foi totalmente atribuído.

Sobre os pacientes do hospital psiquiátrico, Rechtman (2011) especifica que, em frente à fábrica que explodiu, havia um hospital psiquiátrico que foi quase totalmente destruído pela

²⁷⁹ “[...] what the recasting of war crimes as traumatic experience means for the perpetrators (social recognition and reparation) and for the American nation as a whole (reconciliation and redemption)” (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 280)

²⁸⁰ “[...] principally because the tsunami affected Western tourists who were immediately offered support by the clinical psychology units made available to them, while no Westerners were involved in the earthquake” (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 282)

explosão. Os pacientes tiveram de ser realocados às pressas para outros hospitais, alguns a mais de 200 quilômetros de distância. Rechtman (2011) pontua que “eles não foram abandonados ou esquecidos, mas não foram vistos como vítimas”²⁸¹ (p. 186, tradução nossa). O autor coloca o seguinte questionamento:

Quando a investigação começou, mesmo os psiquiatras mais engajados pelos quais tenho grande estima não consideravam necessário imaginar que os pacientes também poderiam ser considerados vítimas e obter reparação financeira. Por quê? Uma vítima é uma pessoa normal que passa por uma situação anormal. Deve-se acreditar que os doentes mentais não são considerados pessoas normais... Mas a razão mais profunda é que apenas são considerados vítimas aqueles que podem se amparar dessa condição para se fazer ouvir e reivindicar direitos. Trata-se de militância que supõe saber mobilizar, ter recursos, representantes e falar alto. Caso contrário, você não existe. O traumatismo apenas dá a palavra àqueles que são capazes de assumir o controle. Os outros permanecem invisíveis.²⁸² (RECHTMAN, 2011, p. 186, tradução nossa)

Assim, Fassin e Rechtman (2007/2009), além de trabalharem de maneira não normativa a “condição de vítima”, procuram interrogar quem fica de fora dessa concepção. Os autores buscam analisar modos de produção de verdade em sua articulação com o que “esse processo não permite que seja dito”, bem como considerando “quem são aqueles a quem torna possível deixar de fora” (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 281, tradução nossa). Essa interrogação sobre o que fica excluído é norteadora do trabalho dos autores, que partem justamente do que fica excluído para interrogar o fenômeno, como podemos observar em:

Enquanto a prática científica tende a examinar a realidade pelo que ela é, estudamos o que não é. Para ser preciso, focamos em dois aspectos do processo de produção do trauma que a maioria das pesquisas deixa de fora: o que esse processo não permite que seja dito e quem são aqueles a quem torna possível deixar de fora?²⁸³ (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 281, tradução nossa)

Essa preocupação dos autores nos reenvia à preocupação de Butler (1990/2013) com aqueles que ficam excluídos das normas de inteligibilidade socialmente instituídas e à nossa

²⁸¹ “[...] ils n’ont pas été abandonnés ou oubliés, mais ils n’ont pas été pensés comme des victimes” (RECHTMAN, 2011, p. 186)

²⁸² “Quand l’enquête a commencé, même les psychiatres les plus engagés pour lesquels j’ai une grande estime, ne pensaient pas qu’il était nécessaire d’imaginer que les patients puissent être également considérés comme des victimes et obtenir une réparation financière. Pourquoi? Une victime est une personne normale qui subit une situation anormale. Il faut croire que les malades mentaux ne sont pas considérés comme des personnes normales... Mais la raison plus profonde est que ne sont considérées comme victimes que les personnes qui peuvent s’emparer de cette condition pour se faire entendre et réclamer des droits. C’est du militantisme qui suppose de savoir se mobiliser, d’avoir des ressources, des représentants et de parler fort. Sinon vous n’existez pas. Le traumatisme ne donne la parole qu’à ceux qui sont capables de s’en emparer. Les autres demeurent invisibles.” (RECHTMAN, 2011, p. 186)

²⁸³ “While scientific practice tends to examine a reality for what it is, we have studied what is not. To be precise, we have focused on two aspects of the process of production of trauma that most research leaves out: what does this process not allow to be said and who are those whom it makes it possible to leave out?” (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 281)

preocupação de interrogar a psicanálise considerando o que fica de fora em análises que, ao enfatizarem a singularidade ou o que seria “específico da psicanálise”, correm o risco de perder as articulações com outras dimensões igualmente importantes.

Pensar a especificidade da psicanálise a partir daquilo que *não é* sua especificidade talvez possa oferecer um caminho para evitar a abstração dos discursos. Se consideramos que a especificidade da psicanálise reside no assinalamento do caráter ilusório de unificação imaginária das identidades – em decorrência do que, muitas vezes, aparece a proposta de problematização ou “desconstrução” de identidades – ou no assinalamento da implicação naquilo de que se queixa, talvez seja interessante articular essa análise a dimensões que não correspondem à da singularidade, como a materialidade de realidades de opressão. Talvez assim possamos pensar uma singularidade fora da “abstração dos discursos”, bem como situar a “desconstrução de identidades” a partir de realidades específicas, e não como “solução pronta” para qualquer problema.

Para pensar a especificidade da psicanálise a partir daquilo que não é sua especificidade – de maneira a “colocar em movimento” a psicanálise, como apontamos no capítulo 3 –, é importante fazer incidir compreensões a partir de campos estrangeiros à psicanálise. No capítulo 3, a partir de Jean Laplanche (2014a; 2014b; 2014c) e de Pascale Molinier (2008), procuramos fazer essa articulação no que se refere ao “tornar-se mulher” em um contexto de normas que operam – por um princípio de hierarquia, com desvalorização do feminino – e falham. Levamos em conta a materialidade da opressão em sua articulação com o discurso e os regimes de normatividade, assim como colocamos em cena a singularidade, uma vez que a inferioridade social das mulheres se coloca como um enigma a traduzir – o que coloca a dimensão do impossível de dizer bem como a singularidade da tradução diante desse enigma. Com isso, procuramos também sustentar que não há uma identidade “mulher”, mas que a consideração da materialidade da opressão faz com que a categoria “mulheres” não seja vazia de conteúdo.

Finalizaremos esta seção com uma discussão sobre a categoria “identidade” que derivou de uma consideração de Fassin e Rechtman (2007/2009). Vale dizer que os autores não fazem uso do termo “identidade” nesse momento, mas oferecem um exemplo que nos ajudou a pensar essa categoria, a partir de formulações de Foucault, com as quais buscamos articular o exemplo. Segundo Fassin e Rechtman (2007/2009): “Os sobreviventes do acidente em Toulouse também podem se ver como residentes relegados a um projeto habitacional desvantajoso; jovens

palestinos podem se ver como heróis da causa de seu povo; requerentes de asilo podem se considerar ativistas políticos”²⁸⁴ (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 279, tradução nossa).

Com esses exemplos, os autores buscam evidenciar que aqueles que demandam reparação, enunciando-se como “vítimas” de determinado fenômeno, podem compreender a si mesmos de diferentes maneiras – e não apenas em torno de uma identidade unificada e coerente de “vítima”. Após esses exemplos – sobre os sobreviventes do acidente, os palestinos e os requerentes de asilo –, logo em seguida os autores pontuam que “Sobreviventes de desastres, opressões e perseguições adotam a única *persona* que lhes permite ser ouvida – a da vítima. Ao fazê-lo, eles nos dizem menos sobre o que eles são do que sobre as economias morais de nossa época em que eles encontram seu lugar”²⁸⁵ (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 279, tradução nossa).

Destacamos dessa citação dos autores: a enunciação como “vítimas” nos diz “menos sobre o que eles *são*” e mais sobre as maneiras pelas quais suas queixas são ouvidas, em um modo historicamente específico de produção de verdade. A partir desse ponto, colocamos a seguinte questão: ao problematizar o caráter de ficção de identidades como construções imaginárias, não estaríamos tomando algo que é da ordem da enunciação política como algo que seria, necessariamente, da ordem do *ser*? Da mesma maneira que pontuamos, a partir de Fassin e Rechtman (2007/2009), que existe uma distância entre “condição de vítima” e “vitimização”, também existe uma distância entre a enunciação a partir do lugar de “vítima” e a identidade de “vítima”.

Para discutir essa diferenciação que estamos propondo entre condição e identidade de vítima, faremos recurso a Foucault e, em seguida, retomaremos esse ponto. Foucault (1981/1994) destaca o caráter histórico da tendência de levar a questão da sexualidade para o questionamento sobre “Quem sou eu?”, discussão que deve ser situada em relação à compreensão de Foucault (1996) em torno do conceito de “dispositivo”:

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito

²⁸⁴ “Survivors of the accident in Toulouse may equally see themselves as residents relegated to a disadvantaged housing project; young Palestinians may see themselves as heroes of their people's cause; asylum seekers may consider themselves as political activists.” (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 279)

²⁸⁵ “Survivors of disasters, oppression and persecution adopt the only persona that allows them to be heard – that of victim. In doing so, they tell us less of what they are than of the moral economies of our era in which they find their place.” (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 279)

e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (FOUCAULT, 1996, p. 244)

A sexualidade é produzida e regida pelo “dispositivo da sexualidade”, que se refere a práticas discursivas e não discursivas, saberes e poderes que visam à normatização e controle por meio do estabelecimento de “verdades” sobre o corpo. É no contexto do dispositivo da sexualidade que a ideia de homossexualidade é produzida historicamente (FOUCAULT, 1988). A constituição da homossexualidade como objeto de análise médica, pelos psiquiatras, originou intervenções e controles novos, como afirma Foucault (1996).

O dispositivo da sexualidade está associado à ideia de que o sexo revelaria uma verdade sobre o sujeito. Entretanto, Foucault (1981/1994) acredita que é preciso desconfiar da tendência de levar a questão da homossexualidade para o questionamento sobre “Quem sou eu? Qual o segredo do meu desejo?”: “O problema não é descobrir em si a verdade de seu sexo, mas é sobretudo utilizar doravante sua sexualidade para chegar a multiplicidade relacionais”²⁸⁶ (p. 163, tradução nossa).

Quando Foucault (1981/1994) discute a tendência de levar a questão da homossexualidade para o questionamento sobre “Quem sou eu? Qual o segredo do meu desejo?” está apontando que, nessa acepção, o sexo passa a ser visto como “revelação do eu”. Sibilia (2008), fundamentada em Foucault, destaca o desvio de foco do ato sexual para o ser, ou seja, algo que poderia ser um comportamento pontual passa a ser visto como uma característica constitutiva do sujeito. Essa tendência a levar a questão da sexualidade para o questionamento sobre “Quem sou eu?” é circunscrita historicamente; a sexualidade não necessariamente precisaria ser vista como algo que define a identidade.

A aproximação que buscamos traçar é que se, como vimos com Foucault, a sexualidade não necessariamente diz algo sobre o “ser”, a enunciação a partir de categorias identitárias também não necessariamente diz algo sobre o “ser”. Como afirmam Fassin e Rechtman (2007/2009), ao adotar “a única *persona* que lhes permite ser ouvida – a da vítima”, “eles nos dizem menos sobre o que eles são do que sobre as economias morais de nossa época em que eles encontram seu lugar”²⁸⁷ (2007/2009, p. 279, tradução nossa). Trazendo essa discussão para nossa temática, diríamos que a enunciação a partir de categorias identitárias nos diz algo sobre os modos de produção de verdade e as condições para que se seja ouvido; não necessariamente

²⁸⁶ “Le problème n’est pas de découvrir en soi la vérité de son sexe, mais c’est plutôt d’user désormais de sa sexualité pour arriver à des multiplicités de relations.” (FOUCAULT, 1981/1994, p. 163)

²⁸⁷ “Survivors of disasters, oppression and persecution adopt the only persona that allows them to be heard – that of victim. In doing so, they tell us less of what they are than of the moral economies of our era in which they find their place.” (FASSIN & RECHTMAN, 2007/2009, p. 279)

nos diz algo sobre o “ser” daqueles que assim se enunciam no campo político ou sobre uma identidade unificada e coerente.

Quando Cerruti e Rosa (2008) apontam “o risco da tentativa de definir uma identidade específica de vítima às mulheres, estabelecendo um discurso socialmente compartilhado, que limita em muito a capacidade de ação das mulheres que vêm sofrendo violência” (p. 1058-9), talvez de fato isso seja verdade em algumas situações, mas talvez em outras situações a enunciação a partir de uma “identidade específica de vítima” seja o que coloca a essas mulheres a possibilidade de serem ouvidas.

O que pretendemos destacar é que o recurso à identidade pode sim estar circunscrito ao âmbito do “ser” – essa tendência aparece, por exemplo, nas formulações de Schaeffer (2002a; 2002b), em que se produz uma identidade essencialista que diria algo do “ser mulher” – mas não necessariamente – talvez a fala a partir do lugar de vítima seja justamente o que possibilita ser ouvida. Novamente, essa articulação precisa ser interrogada e, se consideramos que tal articulação existe, na especificidade de relações sociais ou do que se coloca na escuta clínica, é preciso, a nosso ver, explicitar como compreendemos essas articulações.

De maneira a levar em conta relações sociais específicas – tal como discutimos, no capítulo 2, a partir de Rosemary Hennessy (1994) em seus questionamentos a Butler –, seria importante considerar os modos de produção de verdade de nosso tempo e como estes circunscrevem condições para que causas sejam ouvidas. A nosso ver, também deveria levar em conta como esse contexto em que a figura da vítima adquire relevância pode ser apropriado por discursos que deslegitimam reivindicações de direitos. Como destacamos a partir do exemplo apresentado pela psicanalista Irene Meler (2018), no assinalamento de implicação naquilo de que se queixa, precisamos ter cuidado para não reproduzir uma realidade de opressão – seja corroborando um discurso de meritocracia, seja desconsiderando relações sociais específicas.

Levar em conta relações sociais específicas também implica, a nosso ver, que a “problematização de identidades” não pode vir como um *a priori*, como a possível saída para qualquer problema, sem considerar a materialidade em que tal problema se inscreve. Por isso, interrogamos se não haveria um risco de um essencialismo na maneira como a “desconstrução de identidades” pode ser apropriada, no campo psicanalítico, a partir da ênfase na singularidade em detrimento de relações sociais específicas.

Tendo traçado, nesta seção, uma discussão sobre os riscos envolvidos na afirmação de “vitimização”, na seção seguinte discutiremos como esse juízo normativo de que o outro estaria “se vitimizandando” aparece no contexto da clínica a partir da negação de realidades de opressão.

4.2 Normatividade e trabalho analítico

A reprodução de situações de opressão no contexto da clínica vem sendo colocada em cena a partir da busca por profissionais orientada pela tentativa de evitar que a vivência cotidiana de opressão seja reproduzida nos espaços da clínica.

Para nossa reflexão sobre os riscos de reprodução de realidades de opressão no contexto da clínica, partimos de uma questão lançada por Porchat (2012), em artigo voltado à discussão sobre como a psicanálise tem sido convocada a se manifestar sobre questões relacionadas às diversidades – por exemplo, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, a adoção de crianças por casais homoparentais, o processo transexualizador, entre outros. Tomamos como questão orientadora a seguinte interrogação proposta pela autora: “A pergunta aqui seria então: minha noção de sujeito é compatível com a noção de ser humano que tem direitos e necessidades?” (PORCHAT, 2012, p. 197).

Na seção anterior, pontuamos que, a nosso ver, a busca pela especificidade da psicanálise não deve se fazer em detrimento de outras dimensões importantes de análise. Consideramos que essa atenção se evidencia nessa reflexão proposta por Porchat (2012): como podemos trabalhar com a concepção de sujeito – ou com outras concepções que seriam específicas da psicanálise – sem que isso se faça em detrimento das dimensões de direitos e necessidades?

Se não estivermos atentos aos contextos de injustiça, desigualdade e violência, bem como das necessidades e demandas por direitos, corremos o risco de negar tais dimensões também na prática clínica e em teorizações que buscam refletir sobre a clínica. Essa negação muitas vezes vem articulada aos riscos associados a um “universalismo imaginário”, segundo os termos de Brubaker (2001), como introduzimos no capítulo 1 e retomamos em diferentes momentos ao longo da tese.

Se identidade é uma unificação imaginária e se devemos considerar seriamente os riscos de essencialismo, também é preciso cuidado para que a problematização de tal categoria não se faça em detrimento das particularidades e em nome de um “universalismo imaginário”. Como afirma Ayouch (2018): “A psicanálise concebe qualquer construção identitária como unificação imaginária que, se é politicamente real, é ontologicamente fantasmática. Mas a abordagem psicanalítica não pode simplesmente afastar a questão das identidades minoritárias, referindo sua etiologia à fantasia”²⁸⁸ (p. 124, tradução nossa).

²⁸⁸ “La psychanalyse conçoit en effet toute construction d’identité comme unification imaginaire, qui, si elle peut être politiquement réelle, est ontologiquement fantasmatique. Mais l’approche psychanalytique ne peut se

No que se refere aos riscos de recusar o problema reenviando a questão das identidades à fantasia, procuramos situar, ao longo da tese, a existência de realidades de opressão que não correspondem a “capturas imaginárias”, cuja desconsideração pode levar à reprodução dessas mesmas realidades de opressão. Em relação às teorizações psicanalíticas, essa reprodução pode operar a partir de enunciações pretensamente neutras. Concordamos com Ayouch (2018), que situa de maneira bastante precisa o que está implícito nessas enunciações supostamente neutras. Segundo seus termos:

Essa desconstrução do fantasma da identidade, concebida, como vimos, como local de um hibridismo que rompe toda a unidade, deve ser acompanhada de uma análise da maneira pela qual funciona, na postura enunciativa pretensamente neutra da psicanálise, uma identidade implícita. Se, portanto, muitos analistas descartam identidades minoritárias como captações imaginárias, essa mesma captura também caracteriza a identidade majoritária implícita a partir da qual eles falam (masculina, heterocentrada, cis-centrada, ocidental, branca), também construída mas que não recebe mesma crítica.²⁸⁹ (p. 124, tradução nossa)

Existe, portanto, uma identidade – majoritária – implícita na enunciação pretensamente neutra. Por exemplo, no capítulo 2, resgatamos uma afirmação feita pela psicanalista Ana Laura Prates (2018): diante de um depoimento de uma pessoa trans afirmando que, após a cirurgia de redesignação, pode “entrar num shopping e tomar um café”, a psicanalista questiona “o laço social que inclui o sujeito pela via do consumo (shopping)” (p. 60). Naquele momento, interrogamo-nos se a psicanalista faria essa mesma consideração em relação a pessoas cisgênero. Ao colocar essa interrogação, pensamos justamente em como existe uma posição enunciativa a partir de uma identidade majoritária cisgênero, que não aparece explicitamente. Como a identidade majoritária pode ser tomada como pretensamente neutra, ao contrário das identidades minoritárias, muitas vezes são colocadas questões em relação a pessoas trans que nunca seriam endereçadas a pessoas cis.

Como discutimos no capítulo 1, Freud (1905a/1996) ressalta que o interesse sexual exclusivo pelo sexo oposto exige explicação da mesma maneira que o interesse pelo mesmo sexo e que qualquer escolha de objeto – a heterocentrada inclusive – repousa sobre uma restrição da escolha de objeto. Essa formulação freudiana é retomada por Ayouch (2018), que pontua que “as experiências, binárias ou não, de sexuação e sexualidade inscrevem-se em uma redução da

contenter de balayer d’un revers de main cette question des identités minoritaires en renvoyant leur étiologie au fantasme.” (AYOUCH, 2018, p. 124)

²⁸⁹ “Cette déconstruction du fantasme d’identité, conçu, nous l’avons vu, comme lieu d’une hybridité qui brise toute unité, doit être accompagnée d’une analyse de la manière dont fonctionne, dans la posture énonciative prétendument neutre de la psychanalyse, une identité implicite. Si donc bien des analystes écartent les identités minoritaires comme captations imaginaires, cette même captation caractérise également l’identité majoritaire implicite depuis laquelle ils parlent (masculine, hétérocentrée, cis-centrée, occidentale, blanche), tout aussi construite, et qui n’est pas alors livrée à la même critique.” (AYOUCH, 2018, p. 124)

multiplicidade de gênero específica à subjetivação”²⁹⁰ (p. 125, tradução nossa). Ayouch (2018) resgata essa formulação freudiana para afirmar que as identidades majoritárias são igualmente construídas, mas em relação a estas não se costuma colocar em questão as “capturas imaginárias”, que são sempre apontadas quando se trata de identidades minoritárias.

Assim, quando nos posicionamos, como psicanalistas, em relação a identidades minoritárias, devemos estar atentos em relação à nossa própria posição, levando em conta os riscos de “universalismo imaginário” que se colocam se assumirmos uma postura enunciativa pretensamente neutra. Os riscos associados ao universalismo, nesse caso, incluem a reprodução de situações de opressão no contexto da clínica. Nesta seção, discutiremos esses riscos a partir da demanda por um “psi safe” ou por um profissional a partir de pertencimentos identitários.

No sentido de começar a pensar essa possibilidade de reprodução de realidades de opressão, gostaríamos de destacar as diferentes posições e implicações do analista e do analisando, buscando articular a questão da normatividade no trabalho analítico. Consideramos muito interessante o relato de Beatriz Santos, por se tratar de alguém que ocupa esses dois lugares, o de analisanda e o de analista. Em entrevista conjunta com Judith Butler e Monique David-Ménard²⁹¹ (BUTLER, et al., 2015), a questão da normatividade na clínica aparece, e Beatriz Santos coloca uma questão sobre as diferenças de, em análise, “colocar a questão de uma identidade cultural, em oposição à uma identidade sexual, identidade de mulher ou de mãe”²⁹² (p. 11, tradução nossa).

Discutiremos essas questões sobre normatividade e trabalho analítico a partir do trabalho de Virginia Bicudo (1972/2016). Para começar nossa reflexão, pontuamos que, embora defenda que o analista deve deixar sua realidade social “de fora” da cena analítica, em diversos momentos Bicudo (1972/2016) parece se questionar se isso é possível: “Como ser humano, pode o psicanalista desprender-se de sua realidade social? Que aspectos de sua realidade inevitavelmente estão presentes em seu trabalho? Que aspectos de sua realidade social são incontrolláveis?” (p.79). Ou, nos termos propostos por Santos e Polverel (2016), um analista “cuja escuta estaria excessivamente comprometida pelo ruído das certezas derivadas do regime de normas de seu tempo” (p. 3) poderia deixar “de fora” da cena analítica sua realidade social?

²⁹⁰ “Les vécus, binaires ou non, de sexuation et de sexualité sont tous inscrits dans une réduction de la multiplicité de genre propre à la subjectivation.” (AYOUCHE, 2018, p. 125)

²⁹¹ Entrevista conjunta com Judith Butler e Monique David-Ménard, realizada em 11 de maio de 2012, ocasião em que Judith Butler havia sido recebida como professora convidada pela Universidade Paris Diderot

²⁹² “J’ai l’impression que ce n’est pas pareil de poser la question d’une identité culturelle, en opposition à celle d’une identité sexuelle (pour le dire comme ça), d’identité de femme ou de mère” (BUTLER et al., 2015, p. 11)

Para irmos mais além, existe esse “deixar de fora”? Na já mencionada entrevista conjunta com Judith Butler e Monique David-Ménard (2015), Butler coloca um questionamento sobre esse ponto que nos parece fundamental. Segundo seus termos:

[...] o analista não deve procurar representar um certo ideal normativo, pode-se dizer que o normativo está suspenso, fora do jogo, no interior da sessão analítica, precisamente para poder ser reintroduzido pelo analisando. O cenário do normativo pode ser reproduzido em suas complicações no interior da sessão. Mas o que estamos dizendo, pelo menos em relação à norma, é claro que ela ainda existe. Temos que colocá-la de lado, mas ela está lá, no interior, e essa é a prática. Ela está lá, colocada de lado.²⁹³ (BUTLER et al, 2015, p. 11, tradução nossa)

Ou seja, a normatividade está na cena analítica, suspensa, colocada de lado, mas está lá. Não existe o “fora” das normas, “fora” das relações de poder. Nesse sentido, concordamos com Santos e Polverel (2016) no que se refere a pensar as experiências analíticas em termos de saberes situados. As autoras recorrem a Donna Haraway para discutir tais experiências “como produzidas e pensadas por um sujeito radicalmente contingente historicamente e cujo relato é construído sob uma perspectiva obrigatoriamente parcial” (p. 3).

Como apresentamos na introdução da tese, Haraway (2009) defende a noção de objetividade associada a “saberes situados” (*situated knowledge*), que se refere à concepção de conhecimento como parcial, localizado e crítico. Nessa perspectiva, é importante interrogar nossa própria posição em relação a qualquer objeto sobre o qual nos posicionamos. Mas o que significa interrogar a própria posição? Um exemplo, que introduziremos aqui e retomaremos na próxima seção, e que nos ajuda a encaminhar uma possível resposta é oferecido por Costa (2013), ao tecer considerações a partir da apresentação de um trabalho acadêmico discutindo o olhar masculino sobre o aborto. A autora considera que ainda não existem relatos suficientes do olhar feminino sobre o aborto e que as narrativas são quase sempre a partir da perspectiva masculina. A partir da perspectiva dos saberes situados, consideramos que, se um homem pretende se posicionar em relação a esse objeto (o aborto, no caso), é preciso que se interroge sobre a posição que ocupa em relação a ele. Esse interrogar-se sobre a própria posição implica levar em conta que essa posição é de privilégio: a posição que um homem ocupa em relação a esse tema é muito diferente da posição ocupada por uma mulher, uma vez que os sentidos atribuídos culturalmente à paternidade e à maternidade são muito diferentes.

²⁹³ “[...] l’analyste ne devrait pas chercher à se représenter un certain idéal normatif, on pourrait dire que le normatif est suspendu, sorti du jeu, à l’intérieur de la séance analytique, précisément pour pouvoir être réintroduit par l’analysant. Le scénario du normatif peut être reproduit dans ces complications à l’intérieur de la séance. Mais ce qu’on est en train de dire, en tout cas en relation à la norme, c’est bien sûr qu’elle est toujours là. On doit la mettre de côté mais elle est là, à l’intérieur, et ça c’est la pratique. Elle est là, mise de côté.” (BUTLER et al, 2015, p. 11)

Da mesma maneira, parece-nos fundamental que nos interroguemos sobre nossa posição, como psicanalistas, quando nos pronunciamos sobre qualquer objeto. Em importante trabalho sobre a questão da negritude na psicanálise, Ana Paula Musatti Braga e Miriam Debieux Rosa (2017) discutem o silêncio da maioria dos estudos psicanalíticos diante das diversas formas de desigualdade no Brasil (social, de gênero, racial). Considerando que essa omissão constitui uma forma de consentimento, as autoras chamam a atenção para nossa implicação em tais questões.

Ao tratar do silenciamento da psicanálise sobre as questões raciais, Braga e Rosa (2017) trazem contribuições de extrema importância, apontando que muitos psicanalistas buscam situar o momento histórico atual, diferenciando-o da época em que Freud escreveu e abordando, por exemplo, as temáticas das novas configurações familiares, mas “‘esquecem’ de apontar que não estamos todos em posições equivalentes ou lugares iguais na estrutura social e na rede discursiva” (p. 92). Para as autoras, esse tipo de posicionamento está associado aos privilégios da branquitude decorrentes da posição ocupada por esses psicanalistas, que confere, aos sujeitos considerados brancos, privilégios no acesso a recursos materiais e simbólicos.

Em relação a esse aspecto, as proposições de Joanna Ryan, retomadas por Santos e Polverel (2016), têm muito a contribuir para essa discussão, precisamente porque situam reflexões sobre a questão da patologização da homossexualidade a partir de alguém que é homossexual e que fala a partir do lugar de analista e analisanda. Na conferência *Women Today*, em 2002, Ryan (2002) aborda a patologização da homossexualidade pela psicanálise e faz um relato sobre si mesma como lésbica, considerando os lugares de analisanda e analista e a possibilidade de discutir questões relacionadas à homossexualidade. Segundo Ryan (2002):

No início dos anos oitenta [...] levei algum tempo para perceber que realmente havia um problema em ser ao mesmo tempo tanto uma lésbica quanto uma psicoterapeuta psicanalítica. Até aquele momento, não havia nem mesmo um espaço onde isso pudesse ser articulado ou pensado, quanto mais acontecer. O WTC forneceu um espaço seguro, não apenas onde lésbicas, inclusive eu, pudessem encontrar uma terapia não patologizante, mas também onde, como terapeuta, eu poderia começar a tratar de algumas das questões relativas a lésbicas²⁹⁴ (p. 1, tradução nossa)

Ryan, citada por Santos e Polverel (2016), considera que a falta de conhecimento das vicissitudes das homossexualidades poderia estar relacionada ao fato de que os analistas efetivamente não recebiam muitos pacientes não heterossexuais, que se mantinham afastados dos

²⁹⁴ “In the early eighties [...] it took me some time to realise that there really was a problem about being both an out lesbian and a psychoanalytic psychotherapist. Until that time, there wasn’t even a space where this could be articulated or thought about, let alone happen. The WTC provided a safe space, not only where lesbians, including myself, could find non-pathologising therapy, but also where as a therapist I could begin to address some of the issues concerning lesbians” (RYAN, 2002, p. 1)

espaços analíticos devido à patologização na associação entre homossexualidade e perversão. A autora chama a atenção tanto para relatos de analisandos homossexuais sobre a homofobia de seus analistas quanto para a própria produção teórica psicanalítica, mais voltada para a busca de uma etiologia da homossexualidade do que da homofobia.

Assim, se analisando e analista estão inscritos em uma realidade social e se essa realidade está marcada por situações de preconceito e opressão, como pensar a possibilidade de reprodução dessas marcas no contexto da clínica? Em um trabalho de 1972, Virgínia Bicudo já colocava questões em relação à realidade social e à “neutralidade” na clínica. Importante lembrar sua participação ativa nos momentos iniciais da psicanálise no Brasil, que contrasta com o esquecimento que recai sobre suas contribuições. Esses são os apontamentos de Ana Paula Musatti Braga (2016), que, em um texto que procura resgatar o percurso da psicanalista, começa destacando que:

Talvez não seja novidade para alguns que a primeira mulher que fez análise na América Latina tenha sido uma mulher negra. Que a primeira pessoa a escrever uma tese sobre relações raciais no Brasil tenha sido uma mulher negra. Que também a primeira psicanalista não médica no Brasil tenha sido uma mulher negra. E talvez já saibam que todas essas credenciais pertencem a uma mesma mulher: Virgínia Leone Bicudo. (p. 1)

Em seguida, Braga (2016) comenta que é possível que muitos nunca tenham ouvido falar sobre Virgínia Bicudo, e então questiona: “como nunca soubemos disso? Como não nos falaram antes? Como, na origem da psicanálise, alguém tão atento ao preconceito de cor esteve tão atuante e presente e, ainda hoje, a psicanálise se faz tão daltônica em suas pesquisas?” (p. 2). Considerando a importância de resgatar o percurso da psicanalista, Braga (2016) se propõe a fazê-lo buscando as marcas da realidade social, o que a leva a um texto em que Virgínia Bicudo discute justamente a “incidência da realidade social no trabalho analítico”, ao qual recorreremos para lançar reflexões sobre a questão da neutralidade.

Bicudo (1972/2016) traz considerações importantes para discutirmos essa questão da inscrição do trabalho analítico em uma realidade social, procurando circunscrever uma distinção entre a incidência dessa realidade para o paciente e para o analista. Ambos, analisando e analista, estão inscritos na realidade social, mas o segundo deve estar vigilante para que os aspectos de sua realidade não tomem parte no trabalho analítico. A autora pontua que essa necessidade requer do analista a capacidade de “separar-se” da realidade social, deixando de fora do trabalho analítico esferas que fazem parte de sua vida como “seus preconceitos, idiosincrasias, preferências, suas ideologias religiosas, raciais, políticas e pseudocientíficas” (BICUDO, 1972/2016, p. 79).

Entretanto, a autora revela a percepção da absoluta impossibilidade de separação em relação à realidade social, o que fica evidente em diversas passagens do texto, inclusive quando recorre a Freud para tratar desse ponto. Segundo seus termos: “Um estudo cronológico da obra de Freud poria em evidência que o trabalho do mestre foi marcado pelos acontecimentos históricos da época em que viveu, fato que mais uma vez enfatiza as inter-relações nas duas direções – do psíquico para o social e deste para aquele” (BICUDO, 1972/2016, p. 90).

Considerando que, assim como o analisando, o analista está inscrito na realidade social, a questão que se coloca se refere às interdependências entre realidade social, normatividade e trabalho analítico. Consideramos que essas interdependências aparecem no fenômeno da busca por um “psi seguro” ou de um profissional a partir do pertencimento a determinadas categorias identitárias.

A demanda por “psis seguros”²⁹⁵ foi objeto de reflexão de Santos e Polverel (2016) no contexto francês, e fenômeno semelhante tem se colocado no Brasil, sobretudo a partir da demanda de pertencimento do profissional “psi” ao mesmo grupo identitário do paciente, o que foi discutido em estudo brasileiro por Ferraz e Tourinho (2016). Para discutir esse fenômeno, consideramos importante partir de elementos que nos indiquem como a reprodução de situações de opressão vem ocorrendo no contexto da clínica, ou, em outros termos, como os pacientes têm vivenciado situações de discriminação nesses espaços.

Em texto publicado em uma revista do segmento jornalístico na internet²⁹⁶, Jarrid Arraes (2015) apresenta depoimentos de pacientes relatando reprodução de situações de opressão nos espaços da clínica. Dentre os depoimentos, aparecem relatos de mulheres negras cuja fala foi interpretada como “vitimização” e transformação de situações “normais” em racismo, questionamento sobre “acreditar” na atual existência de racismo no Brasil até a afirmação de que “racismo não existe”. Uma das mulheres conta que encontrou um grupo de mulheres negras e feministas e foi nesse espaço que pôde falar do sofrimento vinculado ao racismo e machismo, o que a leva a considerar que a militância fez por ela o que a terapia não pôde fazer: “A militância foi a minha terapia, a psicologia não fez nada por mim”.

Santos e Polverel (2016), ao discutirem o que seria um analista “não seguro”, consideram que o risco estaria associado à expressão de juízos normativos pelo profissional “psi” ao paciente, de maneira que se trataria de um profissional “cuja escuta estaria excessivamente

²⁹⁵ Na França, profissionais da saúde mental considerados “seguros” aparecem listados em um site denominado *Psysafe* (<http://psysafeinclusifs.wixsite.com/psysafe>), sendo a definição de “seguro” referente à não reprodução de opressões existentes no campo social.

²⁹⁶ ARRAES, J. “Meu psicólogo disse que racismo não existe”. *Revista Fórum*, 25 jun. 2015. Disponível em <https://www.revistaforum.com.br/meu-psicologo-disse-que-racismo-nao-existe>. Acesso em 08 de agosto de 2018.

comprometida pelo ruído das certezas derivadas do regime de normas de seu tempo” (SANTOS & POLVEREL, 2016, p. 3).

Não seria esse o caso nos depoimentos? Um profissional que interpreta o sofrimento associado ao racismo como “vitimização” ou que questiona a existência de racismo não seria alguém excessivamente comprometido “pelo ruído das certezas derivadas do regime de normas de seu tempo”? A situação vivenciada pela paciente que teve sua fala interpretada como vitimização e seu relato de sofrimento associado ao racismo interpretado como “transformação de situações ‘normais’ em racismo” não consiste em uma negação da realidade do preconceito sob a forma de uma suposta intervenção psicanalítica de assinalamento da não implicação do analisando naquilo de que se queixa? Não estamos aqui diante da reprodução da realidade de opressão e de preconceitos no contexto da clínica? Fazendo referência a Braga e Rosa (2017), não se trataria aqui de um posicionamento associado aos privilégios articulados à posição ocupada por esses psicanalistas?

Gostaríamos de lembrar aqui o relato de Susanne Hommel²⁹⁷ que, em uma sessão de análise com Lacan, contou que acordava todo dia às cinco horas da manhã, o que associa ao fato de que era nesse horário que a Gestapo buscava os judeus em suas casas. Lacan se levanta e faz um gesto de acariciar seu rosto. Ela compreende como uma transformação de “Gestapo” em “*geste à peau*” (que têm a mesma pronúncia em francês) e afirma que isso não diminuiu a dor, mas a transformou em algo diferente. Diante da brutalidade de uma realidade de opressão, essa é uma postura muito diferente daquelas que colocam em questão o enunciado do analisando ou fazem interpretações assinalando uma suposta implicação naquilo de que o analisando se queixa.

Nosso trabalho não toma a perspectiva lacaniana como referencial teórico, mas recorreremos aqui a uma formulação lacaniana que nos parece pertinente nessa discussão sobre clínica e normatividade. Laufer (2014a) destaca a formulação de Lacan sobre a transferência, no Seminário 1, em que o psicanalista retoma criticamente a noção de contratransferência. Lacan (1953-4/1986) afirma que “a contratransferência nada mais é do que a função do ego do analista, o que chamei a soma dos preconceitos do analista” (p. 33).

Entre esses preconceitos do analista, podem se fazer presentes concepções pré-concebidas que levam a uma negação da realidade de opressão, como vimos nos exemplos em relação ao racismo e homofobia, e que podemos pensar em relação ao machismo, à condição

²⁹⁷ Suzanne Hommel é entrevistada por Gérard Miller, no documentário “Rendez-vous chez Lacan”. Trecho com a referida fala disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=VA-SXCGwLvY>

socioeconômica etc. Além disso, a própria perspectiva do analista sobre a teoria psicanalítica pode funcionar de forma contratransferencial, como propõe Fink (2017).

O autor comenta sobre uma situação em que o analisando se sentia desconfortável com os frequentes atrasos da analista e pontua que analistas poderiam interpretar esse aborrecimento como transferência. Diferentemente, Fink (2017) considera que o aborrecimento do analisando, nessas circunstâncias, não pode ser considerado transferência: ele estava aborrecido com a analista, assim como poderia se aborrecer com outras pessoas que se atrasam e, mesmo que esse aborrecimento fosse maior com a analista – por ter um papel importante em sua vida e até em parte como resultado de outras transferências –, esse aborrecimento não pode ser denominado transferência.

Existem casos em que, por exemplo, o analisando sente que todos buscam humilhá-lo, e sempre perceberá a confirmação disso na relação com o analista, não importa o que este faça. Entretanto, no exemplo do aborrecimento com os atrasos, não se trata de algo do analisando que estaria atuando, mas algo do analista ou a contratransferência que produz os atrasos habituais. Para Fink (2017), “os analistas devem reconhecer suas próprias contribuições nessas situações” (p. 225), o que não significa discutir com o analisando as motivações relacionadas aos atrasos, mas sim se comprometer a não se atrasar e trabalhar seus motivos em análise ou supervisão.

Fink (2017) recorre à formulação de Lacan e acrescenta “informação inadequada” (p. 226), ou seja, propõe pensarmos a contratransferência como soma dos preconceitos do analista ou de sua informação inadequada. Propõe, então, que “a perspectiva do analista sobre a teoria psicanalítica pode funcionar de forma contratransferencial” (p. 226) e exemplifica afirmando que, se o analista parte da crença na “identificação projetiva”, por exemplo, pode supor que o analisando aborrecido com os atrasos estaria projetando na analista suas crenças de que todos levam vantagem em relação a ele – colocando, portanto, a responsabilidade no analisando. O autor considera que, nesse caso, os analistas “na medida em que abraçam conceitos psicanalíticos, transferem convenientemente o ônus pelas dificuldades no tratamento deles para o paciente. A contratransferência inclui os próprios preconceitos e tudo o que cega” (FINK, 2017, p. 226).

Assim, a perspectiva do analista sobre a teoria psicanalítica pode tomar parte nas visões pré-concebidas reproduzidas por psicanalistas, por isso consideramos fundamental a reflexão sobre as teorizações psicanalíticas. Encontramos na entrevista com Irene Meler um exemplo que nos possibilita pensar implicações da perspectiva do analista sobre a teoria psicanalítica. Ao entrevistar a psicanalista, Patricia Porchat interroga-lhe sobre os motivos da resistência dos

psicanalistas em relação às formulações sobre gênero. Meler (2018) circunscreve a posição social como elemento para sua resposta: “todos veem a profissão como algo lucrativo. São representantes de sua classe social e nela desejam permanecer. Veem a profissão como um serviço que se vende no mercado da sociedade capitalista. Não têm desejo de questionar essa sociedade, e sim de reproduzi-la” (p. 141).

Quando Patricia Porchat pergunta se não haveria também resistências teóricas, Meler (2018) considera que existe uma pretensão de universalidade na psicanálise e que esta poderia estar articulada a resistências do ponto de vista epistemológico. Mas, logo em seguida, articula esse ponto ao pertencimento a instituições psicanalíticas e ao aspecto financeiro. Segundo seus termos:

Tomemos, como exemplo, a diferença sexual no sentido lacaniano. Se a questionamos, estaríamos questionando o que nos faz ser respeitado em uma instituição e num determinado circuito social. E isso nos expõe a sanções informais, digamos distanciamento, desconfiança e, eventualmente não nos encaminham pacientes. As instituições costumam ser muito opressoras nesse sentido. (MELER & PORCHAT, 2018, p. 141-2)

A análise de Meler (2018) toma o conjunto dos psicanalistas como uma classe privilegiada, o que talvez esteja começando a mudar no Brasil com uma maior democratização do acesso às universidades. Mencionamos aqui universidades, e não escolas de formação em psicanálise, porque, embora também estas comecem a passar por mudanças, ainda aparecem muito associadas a altos custos de formação, análise e supervisão, portanto ainda muito associadas a uma minoria privilegiada. Contudo, o que consideramos mais importante não é necessariamente partir da consideração do conjunto dos psicanalistas como uma classe privilegiada, mas sim interrogar o lugar ocupado pela psicanálise numa sociedade tão desigual como a nossa e chamar a atenção para que os psicanalistas se interroguem sobre sua posição.

Ayouch (2018), ao propor uma “hibridação do discurso analítico pelos estudos de gênero” (p. 143, tradução nossa), situa como um dos objetivos: “uma atenção psicanalítica, clínica e teórica, à maior exposição à vulnerabilidade dos sujeitos minoritários, com sexuações e sexualidades não binárias”²⁹⁸ (p. 143, tradução nossa). Como procuramos situar desde o capítulo 1, com as opressões gênero-específicas (FRASER, 2003a), não podemos negar a existência de vulnerabilidades diferenciadas. É importante que nós, psicanalistas, estejamos atentos a essa

²⁹⁸ “[...] d’une attention psychanalytique, clinique et théorique, à la plus grande exposition à la vulnérabilité des sujets minoritaires, de sexuations et sexualités non binaires.” (AYOUCH, 2018, p. 143)

vulnerabilidade, uma vez que o não reconhecimento das realidades de opressão pode levar a uma reprodução dessa mesma opressão no contexto da clínica.

Essas realidades de opressão se impõem e é fundamental que possamos falar sobre elas. No entanto, o desafio é articular os conceitos fundamentais da psicanálise à compreensão de regimes de normatividade inscritos em condições sociais de produção. No sentido de procurar traçar tais articulações e considerando que tomamos a categoria “mulheres” como definida pela experiência de opressão, discutiremos, na próxima seção, possibilidades de pensar a categoria “mulheres” a partir de posições nas relações sociais, segundo contribuições de perspectivas feministas.

4.3 Delineando possibilidades de conceituação de “mulheres” a partir de posições nas relações sociais

Como discutimos no capítulo 2, Butler (1990/2013) chama a atenção para os riscos de que as descrições articuladas a “mulheres” acabem funcionando como prescrições, o que produz protestos e facções nos movimentos feministas. Fraser (2018b) retoma essa discussão realizada por Butler para pontuar que, por um lado, os movimentos feministas não podem deixar de fazer reivindicações em nome das “mulheres” e, por outro, que a categoria construída a partir dessas reivindicações deve passar por uma desconstrução contínua – o que deve ser visto como recurso político.

Na perspectiva adotada por Butler, a categoria seria compreendida como um campo de diferenças que não podem ser totalizadas em uma identidade descritiva. Para Fraser (2018b), essa concepção de “mulheres” como campo não totalizável de diferenças possibilita uma interpretação “fraca” e desinteressante – que a autora não detalha, talvez justamente por não considerar interessante, de maneira que não fica claro qual seria essa interpretação –, e outra que considera “forte” e indefensável. De acordo com Fraser (2018b):

A tese forte é aquela associada à teoria feminista francesa, segundo a qual “mulher” não pode ser definido, significando diferença e não identidade. Essa é, claro, uma alegação paradoxal, pois fazer de “mulher” o signo do indefinível é precisamente, por meio disso, defini-lo. Ademais, essa (anti) definição é intrigante. Por que “mulher” ou “mulheres” deveria ser o signo do não-idêntico? Tudo o que Butler diz sobre “mulheres” não será válido para “homens”, “trabalhadores”, “pessoas de cor”, “chicanos” ou qualquer outra denominação coletiva? (2018b, p. 112)

Fraser (2018b) considera inescapável fazer asserções sobre “mulheres”, mas propõe que sejam vistas “de maneira não fundacional e falibilística”, ou seja, “as suposições nas quais se baseiam tais asserções deveriam ser postas em genealogia, enquadradas pela narrativa

contextualizante e apresentadas de modo cultural e historicamente específico” (p. 113). A autora considera que essa também é uma interpretação possível da asserção de Butler, compatível com o que ela própria propõe em artigo conjunto com Nicholson (“*Social criticism without philosophy*”, publicado em 1988).

Tendo proposto essa outra interpretação, que considera possível a partir de Butler, ainda assim Fraser (2018b) considera que a perspectiva que enfatiza as “diferenças” das mulheres não dá conta do problema político, apontado por Butler, relativo aos conflitos entre mulheres no interior dos movimentos feministas problema. Segundo seus termos:

Certamente há conflitos quando interesses são definidos em relação a formas atuais de organização social; um exemplo é o choque de interesses entre mulheres brancas profissionais de classe média do Primeiro Mundo e as mulheres negras do Terceiro Mundo que elas contratam como empregadas domésticas. Diante desse tipo de conflito, a conversa celebratória, sem críticas sobre as “diferenças” das mulheres é uma mistificação. A questão séria que os movimentos feministas precisam encarar é aquela que a proposta de Butler omite: será que “nós” podemos prever novos arranjos sociais que harmonizariam conflitos atuais? Se sim, será que “nós” podemos articular “nossa” visão em termos que sejam suficientemente convincentes para persuadirem outras mulheres – e homens – a reinterpretar seus interesses? (FRASER, 2018b, p. 113-4)

Procurando trazer essa discussão para a psicanálise, diante dos conflitos entre “mulheres brancas profissionais de classe média do Primeiro Mundo e as mulheres negras do Terceiro Mundo que elas contratam como empregadas domésticas”, em que nos ajuda afirmar que “não existe definitivamente homem ou mulher”? Será que nós, psicanalistas, podemos reinterpretar nossos interesses e nos interrogar sobre visões pré-concebidas em nossas teorizações? Como já destacamos, parece-nos que essa possibilidade passa por interrogarmos nossa posição em relação aos objetos sobre os quais nos pronunciamos.

Como exemplo do que pretendemos articular, tomemos a leitura sobre o problema do reconhecimento. Quando Safatle (2012) propõe uma releitura do problema do reconhecimento a partir da não-identidade, do *estranho*, consideramos que ele toca em algo fundamental, chamando a atenção para uma experiência de outra ordem, a partir de uma concepção de “sujeito” não como entidade substancial, idêntico a si mesmo e capaz de se autodeterminar – mas, ao contrário, a partir da não-identidade e da clivagem.

Na leitura sobre o reconhecimento, Safatle critica a apropriação de Hegel por Honneth, pois, na visão do autor, o reconhecimento em Honneth estaria vinculado a direitos individuais, o que não apareceria na leitura hegeliana. Segundo seus termos: “a partir de uma perspectiva hegeliana, o processo de reconhecimento da individualidade não pode estar restrito ao simples reconhecimento da reivindicação de direitos individuais positivos que não encontram posição em situações normativas determinadas, como o quer Honneth” (SAFATLE, 2008, p. 99).

Assim, o autor propõe pensar o reconhecimento não circunscrito ao âmbito de direitos individuais, de expressões singulares da autonomia e da liberdade. Como afirma:

Hegel insiste que se trata de mostrar como a constituição dos sujeitos é solidária da confrontação com algo que só se põe em experiências de negatividade e des-enraizamento que se assemelham à confrontação com o que fragiliza nossos contextos particulares e nossas visões determinadas de mundo. A astúcia de Hegel consistirá em mostrar como o demorar-se diante desta negatividade é condição para a constituição de um pensamento do que pode ter validade universal para os sujeitos. (SAFATLE, 2008, p. 100)

Consideramos importante a perspectiva psicanalítica de que o sujeito se inscreve a partir de sua divisão, de maneira que somos atravessados por algo que não controlamos nem conhecemos, o que coloca a imprevisibilidade e tem implicações para se pensar o campo da política. Destacada a importância dessa outra dimensão, consideramos que também é fundamental levar em conta a realidade da opressão. No que se refere ao nosso tema, o que significa levar em conta a realidade de opressão das mulheres? Do nosso ponto de vista, significa considerar que existem opressões gênero-específicas e que as posições nas relações sociais (*rappports sociaux*) de homens e mulheres são diferentes.

Tomemos um exemplo: recentemente foi lançada uma carta aberta à comunidade científica sobre como incluir mães em eventos científicos²⁹⁹. Na carta, as signatárias³⁰⁰ pontuam que “em nossa cultura, tarefas que envolvem cuidado com os filhos ainda são vistas como essencialmente femininas” e destacam que muitas mulheres deixam de participar de eventos científicos por conta de dificuldades que “não são intrínsecas à maternidade, mas totalmente relacionadas à ausência de uma preocupação com a inclusão das mães”.

Propõem, então, que a inclusão de mulheres mães depende da possibilidade de inclusão de crianças nesses espaços, afinal “é preciso lembrar que existem bebês que ainda mamam, não podem ficar tanto tempo longe da mãe. Existem mães solo, existem mães sem rede de apoio, existem crianças que não conseguem ficar com outras pessoas por muito tempo pelos mais variados motivos”. Além disso, apontam também que a existência de um espaço preparado possibilita que homens possam levar seus filhos e dividir cuidados. Sobretudo, assinalam que a inclusão de estruturas nos espaços de eventos científicos que possibilitem acolher crianças

²⁹⁹ “Carta aberta à comunidade científica: como incluir mães nos congressos”. Observatório Cajuína – Mulheres, ciência e comportamento, em 6 de agosto de 2019. Disponível em <https://www.facebook.com/notes/observatorio-caju%C3%ADna-mulheres-ci%C3%ADncia-e-comportamento/carta-aberta-%C3%AD-comunidade-cient%C3%ADfica-como-incluir-m%C3%ADes-nos-congressos/109862173695914/>

³⁰⁰ Ana Martins Torres Bernardes, Fernanda Libardi, Izadora Ribeiro Perkoski, Liane Dahás, Luana Flor T. Hamilton e Tauane Paula Gehm.

constitui uma mudança institucional, “protegendo institucionalmente essas mulheres dos olhares e ações, tão reforçadas na nossa cultura, de exclusão”.

Evidentemente, não se trata de uma carta direcionada a psicanalistas, mas não deixa de chamar a atenção o contraste entre o tão repetido “não existe definitivamente homem e mulher” e a asserção “existem bebês que ainda mamam [...] existem mães solo, existem mães sem rede de apoio, existem crianças que não conseguem ficar com outras pessoas por muito tempo”. O sentido de “homem” e “mulher” na afirmação psicanalítica não é o mesmo sentido de “mulheres” na carta aberta: no âmbito psicanalítico esses termos aparecem nas fórmulas da sexualização e não correspondem aos “pequenos outros” que aparecem na carta. No entanto, quando destacamos esse contraste, o que pretendemos é questionar se a psicanálise não se mostra muito distante das realidades de opressão que, como reitera a carta, existem.

Se uma leitura desta carta for marcada exclusivamente pelo viés da problematização da categoria de identidade, ela tenderá a criticá-la e a recusar sua pertinência. Afinal, se o cuidado dos filhos não é intrinsecamente feminino, por que lançar uma carta sobre como incluir mães em eventos científicos? De fato, seria muito positivo se as coisas se passassem de outra forma, porém, como aparece na carta, as tarefas relacionadas ao cuidado com os filhos ainda são vistas como femininas e são as mulheres que deixam de participar de eventos científicos por conta das dificuldades. Essa realidade existe e precisamos falar dela.

Além disso, a carta chama a atenção para a possibilidade de que também homens possam levar os filhos e aponta o aspecto institucional envolvido: se eventos científicos oferecessem a possibilidade de levar crianças, seria uma maneira de corrigir o que hoje se mostra como uma opressão gênero-específica. Mais ainda, as dificuldades “não são intrínsecas à maternidade, mas totalmente relacionadas à ausência de uma preocupação com a inclusão das mães”. Ou seja, as instituições – no caso, eventos científicos que não contemplam a possibilidade de levar crianças – produzem essa opressão gênero-específica. Mudanças institucionais podem inclusive contribuir para que, no futuro, essa questão deixe de ser gênero-específica; afinal o cuidado com os filhos não é intrinsecamente uma questão especificamente de mulheres.

Isoladamente, de nada adiante dizer “vamos desconstruir a ideia de que o cuidado com os filhos é feminino” ou “vamos desconstruir essa categoria de ficção que é a mulher (ou a mãe)”. Embora seja verdade, ficaríamos defendendo a desconstrução enquanto as mulheres continuariam ficando em desvantagem profissionalmente em relação aos homens, pois seriam elas que deixariam de participar de eventos científicos. Precisamos, sim, de desconstrução e precisamos, sim, ter sempre em mente o caráter ficcional dessas categorias, mas precisamos sobretudo de transformações na materialidade (no caso, espaço para crianças em eventos

científicos) para que o discurso da desconstrução não seja apenas uma “conversa celebratória”, como afirma provocativamente Fraser (2018b).

No sentido de fazer incidir contribuições de outros campos para interrogar a psicanálise, discutimos, no capítulo 2, as implicações de uma ênfase à esfera do discurso, das representações, articulada a uma “virada das coisas para as palavras”. Destacamos que não se tratava de negar a importância dos discursos e de seus efeitos de produção, mas sim sublinhar que a linguagem não se faz na abstração de enunciados que afirmam em ato o que realizam. Com o objetivo de colocar em evidência práticas sociais e instituições reais, apontamos, a partir de Rosemary Hennessy (1994), que os aspectos da vida material são discursivamente mediados, mas sua materialidade não é meramente discursiva.

Os riscos de uma perspectiva ancorada na abstração da linguagem são evidenciados na análise de Cláudia de Lima Costa³⁰¹ (2013), que traça uma contribuição importante por apontar os riscos de despolitização. A autora propõe uma discussão sobre o conceito de “gênero”, pontuando que este, articulado às correntes estruturalista e pós-estruturalistas, promoveu a negação de qualquer tipo de essência à mulher. Costa (2013) reconhece esta como uma contribuição importante, que já vinha do contexto de práticas e lutas dos movimentos feministas, com o destaque para as diferenças, que possibilitam falar em “mulheres” (e não “mulher”), e o questionamento de qualquer posição essencialista.

No entanto, a autora também considera que “o gênero como categoria de análise permitiu uma certa despolitização dos estudos feministas na academia latino-americana” (p. 131). Na visão da autora, essa despolitização aconteceu porque havia uma associação entre os termos “feminismo” e “teorias feministas” a posturas radicais, que seriam “pouco sérias em termos científicos” (p. 131), o que levou à adoção do termo “estudos de gênero” em nome do “rigor” científico, como algo que conferia “mais status e revelava maior sofisticação por parte da pesquisadora, a qual então saía definitivamente do gueto dos estudos da mulher” (p. 131). Dessa maneira, colocava-se a possibilidade de estudar a opressão da mulher e as relações desiguais de poder sem a necessidade de assumir um projeto político feminista.

Por seu caráter relacional (o feminino só pode ser compreendido em relação ao masculino), a ênfase no conceito de gênero levou, por exemplo, à produção de estudos sobre masculinidade(s) no âmbito acadêmico, que não colocam qualquer problema a princípio, mas que,

³⁰¹ Cláudia de Lima Costa é professora adjunta de Teoria Literária e Estudos Culturais na Universidade Federal de Santa Catarina (COSTA, 2002), doutora em *Cultural Studies* pela Universidade de Illinois. Sua pesquisa enfatiza interseções entre teorias feministas, tradução cultural e teorias pós-coloniais e descoloniais nas Américas (informações obtidas do currículo lattes, disponível em <http://lattes.cnpq.br/3755976581745095>).

muitas vezes, deixam de fora uma perspectiva feminista e reiteram as narrativas contadas por homens. Como afirma a autora:

Embora nada tenha contra estudos de masculinidade(s), preocupa-me o fato de que muitas dessas pesquisas fogem completamente a um olhar crítico feminista. Para dar um exemplo, em seminário recente em minha universidade sobre estudos de gênero, deparei-me com um trabalho que se propunha a analisar o olhar masculino sobre o aborto. Quando não temos sequer relatos suficientes do olhar feminino sobre o aborto, parece-me um pouco apressado abandonarmos as mulheres diante do aborto para contemplação dos homens. Isso para não dizer que todas as histórias contadas até o presente têm sido quase sempre narrativas a partir da perspectiva masculina. Não fosse suficiente a mulher ter virado gênero nos anos 80, vejo o gênero virando masculinidade no final dos anos 90. Temo que tenhamos voltado ao ponto de partida. (COSTA, 2013, p. 131-2)

A autora coloca uma problematização da própria categoria “gênero”, que não pretendemos discutir no âmbito desta tese, mas que nos parece importante por apontar possíveis limitações e riscos. Diante desse contexto, a proposição de Costa (2013) passa por retomar a noção de “mulher” como categoria política, como recurso para articular as mulheres politicamente, lembrando que se trata de uma categoria heterogênea, cuja construção se dá no interior de discursos e práticas, situada historicamente e em relação a outras categorias também instáveis (classe, raça, etnia, sexualidade, nacionalidade, etc.). Nas palavras de Costa (2013):

Diante do “tráfico do gênero”, presente nos cenários acima expostos e com o intuito de enfatizar o projeto político, norteando as teorias feministas em particular e o feminismo (como movimento social) em geral, concluo minha reflexão de forma provocativa sugerindo um retorno à categoria mulher, entendida não como essência ontológica, nem mesmo no sentido restrito de mulher como essencialismo estratégico, mas na acepção ampla de posição política (o que necessariamente implica algum tipo de essencialismo estratégico em um primeiro momento). (COSTA, 2013, p. 132)

Para compreendermos essa perspectiva de tomar a categoria “mulher” como posição política, é importante retomar que, como vimos nos capítulos anteriores e como lembra Costa (2002), foram tecidas diversas críticas antiessencialistas a políticas baseadas em conceitos identitários, apontando a instabilidade e fragilidade de categorias identitárias, bem como evidenciando que tais políticas compartimentam a experiência vivida – que, na realidade, se expressa de maneira diversificada e contraditória.

No bojo da crítica às noções de sujeito e de categorias identitárias a partir de perspectivas de desconstrução, existem correntes feministas teórico-políticas que questionam qualquer referência ao termo “mulher”, tendo em vista os riscos essencialistas. Na visão de Costa (2002), as críticas são pertinentes, porém mal direcionadas, uma vez que se, de fato, é indefensável uma “visão monolítica e estática de identidade” (p. 70), na realidade as “questões são mais sutis do

que a forma como foram representadas nos debates relativos ao essencialismo e à política da identidade” (p. 70-1).

Partindo da crítica a uma concepção centrada e unificada do sujeito feminino, a uma suposta autenticidade e identidade essencial como mulher, acaba-se chegando à proposição de que “mulher” não passaria de uma categoria vazia, da ordem da ficção, uma identidade que não poderia ser determinada, ou seja “em outras palavras, ‘mulher’ tornava-se uma construção discursiva que sustentava as relações opressivas de poder” (COSTA, 2002, p. 69). O problema é que essa perspectiva acabaria levando, na visão de Costa (2002), a um “feminismo sem mulheres” (p. 69). Como pontuamos no capítulo 1, Alcoff (1988) questiona como poderíamos reivindicar algo para as mulheres sem fazer recurso a essa categoria.

Costa (2002) parte da consideração de que se encontra bem estabelecido, na literatura, a diversidade de discursos, que resultam em uma multiplicidade de feminismos, mas que isso não significa fragmentação nem enfraquecimento da importância política do feminismo. Para a autora, “desafiar a coerência e a unidade da ‘mulher’, ou o poder explanatório dessa categoria – até mesmo afirmar que ela é, em princípio, uma categoria vazia ou uma ficção –, não nos faz cúmplices de um ‘feminismo ginocida’” (p. 71). Ao contrário, Costa (2002) considera que essa categoria deve continuar sendo utilizada para articular as mulheres politicamente, reconhecendo-se que “‘mulher’ é uma categoria histórica e heterogeneamente construída dentro de uma ampla gama de práticas e discursos, e sobre as quais o movimento das mulheres se fundamenta” (p. 71).

Recorrendo a Denise Riley, que situa a categoria “mulheres” como histórica e discursivamente construída, Costa (2002) aponta instabilidades tanto quando se trata de “mulheres” como coletividade, como quando se pensa individualmente. Se, de fato, não há base ontológica para o “ser mulher”, as instabilidades não estão em contraposição ao feminismo, mas, ao contrário, constituem sua própria condição de possibilidade, senão este ficaria sem objeto.

Para discutir o recurso à categoria “mulher” no âmbito dos feminismos, a autora recorre a diversos autores, dentre os quais destacaremos Homi Bhabha, Chantal Mouffe e Linda Alcoff. Os dois primeiros fazem referência à psicanálise e trazem contribuições fundamentais para uma abordagem não essencialista da identidade. Alcoff, por sua vez, propõe o conceito de *posicionalidade*, que, a nosso ver, possibilita pensar a categoria “mulheres” em termos de posição nas relações sociais.

Chantal Mouffe³⁰² (2010) destaca que a crítica das identidades essencialistas não se limita à psicanálise ou ao pós-estruturalismo, mas lembra a importância da psicanálise na crítica ao essencialismo, a partir da problematização da categoria de sujeito como racional, transparente, que seria a fonte de sua ação e possibilitaria homogeneidade no que se refere a essa ação. Freud questionou a ideia de transparência a partir da formulação do inconsciente, situando a divisão que coloca em questão a racionalidade dos agentes e o caráter unificado do sujeito.

Considerando, a partir da psicanálise, que “a história do sujeito é a história de suas identificações; e além destas, não há identidade oculta a salvar”³⁰³ (MOUFFE, 2010, p. 142-3, tradução nossa), a autora propõe um duplo movimento: um decentramento que impede a fixação em torno de algo dado previamente e a instituição de fixações parciais, que restringiriam o fluxo do significado sob o significante. No que se refere a esse segundo momento, Costa (2002) destaca, a partir de Mouffe, a importância de práticas históricas, políticas e contingentes de articulação entre as várias posições que o sujeito ocupa.

Essas fixações ocorrem em decorrência da não fixidez, e é o fato de que a fixidez não é dada previamente que possibilita o movimento e, portanto, essa dialética (MOUFFE, 2010). Em outras palavras, é justamente por não haver algo fixo – uma identidade que fundamentaria o sujeito – que existe a tendência a se identificar com algo, mas essas fixações são sempre parciais e em movimento, justamente porque não existe uma fixidez. Essa concepção leva a autora a destacar também a importância da concepção de “exterior constitutivo”, fundamentada em conceitos derridianos, como o de *différance*³⁰⁴.

Como a identidade está articulada à diferença – a relação à alteridade é condição de possibilidade da identidade –, coloca-se a impossibilidade de distinção absoluta entre exterior e interior, de maneira que a “identidade é irremediavelmente desestabilizada pelo que é externo a ela, e o interior é apresentado como algo sempre contingente”³⁰⁵ (MOUFFE, 2010, p. 145, tradução nossa), o que coloca em questão qualquer concepção essencialista de identidade. A

³⁰² Chantal Mouffe é professora de teoria política na Universidade de Westminster (Londres), responsável por disciplinas nas áreas de “Estado, Política e Violência” (“*The State, Politics and Violence*”) e “Temas Atuais na Teoria Democrática” (“*Current Issues in Democratic Theory*”). Suas linhas de pesquisa incluem “O espaço da democracia e a democracia do espaço” (“*The Space of Democracy and the Democracy of Space*”) e “Rumo a um mundo multipolar agonístico” (“*Towards an agonistic multipolar world*”) (informações obtidas em <https://www.westminster.ac.uk/about-us/our-people/directory/mouffe-chantal>).

³⁰³ “[...] l’histoire du sujet est l’histoire de ses identifications; et au-delà de ces dernières il n’y a pas d’identité cachée à sauver.” (MOUFFE, 2010, p. 142-3)

³⁰⁴ O conceito de *différance* – proposto por Derrida a partir da introdução da letra “a” na escrita da palavra *différence* e utilizado pela primeira vez em 1965 – apontaria para uma diferença que não se deixa simbolizar, portadora de uma alteridade que escaparia ao idêntico (DERRIDA & ROUDINESCO, 2004).

³⁰⁵ “Chaque identité est donc irrémédiablement déstabilisée par ce qui lui est extérieur, et l’intérieur se présente comme quelque chose de toujours contingent.” (MOUFFE, 2010, p. 145)

conceituação de identidade deve levar em conta uma complexa rede de diferenças, a multiplicidade de discursos e a estrutura de poder, de maneira que “ao invés de considerar identidades diferentes como pertencimentos a uma posição ou como uma propriedade, devemos perceber que elas são o que está em jogo em qualquer luta de poder”³⁰⁶ (MOUFFE, 2010, p. 145, tradução nossa).

Se Mouffe (2010) destaca a importância da crítica ao essencialismo, ela considera, entretanto, que essa crítica não é suficiente para a elaboração de um projeto político. Por isso, recorre à concepção gramsciana de hegemonia³⁰⁷, de maneira a situar a natureza do poder e suas relações com a identidade, e propõe uma política feminista a partir de uma abordagem anti-essencialista que considere outras formas de subordinação e busque alianças com outros grupos oprimidos.

A objetividade social se constitui através de atos de poder, e o ponto de convergência entre objetividade e poder é o que se denomina hegemonia. O poder não deve ser concebido como uma relação entre entidades constituídas previamente, mas como constitutivo dessas próprias identidades. Nessa perspectiva, o agente social é constituído por um conjunto de posições de sujeitos. A construção desse agente social se dá através de uma multiplicidade de discursos, entre os quais “não existe relação necessária, mas apenas um movimento constante de sobre-determinação e deslocamentos”³⁰⁸ (MOUFFE, 2010, p. 144, tradução nossa). Segundo a autora:

A “identidade” de um sujeito tão múltiplo e contraditório é, portanto, sempre contingente e precária, apenas provisoriamente fixada na interseção dessas posições de sujeito e dependente de formas específicas de identificação. Portanto, é impossível falar do agente social como se estivéssemos lidando com uma entidade unificada e homogênea. Devemos compreendê-lo como uma pluralidade, dependente das várias posições do sujeito através das quais ele é constituído no seio de várias formações discursivas. E também devemos reconhecer que não existe a priori uma relação necessária entre os discursos que constroem essas diferentes posições de sujeito. Mas essa pluralidade não implica a coexistência, lado a lado, de um conjunto de posições de sujeito, mas a constante subversão e sobre-determinação de cada uma pelas outras, o que

³⁰⁶ “Au lieu de considérer les différentes identités comme des appartenances à une position ou comme une propriété, nous devons prendre conscience qu’elles sont ce qui est en jeu dans toute lutte de pouvoir.” (MOUFFE, 2010, p. 145)

³⁰⁷ A noção de hegemonia se inscreve na tradição marxista, e Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, em “Hegemonia e estratégia socialista” (2004), partem da noção de hegemonia em Gramsci. Alves (2010) situa como aproximações entre a concepção de hegemonia em Gramsci e em Laclau e Mouffe a ênfase conferida ao momento da articulação política e a concepção de relações sociais em torno da disputa pela hegemonia, assim como o importante papel da ideologia, como constitutiva do social. Partindo, então, da concepção proposta por Gramsci, Laclau e Mouffe situam a noção de antagonismo como desempenhando papel central, em uma nova abordagem de hegemonia que considera como condições necessárias para o estabelecimento de uma articulação hegemônica a “presença de forças antagônicas e a instabilidade das fronteiras que as separam” (ALVES, 2010, p. 92).

³⁰⁸ “[...] entre lesquels n’existe aucune relation nécessaire, mais seulement un constant mouvement de surdétermination et de déplacements.” (MOUFFE, 2010, p. 144)

possibilita a geração de “efeitos totalizadores” no interior de um campo caracterizado pela abertura e indeterminação de suas fronteiras.³⁰⁹ (p. 144)

Mouffe (2010) considera importante, no contexto das lutas feministas e de outras lutas contemporâneas, essa maneira anti-essencialista de conceber a identidade a partir de um conjunto de posições de sujeito inscritas em relações sociais (*rappports sociaux*). Se a categoria “mulher” não corresponde a nenhuma essência unificada e unificadora, o problema central é discutir como essa categoria é construída através de diferentes discursos. O dilema igualdade *versus* diferença perde sentido nessa perspectiva, uma vez que não se trata de uma relação entre duas entidades homogêneas (“mulher” e “homem”), mas uma multiplicidade de relações sociais em que a diferença sexual é construída de várias maneiras, de maneira que “questionar se as mulheres devem se tornar idênticas aos homens para serem reconhecidas como iguais ou se devem afirmar sua diferença ao preço da igualdade, parece sem sentido”³¹⁰ (MOUFFE, 2010, p. 146, tradução nossa).

Diferentemente de abordagens essencialistas que tomam a identidade da mulher enquanto mulher, a perspectiva que Mouffe (2010) pretende abrir considera a política feminista não como uma forma isolada de luta, que buscaria defender os interesses das mulheres enquanto mulheres, mas dentro de uma articulação mais ampla de demandas, ou seja, “não deve ser entendida como uma luta pela igualdade de um grupo empírico definível por uma essência e identidade comuns, as mulheres, mas como uma luta contra as múltiplas formas sob as quais a categoria ‘mulher’ é construída na subordinação”³¹¹ (p. 146).

Assim, a partir das contribuições de Chantal Mouffe, Costa (2002) destaca que o fato de não haver unidade na figura da “mulher” não implica que não possa haver base alguma para a política feminista, uma vez que a construção de pontos nodais e fixações parciais colocam possibilidades de identificação em torno da categoria “mulher”. Costa (2013) recorre a Mouffe

³⁰⁹ “L’identité d’un tel sujet multiple et contradictoire est donc toujours contingente et précaire, seulement provisoirement fixée à l’intersection de ces positions de sujet et dépendante des formes spécifiques d’identification. Il est donc impossible de parler de l’agent social comme si nous avions affaire à une entité unifiée et homogène. Nous devons plutôt l’appréhender comme une pluralité, dépendante des diverses positions de sujet à travers lesquelles il se constitue au sein de diverses formations discursives. Et il faut aussi reconnaître qu’il n’existe pas de relation a priori, nécessaire entre les discours qui construisent ses différentes positions de sujet. Mais cette pluralité n’implique pas la coexistence, côte à côte, d’un ensemble de positions de sujet, mais bien plutôt la subversion et la surdétermination constantes des unes par les autres, ce qui rend possible l’engendrement d’ ‘effets totalisants’ au sein d’un champ que caractérisent l’ouverture et l’indétermination de ses frontières.” (MOUFFE, 2010, p. 144)

³¹⁰ “[...] se demander si les femmes doivent devenir identiques aux hommes pour être reconnues comme leurs égales, ou bien si elles doivent affirmer leur différence au prix de l’égalité, apparaît dénué de sens” (MOUFFE, 2010, p. 146)

³¹¹ “Ce qui n’est pas à comprendre comme lutte pour l’égalité d’un groupe empirique définissable par une essence commune et une identité, les femmes, mais comme une lutte contre les multiples formes sous lesquelles la catégorie ‘femme’ se construit dans la subordination.” (MOUFFE, 2010, p. 146)

para propor que a articulação de lutas em torno de diferentes formas de opressão, a partir da concepção de mulher como categoria política, passa por um primeiro momento de desconstrução, de maneira a destacar seu caráter não-essencial, e um segundo momento de instituição de “pontos nodais ou materializações parciais que limitariam o fluxo do significado sob o significante”, nos termos de Mouffe. Para Costa (2013), essas articulações “estruturariam posições de sujeito em torno da categoria mulher (entendida como efeito político dessas articulações a partir dos antagonismos e contradições sociais)” (p. 133).

Mas o que seriam essas “posições de sujeito”? Costa (2002) utiliza essa concepção e recorre a Linda Alcoff³¹² (1988), que discute a conceitualização de “mulher” a partir da concepção de *posicionalidade* (“*positionality*”). Como explica Costa (2002), essa concepção refere-se “à localização do sujeito (seja ela social, cultural, geográfica, econômica, sexual e assim por diante) e a partir da qual interpretamos o mundo e na qual nos fundamentamos” (p. 76).

Alcoff (1988) recorre a Teresa de Lauretis, por considerar que sua conceitualização da mulher como sujeito não se fundamenta em uma caracterização essencialista da subjetividade, ao mesmo tempo em que evita o idealismo que resulta da rejeição de análises materialistas. O que possibilita essa perspectiva, na visão da autora, é uma teorização que leva em conta a linguagem, mas considera que esta não é a única fonte e locus de sentido, uma vez que hábitos e práticas tomam parte na construção de significado. Alcoff (1988) pontua que a maior parte das análises anti-essencialistas parte de uma teorização a partir da linguagem, enquanto Teresa de Lauretis procura articular também as práticas. Como afirma: “A importância desse foco nas práticas é, em parte, o afastamento de Lauretis da crença na totalização da linguagem ou da textualidade, com a qual a maioria das análises anti-essencialistas se casam”³¹³ (p. 431, tradução nossa).

Nessa perspectiva, a concepção de gênero não aparece como ponto de partida, como pré-determinado, mas como construto “formalizável de maneira não arbitrária através de uma matriz de hábitos, práticas e discursos”³¹⁴ (ALCOFF, 1988, p. 431, tradução nossa), em uma constelação discursiva específica. A partir disso, é possível dizer que a subjetividade feminina

³¹² Linda Martín Alcoff é professora da *City University of New York*, na área de Filosofia. Suas linhas de pesquisa incluem feminismo, teoria decolonial, filosofia da raça e epistemologia social (informações disponíveis em <https://www.gc.cuny.edu/Page-Elements/Academics-Research-Centers-Initiatives/Doctoral-Programs/Philosophy/Faculty-Bios/Linda-Martin-Alcoff>).

³¹³ “The importance of this focus on practices is, in part, Lauretis's shift away from the belief in the totalization of language or textuality to which most antiessentialist analyses become wedded.” (ALCOFF, 1988, p. 431)

³¹⁴ “[...] formalizable in a nonarbitrary way through a matrix of habits, practices, and dis- courses.” (ALCOFF, 1988, p. 431)

é construída de determinada maneira em determinado contexto, sem a necessidade de recorrer a algo universalizável sobre “o feminino”.

A essa abordagem de Lauretis, Alcoff (1988) afirma que cabe articular uma “política de identidade”, sendo que, a partir do desenvolvimento do texto, fica evidente que a autora recorre a esse termo em um sentido bastante preciso, como sintetizado na seguinte passagem: “o conceito de política de identidade não pressupõe um conjunto pré-empacotado de necessidades objetivas ou implicações políticas, mas problematiza a conexão entre identidade e política e introduz a identidade como fator em qualquer análise política”³¹⁵ (ALCOFF, 1988, p. 433, tradução nossa).

Como veremos, Alcoff (1988) começa argumentando em termos de identidade para, ao final, sustentar que uma política feminista pode ser pensada a partir de posições em uma rede de relações, e não de uma suposta “identidade feminina”. É importante destacar que, desde o início, a autora situa “identidade” em uma perspectiva não essencialista, como evidenciamos a partir de sua citação. Relembremos também que, na introdução da tese, apresentamos que a autora enfatiza os riscos de, na tentativa de falar em nome das mulheres, se pressupor que já se sabe o que as mulheres são, de maneira que “nossa própria autodefinição se baseia em um conceito que devemos desconstruir e desessencializar em todos os seus aspectos”³¹⁶ (ALCOFF, 1988, p. 406, tradução nossa).

Além disso, a autora argumenta em termos de identidade contrapondo-se à visão do “humano genérico”. Como vimos na introdução da tese, Alcoff (1988) sublinha articulações entre a ênfase no universal, neutro, sem perspectiva – dominante no pensamento intelectual ocidental – e a “tese do ‘humano genérico’ do pensamento liberal clássico”³¹⁷ (p. 420, tradução nossa). Dessa maneira, consideramos que o recurso à identidade é trabalhado pela autora de maneira cuidadosa, procurando evitar tanto os riscos de essencialismo quanto de universalismo. Concebe-se aqui uma categoria de identidade como ponto de partida para a ação e luta política. De acordo com a autora:

Parece-me igualmente importante acrescentar a essa abordagem uma “política de identidade”, um conceito que se desenvolveu a partir de “*A Black Feminist Statement*” do *Cambahee River Collective*. A ideia de que a identidade é tomada (e definida)

³¹⁵ “[...] the concept of identity politics does not presuppose a prepackaged set of objective needs or political implications but problematizes the connection of identity and politics and introduces identity as a factor in any political analysis.” (ALCOFF, 1988, p. 433)

³¹⁶ “[...] our very self-definition is grounded in a concept that we must deconstruct and de-essentialize in all of its aspects” (ALCOFF, 1988, p. 406)

³¹⁷ “[...] colludes with this ‘generic human’ thesis of classical liberal thought” (ALCOFF, 1988, p. 420)

como um ponto de partida político, como uma motivação para a ação e como delimitação da política.³¹⁸ (ALCOFF, 1988, p. 431-2, tradução nossa)

Recorrendo novamente a LaRetis, a autora destaca a consideração da natureza problemática da identidade, mas, ao mesmo tempo, por se tratar de uma categoria politicamente primordial, deve ser reconhecida sempre como uma construção, mas também como um ponto de partida necessário. Alcoff (1988) situa um exemplo de identidade como ponto de partida a partir dos judeus assimilados que, como uma tática política contra o anti-semitismo, posicionaram-se no sentido de se identificar como judeus – praticando, portanto, políticas de identidade – e afirma que:

[...] assim como o povo judeu pode optar por afirmar sua judeidade, homens negros, mulheres de todas as raças e outros membros de grupos mais imediatamente reconhecidos como grupos oprimidos podem praticar a política de identidade escolhendo sua identidade como membro de um ou mais grupos como ponto de partida político³¹⁹ (p. 432, tradução nossa).

Mas o que seria tomar a identidade como ponto de partida? Alcoff (1988) traça uma distinção bastante interessante sobre esse ponto ao delinear o recurso à categoria identitária entre mulheres feministas e antifeministas. Estas últimas muitas vezes se identificam fortemente como mulheres, geralmente fundamentadas em concepções essencialistas da feminilidade. Já entre as feministas, o recurso a essa mesma categoria é frequentemente articulado de maneira não essencialista. A autora observa que mulheres, não tendo se articulado ao feminismo, não enfatizam a questão da identidade, mas, quando começam a se reconhecer como feministas, passam a fazer questão de situar reivindicações em termos de identidade. Essa reivindicação da identidade como mulher, como ponto de partida político, torna possível perceber, por exemplo, uma linguagem enviesada do ponto de vista de gênero – que, na ausência desse ponto de partida, não era percebida.

Em uma análise que leva em conta, ao mesmo tempo, os riscos de essencialismo e de universalismo, Alcoff (1988) considera que a política de identidade oferece uma resposta à tese do “humano genérico”, como mencionamos na introdução desta tese, e à metodologia predominante na teoria política ocidental, em que os interesses e necessidades do teórico são

³¹⁸ “It seems to me equally important to add to this approach an ‘identity politics’, a concept that developed from the Combahee River Collective’s ‘A Black Feminist Statement’. The idea here is that one’s identity is taken (and defined) as a political point of departure, as a motivation for action, and as a delineation of one’s politics.” (ALCOFF, 1988, p. 431-2)

³¹⁹ “[...] just as Jewish people can choose to assert their Jewish-ness, so black men, women of all races, and other members of more immediately recognizable oppressed groups can practice identity politics by choosing their identity as a member of one or more groups as their political point of departure.” (ALCOFF, 1988, p. 432)

supostamente deixados de lado, almejando “uma teoria de escopo universal à qual todos os agentes desinteressados idealmente racionais concordariam se recebessem informações suficientes”³²⁰ (p. 433) – impossível não notar a semelhança com psicanalistas lacanianos sugerindo que Butler concordaria com Lacan se tivesse “informações suficientes”.

Em contraposição à tese do “humano genérico”, a autora considera que “a política de identidade fornece uma resposta materialista a isso”³²¹ (ALCOFF, 1988, p. 433, tradução nossa). Ao reconhecer a materialidade e o aspecto encarnado de todos nós – inclusive do teórico –, que toma parte nas reivindicações políticas e nas teorizações, Alcoff (1988) afirma que a melhor teoria é a que reconhece esse fato.

A proposta de Alcoff (1988) passa, então, por articular a concepção de política de identidade à de sujeito como *posicionalidade*, de maneira a situar o sujeito como não essencializado e emergente de uma experiência histórica, ao mesmo tempo em que se considera o gênero como importante ponto de partida, ou seja, “podemos dizer ao mesmo tempo que gênero não é natural, biológico, universal, a-histórico ou essencial e, no entanto, ainda afirmamos que o gênero é relevante porque estamos tomando o gênero como uma posição a partir da qual agir politicamente”³²² (p. 433, tradução nossa).

Uma definição essencialista de “mulher” delinea sua identidade independentemente do contexto externo, atribuindo características da feminilidade que seriam ontologicamente autônomas da posição em relação aos outros ou às condições históricas e sociais externas. Diferentemente, uma definição posicional considera “mulher” em relação a um contexto em constante mudança, às relações com os outros, às condições econômicas objetivas, instituições culturais e políticas etc. Como explicita Alcoff (1988):

Quando o conceito “mulher” é definido não por um conjunto particular de atributos, mas por uma posição específica, as características internas da pessoa assim identificada não são denotadas tanto quanto o contexto externo em que a pessoa está situada. A situação externa determina a posição relativa da pessoa, assim como a posição de um peão no tabuleiro de xadrez é considerada segura ou perigosa, poderosa ou fraca, de acordo com sua relação com as outras peças de xadrez.³²³ (p. 433, tradução nossa)

³²⁰ “[...] a theory of universal scope to which all ideally rational, disinterested agents would acquiesce if given sufficient information.” (ALCOFF, 1988, p. 433)

³²¹ “Identity politics provides a materialist response to this” (ALCOFF, 1988, p. 433)

³²² “[...] we can say at one and the same time that gender is not natural, biological, universal, ahistorical, or essential and yet still claim that gender is relevant because we are taking gender as a position from which to act politically.” (ALCOFF, 1988, p. 433)

³²³ “When the concept ‘woman’ is defined not by a particular set of attributes but by a particular position, the internal characteristics of the person thus identified are not denoted so much as the external context within which that person is situated. The external situation determines the person’s relative position, just as the position of a pawn on a chessboard is considered safe or dangerous, powerful or weak, according to its relation to the other chess pieces.” (ALCOFF, 1988, p. 433)

Situando as mulheres por sua posição nessa rede de relações, o argumento feminista se fundamenta no fato de que sua posição se caracteriza, por exemplo, como menos “poderosa” (no sentido de relações de poder em uma rede, como na metáfora do peão no jogo de xadrez) e com menor mobilidade. Essa posição é relativa e não inata, mas não é algo que se escolhe (essa posição é “*undecidable*”), como destaca Alcoff (1988).

A autora especifica que não se refere apenas à opressão das mulheres como situada a partir de sua posição relativa, mas que a própria experiência subjetiva do que é “ser mulher” é constituída a partir de sua posição – o que não significa que a mulher seja uma receptora passiva; ao contrário, por fazer parte do movimento historizado, contribui para o contexto em que sua posição pode ser delineada. Dessa maneira, o conceito de posicionalidade se fundamenta, segundo Alcoff (1988), em dois pontos:

[...] primeiro, como já foi dito, que o conceito de mulher é um termo relacional identificável apenas dentro de um contexto (em constante movimento); mas, segundo, que a posição em que as mulheres se encontram pode ser ativamente utilizada (e não transcendida) como um local para a construção de significado, um local de onde o significado é construído, em vez de simplesmente o local em que um significado pode ser descoberto (o significado de feminilidade).³²⁴ (p. 434, tradução nossa)

Assim, a categoria “mulheres” pode ser pensada a partir de posições em uma rede de relações, e não com base em características biológicas ou psíquicas que circunscreveriam uma suposta “feminilidade”. Dessa maneira, é possível sustentar uma política feminista a partir dessa posição, e não de uma “identidade feminina”, como explicita Alcoff (1988): “mulher é uma posição da qual uma política feminista pode emergir em vez de um conjunto de atributos ‘identificáveis objetivamente’”³²⁵ (p. 435).

Alcoff (1988) explica que o conceito e a posição das mulheres não podem ser considerados arbitrários. Não seria possível, por exemplo, propor uma interpretação de nossa atual sociedade que afirmasse que as mulheres estão em condição igual ou superior aos homens no que se refere às relações de poder. No entanto, como o contexto está em constante movimento histórico, o conceito de posicionalidade evita o essencialismo. É possível, por exemplo, conceber um futuro em que categorias oposicionais de gênero não sejam fundamentais, de maneira que o conceito de mulher deve permanecer aberto a futuras alterações.

³²⁴ “[...] first, as already stated, that the concept of woman is a relational term identifiable only within a (constantly moving) context; but, second, that the position that women find themselves in can be actively utilized (rather than transcended) as a location for the construction of meaning, a place from where meaning is constructed, rather than simply the place where a meaning can be discovered (the meaning of femaleness).” (ALCOFF, 1988, p. 434)

³²⁵ “[...] woman is a position from which a feminist politics can emerge rather than a set of attributes that are ‘objectively identifiable’” (ALCOFF, 1988, p. 435)

O conceito de mulher como posicionalidade é relacional, em que diferentes posições – em suas intersecções com outras categorias sociais – são compreendidas como lugares a partir dos quais as mulheres podem construir significados, como pontua Costa (2002) a partir de Alcoff. Essa perspectiva de partir da concepção de lugar/posição/localização exige, portanto, a historicização e busca colocar ênfase na construção e institucionalização das nossas diferenças, o que sempre envolve um estranhamento. Como afirma Costa (2002): “a localização do sujeito é sempre o resultado de vários processos de estranhamento, pois ela/ele geralmente ocupa mais de um lugar simultaneamente em um cruzar constante de várias fronteiras e ordens” (p. 88).

Além do aspecto relacional e do estranhamento produzido pelas diferentes posições de sujeito e suas intersecções, Costa (2002) considera que a noção de lugar/localização está articulada à materialidade. Recorrendo a Grossberg, Costa (2002) destaca que nossa localização em posições específicas autoriza determinadas possibilidades de experiência ao mesmo tempo em que restringe outras: “a materialidade das condições de desigualdade que erguem fronteiras em torno dos sujeitos, libertando alguns/algumas e excluindo outros/as” (COSTA, 2002, p. 88-9).

Essas dimensões da materialidade e das múltiplas intersecções ficam evidenciadas em uma retomada que Costa (2002) faz sobre os momentos históricos dos debates feministas nos Estados Unidos entre o final da década de 1960 e os anos 1990. Costa (2002) recorre à organização proposta por Nancy Fraser, identificando três grandes transições teóricas. Um primeiro momento, fundamentado na “diferença de gênero” (entre homens e mulheres) e na dominação de gênero dá lugar, nos anos 1980, a uma discussão das diferenças, não apenas entre homens e mulheres, mas também entre as mulheres – perspectiva que surgiu inicialmente como uma contraposição ao feminismo branco dominante. Um terceiro momento enfatiza as “diferenças de intersecções múltiplas”, o que implica o reconhecimento da intersecção de camadas de subordinação (raça, etnia, classe, orientação sexual, idade, religião, nacionalidade, etc.) imbricadas. Ou seja, “cada categoria produz efeitos articulatórios sobre as outras em contextos históricos e geográficos específicos, viabilizando, assim, posições a serem ocupadas pelos sujeitos enquanto estabelecem agendas teóricas e políticas” (COSTA, 2002, p. 80).

A partir dessa abordagem do terceiro momento dos feminismos e de formulações de Butler, Costa (2002) considera que é possível pensar uma sobreposição entre as diversas diferenças, com deslocamentos e aberturas de espaços intermediários (*in-between spaces*) ou interstícios em que o sujeito se posiciona provisoriamente. Homi Bhabha³²⁶, citado por Costa

³²⁶ Homi Bhabha é crítico literário e especialista em estudos pós-coloniais, professor de literatura inglesa e americana na Universidade de Harvard (BHABHA & RUTHERFORD, 2006).

(2002), propõe focalizar, ao invés de supostas subjetividades originárias, momentos produzidos na articulação das diferenças culturais, espaços *in-between*. Costa (2002) destaca esse autor por propor o termo “terceiro espaço” para se referir ao lugar produtivo não de identidades, mas de identificações.

De fato, o autor especifica que, quando fala em “terceiro espaço”, não se trata de uma questão de identidade, mas de identificação, no sentido psicanalítico. Bhabha (2006) destaca que “a identificação é um processo que consiste em se identificar a um outro objeto e através desse objeto”³²⁷ (p. 99, tradução nossa), ou seja, um processo de identificação a um objeto de diferença (alteridade), de maneira que, por conta da intervenção dessa diferença, existe sempre uma ambivalência.

A noção de hibridismo contradiz o essencialismo de uma dada cultura ou antecedente original, considerando que todas as formas de cultura são tomadas em um processo incessante de hibridação. Ayouch (2018), ao abordar do conceito de “hibridez” proposto por Bhabha, destaca que “as culturas nunca são unitárias em si mesmas, nem simplesmente dualistas na relação a si mesma ou ao outro”³²⁸ (p. 56, tradução nossa). Dessa maneira, “as experiências intersubjetivas e coletivas de pertencimento a uma comunidade são, assim, negociadas na emergência de interstícios, e na sobreposição e deslocamento de domínios de diferença”³²⁹ (p. 56, tradução nossa).

Nesse sentido, a concepção de “terceiro espaço” não faz referência a algo que se produziria a partir de dois antecedentes originais. De acordo com Ayouch (2018), esse “terceiro espaço” vem precisamente romper a concepção de identidade da cultura, como algo supostamente homogêneo e baseado em um passado originário transmitido pela tradição. Segundo os termos de Bhabha (2006): “não é que seja possível encontrar dois momentos originais a partir dos quais um terceiro momento emergiria; o hibridismo é sobretudo, para mim, o ‘terceiro espaço’ que possibilita o surgimento de outras posições”³³⁰ (BHABHA & RUTHERFORD, 2006, p. 99, tradução nossa). Esse terceiro espaço possibilita que algo diferente, novo, possa emergir, algo

³²⁷ “[...] l’identification est un processus qui consiste à s’identifier à un autre objet et à travers cet objet” (BHABHA & RUTHERFORD, 2006, p. 99)

³²⁸ “Les cultures ne sont jamais unitaires en elles-mêmes, ni simplement dualistes dans la relation à soi ou à l’autre” (AYOUCH, 2018, p. 56)

³²⁹ “Les expériences intersubjectives et collectives d’appartenance à une communauté se négocient alors dans l’émergence d’interstices, et dans le chevauchement et le déplacement des domaines de différence.” (AYOUCH, 2018, p. 56)

³³⁰ “[...] ce n’est pas qu’elle permettrait de retrouver deux moments originels à partir desquels un troisième moment émergerait ; l’hybridité est plutôt pour moi le ‘tiers-espace’ qui rend possible l’émergence d’autres positions.” (BHABHA & RUTHERFORD, 2006, p. 99)

“que não pode ser reconhecido, um novo terreno de negociação de sentido e representação”³³¹ (BHABHA & RUTHERFORD, 2006, p. 100, tradução nossa).

Tendo apresentado a concepção de “terceiro espaço”, proposta por Bhabha, é importante situar que Costa (2002) recorre às contribuições do autor de maneira articulada à sua preocupação de retomar a noção de “mulher” como categoria política. Assim, Costa (2002) recorre à categoria de “terceiro espaço” e propõe que deve ser compreendida com referência à materialidade. Segundo seus termos:

A fronteira, ou “o terceiro espaço” de Bhabha e das teóricas feministas, portanto, deveria ser mais frequentemente percebida como o resultado de lutas materiais (pobreza, racismo, homofobia, sexismo, etc.), e menos como uma consequência dos investimentos psíquicos ou da diferenciação infinita de significantes (que, no fim das contas, nos coloca em um lugar vazio). (COSTA, 2002, p. 89)

Como vimos no início da apresentação das ideias da autora, Costa (2013) situa historicamente a construção da categoria “mulher” no interior de discursos e práticas, em relação a outras categorias também instáveis (classe, raça, etnia, sexualidade, nacionalidade, etc.). Com a concepção de “terceiro espaço”, que vem romper com a ideia de subjetividades ou culturas originárias, as contribuições de Bhabha possibilitam, na leitura de Costa (2002), tematizar sobreposições entre diversas diferenças, com deslocamentos e emergências de interstícios.

Para Costa (2002), o desafio é, portanto, “evitar, por um lado, a armadilha do binarismo e, por outro, a sedução dos apelos pós-modernos à total fragmentação e dispersão” (p. 79), e, nessa perspectiva, abrem-se possibilidades, então, para tematizar múltiplos posicionamentos (que podem inclusive ser contraditórios e conflitantes) nas estruturas de opressão, uma vez que o campo das relações de poder se configura em diversos sistemas de diferença.

Assim, procuramos delinear uma conceituação de “mulheres” a partir de posições nas relações sociais. Mas por quê proceder dessa forma? Por quê colocar em cena essa conceituação e não outras possíveis – por exemplo, em termos de identidade ou performatividade?

Um primeiro motivo se refere à consideração de que a conceituação a partir de posições nas relações sociais possibilita pensar a materialidade da opressão e situar opressões gênero-específicas, como procuramos discutir nesta seção. Um segundo aspecto que nos parece fundamental é que esta conceituação nos permite levar em conta a posição que ocupamos em relação a determinado objeto quando nos pronunciamos sobre ele – portanto, que nós, psicanalistas, interroguemo-nos sobre nossa posição quando nos pronunciamos sobre qualquer objeto.

³³¹ “[...] que l’on ne peut reconnaître, un nouveau terrain de négociation du sens et de la représentation” (BHABHA & RUTHERFORD, 2006, p. 100)

Um terceiro elemento – que, de alguma maneira, articula os dois primeiros, por situar a materialidade da opressão e o não reconhecimento dessa realidade, que pode vir articulado a posições de privilégio que ocupamos – encontra-se na possibilidade de pensar o reconhecimento a partir dessa posição, que discutiremos, na próxima seção, a partir da proposta de Nancy Fraser (2002) sobre *paridade de participação*.

4.4 Uma abordagem não-identitária do reconhecimento

Como veremos nesta seção, Fraser (2018b), sustenta que, para abordar as questões colocadas em cena pelos feminismos, precisamos de construção e desconstrução. Antes de chegar à abordagem proposta pela autora, é importante destacar que essa afirmação passa justamente por interrogarmos: do que precisamos?

Fraser (2018b) e Mitchell (2017) trazem contribuições interessantes para pensarmos como Butler responderia a essa pergunta. Fraser (2018b) considera que Butler parte de uma premissa que faz equivaler libertação com libertação da identidade, ou seja, “entende a libertação das mulheres como libertação *da* identidade” (p. 114, grifos da autora).

Mitchell (2017) também faz uma pontuação sobre a que se circunscreve a libertação e traça um paralelo entre Rubin e Butler. Começando por Gayle Rubin, Mitchell (2017) conta que a conheceu pessoalmente e que trocaram cartas, e “em uma delas, ela [Rubin] escreveu que nossos interesses diferiam – que os dela concerniam a opressão resultante da dominação heterossexual, enquanto os meus estavam centrados na dominação masculina”³³² (p. 41, tradução nossa). Logo em seguida, Mitchell (2017) afirma considerar que Butler adota essa mesma perspectiva de Rubin, ou seja, a de afirmar a necessidade da libertação da dominação heterossexual. Segundo seus termos:

Acredito que Butler expressa o mesmo ponto de vista que Rubin quando se aproxima do meu trabalho. [...] a leitura crítica de Butler de “Psicanálise e Feminismo” como uma análise que ataca a dominação heterossexual – leitura muito distante do meu interesse pela situação das mulheres e pela “diferença de sexo”. A explicação psicanalítica das mulheres e aquela da homossexualidade/heterossexualidade são muitas vezes confundidas, mas se trata de duas problemáticas diferentes.³³³ (MITCHELL, 2017, p. 41-2, tradução nossa)

³³² “Dans l’une d’elles, elle écrivait que nos intérêts divergeaient – que les siens concernaient l’oppression résultant de la domination hétérosexuelle, là où les miens étaient centrés sur la domination masculine.” (MITCHELL, 2017, p. 41)

³³³ “Je crois que Butler exprime le même point de vue que Rubin quand elle aborde mon travail. [...] la lecture critique que Butler fait de Psychanalyse et féminisme comme une analyse qui s’attaque à la domination hétérosexuelle – lecture bien éloignée de mon intérêt pour la situation des femmes et la « différence des sexes ». L’explication psychanalytique des femmes et celle de l’homosexualité/hétérosexualité sont souvent confondues, pourtant il s’agit de deux problématiques différentes.” (MITCHELL, 2017, p. 41-2)

Ou seja, Mitchell (2017) destaca que seu livro, “Psicanálise e Feminismo”, é lido por Butler como uma análise da dominação heterossexual, o que difere da leitura de Mitchell (2017) de sua própria obra. Por isso, a autora enfatiza que a questão das mulheres e a da homossexualidade/heterossexualidade correspondem a duas problemáticas diferentes.

Assim, à pergunta “do que precisamos?”, a resposta de Butler seria apontar a necessidade de libertação da identidade – na leitura que Fraser (2018b) faz de Butler – e a necessidade de libertação da dominação heterossexual – na leitura que Mitchell (2017) faz de Butler. Consideramos que essas duas possibilidades não são incompatíveis na leitura de Butler, uma vez que os critérios de inteligibilidade estão articulados à heterossexualidade compulsória e a problematização das identidades aparece muito ligada à problematização da “dominação heterossexual”.

Como destacamos a partir de “Meramente cultural”, no capítulo 2, talvez a resposta de Butler não seja que precisamos apenas de libertação da identidade e da dominação heterossexual. Talvez as críticas que Butler recebe sejam muito focadas em “Problemas de gênero”. Para o nosso trabalho, o que particularmente nos interessa é que, ao menos em “Problemas de gênero”, existe uma ênfase nessas dimensões de libertação da identidade e da heterossexualidade compulsória – lembrando que enfatizar diferentemente não significa desconsiderar aquilo que não é enfatizado.

Mas, sobretudo, o que pretendemos destacar é que a maneira como Butler é lida por psicanalistas tende fortemente a ser pela via exclusiva da libertação da identidade e da heterossexualidade compulsória. Por isso, as críticas que são direcionadas pelas autoras a Butler são tomadas por nós como interrogações a nós, psicanalistas. A partir de trabalhos no âmbito da psicanálise – entre os quais citamos, no capítulo 2, Zizek (2016), Saez (2004) e Cossi e Dunker (2017) –, parece bem plausível que a resposta deles à pergunta “do que precisamos?” passaria por libertação da identidade e da heterossexualidade compulsória. Não há dúvidas de que precisamos desta libertação, mas o que fica de fora quando adotamos exclusivamente essa perspectiva da libertação da identidade e da heterossexualidade compulsória?

Ao destacar a perspectiva de Butler como visando à libertação da identidade, Fraser (2018b) – que também mostra-se crítica às políticas de identidade, como apresentamos no capítulo 1 – considera que também há riscos na leitura de desconstrução. Nas palavras da autora:

[...] a atual proliferação de imagens e significações fungíveis, consumíveis, que desreificam a identidade, constitui uma ameaça tão grande à libertação das mulheres quanto identidades fixas e fundamentalistas. Na verdade, processos de desreificação e reificação são dois lados da mesma moeda pós-fordista. Eles exigem uma resposta

bilateral. As feministas precisam de construção e desconstrução, desestabilização do significado e projeção de esperança utópica. (FRASER, 2018b, p. 114, grifos da autora)

Assim, Fraser (2018b) não nega que precisemos de libertação da identidade, como sustenta Butler, mas considera que também precisamos de algo mais, além de desconstrução e desestabilização de sentidos. Ao longo desta seção, procuraremos discutir a abordagem de Nancy Fraser sobre justiça social, o que possibilitará delinear qual seria, então, a resposta de Fraser à questão “do que precisamos?”.

Antes de passar à resposta de Nancy Fraser, é importante destacar, também, as interrogações lançadas por Mitchell (2017), que questiona a leitura de Butler, apontando que “sua abordagem à heteronormatividade leva Butler a negligenciar o que é específico à opressão das mulheres”³³⁴ (p. 40, tradução nossa). Para compreender a opressão das mulheres, Mitchell considera importante reconhecer que “todos nós somos ‘não generificados’ boa parte do tempo, mas também somos generificados”³³⁵ (p. 59).

Importante destacar que Mitchell não deixa de condenar a discriminação contra a homossexualidade. Não é nesse ponto, portanto, que reside a diferença entre sua perspectiva e a butleriana, mas em uma diferença de ênfase: o problema que Mitchell (2017) sublinha é o fato de que transformações ocorreram, mas algo impede as mulheres de avançarem. A contraposição que Mitchell (2017) estabelece entre sua abordagem e a de Butler fica ainda mais explícita na seguinte formulação: “Mas Butler é movida pelo desejo de conceber um mundo livre da terrível discriminação contra a homossexualidade e eu pelo desejo de imaginar um mundo em que a opressão das mulheres não seja mais ‘inerente’ à organização humana”³³⁶ (p. 48).

A autora afirma não conseguir visualizar como discutir a opressão das mulheres a partir da leitura de Butler, e reitera que considera que essa impossibilidade está relacionada a uma diferença de ênfase: Butler enfatizaria a necessidade de libertação da dominação heterossexual e Mitchell enfatizaria a opressão das mulheres considerando que existe algo que impede transformações – algo que inclui mas não se reduz à dominação heterossexual. Nos termos de Mitchell (2017):

[...] não vejo como esse pensamento pode nos ajudar a compreender a opressão das mulheres. De fato: parece não haver mulheres. Talvez a lacuna “que não pode ser

³³⁴ “[...] son approche de l’hétéronormativité conduit Butler à négliger ce qui est spécifique à l’oppression des femmes” (MITCHELL, 2017, p. 40)

³³⁵ “[...] nous sommes tous « non genrés » une bonne partie du temps, mais nous sommes aussi genrés” (MITCHELL, 2017, p. 59)

³³⁶ “Mais Butler est animée par le souhait de concevoir un monde débarrassé de l’épouvantable discrimination contre l’homosexualité et moi par le souhait d’en imaginer un dans lequel l’oppression des femmes n’est plus « inhérente » à l’organisation humaine.” (p. 48) (MITCHELL, 2017, p. 48)

preenchida” entre Butler e eu – e o que motiva minha resposta atual – seja que a primeira preocupação de Butler seja desenvolver uma explicação para acabar com o tratamento cruel da homossexualidade como lida através da sexualidade, e que, embora eu não subestime isso, continuo convencida de que alguma coisa outra está em jogo para as mulheres.³³⁷ (p. 59, tradução nossa)

Como enfatizamos ao longo desta tese, Fraser (2018b) sempre destaca a materialidade da opressão e aponta provocativamente que, diante de graves conflitos e desigualdades, “a conversa celebratória, sem críticas sobre as ‘diferenças’ das mulheres é uma mistificação” (p. 113-4), como apresentamos na seção 4.3. Da mesma maneira, Mitchell (2017) enfatiza a realidade da opressão, pontuando como as dimensões fundamentais, pelas quais analisou a opressão das mulheres, permanecem cinco décadas mais tarde. Segundo seus termos:

Hoje, à medida que os ricos e aqueles que enriquecem se reproduzem cada vez menos, a questão do cuidado (*care*) substituiu a da reprodução. Enquanto a segunda está em declínio, o primeiro está crescendo exponencialmente e ainda é amplamente associado às mulheres. Em todos os lugares, para os pobres e os miseráveis, a reprodução permanece central e as atividades do cuidado são realizadas, em seu mundo, por aquelas e aqueles que, para os ricos, são uma espécie em declínio: os irmãos (mas principalmente irmãs) e ajudantes femininas (tias, avós...). A sexualidade sem reprodução para os ricos pode eclodir em mil flores; para os outros, é o tráfico sexual globalizado, pesando especialmente sobre as mulheres. Em cada uma das três categorias para mulheres, categorias que propus em 1966 – sexualidade, reprodução e cuidados com as crianças – algo impede o avanço das mulheres, e tudo afeta e é afetado pela economia, um domínio ao qual a igualdade escapa a elas.³³⁸ (MITCHELL, 2017, p. 63-4, tradução nossa)

Diante das considerações de Fraser (2018b) e Mitchel (2017) e interrogando a psicanálise, cabe, a nosso ver, colocar a seguinte questão: será que a proliferação de representações que desreificam a identidade e proclamam que “não existe definitivamente homem ou mulher” não “constitui uma ameaça tão grande à libertação das mulheres quanto identidades fixas e fundamentalistas” (FRASER, 2018b, p. 114)? Como esse pensamento pode nos ajudar a compreender a opressão das mulheres, como interroga Mitchell (2017)?

³³⁷ “[...] je ne vois pas en quoi cette pensée pourra nous aider en quoi que ce soit à comprendre l’oppression des femmes. En effet : il semble ne pas y avoir de femmes. Peut-être que le fossé « qui ne peut être comblé » entre Butler et moi – et ce qui motive ma présente réponse –, c’est que Butler se préoccupe en premier lieu d’élaborer une explication pour mettre fin au traitement cruel infligé à l’homosexualité telle que lue à travers la sexualité, et que moi, tout en ne sous-estimant pas cela, je demeure convaincue que quelque chose d’autre se joue pour les femmes.” (MITCHELL, 2017, p. 59)

³³⁸ “Aujourd’hui, alors que les riches et ceux qui s’enrichissent se reproduisent de moins en moins, le care a remplacé la reproduction. Alors que la seconde décline, le premier se développe de façon exponentielle et est toujours largement attaché aux femmes. Partout, pour les pauvres et les naufragés de la terre, la reproduction demeure centrale et les activités du care sont réalisées, dans leur monde, par celles et ceux qui, pour les riches, sont une espèce en déclin: à savoir, les frères (mais surtout les sœurs) et les aides féminines (tantes, grand-mères...). La sexualité sans reproduction pour les riches peut éclore en mille fleurs; pour les autres, c’est le trafic sexuel mondialisé, pesant surtout sur les femmes. Dans chacune des trois catégories pour les femmes, catégories que j’ai proposées en 1966 – sexualité, reproduction et soins prodigués aux enfants – quelque chose empêche l’avancée des femmes, et tout affecte et est affecté par l’économie, domaine dans lequel l’égalité leur échappe.” (MITCHELL, 2017, p. 63-4)

Consideramos que o primeiro passo corresponde a *reconhecer* essas realidades de opressão. No capítulo 1, abordamos o debate que ficou conhecido como reconhecimento *versus* redistribuição e vimos que chamar a atenção para redistribuição não significa negar o reconhecimento. Apresentamos, também, uma leitura a partir da psicanálise, que procura chamar a atenção para uma outra ordem de reconhecimento. Um possível caminho para discutir o reconhecimento, por uma via diferente tanto da proposta por Honneth quanto daquela que apresentamos a partir da psicanálise, é a proposta de Nancy Fraser sobre *paridade de participação*.

Conhecida pelas críticas ao modelo do reconhecimento, como discutido no capítulo 1, Nancy Fraser não propõe a eliminação ou ultrapassamento dessa dimensão. Para evitar o *problema da substituição* – que se coloca quando lutas pelo reconhecimento não contribuem para complexificar e enriquecer as lutas pela redistribuição, mas para as eclipsar e substituir, como apontamos no capítulo 1 –, Fraser (2002) propõe uma concepção bidimensional de justiça. Tal concepção abrange tanto as preocupações tradicionais das teorias de justiça distributiva (pobreza, exploração, desigualdade e diferenciais de classe) quanto aquelas destacadas pelas demandas de reconhecimento (desrespeito, imperialismo cultural etc).

A justiça social depende tanto da distribuição justa, na dimensão da distribuição, quanto de reconhecimento recíproco, na dimensão do reconhecimento – nenhuma basta por si só. Não se trata, portanto, de optar por uma política de reconhecimento ou de redistribuição, mas, ao contrário, de buscar uma política que leve em conta os dois aspectos. A autora destaca também que essas dimensões não aparecem separadamente:

No entanto, a distribuição e o reconhecimento não estão nitidamente separados uns dos outros nas sociedades capitalistas. Para o modelo de status, as duas dimensões são intercaladas e interagem causalmente entre si. Questões econômicas, como a distribuição de renda, têm subtextos de reconhecimento: padrões de valor institucionalizados nos mercados de trabalho podem privilegiar atividades consideradas ‘masculinas’, ‘brancas’ e assim por diante em relação àquelas codificadas como ‘femininas’ e ‘negras’. Por outro lado, questões de reconhecimento – julgamentos de valor estético, por exemplo – têm subtextos distributivos: o acesso diminuído a recursos econômicos pode impedir a participação igualitária na produção de arte. O resultado pode ser um círculo vicioso de subordinação, pois a ordem de status e a estrutura econômica se interpenetram e se reforçam mutuamente.³³⁹ (FRASER, 2000, p. 118, tradução nossa).

³³⁹ “Nevertheless, distribution and recognition are not neatly separated from each other in capitalist societies. For the status model, the two dimensions are interimbricated and interact causally with each other. Economic issues such as income distribution have recognition subtexts: value patterns institutionalized in labour markets may privilege activities coded ‘masculine’, ‘white’ and so on over those coded ‘feminine’ and ‘black’. Conversely, recognition issues – judgements of aesthetic value, for instance – have distributive subtexts: diminished access to economic resources may impede equal participation in the making of art. The result can be a vicious circle of subordination, as the status order and the economic structure interpenetrate and reinforce each other.” (FRASER, 2000, p. 118)

Para tanto, Fraser (2002) propõe o princípio de *paridade de participação*, que implica que a justiça está articulada à possibilidade de interação entre todos os membros da sociedade como pares. Para isso, são necessárias duas condições. Por um lado, considerando que situações de privação, exploração e disparidades (no que se refere a riqueza, rendimento e tempo de lazer) implicam a negação de meios e oportunidades de interação como pares, uma primeira condição é a “distribuição de recursos materiais que garanta a independência e ‘voz’ dos participantes” (FRASER, 2002, p. 13). Por outro lado, considerando a necessidade de eliminar padrões institucionalizados associados à depreciação sistemática de determinadas categorias de pessoas, uma segunda condição é “que os padrões institucionalizados de valor cultural expressem igual respeito por todos os participantes e garantam iguais oportunidades para alcançar a consideração social” (FRASER, 2002, p. 13).

Com o objetivo de combater a reificação, Fraser (2002) defende uma concepção não-identitária de reconhecimento por meio do “modelo de estatuto” (ou “*status*”), pelo qual o que requer reconhecimento não seria a identidade específica de um grupo, mas o “estatuto individual dos seus membros como parceiros de pleno direito na interação social” (p. 15). Os problemas de reconhecimento não estariam articulados à depreciação e deformação da identidade do grupo, mas à subordinação social, ao impedimento da participação paritária na vida social. Atuar contra essa injustiça requer uma política de reconhecimento – mas não uma política de identidade –, o que significa restituir a participação como membro pleno da sociedade, no mesmo nível dos outros. Como afirma Fraser (2002):

Considerar o reconhecimento como uma questão de status significa examinar padrões institucionalizados de valor cultural por seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando esses padrões constituem atores como pares, capazes de participar em pé de igualdade na vida social, podemos falar em reconhecimento recíproco e igualdade de status. Quando, em contraste, eles constituem alguns atores como inferiores, excluídos, totalmente outros, ou simplesmente invisíveis – em outras palavras, como parceiros inferiores à interação social – então podemos falar em não reconhecimento e subordinação de status.³⁴⁰ (FRASER, 2000, p. 113, tradução nossa).

Se os padrões institucionalizados constituem alguns membros como inferiores, excluídos ou invisíveis, existe *falso reconhecimento* ou *subordinação de estatuto*. Nessa perspectiva, portanto, o falso reconhecimento é “uma relação social de subordinação transmitida

³⁴⁰ “To view recognition as a matter of status means examining institutionalized patterns of cultural value for their effects on the relative standing of social actors. If and when such patterns constitute actors as peers, capable of participating on a par with one another in social life, then we can speak of reciprocal recognition and status equality. When, in contrast, they constitute some actors as inferior, excluded, wholly other, or simply invisible – in other words, as less than full partners in social interaction – then we can speak of misrecognition and status subordination.” (FRASER, 2000, p. 113).

através de padrões institucionalizados de valor cultural” (FRASER, 2002, p. 16). A autora aponta como exemplos: leis matrimoniais que excluem uniões entre pessoas do mesmo sexo e práticas de policiamento que associam determinadas pessoas por “perfil racial” com a criminalidade.

Os padrões institucionalizados de valor cultural constituem determinadas categorias como normativas e outras como inferiores, sendo negado a alguns membros da sociedade a participação na interação no mesmo nível que os outros. A reivindicação de reconhecimento nesse caso “não visa a valorização da identidade do grupo, mas a superação da subordinação, procurando instituir a parte subordinada como membro pleno na vida social, capaz de interagir paritariamente com os outros” (FRASER, 2002, p. 16). Para combater os problemas de reconhecimento, não se privilegia, então, a valorização das identidades de grupo existentes, o que possibilita evitar a essencialização.

Um elemento importante a ser destacado para os objetivos de nosso trabalho é o esforço da autora em pensar a questão do reconhecimento a partir de padrões *institucionalizados* de valor cultural. Ou seja, busca-se discutir uma materialidade, colocar em cena práticas institucionalizadas, como procuramos situar no capítulo 2. Como afirma a autora:

[...] no modelo de status, o não-reconhecimento não é transmitido por meio de representações ou discursos culturais flutuantes. Ele é perpetrado, como vimos, por meio de padrões institucionalizados – em outras palavras, através do funcionamento de instituições sociais que regulam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade.³⁴¹ (FRASER, 2000, p. 114, tradução nossa).

Um exemplo que evidencia a análise em termos de padrões *institucionalizados* de valor cultural são as leis de casamento que negam paridade participativa para gays e lésbicas. Considerando que existem perspectivas afirmativas e transformativas (FRASER, 2006) de abordagem aos problemas de reconhecimento – e também de distribuição –, como discutimos no capítulo 1, esse problema de reconhecimento pode ser corrigido por meio da legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo ou da desinstitucionalização do casamento. Segundo a autora:

Como vimos, a raiz da injustiça é a institucionalização na lei de um padrão heterossexista de valor cultural que constitui os heterossexuais como normais e os homossexuais como perversos. Reparar a injustiça requer desinstitucionalizar esse padrão de valor e substituí-lo por uma alternativa que promova a paridade. Isso, no entanto, pode ser feito de várias maneiras: uma forma seria conceder o mesmo reconhecimento às uniões de gays e lésbicas que as uniões heterossexuais desfrutam atualmente,

³⁴¹ “On the status model, moreover, misrecognition is not relayed through free-floating cultural representations or discourses. It is perpetrated, as we have seen, through institutionalized patterns – in other words, through the workings of social institutions that regulate interaction according to parity-impeding cultural norms.” (FRASER, 2000, p. 114).

legalizando o casamento entre pessoas do mesmo sexo; outra seria a desinstitucionalização do casamento heterossexual, dissociando direitos como seguro de saúde do estado civil e designando-os de alguma outra forma, como a cidadania. Embora possa haver boas razões para preferir uma dessas abordagens à outra, em princípio ambas promovem a paridade sexual e corrigem essa instância do não reconhecimento.³⁴² (FRASER, 2000, p. 115, tradução nossa).

Ao focalizar padrões *institucionalizados* de valor cultural, o princípio de *paridade de participação* proposto por Fraser (2002) delimita uma perspectiva não-identitária do reconhecimento. Não se trata de uma leitura do reconhecimento nos termos de relações intersubjetivas, como aparece em Honneth (tal como apresentamos no capítulo 1), mas como *relação social institucionalizada*. Esse deslocamento é fundamental por afastar a concepção de reconhecimento da esfera intersubjetiva e do psiquismo, isto é, de representações, crenças ou atitudes em relação aos outros. Como afirma Fraser (1997/2017): “o falso reconhecimento [*misrecognition*] é uma relação social institucionalizada, não é um estado psicológico” (p. 279).

Como vimos no diálogo com Butler (1996/2017), apresentado no capítulo 2, Fraser (1997/2017) sustenta que os prejuízos econômicos experienciados por gays e lésbicas constituem “a essência mesma do falso reconhecimento: a construção *material*, por meio da institucionalização de normas culturais, de uma classe de pessoas desprivilegiadas que são privadas da paridade participativa” (p. 284, grifos da autora). Esse ponto é particularmente importante para nosso trabalho, por situar a materialidade tanto de injustiças de redistribuição quanto de injustiças de reconhecimento.

Assim, retornando à questão “do que precisamos?”, acreditamos que a resposta de Fraser (2002) passa por indicar que precisamos de justiça social – ou, no caso mais específico, justiça de gênero –, o que abarca a necessidade de redistribuição e de reconhecimento. Sua leitura não circunscreve os objetivos das lutas sociais unicamente à esfera da representação, o que não significa que representação não seja importante.

A ênfase na representação como objetivo aparece no feminismo liberal, com a colocação em evidência da ascensão de um pequeno número de mulheres, que deixa de lado as restrições que fazem com que tal ascensão seja impossível para a maioria das mulheres – de maneira que

³⁴² “As we saw, the root of the injustice is the institutionalization in law of a heterosexist pattern of cultural value that constitutes heterosexuals as normal and homosexuals as perverse. Redressing the injustice requires de-institutionalizing that value pattern and replacing it with an alternative that promotes parity. This, however, might be done in various ways: one way would be to grant the same recognition to gay and lesbian unions as heterosexual unions currently enjoy, by legalizing same-sex marriage; another would be to de-institutionalize heterosexual marriage, decoupling entitlements such as health insurance from marital status and assigning them on some other basis, such as citizenship. Although there may be good reasons for preferring one of these approaches to the other, in principle both of them would promote sexual parity and redress this instance of misrecognition.” (FRASER, 2000, p. 115).

quem se beneficia são mulheres já privilegiadas, como apontamos, na introdução deste capítulo, a partir de Arruzza, Bhattacharya e Fraser (2019).

Atualmente, com a importância das redes sociais, a exposição de supostas “histórias de sucesso individual” caminha de mãos dadas com a concepção de meritocracia. Lembremos que iniciamos este capítulo destacando que Arruzza, Bhattacharya e Fraser (2019) pontuam que não devemos confundir feminismo com ascensão individual das mulheres. O mundo das mídias sociais evidencia como, muitas vezes, a ascensão de mulheres enquanto indivíduos aparece como “veículo de autopromoção, menos aplicado a libertar a maioria do que a promover a minoria” (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 39).

Afirmar que precisamos de justiça social significa, então, enfatizar que não precisamos de “dominação com oportunidades iguais”, nos termos de Arruzza, Bhattacharya e Fraser (2019). Como vimos no início deste capítulo, vertentes vinculadas à ideia de “dominação com oportunidades iguais” buscam que “a opressão no todo social seja compartilhada igualmente por homens e mulheres da classe dominante” (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 26). Portanto, as autoras pontuam que “seu verdadeiro objetivo não é igualdade, mas meritocracia” (ARRUZZA, BHATTACHARYA & FRASER, 2019, p. 37).

Enfatizar justiça social significa estar atento às realidades de opressão e de como existe uma dimensão material que não pode ser desconsiderada. Não significa desconsiderar a esfera do discurso e das representações, nem recusar as propostas de desconstrução e desestabilização de sentidos. Significa levar em conta como os efeitos produzidos pelo discurso dependem da mediação de instituições e de práticas sociais institucionalizadas, o que também precisa ser considerado nas estratégias pela via da desconstrução. Significa, a nosso ver, considerar que diante da complexidade dos problemas, precisamos considerar suas múltiplas dimensões e procurar estabelecer articulações. Diante do problema redistribuição *versus* reconhecimento, Nancy Fraser aponta que esses dois objetivos podem sim agir um contra o outro, mas nem por isso opta por uma “solução fácil” de enfatizar um ou outro. Ao contrário, a autora encara todas as dificuldades que se colocam ao se pensar em redistribuição *e* reconhecimento, e não um *ou* outro.

Lembremos que, como apresentamos no capítulo 1, para Fraser (2002), “A ameaça de substituição surge quando as duas perspectivas da justiça são consideradas mutuamente incompatíveis. Nesse caso, as reivindicações de reconhecimento desligam-se das reivindicações de redistribuição, acabando por as eclipsar” (p. 12). Os processos não são necessariamente excludentes, a substituição tende a acontecer justamente quando os consideramos incompatíveis. A

nosso ver, a autora chama nossa atenção para um pensamento que evita as dicotomias, que se afasta de um pensamento em termos de *ou* isso *ou* aquilo.

Caberia perguntar, então, se essa teorização é compatível com a psicanálise. Rose (2005) situa que é frequente a ideia de que o conceito de uma subjetividade dividida seria incompatível com demandas políticas: “a ideia de uma subjetividade dividida e conflituosa, presa no registro da fantasia, se opõe diretamente à ideia de protesto legítimo, como é politicamente entendido”³⁴³ (p. 13, tradução nossa). No entanto, a autora se contrapõe a essa leitura e lembra que o fato de a psicanálise se voltar para a fantasia não equivale a desacreditar o enunciado do paciente. Freud não considerou que os relatos de suas pacientes seriam “fantasias de mulheres hísticas que inventaram histórias e contaram mentiras” (p. 13, tradução nossa).

Como discutimos no capítulo 3, Elliot (1991) destaca como contribuição importante de Jacqueline Rose a colocação da subjetividade como problema, perspectiva que tende a não aparecer em outras abordagens do debate político. A proposição de Mitchell (2001) sobre sexualidade e inconsciente como causalmente entrelaçados (“*causatively intertwined*”) indica um possível caminho para se colocar a subjetividade como problema, como também apresentamos no capítulo 3. Rose (2005) considera, então, que um problema mais geral para uma análise política seria:

[...] reconciliar o problema da subjetividade que atribui atividade (mas não culpa), fantasia (mas não erro), conflito (mas não estupidez) a sujeitos individuais – neste caso mulheres – com uma forma de análise que também pode reconhecer a força das estruturas na necessidade urgente de mudança social.³⁴⁴ (p. 14, tradução nossa)

Nesse sentido, Rose (2005) aponta que “talvez para as mulheres seja de particular importância encontrarmos uma linguagem que nos permita reconhecer nossa parte em estruturas intoleráveis – mas de uma maneira que não nos torne nem as vítimas puras nem as únicas agentes de nossa desgraça”³⁴⁵ (p. 14, tradução nossa). Ou seja, é preciso reconhecer as posições nas relações sociais, que remetem a algo de ordem estrutural, de uma maneira que não se considere a mulher como vítima, mas também não como responsável individualmente por sua condição. Muito diferente do que é proposto por Rose (2005), os relatos, que apresentamos na seção 4.2,

³⁴³ “[...] the idea of a conflictual, divided subjectivity, caught up in the register of fantasy, is directly opposed to the idea of legitimate protest as it is politically understood” (ROSE, 2005, p. 13)

³⁴⁴ “[...] reconcile the problem of subjectivity which assigns activity (but not guilt), fantasy (but not error), conflict (but not stupidity) to individual subjects – in this case women – with a form of analysis which can also recognise the force of structures in urgent need of social change” (ROSE, 2005, p. 14)

³⁴⁵ “Perhaps for women it is of particular importance that we find a language which allows us to recognise our part in intolerable structures – but in a way which renders us neither the pure victims nor the sole agents of our distress.” (ROSE, 2005, p. 14)

sobre a reprodução de situações de opressão no contexto da clínica, evidenciam justamente a responsabilização do indivíduo, a desconsideração de seu enunciado e da realidade de opressão.

No que se refere à psicanálise, consideramos que o desafio passa, então, pela possibilidade de articular isto que é tomado como sendo “uma outra dimensão” e que muitas vezes é reivindicado como sendo o que seria propriamente psicanalítico – quer seja a singularidade, a diferença, a não-identidade, o Real, o que está para além da representação – com as dimensões de reconhecimento e redistribuição. Se enfatizarmos apenas esse “para além da representação”, a desestabilização de sentido, o “não existe definitivamente homem ou mulher”, corremos o risco de cair em uma “conversa celebratória” que pode fazer sucesso entre nossos pares, mas que diz muito pouco ao mundo para além dos nossos consultórios. Ou ainda de incorrer no problema apontado por Fraser (2002), qual seja, aquele de, ao enfatizarmos exclusivamente essa dimensão do “para além da representação”, deslocarmos e eclipsarmos as dimensões do reconhecimento e da redistribuição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos esta tese articulando o desconforto que nos mobilizou para este trabalho e orientou determinadas tomadas de posição. Ao longo da tese, procuramos evidenciar como as incidências de perspectivas feministas nos possibilitaram interrogar a psicanálise, e esperamos que tenha sido possível compreender nosso posicionamento como uma autocrítica, no sentido proposto por Butler, tal como apresentamos no capítulo 2.

Recordemos que, no prefácio à segunda edição de “Problemas de gênero”, Butler (2005) pontua que considera o livro feminista, voltado para “examinar criticamente o vocabulário básico do movimento de pensamento ao qual ele pertence”³⁴⁶ (p. 16, tradução nossa). A autora destaca que se trata de uma autocrítica, que, a seu ver, “promete uma vida mais democrática e inclusiva para esse movimento de pensamento”³⁴⁷ (BUTLER, 2005, p. 16, tradução nossa).

Assim como Butler (2005) em relação aos feminismos, nossa intenção, em relação à psicanálise, foi analisar criticamente o “vocabulário básico do movimento de pensamento ao qual pertence”, porque acreditamos que uma autocrítica da psicanálise “promete uma vida mais democrática e inclusiva para esse movimento de pensamento”. Com a visada de uma psicanálise “mais democrática e inclusiva”, pretendemos assinalar os riscos de reprodução de realidades de opressão, no âmbito da clínica e de teorizações psicanalíticas, bem como de uma postura enunciativa pretensamente neutra na psicanálise. Na realidade, embora utilizemos o termo “psicanálise” no singular, seria mais apropriado falar em “psicanálises”, pois, como vimos, existem diferentes possibilidades de leitura de Freud, que produzem psicanálises muito diferentes entre si.

Iniciamos nosso percurso situando o contexto contemporâneo: embora o atual campo da luta por direitos não se reduza a lutas mobilizadas em torno de categorias identitárias, a afirmação de identidades de grupos socioculturais que reivindicam o reconhecimento de suas especificidades para que seus direitos sejam assegurados marca uma configuração específica, que adquire centralidade a partir do final do século XX. Ganha importância, então, uma perspectiva

³⁴⁶ “Je l’ai écrit dans l’esprit de la critique immanente qui cherche à faire l’examen critique du vocabulaire de base du mouvement de pensée auquel il appartient.” (BUTLER, 2005, p. 16)

³⁴⁷ “Il y avait, et il y a toujours, de bonnes raisons pour entreprendre ce genre de critique et pour distinguer l’auto-critique – qui promet une vie plus démocratique et inclusive pour ce mouvement de pensée – de la critique qui cherche à le miner de l’intérieur.” (BUTLER, 2005, p. 16)

em que o reconhecimento é concebido predominantemente em termos de reconhecimento da identidade (FRASER, 2002).

Não estando o conceito de “identidade” delimitado conceitualmente no campo teórico psicanalítico, sustentamos, a partir de Freud e de autores contemporâneos – como Joel Birman (1997; 2003), Eduardo Leal Cunha (1992; 2000; 2009) e Yannis Stavrakakis (1999) –, que a concepção de identificação coloca a impossibilidade da identidade. Enquanto a problematização de integridade e permanência, na perspectiva psicanalítica, chama a atenção para o que está para além da representação, abordagens não-essencialistas da categoria “identidade”, em campos do conhecimento estrangeiros à psicanálise, situam a discussão no âmbito da representação. Se essas perspectivas não são, portanto, equivalentes, o que nos parece importante é discutir em que medida essas formulações estrangeiras à psicanálise possibilitariam interrogar as teorias psicanalíticas.

Situamos essa interrogação a partir dos riscos de “universalismo imaginário”, como proposto por Brubaker (2001). Se pretendemos sustentar um “para além da identidade”, não se deve, por outro lado, “cegar-se à particularidade” (BRUBAKER, 2001, p. 85, tradução nossa). Se, por um lado, existem os riscos de essencialismo, por outro, é importante estarmos atentos para que a problematização da categoria “identidade” não se faça em detrimento da consideração das particularidades nem “em nome de um universalismo imaginário” (BRUBAKER, 2001, p. 85, tradução nossa).

Consideramos que as conceituações estrangeiras à psicanálise, ao estabelecerem uma análise que enfatiza a interdependência de diferentes sistemas de opressão na produção de desigualdades, possibilitam interrogar a concepção de identidade enquanto integridade e permanência afastando-se da ideia de um universal, supostamente “neutro”. Nancy Fraser, uma das interlocutoras do debate que ficou conhecido como reconhecimento *versus* redistribuição, situa uma problematização das identidades que, a nosso ver, não se faz em nome de um universalismo, mas da “clareza conceitual que a análise social e a inteligência política exigem”, como lembra Brubaker (2001, p. 85, tradução nossa).

Fizemos a opção por nos deter no debate reconhecimento *versus* redistribuição, por considerar que, se, na atual configuração dos movimentos sociais, tem havido uma tendência de deslocamento da redistribuição para o reconhecimento, isso não significa que necessariamente seja ou continuará sendo dessa forma. Também não significa que forçosamente exista um deslocamento ou substituição entre redistribuição e reconhecimento, o que justifica a importância do debate.

A formulação proposta por Honneth (2003c; 2007) do reconhecimento intersubjetivo, nas esferas de relações afetivas, jurídicas e de estima, culmina na proposição de que “mesmo injustiças ligadas à distribuição devem ser entendidas como a expressão institucional de desrespeito social ou, melhor dizendo, de relações não justificadas de reconhecimento”³⁴⁸ (HONNETH, 2003a, p. 114, tradução nossa).

Essa leitura, que compreende a má distribuição como efeito do falso reconhecimento, é problematizada por Nancy Fraser (2000). Concordamos com a autora no que se refere aos riscos que se colocam quando “as reivindicações de reconhecimento desligam-se das reivindicações de redistribuição, acabando por as eclipsar” (FRASER, 2002, p. 12). A nosso ver, leituras que colocam toda a ênfase na dimensão ligada às representações podem acabar esvaziando a dimensão articulada a algo de ordem estrutural ou institucional.

Atenta a esses riscos, Fraser (2002) sustenta que o reconhecimento em termos de identidade tenderia a ocultar eixos entrecruzados de subordinação, e, portanto, as relações entre problemas de reconhecimento e a má distribuição, o que produziria o deslocamento do paradigma da redistribuição. A autora considera que esse deslocamento é contingente e tende a acontecer quando “as duas perspectivas da justiça são consideradas mutuamente incompatíveis” (FRASER, 2002, p. 12).

Fraser (2000) procura, então, evidenciar os termos pelos quais o reconhecimento segundo o modelo da identidade deslocaria o paradigma da redistribuição. Com isso, vimos que a autora não faz equivaler reconhecimento e identidade: quando essa equivalência se estabelece e as políticas de reconhecimento se fazem pelo modelo da identidade, colocam-se os riscos de deslocamento.

O desafio seria, então, articular reconhecimento e redistribuição. No entanto, pode haver uma interferência entre esses dois tipos de luta, e eles podem acabar por agir um contra o outro. Inicialmente, Fraser (2006) associa lutas por redistribuição a uma desestabilização da diferença e lutas por reconhecimento à valorização da especificidade de determinado grupo. Tal categorização, como a própria autora indica, tornaria difícil a busca por esses dois objetivos.

Em seguida, Fraser (2006) afirma que pretende “complicar essas posições” (p. 236) a partir de duas abordagens: “afirmação”, que busca corrigir efeitos desiguais sem transformar a estrutura que os produz, e “transformação”, que visa à transformação dessa estrutura.

³⁴⁸ “[...] even distributional injustices must be understood as the institutional expression of social disrespect – or, better said, of unjustified relations of recognition” (HONNETH, 2003a, p. 114)

Mobilizando essas duas concepções, a autora evidencia que lutas por reconhecimento podem desestabilizar diferenças, assim como lutas por redistribuição podem enfatizar diferenças.

A nosso ver, a problematização do reconhecimento pelo modelo da identidade, proposta por Nancy Fraser, afasta-se de um universalismo e aponta para a importância da consideração das particularidades. Na visão da autora, precisamos de redistribuição e reconhecimento, o que leva a autora a reformular o problema da redistribuição-reconhecimento a partir da *paridade de participação*, que retomamos no final da tese.

Também a partir de Fraser (2003a), pudemos situar a existência de uma vulnerabilidade diferenciada das mulheres, que aparece na leitura da autora por meio da teorização sobre injustiças distributivas e de reconhecimento que são “gênero-específicas”. A luta contra opressões gênero-específicas organiza demandas que se articulam por e em nome de “mulheres”, categoria que pode ser compreendida em termos de identidade ou em outros termos, como performatividade e posições nas relações sociais.

Considerando os riscos de essencialismo que se colocam a partir da categoria identitária “mulheres”, o capítulo 2 foi marcado pela tentativa de circunscrever outras possibilidades – não identitárias – de se pensar essa categoria. Nosso percurso passou por discutir a concepção de performatividade em Judith Butler, procurando situar relações sociais específicas que tornam possíveis determinadas performances, bem como pela análise em termos de posições nas relações sociais a partir de perspectivas feministas materialistas.

No que se refere à performatividade, Butler (1990/2013) sustenta que a identidade seria efeito de práticas discursivas, da mesma maneira que o gênero é compreendido como performativo, não existindo uma essência ou algo pré-discursivo que o fundamentaria. Partindo das contribuições de Butler, procuramos situar, acompanhando a argumentação de Bourdieu (1982) e Hennessy (1994), a importância de pensar as mediações que fazem com que determinados discursos tenham efeito de produção.

A existência de condições de eficácia para que enunciações sejam performativas é assinalada por Bourdieu (1982), com o objetivo de sublinhar que a linguagem não se faz na abstração de enunciados que afirmam em ato o que realizam, sem um conjunto de práticas sociais e instituições reais. Partindo da consideração de que aspectos da vida social são discursivamente mediados, mas sua materialidade não é meramente discursiva, Hennessy (1994) nos possibilita pensar que uma análise em termos de performance que leve em conta as relações sociais que tornaram possível tal performance.

Buscamos, então, situar uma compreensão em termos de performance que articule discursos que produzem aquilo que nomeiam, inscrevendo o campo das representações em práticas

socialmente institucionalizadas. Consideramos que existem elementos a partir das próprias formulações de Judith Butler que nos ajudam a pensar essas mediações, assim como nos parecem particularmente relevantes, nesse sentido, as perspectivas feministas materialistas.

A possibilidade de pensar a categoria “mulheres” em termos de posições nas relações sociais constitui contribuição de perspectivas feministas materialistas. Ressaltamos que, quando mobilizamos a concepção de “posições nas relações sociais”, não se trata de posições fixas, mas de um entrecruzamento dinâmico de relações sociais múltiplas e imbricadas.

A delimitação entre as concepções de “relações interindividuais” (“*relations sociales*”) e “relações sociais” (“*rappports sociaux*”) – que se referem, respectivamente, aos níveis micro e macro, interindividuais e estruturais (FALQUET, 2016) – possibilita explicitar aspectos da opressão vivenciada pelas mulheres que ficam obscurecidos na ocorrência de confusões entre esses dois níveis de análise. Se, de fato, aconteceram mudanças nas relações interindividuais, as relações sociais continuam a operar sob a forma de exploração, dominação e opressão, o que explica a permanência das diferenças salariais entre homens e mulheres, bem como a maior vulnerabilidade das mulheres a violências (KERGOAT, 2010b).

A centralidade é conferida ao trabalho, em uma leitura que evidencia a divisão sexual do trabalho – com mulheres predominante na esfera reprodutiva e homens na esfera produtiva e em funções a que se confere maior valor social – como a questão (“*enjeu*”) das relações sociais de sexo. Em torno dessa questão, constituem-se os grupos sociais homens e mulheres, de maneira que nem as questões nem os grupos sociais estão dados previamente. Os grupos se constituem em torno de uma questão, na dinâmica das relações sociais, que são múltiplas e imbricadas (KERGOAT, 2009) – o que situa uma perspectiva crítica em relação à categoria “identidade”.

A perspectiva de imbricação das relações sociais, possibilita, portanto, pensar a opressão das mulheres a partir da materialidade que se apresenta em relações sociais (*rappports sociaux*), a partir de uma dimensão estrutural caracterizada pela organização injusta e desigual do trabalho, com base na lógica de sexo, de raça e de classe. Essa imbricação é evidenciada por Falquet (2008) ao discutir o momento atual do capitalismo e como se configuram as relações de poder (relações sociais de sexo, de “raça” e de classe) a partir do “trabalho considerado feminino”.

Na introdução da tese, trouxemos alguns dados reveladores desigualdades e injustiças a que estão submetidas as mulheres no Brasil. Essa dimensão da opressão não corresponde a “capturas imaginárias”, mas, ao contrário, a realidades de opressão inscritas em uma materialidade, discursivamente mediada, ao mesmo tempo em que os discursos não são sem articulação a uma base material. A nosso ver, a análise proposta por perspectivas feministas materialistas

possibilita situar uma compreensão possível dessas realidades, a partir da centralidade do trabalho e de uma divisão sexual do trabalho.

Essa dimensão material da opressão é retomada na seção que finaliza o capítulo 2, quando apresentamos o debate entre Judith Butler (1996/2017) – com o texto “Meramente cultural” – e Nancy Fraser (1997/2017) – com a réplica “Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler”.

Butler (1996/2017) considera que, a partir do paradigma redistribuição/reconhecimento, haveria uma tendência que localizaria determinadas opressões como articuladas à esfera econômica e outras como “meramente culturais”, estando as lutas *queer* situadas como “meramente culturais”. Por isso, procura interrogar a articulação redistribuição-classe e reconhecimento-sexualidade, retomando correntes feministas que articulam a concepção de família ao modo de produção capitalista, para circunscrever a heterossexualidade normativa como necessária para este modo de produção. Considerando a articulação entre regimes de normatividade e modo de produção, Butler (1996/2017) argumenta que a homofobia, por exemplo, não poderia ser considerada “meramente cultural”, mas “localizada no aparato e na prática de sua institucionalização, isto é, em sua dimensão material” (p. 244).

Fraser (1997/2017) discorda do argumento da necessidade da heterossexualidade compulsória para o capitalismo, por considerar que este argumento perde a especificidade da sociedade capitalista como forma de organização social e por apresentar uma visão desta sociedade como um sistema totalizante de estruturas de opressão que se reforçariam umas às outras. No que se refere ao argumento butleriano de que o paradigma redistribuição/reconhecimento levaria a situar determinadas lutas como “meramente culturais”, Fraser (1997/2017) considera que sua contraposição entre redistribuição e reconhecimento é lida por Butler como uma distinção entre material e cultural. Diferentemente, Fraser (1997/2017) explicita que compreende as injustiças de redistribuição referidas ao âmbito econômico e as injustiças de reconhecimento ao cultural, mas ambas são materiais. A autora reforça que considera as injustiças de reconhecimento tão materiais quanto as de redistribuição.

Esse ponto é particularmente importante para nosso trabalho, por situar a materialidade tanto de injustiças de redistribuição quanto de injustiças de reconhecimento. Como vimos, Butler (1996/2017) sustenta que gays e lésbicas também experienciam prejuízos econômicos, de maneira que suas lutas não podem ser compreendidas sem uma articulação com a dimensão material. Fraser (1997/2017) concorda com Butler, reforça que são incontestáveis os dados que evidenciam a desvantagem material desses grupos, e afirma que esses prejuízos materiais constituem justamente falso reconhecimento, uma vez que são efeito da institucionalização de

significados e normas – o que aparece nas leis, nas políticas etc –, ou seja, “é a essência mesma do falso reconhecimento: a construção *material*, por meio da institucionalização de normas culturais, de uma classe de pessoas desprivilegiadas que são privadas da paridade participativa” (p. 284, grifos da autora).

O que particularmente nos interessa, a partir dessas contribuições de Butler (1996/2017) e Fraser (1997/2017), é a possibilidade de pensar opressões gênero-específicas –injustiças de redistribuição e reconhecimento experienciadas por mulheres – a partir de padrões *institucionalizados* de interpretação e avaliação, como elemento de mediação. Uma articulação entre materialidade e discurso é oferecida por Fraser (1997/2017) ao indicar que injustiças de reconhecimento são institucionalizadas – na lei, nas políticas de bem-estar social, na medicina, na cultura popular –, ou seja, a autora afirma uma “construção *material*, por meio da institucionalização de normas culturais”.

Como vimos, Kergoat (2010a) evidencia o naturalismo como ideologia da legitimação da divisão sexual do trabalho, de maneira que a materialidade se revela discursivamente mediada. Por outro lado, o discurso é materialmente mediado, mediação que se faz por meio de instituições e práticas sociais institucionalizadas, como afirma Fraser (1997/2017), ou como pontua Butler (1996/2017) ao sustentar que a homofobia “deveria ser localizada no aparato e na prática de sua institucionalização, isto é, em sua dimensão material” (p. 244). Essa articulação entre materialidade e discurso possibilita, também, uma análise em termos de performance que leve em conta as condições materiais que possibilitam determinadas performances.

Assim, nosso esforço, ao longo do capítulo 2, foi o de situar outras possibilidades de pensar a categoria “mulheres”. Não pretendemos pensar tal categoria como uma identidade, porque concordamos com Ayouch (2018) que “a psicanálise concebe qualquer construção identitária como unificação imaginária que, se é politicamente real, é ontologicamente fantasmática (p. 124, tradução nossa). No entanto, concordamos também que “a abordagem psicanalítica não pode simplesmente afastar a questão das identidades minoritárias, referindo sua etiologia à fantasia”³⁴⁹ (AYOUCH, 2018, p. 124, tradução nossa). No caso das mulheres, consideramos que a psicanálise não pode simplesmente afastar qualquer discussão sobre a opressão vivenciada pelas mulheres a partir da afirmação do caráter imaginário da identidade “mulheres”. Se, de

³⁴⁹ “La psychanalyse conçoit en effet toute construction d’identité comme unification imaginaire, qui, si elle peut être politiquement réelle, est ontologiquement fantasmatique. Mais l’approche psychanalytique ne peut se contenter de balayer d’un revers de main cette question des identités minoritaires en renvoyant leur étiologie au fantasme.” (AYOUCH, 2018, p. 124)

fato, identidade é uma unificação imaginária, existem realidades de opressão que não correspondem a “capturas imaginárias”.

Buscamos, então, situar uma compreensão da opressão vivenciada pelas mulheres – a partir de articulações entre materialidade e discurso – e sustentar que “mulheres” não é apenas uma categoria completamente vazia de conteúdo. Concordamos que não existe nada de “autenticamente feminino” que delimitaria uma identidade. Entretanto, existe uma vulnerabilidade diferenciada, que não deve ser analisada isoladamente, mas, ao contrário, como vimos com Kergoat (2009), só pode ser compreendida a partir de relações sociais múltiplas e imbricadas. Dessa maneira, a categoria “mulheres” não pode ser definida senão em virtude de sua opressão, o que corresponde à proposição de Butler (1990/2013) ao interrogar: “existiriam traços comuns entre as ‘mulheres’, preexistentes à sua opressão, ou estariam as ‘mulheres’ ligadas em virtude somente de sua opressão?” (p. 21).

No sentido de lançar interrogações à psicanálise a partir da consideração dessa dimensão material da opressão, recorreremos, no capítulo 3, a formulações de Freud e Laplanche e a autores que trabalham o campo da psicanálise em diálogo com os feminismos, entre os quais destacamos Gayle Rubin, Juliet Mitchell, Jacqueline Rose, Patricia Elliot, Laurie Laufer, Pascale Molinier e Thamy Ayouch.

Partimos de uma retomada de momentos da obra freudiana em que podemos encontrar tematizações da opressão vivida pelas mulheres naquele momento histórico, sobretudo em suas teorizações sobre neuroses atuais, que são retomadas em “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna” (FREUD, 1908a/1996). Se essas formulações evidenciam a materialidade da opressão vivida pelas mulheres, não podemos dizer o mesmo de toda a obra freudiana. Como vimos, Ayouch (2019b) observa em Freud um “movimento pendular, oscilando entre posturas revolucionárias que rompiam com o seu contexto epistemológico e retrocessos inevitáveis que inscreviam o seu discurso nas formações discursivas do seu tempo” (p. 79).

A tematização da masculinidade e feminilidade parece, a nosso ver, um desses momentos em que o discurso de Freud aparece inscrito nas formações discursivas do seu tempo. Pontuamos que a articulação entre passividade e feminilidade é apresentada de maneira que parece ser pressuposta desde o início, e, nesse sentido, concordamos com Rubin (1975/2017), que vê nos textos freudianos uma descrição da realidade da opressão das mulheres, mas aponta que existem momentos em que há uma racionalização daquilo que é descrito, que a autora considera

problemática. Por isso, Rubin (1975/2017) afirma que “a psicanálise é uma teoria feminista que não chegou a se configurar plenamente como tal”³⁵⁰ (p. 36).

No que se refere ao “tornar-se mulher” em Freud, retomamos sobretudo suas proposições nos textos “Sexualidade feminina” (FREUD, 1931/1996) e “Feminilidade” (FREUD, 1933c[1932]/1996), assinalando que existem momentos que evidenciam um naturalismo e outros em que Freud “se torna mais ‘materialista’”³⁵¹ (LAUFER, 2014a, p. 18, tradução nossa), por exemplo, ao tratar de organizações sociais que forçariam a mulher a uma situação passiva.

Considerando o aspecto dialético e de movimento na obra freudiana, tal como sustenta Laufer (2014a), situamos a possibilidade de diferentes leituras sobre o “tornar-se mulher”, a partir de Freud. Leituras que sustentam uma concepção essencialista sobre “mulher” e “feminilidade” acabam, muitas vezes, tomando como universal o que é contingente, além de tender a deslizar para um discurso de mestria. Na contramão dessas leituras e concordando com Freud que “a psicanálise não tenta descrever o que é a mulher” mas “indagar como é que a mulher se forma” (FREUD, 1933c[1932]/1996, p. 117), situamos perspectivas que não buscam “resolver” o “enigma da feminilidade”.

Nesse sentido, as contribuições de Juliet Mitchell e Jacqueline Rose são fundamentais por resgatarem proposições freudianas fundamentais – como sexualidade e inconsciente –, compreendidas como causalmente entrelaçados (“*causatively intertwined*”), como propõe Mitchell (2001), e da articulação entre a concepção de subjetividade – dividida e precária – e a feminilidade em Freud, como propõe Rose (2001). Nessa perspectiva, abrem-se possibilidades de leituras não essencialistas que não pretendem descrever o que seria “mulher” a partir de algo “especificamente feminino”, ou, em outros termos, que não buscam “resolver” as dificuldades que se colocam a partir da formulação freudiana da feminilidade pela visada da própria feminilidade.

A ideia do “tornar-se mulher” como “tornar-se algo que não se pode descrever” possibilita pensar que não é possível descrever uma região do especificamente feminino que caracterizaria a mulher, o que nos remete novamente à concepção de que “mulher” não é definida senão pela realidade de sua opressão. Como podemos, então, pensar esse “tornar-se mulher” na perspectiva psicanalítica? Propusemos fazê-lo a partir de normas que operam e falham, como propõe Rose (2005). Normas que operam por um princípio de hierarquia, como propõe Molinier

³⁵⁰ Na versão francesa, “La psychanalyse est une théorie féministe manquée” (RUBIN, 1975/2010, p. 17).

³⁵¹ “[...] il se fait plus « matérialiste »” (LAUFER, 2014a, p. 18)

(2008), e que falham porque essa hierarquia se coloca para a criança como um enigma a traduzir.

A partir da “teoria da sedução generalizada”, Laplanche (2014c) destaca que, ao realizar os cuidados da criança, o adulto transmite mensagens “comprometidas”. Como pontua Molinier (2008), essa “comunicação enigmática” desencadeia um trabalho psíquico na tentativa de traduzir as mensagens que recebe. Para essa tradução, a criança recorre a códigos fornecidos pelo ambiente cultural (LAPLANCHE, 2014c). No entanto, “esse trabalho de tradução não retraduz tudo, há um resto, um resíduo”³⁵² (MOLINIER, 2008, p. 162, tradução nossa).

A atribuição de gênero é acompanhada por essas mensagens enigmáticas. Como afirma Ayouch (2014), o adulto atribui um gênero à criança e envia mensagens prescritivas sobre o que seria “homem” ou “mulher”, mas há sempre uma ambiguidade em tais mensagens, visto que “carregam tudo aquilo que o adulto pensa acerca das mulheres e dos homens, mas também todas as suas dúvidas, ambivalências, incertezas e conflitos inconscientes” (p. 67).

Por enfatizar o que é transmitido de maneira “comprometida”, a leitura de Laplanche sublinha que as normas operam, ao mesmo tempo em que falham – sendo que a especificidade da psicanálise seria chamar a atenção para essa falha. Falha no sentido de uma tradução que deixa restos e que nunca é uma reprodução, porque há deformação do lado do adulto que transmite “mensagens comprometidas” e tradução do lado da criança.

A partir da leitura de Molinier (2008) sobre Laplanche, situamos que as normas operam por um princípio de hierarquia. A atribuição de gênero não se refere apenas a um masculino e a um feminino “não socialmente determinados”, mas a uma inscrição na hierarquização que circunscreve a inferioridade social das mulheres. Essa hierarquia se coloca para a criança como um enigma a traduzir e, como a tradução sempre é imperfeita e deixa restos, coloca-se a falha, o imprevisto, o impossível de dizer, o que aponta para aquilo que constituiria a especificidade de uma leitura psicanalítica.

Ao ler as contribuições de Laplanche a partir da concepção de uma hierarquia, marcada pela inferiorização das meninas, Molinier (2008) destaca lugares atribuídos – pelas fantasias parentais ou pelas relações sociais (*rappports sociaux*) – dos quais não podemos facilmente “escapar”. A nosso ver, Molinier (2008), abre a possibilidade de pensar o “tornar-se mulher” enquanto fazer a experiência da opressão de uma maneira que possibilita articular o que seria específico da psicanálise às dimensões da materialidade e do discurso.

³⁵² “[...] ce travail de traduction ne retraduit pas tout, il y a un reste, un résidu” (MOLINIER, 2008, p. 162)

A partir dessas articulações que procuramos desenvolver ao longo da tese, o capítulo 4 foi organizado de maneira a trazer a discussão mais especificamente para o campo da clínica e das teorizações psicanalíticas, situando os riscos de que as tematizações de questões relativas às mulheres possam acabar circunscritas a uma minoria, bem como a possibilidade de reprodução de realidades de opressão.

A partir do relato de situações de violência que aparecem na clínica, determinadas teorizações psicanalíticas propõem leituras em termos de “vitimização”. Interrogamos essas perspectivas a partir da necessidade de estabelecer articulações entre o que é tomado como “especificidade da psicanálise” e outras dimensões de análise, sempre levando em conta relações sociais específicas, bem como da pontuação de que há uma distância entre, por um lado, “condição de vítima” e, por outro, “vitimizar-se” ou “vitimização”. Como discutimos, a leitura em termos de “vitimização” pode revelar-se uma maneira de negar as realidades de injustiça, desigualdade e violência.

Essa negação de realidades de opressão pode se fazer presente no contexto da clínica e de teorizações psicanalíticas, e vem sendo colocada em evidência a partir da busca por um profissional “psi” orientada por critérios que buscariam garantir que tal reprodução não acontecesse nos espaços da clínica. Santos e Polverel (2016), ao discutirem o que seria um analista “não seguro”, consideram que o risco estaria associado à expressão de juízos normativos pelo profissional “psi” ao paciente, de maneira que se trataria de um profissional “cuja escuta estaria excessivamente comprometida pelo ruído das certezas derivadas do regime de normas de seu tempo” (SANTOS e POLVEREL, 2016, p. 3).

Observamos relatos sobre a reprodução de situações de opressão no contexto da clínica, que evidenciam justamente a responsabilização do indivíduo, a desconsideração de seu enunciado e da realidade de opressão. Considerando que as realidades de opressão se impõem – sendo fundamental poder falar sobre elas – e que pode ocorrer uma reprodução dessas realidades no contexto da clínica, o desafio é articular os conceitos fundamentais da psicanálise à compreensão de regimes de normatividade inscritos em condições sociais de produção.

Como pensar, então, a categoria “mulheres” como constituída em virtude de sua opressão? Costa (2013) propõe retomar a noção de “mulher” como categoria política, heterogênea, cuja construção se dá no interior de discursos e práticas, situada historicamente, e em relação a outras categorias também instáveis (classe, raça, etnia, sexualidade, nacionalidade, etc.). A autora especifica que não se trata nem de uma essência ontológica, nem de essencialismo estratégico, embora a aceção de posição política implique inicialmente algum essencialismo estratégico.

Se é importante a crítica do essencialismo, Mouffe (2010) considera que essa crítica não é suficiente para a elaboração de um projeto político. Por isso, propõe um duplo movimento: um descentramento – que impede a fixação em torno de algo dado previamente – e a instituição de fixações parciais. Essas fixações ocorrem em decorrência da não fixidez: é justamente por não haver algo fixo – uma identidade que fundamentaria o sujeito – que existe a tendência a se identificar com algo, mas essas fixações são sempre parciais e em movimento.

Costa (2013) recorre a Mouffe para propor que a articulação de lutas em torno de diferentes formas de opressão, a partir da concepção de mulher como categoria política, passa por um primeiro momento de desconstrução – destacando seu caráter não-essencial – e um segundo momento de instituição de pontos nodais ou fixações parciais. Para Costa (2013), essas articulações “estruturariam posições de sujeito em torno da categoria mulher (entendida como efeito político dessas articulações a partir dos antagonismos e contradições sociais)” (p. 133).

Essas “posições de sujeito” podem ser pensadas a partir da conceitualização de “mulher” a partir da concepção de *posicionalidade* (“*positionality*”), proposta por Alcoff (1988). Enquanto uma definição essencialista de “mulher” delinearía características da feminilidade – tidas como ontologicamente autônomas da posição em relação aos outros ou às condições históricas e sociais externas –, uma definição posicional considera uma posição em um contexto em constante mudança, levando em conta as relações com os outros, as condições econômicas objetivas, instituições culturais e políticas etc. Como posição em uma rede de relações, “mulher é uma posição da qual uma política feminista pode emergir em vez de um conjunto de atributos ‘identificáveis objetivamente’”³⁵³ (ALCOFF, 1988, p. 435).

Assim, procuramos delinear uma conceituação de “mulheres” a partir de posições em relações sociais múltiplas e imbricadas, em seu aspecto de entrecruzamento dinâmico. Mas por que proceder dessa forma? Por que colocar em cena essa conceituação e não outras possíveis – por exemplo, em termos de identidade ou performatividade?

Um primeiro motivo se refere à consideração de que tal conceituação possibilita pensar a materialidade da opressão e situar opressões gênero-específicas, aspecto que nos leva à uma segunda dimensão que consideramos fundamental: levar em conta a posição que ocupamos em relação a determinado objeto quando nos pronunciamos sobre ele, uma vez que o não reconhecimento de realidades de opressão pode vir articulado a posições de privilégio que ocupamos.

³⁵³ “[...] woman is a position from which a feminist politics can emerge rather than a set of attributes that are ‘objectively identifiable’” (ALCOFF, 1988, p. 435)

Uma terceira possibilidade no que se refere à conceituação a partir de posições nas relações sociais encontra-se na colocação em cena do reconhecimento a partir dessas posições, o que discutimos a partir da proposta de Nancy Fraser (2002) sobre *paridade de participação*. Partimos do dilema redistribuição *versus* reconhecimento para chegar, ao final, às proposições de Nancy Fraser que articulam o que discutimos ao longo de nosso trabalho.

A discussão do reconhecimento a partir de padrões *institucionalizados* de valor cultural é fundamental para situar tanto as injustiças de redistribuição quanto as de reconhecimento como materiais. Nancy Fraser (2002) enfatiza a necessidade de justiça social, em uma leitura que, diante da complexidade dos problemas, busca considerar suas múltiplas dimensões e procurar estabelecer articulações. Diante do problema redistribuição *versus* reconhecimento, a autora reconhece que esses dois objetivos podem sim agir um contra o outro, mas nem por isso deixa de pensar em termos de redistribuição *e* reconhecimento, e não um *ou* outro.

No que se refere à psicanálise, consideramos que o desafio é articular o que seria a “especificidade da psicanálise” com a consideração da imbricação entre discurso e materialidade, sendo esta discursivamente mediada da mesma maneira que os discursos são materialmente mediados. Quais os riscos de não buscar tais articulações e enfatizar apenas o “para além da representação”, a desestabilização de sentido, o “não existe definitivamente homem ou mulher”?

Como apontamos no capítulo 2, quando Cossi e Dunker (2017) afirmam que “Mulher é uma construção normativa que promove a ilusão de uma identidade de que tanto Butler quanto Lacan denunciam a precariedade” (p. 7), perguntamos: mas e “homem”, não é igualmente uma “construção normativa que promove a ilusão de uma identidade”? Que identidade – majoritária – funciona nessa enunciação pretensamente neutra? Concordamos com Ayouch (2018) que a “desconstrução do fantasma da identidade [...] deve ser acompanhada de uma análise da maneira pela qual funciona, na postura enunciativa pretensamente neutra da psicanálise, uma identidade implícita” (p. 124, tradução nossa).

Ao aproximar as formulações de Butler e a psicanálise exclusivamente a partir do assinalamento do caráter normativo e ilusório de identidades, o que fica de fora? Como discutimos, consideramos que fica de fora a materialidade da opressão vivenciada pelas mulheres, dimensão sintetizada brilhantemente por Laura Lee Downs (1993) no título de seu artigo intitulado “Se ‘mulher’ é apenas uma categoria sem conteúdo, por que tenho medo de andar sozinha à noite?” (*“If ‘Woman’ is Just an Empty Category, Then Why Am I Afraid to Walk Alone at Night?”*).

Quando Cossi e Dunker (2017) assinalam os riscos articuladas a categorias identitárias, de fato tais riscos se fazem presentes e de fato existem “capturas imaginárias” que produzem

identidades como “unificações imaginárias”. No entanto, como procuramos discutir ao longo da tese, a existência de realidades de opressão evidencia que nem tudo são “capturas identitárias”. Da mesma maneira, quando Zizek (2016) enfatiza “uma perda comum em razão da qual uma mulher nunca é plenamente uma mulher e um homem nunca é plenamente um homem” (p. 291), reconhecemos que existe algo de fundamental em tal proposição, já que aponta para a divisão e o conflito, que marcam a leitura da subjetividade em uma perspectiva psicanalítica. Porém, colocam-se, a nosso ver, os riscos de reduzir “mulheres” a uma categoria sem conteúdo.

Ao longo da tese, buscamos evidenciar a pluralidade e a complexidade da discussão sobre mulheres e feminismos. Toda essa problemática corre o risco de ter sua complexidade reduzida a partir de uma ênfase exclusiva em “capturas imaginárias” que se insiste em “denunciar”. Se a categoria “mulheres” coloca problemas articulados aos riscos de essencialismo, por que não pensar essa categoria a partir de uma perspectiva não identitária, ao invés de simplesmente “denunciar sua precariedade”?

Além disso, lembremos que a perspectiva de imbricação das relações sociais rompe com qualquer ilusão de integridade e permanência, de maneira que, como propõe Falquet (2014a), a partir do trabalho de Norma Alarcón e de Gloria Anzaldúa, a ideia de “sujeito unificado” seria privilégio daqueles que ocupam posição de dominação. Talvez seja interessante também buscar desconstruir a ilusão de “unidade imaginária” do homem branco, heterocentrado, cisgênero, de classe privilegiada – afinal são aqueles que ocupam posição de dominação que aparecem como supostamente “neutros”, “não marcados”, “unificados”.

Diante do “não existe definitivamente homem ou mulher”, talvez caiba perguntar, com Sojourner Truth: E eu não sou uma mulher? Não sou uma mulher em um país em que a renda das mulheres é 41,5% menor que a dos homens? Em que homens brancos têm o maior rendimento médio do trabalho e mulheres negras o menor, o que não se alterou significativamente em um período de 20 anos? Em que a pobreza é maior em famílias de mães solo, e, entre elas, maior ainda entre as mães solo negras? Em que as mulheres ocupadas despendem, em média, mais horas semanais às tarefas de casa e cuidados de pessoas do que os homens não ocupados? Em que, a cada quatro minutos, uma mulher é agredida? Em que que 11 milhões de brasileiras são responsáveis, sozinhas, pela criação dos filhos? Se as posições nas relações sociais circunscrevem formas concretas e variadas de opressão, eu não sou uma mulher? E eu não sou uma mulher que, ao assim tornar-me, fazendo a experiência de nossa opressão, deparei-me com o enigma de nossa inferiorização social, um enigma a traduzir?

Por quais exclusões se produzem determinadas afirmações, elevadas a um estatuto de universal, “em nome da psicanálise”? O que é condenado ao silêncio? Como interroga Ayouch

(2019a) “Por que ponto cego, por qual narcisismo defensivo um(a) analista evacua de sua escuta os efeitos psíquicos dessas questões sociais e políticas?”³⁵⁴ (p. 5, tradução nossa).

Como vimos, Costa (2002) aponta os riscos de um “feminismo sem mulheres” (p. 69) articulado a uma perspectiva nominalista. Tal perspectiva “tem o efeito deletério de remover o gênero de nossa análise, de tornar o gênero invisível mais uma vez”³⁵⁵ (ALCOFF, 1988, p. 420, tradução nossa). Da mesma maneira, consideramos que é preciso cuidado para não produzirmos uma “psicanálise sem mulheres”, nesse sentido delimitado por Alcoff (1988) em relação aos feminismos. Quando mobilizamos a expressão “psicanálise sem mulheres”, nossa intenção é interrogar uma psicanálise que remove ou invisibiliza questões relacionadas a mulheres – reiterando que compreendemos “mulheres” em uma perspectiva não essencialista, como caracterizada por uma posição nas relações sociais que circunscreve formas concretas e variadas de opressão.

Se é fundamental colocar em cena o “para além da representação”, a desestabilização de sentido, o “não existe definitivamente homem ou mulher”, os riscos se produzem, a nosso ver, quando se coloca toda a ênfase nessa análise do que seria “especificamente psicanalítico”. Pode-se, então, acabar caindo nos riscos de uma posição nominalista, que obscureceria o fato de que existem diferentes posições nas relações sociais e que a categoria “mulheres” não é vazia de conteúdo, mas definida por sua opressão. Nosso esforço ao longo da tese passou por sustentar que existem outras possibilidades de compreensão da categoria “mulheres”, que não em termos de identidade. É possível trabalhar em termos de performatividade, situando as relações sociais específicas que tornam possíveis determinadas performances, e de posições nas relações sociais. Podemos, assim, afastar-nos do “universalismo imaginário” e de uma postura enunciativa pretensamente neutra. Contra-pondo-nos a uma “psicanálise sem mulheres”, lembramos, mais uma vez, que Sojourner Truth, no século XIX, já interpelava um suposto universalismo que só se produz a partir de exclusões. Não nos esqueçamos e façamos reverberar sua interrogação: E eu não sou uma mulher?

³⁵⁴ Par quel point aveugle, par quel narcissisme défensif un·e analyste évacue-t-il de son écoute les effets psychiques de ces questions sociales et politiques ? (AYOUCH, 2019a, p. 5)

³⁵⁵ “A nominalist position on subjectivity has the deleterious effect of de-gendering our analysis, of in effect making gender invisible once again” (ALCOFF, 1988, p. 420)

RÉSUMÉ SUBSTANTIEL

Identités et positions dans les rapports sociaux selon des perspectives féministes : Questions à la psychanalyse à partir d'articulations entre matérialité et discours

Introduction

Dans une configuration du champ politique devenue centrale à la fin du XX^e siècle, les revendications de droits se structurent de plus en plus autour de la catégorie « identité ». Ainsi, différents groupes socio-culturels réclament la reconnaissance de leurs spécificités pour que leurs droits soient garantis, comme l'affirme Fraser (2006). Malgré son importance dans la lutte politique, le recours aux catégories identitaires suscite des dilemmes, y compris au sein des mouvements sociaux, dus à la complexité d'un « monde social marqué par de multiples différences et inégalités – de classe, “race”, ethnie ou culture, genre, sexualité, entre autres », pour reprendre les mots d'Almeida (2006, p. 228, nous traduisons).

Si, d'une part, la représentation – au sens discursif – constitue un terme opératoire visant visibilité et légitimité pour les femmes, elle joue par ailleurs un rôle normatif du langage, comme le met en évidence Butler (1990/2006). Selon Alcoff (1988), la notion de « femme » apparaît comme problématique jusque dans les féminismes : alors même qu'il fonctionne comme la cheville ouvrière des mouvements et théories féministes, sa définition précise est impossible. Dans la tentative de parler au nom des femmes, on suppose souvent savoir d'emblée ce qu'elles sont. Or Alcoff (1988) met en garde contre les risques induits par cette supposition : la misogynie et le sexisme font partie intégrante de la connaissance produite sur les femmes, par conséquent « notre autodéfinition même se base sur un concept que nous devons déconstruire et désessentialiser sous tous ses aspects³⁵⁶ » (ALCOFF, 1988, p. 406, nous traduisons).

Toutefois, une fois reconnue l'importance de la désessentialisation et de la déconstruction, nous ne pouvons nier l'existence de vulnérabilités différenciées – liées aux manières dont les individus sont perçus ou assignés socialement (par exemple, une personne identifiée comme un homme noir a plus de chance de subir un contrôle de police, même si aucun contenu identitaire ne vient préciser ce qu'« homme noir » veut dire). Que ce soit dans le champ de la psychanalyse ou dans celui des études féministes et *queer*, différents courants perçoivent l'identité des femmes uniquement comme une sorte d'unification imaginaire, sans qu'elle ne recèle rien

³⁵⁶ “[...] our very self-definition is grounded in a concept that we must deconstruct and de-essentialize in all of its aspects” (ALCOFF, 1988, p. 406)

de spécifique. Tout au long de cette thèse, nous tenterons d'étayer l'hypothèse selon laquelle ce qui définit les « femmes » n'est rien d'autre que la réalité des oppressions qui se traduisent socialement par ces vulnérabilités différenciées.

Face à l'importance de considérer la matérialité des oppressions, nos chemins se sont tournés vers des perspectives féministes matérialistes – ce qui a suscité à son tour des questionnements à certaines théories psychanalytiques. Si les psychanalystes ne nient pas l'existence de dimensions sociales et historiques à l'œuvre dans les phénomènes psychiques, le défi reste celui d'une articulation effective de ces dimensions aux lectures psychanalytiques. Souvent, ces dimensions demeurent dans le domaine de ce que l'on « considère sans considérer », c'est-à-dire dont l'existence est reconnue sans être abordée par la psychanalyse.

À partir de la problématique sous-tendant cette thèse, un **objectif général** se dessine : penser autrement la catégorie « femmes ». Il n'y a certes rien d'« authentiquement féminin ». Or, il existe en même temps des vulnérabilités différenciées. Alors, la catégorie « femmes » ne peut être définie qu'en vertu des oppressions qu'elles éprouvent – sachant qu'elles sont inscrites dans une matérialité autant qu'elles sont médiées discursivement. Aussi, nous tenterons d'examiner comment ces oppressions président à la fabrique de normes qui sont à la fois opérantes et défailtantes (car toujours déjouées, négociées, rejouées par le sujet, du point de vue psychanalytique notamment, dans ce qui passe par le refoulé et l'indicible). *In fine*, il s'agira de resituer différemment les conceptualisations d'identité, performativité et positions dans les rapports sociaux, de sorte à interroger la psychanalyse quant aux risques de reproduction de situations d'oppression dans le cadre de la clinique et dans les théories psychanalytiques. Il est important de préciser que, quand nous affirmons prétendre « resituer autrement », l'intention est de montrer qu'il n'existe pas une seule et unique manière d'appréhender les notions d'identité, performativité et positions dans les rapports sociaux. Une spécificité découle de l'approche de la catégorie « femmes » comprise à partir des oppressions subies.

Nos **objectifs spécifiques** sont alors les suivants :

1. Cerner les problèmes épistémologiques et politiques qu'entraînent des énonciations fondées sur des catégories identitaires ;
2. Débattre des concepts de performativité, de genre et de positions dans les rapports sociaux, selon le constat suivant : si les aspects de l'oppression des femmes sont médiés discursivement, sa matérialité, elle, n'est pas simplement discursive ;
3. Mettre à l'épreuve la compréhension de la catégorie « femmes » à partir de la réalité des oppressions et du « devenir femme » en tant qu'expérience de celles-ci ;

4. Penser la manière spécifique dont la psychanalyse thématise les questions d'oppression, à savoir, en éclairant les normes qui en émergent dans leur caractère opérant et défailant à la fois ;
5. Montrer dans quelle mesure le fait de ne pas considérer la réalité des vulnérabilités différenciées entraîne un risque de reproduction des situations d'oppression dans le cadre de la pratique clinique et des théorisations psychanalytiques.

Méthodologie

En dialogue avec des auteurs qui tentent une transposition de la théorie de la performativité du genre pour penser les questions raciales, Butler (2005) affirme que « la question n'est pas de savoir si la théorie de la performativité du genre est transposable à la race, mais plutôt de voir ce qui arrive à la théorie quand elle est confrontée à la question de la race » (p. 28). Tout comme Butler, nous considérons plus productif de réfléchir à ce qu'il arrive à la psychanalyse quand celle-ci vient se frotter à d'autres champs théoriques. Dès lors, nous nous adressons aux psychanalystes, et notre méthodologie consiste à interroger la psychanalyse à partir de perspectives féministes.

Nous nous inscrivons dans le sillon creusé par Haraway (2009) et sa définition des « savoirs situés » (*situated knowledge*) – autrement dit, l'idée selon laquelle l'objectivité n'existe que dans la mesure où l'on reconnaît que toute connaissance est partielle, critique et déterminée par le lieu depuis lequel elle est produite. Selon cette perspective, quand nous entreprenons d'examiner un objet, il est nécessaire de nous interroger quant à notre propre position à l'égard de celui-ci. Alors, il s'agit ici de prendre à bras le corps la question de notre position en tant que psychanalystes face aux questions de genre et d'oppression.

Structuration des chapitres

Dans le **premier chapitre**, il est question de différentes conceptions de l'identité et de la manière dont cette catégorie se présente dans le scénario politique contemporain. Dans le champ psychanalytique, il y a une mise en avant des risques d'essentialisation et de normalisation entraînés par la notion d'identité – que le concept d'identification vient précisément mettre en échec. Cependant, il est primordial de considérer les vulnérabilités différenciées qui fondent les mouvements sociaux structurés autour de catégories identitaires. L'une des possibles lectures de ces catégories en tant que colonne vertébrale des mouvements est au cœur du débat autour de la redistribution *versus* la reconnaissance, que nous présentons dans cette ouverture de thèse, puis reprendrons à sa conclusion.

Nancy Fraser, l'une des interlocutrices de ce débat, insiste sur le fait que les injustices de redistribution, mais aussi celles liées à reconnaissance, sont matérielles. Cette considération a ouvert la voie de notre réflexion à des perspectives féministes matérialistes, dont il sera question dans **le deuxième chapitre**. Nous y présenterons les contributions de Judith Butler, en retraçant différents moments de la pensée de l'auteure. Dans le champ psychanalytique, ses travaux autour du genre, de sa performativité et de la problématisation des identités sont le plus souvent mobilisés – notamment l'ouvrage *Trouble dans le genre*. Cependant, dans son article « Simplement culturel ? », l'auteure adopte un prisme matérialiste. Celui-ci permet une analyse en termes de performance tout en désignant les rapports sociaux qui rendent possible une telle performance, et les médiations nécessaires à un discours pour qu'il soit producteur d'effets.

Pour souligner les conditions sociales de (re)production de différents discours, il nous importait de d'appréhender le « devenir femme » en tant qu'expérience de l'oppression. Dans **le troisième chapitre**, nous reprendrons certains moments de l'œuvre freudienne dans lesquels cette thématique se dessine. Et ce, à partir notamment de la lecture qu'en fait l'anthropologue Gayle Rubin (1975/2010) qui y souligne une description de la réalité de l'oppression des femmes de l'époque. En outre, nous parcourrons également la pensée de psychanalystes qui établissent un dialogue avec les féminismes. Surtout, nous nous pencherons sur les propositions de Jean Laplanche et sur la lecture qu'en propose Pascale Molinier, qui nous a permis de repositionner les contributions de Laplanche quant à l'idée d'un « devenir femme » en tant qu'expérience de l'oppression. Plus précisément, à partir de ces deux auteurs, nous examinons le processus de socialisation (donc, de devenir) et tout ce qui y est « compromis » dès la transmission – parce qu'il existe quelque chose de refoulé, d'indicible chez les acteurs de ce processus.

Nous tentons ainsi d'élargir la compréhension de l'oppression vécue par les femmes à partir d'une matérialité, discursivement médiée – et ce, parce que tout se transmet toujours déjà de manière « compromise ». Dans **le quatrième chapitre**, cette façon d'appréhender de la catégorie « femmes » à partir de la réalité de l'oppression nous conduit aux propositions de Chantal Mouffe et Linda Alcoff. Avec elles, nous pouvons saisir la notion de « femmes » en termes de positions dans les rapports sociaux. Notre but est ainsi d'interroger la psychanalyse, quant à la possible reproduction des réalités d'oppression dans le cadre de la pratique clinique et des théories psychanalytiques. Nous concluons en reprenant les propositions de Nancy Fraser, qui permettent d'articuler l'attention aux réalités de l'oppression à la dimension matérielle de celle-ci.

Chapitre 1. Identités et entrecroisements multiples à travers la scène politique contemporaine : redistribution et reconnaissance contre un « universalisme imaginaire »

Dans la philosophie occidentale, il existe une longue histoire du terme « identité », mais son ample usage socio-analytique de ce terme est récent, comme l'affirme Brubaker (2001). Nous ne faisons ici d'analyse détaillée sur l'évolution historique des sens de ce concept, nous nous cantonnons plutôt à la compréhension de cette catégorie telle qu'elle apparaît dans les mouvements sociaux contemporains.

Nous partons ainsi de la proposition de Voegtli (2010), qui comprend la notion d'identité comme « la résultante provisoire des identifications et des appartenances, résultante qui, à son tour, a un impact contraignant sur les perceptions et les possibilités d'actions des individus à l'intérieur des groupes » (p. 206). Plutôt que de recevoir cette idée en tant qu'assertion, il est intéressant de la retourner en question : l'identité est-elle vraiment la résultante (provisoire, contingente) de quelque chose qui se donne dans les processus réunissant des personnes au sein d'un mouvement ? Autrement dit, relève-t-elle de l'ordre de la production ? Si cela est vrai, ce « quelque chose », qui est certes produit, restreint tout de même d'une certaine manière les possibilités de ses membres. Ce qui veut dire qu'il produit à son tour. Tout ce qui est de l'ordre de la production a forcément des effets dans la réalité.

Le concept d'« identité » recèle une tension exprimée par l'idée d'essentialisme. Selon Woodward (2014), une perspective essentialiste reposerait sur un ensemble de caractéristiques supposément « authentiques », partagées par tous les membres du groupe, qui ne s'altéreraient jamais. Une perspective non essentialiste, au contraire, soulignerait l'existence de ressemblances et dissemblances entre les membres du groupe, aussi bien que des caractéristiques partagées avec d'autres groupes. En outre, il y aurait une insistance sur les transformations possibles de la définition même d'appartenance au cours du temps.

L'approche proposée par les *Cultural Studies*³⁵⁷ se base sur une compréhension non essentialiste de la catégorie « identité », insistant sur son caractère relationnel, établi par un marquage symbolique de la différence. Selon la psychanalyse et les perspectives ouvertes par les *Cultural Studies*, nous tentons de comprendre comment le travail de constitution d'un

³⁵⁷ Mouvement intellectuel dont les premières manifestations ont lieu en Angleterre à la fin des années 1950, et qui se constitue, de manière organisée, avec le *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), fondé en 1964, rattaché à l'université de Birmingham. Ses études se consacrent aux relations entre culture contemporaine et société; elles examinent les formes des pratiques culturelles et les institutions, tout comme leurs liens avec la société et les changements sociaux (ESCOSTEGUY, 2010).

« nous » passe par la définition des frontières par rapport à ce qui est considéré comme extérieur – ce qui implique des mécanismes d’inclusion et exclusion, la désignation d’adversaires, la solidarité interne, etc. (VOEGTLI, 2010).

La sociologue Avtar Brah établit une articulation entre identité et différence : en lieu et place d’une identité fixe, elle avance plutôt l’existence de différentes positions du sujet, constituant une multiplicité relationnelle en transformation constante. Face aux contingences personnelles, sociales et historiques, les identités prennent différentes formes. Brah (2006) les compare aux motifs d’un kaléidoscopique – dont images changent à mesure qu’on le fait tourner, même si un motif peut susciter, l’espace d’un instant, l’impression de permanence. Il s’agit d’une simple impression, car ce motif est provisoire et situé – c’est-à-dire, intrinsèquement lié à la position du kaléidoscopique au moment de son apparition.

Pour reprendre les mots de Brah (2006), le concept de différence « a trait à la variété des manières dont les discours spécifiques de la différence sont constitués, contestés, reproduits, resignifiés » (p. 374, nous traduisons à partir du portugais). Selon ses multiples constructions, ce concept peut avoir des effets « d’inégalité, d’exploitation et d’oppression » ou, au contraire, renvoyer à des idées « d’égalité, de diversité et de formes démocratiques d’action / agentivité politique » (BRAH, 2006, p. 374). Cependant, Brah (2006) avertit quant à la difficulté à « démêler ces différents mouvements du pouvoir. Des discours nationalistes peuvent servir aux deux fins » (p. 375).

Que ce soit dans le cadre de la pratique intellectuelle ou dans les processus sociaux, la réification demeure toujours une possibilité : ce qui n’était qu’identité supposée est cristallisé, de façon à transformer une fiction politique en essence, selon l’analyse de Brubaker (2001). Et ce, parce que la notion d’identité (tout comme la « race », la « nation », la « citoyenneté ») constitue une catégorie à la fois dans la pratique et dans l’analyse sociale et politique. Brubaker (2001) comprend les « catégories de la pratique » du point de vue bourdieusien, à savoir comme des catégories développées par des acteurs dans leur expérience sociale quotidienne. Il s’agirait ainsi de catégories « populaires », par opposition aux catégories « scientifiques », utilisées par les analystes, bâties souvent assez loin de l’expérience.

En tant que catégorie pratique, l’« identité » peut être utilisée au quotidien, à travers un « discours identitaire » qui tente de rendre compte de soi, de ce que l’on partage ou pas avec les autres. Au sein de luttes politiques, elle peut être mobilisée pour exprimer les intérêts et les difficultés des personnes qui y sont engagées, en montrant en quoi leur situation diffère ou se rapproche de celle d’autres, pour canaliser l’action collective dans une direction déterminée – ce que nous pouvons appeler des « politiques identitaires » (BRUBAKER, 2001).

L'auteur attire l'attention à l'importance de ne pas reproduire ou renforcer une réification quand l'on adopte des catégories pratiques dans un but analytique. Il est tout à fait possible d'étudier un discours ou une politique nationaliste, raciste ou identitaire, sans pour autant pré-supposer l'existence de la « nation », la « race » ou l'« identité ». (BRUBAKER, 2001). Le débat autour de la question de l'identité devient ainsi un problème à la fois politique et épistémologique.

Au long de la thèse, nous analysons de manière détaillée la notion d'identité et la façon dont elle apparaît dans les mouvements sociaux contemporains. Nous mettons également à l'épreuve l'idée selon laquelle, sous prétexte que l'identité n'est pas une catégorie psychanalytique, le débat autour de cette catégorie n'aurait pas sa place dans le champ psychanalytique ou que cela dispenserait d'articuler les notions d'identité et d'identification. Dans le cadre de ce résumé, nous ne nous attarderons pas sur ces détails, mais nous contenterons d'examiner l'une des possibles lectures du problème des identités en tant que catégorie structurante pour les mouvements collectifs : le débat de la redistribution *versus* la reconnaissance. Celui-ci est important, car il permet de mettre à l'épreuve la question des identités, comme le fait Nancy Fraser, sans pencher vers l'universalisme.

Les notions d'identités et de particularités comportent certes des risques – l'essentialisation, le communautarisme, entre autres périls également abordés au long de la thèse. Toutefois, en leur absence, le surgissement d'un « universalisme imaginaire », pour reprendre les mots de Brubaker (2001), paraît tout aussi problématique. À la fin des années 1970 aux États-Unis, le mouvement féministe noir (*Black feminism*) met en lumière l'interdépendance des rapports de pouvoir avec les questions de race, sexe et classe – rendant visible la fausse neutralité du féminisme blanc, bourgeois et hétéronormatif (HIRATA, 2014).

Pour mettre en avant des risques liés à l'universalisme, Brubaker (2001) exhorte à ne pas négliger les particularités au nom de l'universalité. Celles-ci ne doivent être gommées par la notion d'identité lors d'aucune analyse sociale : « Il est temps maintenant d'aller au-delà de l'« identité » – non pas au nom d'un universalisme imaginaire, mais au nom de la clarté conceptuelle que requièrent l'analyse sociale et l'intelligence politique », (FRASER, 2000, p. 85). C'est précisément ce que fait Nancy Fraser, à nos yeux, en mettant en tension les questions d'identité et d'universalisme, dans le débat redistribution *versus* reconnaissance.

Si le philosophe Charles Taylor a été le premier à élaborer le concept de reconnaissance, l'approche d'Axel Honneth a connu un plus grand écho dans le champ de la théorie sociale (GARRET, 2013a), avec l'ouvrage *La Lutte pour la reconnaissance*, publié en 1992 et traduit en français aux éditions du Cerf en 2000. Le point d'orgue du débat a donné lieu à la publication

de *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, en 2003, un dialogue entre Axel Honneth e Nancy Fraser (AMADEO, 2017).

La sociologue Brigitte Fowler (2009) établit un parallèle entre les propositions de Nancy Fraser et la tradition marxiste, et celles de Honneth et la pensée hégélienne. Elle affirme que « la théorie de la reconnaissance [d'Axel Honneth] est encore trop hégélienne. Fraser, au contraire, est moins idéaliste. Sur ce point, elle s'approche plus de Marx, dont les écrits [...] tournent autour de deux éléments irréductibles : le capital matériel (économique) et la reconnaissance³⁵⁸ » (p. 146-7, nous traduisons). Au regard de l'influence majeure de ces deux auteurs, nous avons pris le temps, au cours de la thèse, de présenter de manière étayée la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel et certains concepts fondamentaux de la théorie marxiste – tels que le travail et les mouvements sociaux. Nous ne le ferons pas ici.

Axel Honneth (2003c ; 2007) se base sur la notion de reconnaissance formulée par Hegel, selon laquelle il existerait des préconditions intersubjectives au surgissement de la conscience de soi individuelle. Ces préconditions impliqueraient l'expérience de la reconnaissance sociale. Ce processus est articulé à une interrelation dynamique des luttes intersubjectives dans lesquelles « les sujets tentent de gagner l'acceptation pour revendiquer le respect de leur propre identité », (HONNETH, 2007, p. 83, nous traduisons du portugais). Autrement dit, la subjectivité se constitue en reconnaissant et en étant reconnue par un autre sujet, dans les relations interactives, donc.

Honneth (2003c ; 2007) théorise ces relations selon trois sphères distinctes de la sociabilité : les relations affectives (l'amour et l'amitié) participent au développement de la confiance en soi ; les relations juridiques (les droits) suscitent le respect de soi ; enfin, les relations d'estime (la communauté de valeurs, la solidarité) génèrent l'estime de soi. D'après ce modèle identitaire, comme le rappelle Spinelli (2016), la formation de l'identité individuelle dépend de la reconnaissance dans ces trois sphères de relations intersubjectives.

Selon cette perspective, la dévalorisation de certains groupes par la culture dominante constitue un problème de manque de reconnaissance. Quand celui-ci concerne les relations primaires, il entraîne des atteintes à l'intégrité physique (maltraitance et violations) ; dans la sphère juridique, le manque de reconnaissance affecte l'intégrité sociale par la privation de droits et

³⁵⁸ “[...] his recognition theory is still too Hegelian. Fraser, in contrast, is less idealist. In this respect she is closer to Marx, whose writings – from the *Early Writings* to the critique of the slave-like subdivision of labour in *Capital* – revolve around the two irreducible elements: material (economic) capital and recognition” (FOWLER, 2009, p. 146-7)

l'exclusion ; enfin, en ce qui concerne les communautés de valeurs, ce problème s'exprime par dégradations et offenses, et porte atteinte à l'honneur et la dignité (HONNETH, 2003c).

Fraser critique l'approche d'Axel Honneth qu'elle considère psychologisante. En effet, l'analyse proposée par Honneth se cantonne, selon Fraser, aux dimensions psychiques du problème et à des explications simplement liées aux dimensions identitaires (2003b). Par ailleurs, elle insiste sur les risques entraînés par le modèle identitaire, qui peuvent conduire à la réification et au communautarisme (2002). En outre, réduire la question de la reconnaissance à sa simple dimension culturelle revient à occulter les problèmes de mal distribution. L'approche identitaire occulterait ainsi, selon Fraser, certains axes entrecroisés de subordination.

Nancy Fraser associe alors à la compréhension de la justice sociale la notion de redistribution. L'injustice sociale peut alors être comprise d'un point de vue économique, par l'exploitation – c'est-à-dire par l'expropriation du fruit de son propre travail. Elle se manifeste également dans la marginalisation sociale – à savoir, le fait d'être contraint à un travail non désiré et mal rémunéré ou ne pas avoir accès au travail rémunéré. Enfin, cette injustice peut se traduire par la privation – soit, par un niveau de vie insuffisant. Ce sont toutes des inégalités basées sur la structure économique. La nature de ces injustices socioéconomiques a été examinée à partir de la théorie marxiste sur l'exploitation capitaliste. Ainsi, la lutte contre ces injustices passe par la restructuration politico-économique – pouvant impliquer la redistribution de revenus, la réorganisation de la division du travail, la transformation des structures qui soutiennent le système économique et produisent des inégalités (la financiarisation et la privatisation des biens publics, la fiscalité etc.). Ces actions font partie de ce que Fraser (2006) appelle *redistribution*.

Par conséquent, quand l'auteure en vient à considérer l'injustice sociale sous le prisme de la reconnaissance, elle l'articule aux hiérarchies institutionnalisées de la valeur culturelle. Elle relie le champ culturel ou symbolique à la question de l'injustice à travers les normes sociales de représentation, d'interprétation et de communication. Celles-ci entraînent la domination culturelle – c'est-à-dire, la soumission à des normes d'interprétation et de communication d'une autre culture ; l'occultation – soit, l'invisibilisation causée par des pratiques communicatives, interprétatives et de représentation ; enfin, le manque de respect – à savoir, la dévalorisation par des représentations culturelles publiques stéréotypées et/ou dans les interactions de la vie quotidienne, ce qui produit des problèmes de reconnaissance (FRASER, 2006).

L'injustice sociale doit être combattue par certains changements culturels ou symboliques – autrement dit, par la *reconnaissance*. Celle-ci implique la revalorisation des identités dépréciées et la mise en valeur de la diversité culturelle. Ou, « plus radicalement encore, elle

peut nécessiter un vaste changement des normes sociales de représentation, d'interprétation et de communication, de sorte à transformer le sens du moi et de *toutes les personnes* », (FRASER, 2006, p. 232, l'auteure souligne, nous traduisons du portugais). Dès lors, il y a tentative de transformation de l'ordre symbolique par la déconstruction des termes sous-jacents aux différenciations produites par les discours de valorisation identitaire (FRASER, 2002).

À chaque dimension de l'injustice, il faut envisager une forme spécifique et non exclusive du combat. Selon Fraser (2002), « la menace de substitution surgit quand les deux perspectives de la justice sont considérées comme mutuellement incompatibles. Dans ce cas, les demandes de reconnaissance se déconnectent des revendications pour la redistribution, et finissent par éclipser ces dernières » (p. 12, nous traduisons du portugais). L'auteure défend la thèse selon laquelle la redistribution ne peut être subsumée à la reconnaissance ; elle cherche au contraire à « développer une approche de la reconnaissance qui puisse accommoder toute la complexité des identités sociales, au lieu de promouvoir la réification et le communautarisme³⁵⁹ » (FRASER, 2000, p. 109, nous traduisons).

Cependant, la coexistence de ces deux luttes ne va pas sans tensions, et elles peuvent agir l'une contre l'autre. C'est pourquoi Fraser (2006) aborde ce problème sous le terme de « dilemme redistribution / reconnaissance » (p. 233). Dans le contexte capitaliste, Fraser émet l'hypothèse selon laquelle les résultats escomptés par la lutte pour la reconnaissance sont parfois contreproductifs :

[...] Il n'est absolument pas évident que les luttes actuelles pour la reconnaissance contribuent à compléter ou approfondir celles pour la redistribution égalitaire. Bien au contraire, dans le contexte d'ascension du néolibéralisme, ces luttes-là peuvent contribuer à disloquer celles-ci. Alors, les victoires récentes selon notre compréhension de la justice sont peut-être enchevêtrées à une défaite tragique. Au lieu d'arriver à un paradigme plus vaste et riche, capable d'embrasser aussi bien la redistribution que la reconnaissance, nous substituons un paradigme tronqué à un autre : un économicisme tronqué par un culturalisme également tronqué. (FRASER, 2002, p. 9, nous traduisons du portugais)

Ce dilemme touche à la question du genre développée au cours de la thèse. Selon Fraser (2003a), le genre « est une différenciation sociale bidimensionnelle. Ni simplement une classe ni purement un groupe statutaire, le genre est une catégorie hybride enracinée simultanément dans la structure économique et dans l'ordre statutaire de la société³⁶⁰ » (p. 19, nous traduisons).

³⁵⁹ “[...] developing an account of recognition that can accommodate the full complexity of social identities, instead of one that promotes reification and separatism” (FRASER, 2000, p. 109)

³⁶⁰ “Gender, I contend, is a two-dimensional social differentiation. Neither simply a class nor simply a status group, gender is a hybrid category rooted simultaneously in the economic structure and the status order of society” (FRASER, 2003a, p. 19)

En effet, le genre organise le fonctionnement économique de la structure sociale capitaliste. La division structurelle du travail passe par lui : avec, d'un côté, les activités « productives », donc rémunérées ; et de l'autre, les tâches « reproductives » et domestiques, exécutées gratuitement, principalement par les femmes. La répartition genrée opère également dans le cadre du travail rémunéré : les postes à haute valeur rémunératrice sont majoritairement occupés par des hommes et ceux les moins rémunérés sont réservés surtout aux femmes – principalement, pour reprendre les mots de Fraser (2003a), dans des métiers de type « col rose » (p. 20), à savoir, ceux liés aux services domestiques et de soin.

La structure économique produit alors des formes « genrées » d'injustice distributive (FRASER, 2003a), avec des modes d'exploitation, de marginalisation et de privation articulés au genre. Fraser affirme ainsi que « le genre se manifeste comme une différenciation apparentée à la classe, qui est enracinée dans la structure économique de la société³⁶¹ » (FRASER, 2003a, p. 20, nous traduisons). Pour éradiquer cette injustice, l'auteure souligne l'importance « d'abolir la division du travail selon le genre – en ce qui concerne à la fois la répartition genrée entre travail rémunéré et non rémunéré et la division selon le genre au sein même du travail rémunéré³⁶² » (FRASER, 2003a, p. 20, nous traduisons).

Outre le genre, la différenciation de l'évaluation culturelle – qui renvoie également à la question de la reconnaissance – constitue également un marqueur économique-politique. Il est alors indispensable de considérer l'androcentrisme en tant que norme institutionnalisée. Autrement dit, tout ce qui est associé à la masculinité est valorisée socialement, contrairement au « féminin », qui est disqualifié – ce qui inclut, sans s'y limiter, les « femmes ». Selon Fraser (2003a) « non seulement les femmes, mais tous les groupes au statut social inférieur risquent la féminisation, et donc la dépréciation³⁶³ » (p. 20, nous traduisons).

En raison des normes d'interprétation et d'évaluation androcentrées, les femmes « subissent des formes genrées de *subordination statutaire*³⁶⁴ » (FRASER, 2003a, p. 21, nous traduisons). L'auteure met cette dévalorisation en relation avec des situations telles que la violence, l'exploitation sexuelle et domestique, les représentations réifiantes dans les médias, le harcèlement et la disqualification dans la vie quotidienne, l'exclusion et la marginalisation dans les sphères publiques et les processus décisionnels, etc.

³⁶¹ “[...] gender appears as a class-like differentiation that is rooted in the economic structure of society” (FRASER, 2003a, p. 20)

³⁶² “[...] abolishing the gender division of labor – both the gendered division between paid and unpaid labor and the gender divisions within paid labor” (FRASER, 2003a, p. 20)

³⁶³ “[...] not just women but all low-status groups risk feminization and thus depreciation” (FRASER, 2003a, p. 20)

³⁶⁴ “[...] suffer gender-specific forms of *status subordination*” (FRASER, 2003a, p. 21)

Ces injustices sont « relativement indépendantes de l'économie politique, et pas simplement "supra-structurelles". C'est pourquoi elles ne peuvent être surmontées par la seule redistribution, mais exigent de mesures additionnelles et indépendantes, liées à la reconnaissance³⁶⁵ » (FRASER, 2003a, p. 21, nous traduisons). Cette situation exige la transformation des valeurs culturelles, un décentrement des normes androcentrées, la reconnaissance positive d'un groupe déprécié et des normes qui expriment un respect égalitaire envers les femmes.

Il existe des corrélations entre les deux sphères d'injustice : dès lors que les normes culturelles sexistes et androcentrées sont institutionnalisées, le désavantage économique restreint la « voix » des femmes. C'est alors que surgit le dilemme posé par les directions opposées que poursuivent les mesures en faveur de la reconnaissance et celles en faveur de la redistribution, comme l'explique Fraser (2006) :

Tandis que la logique de la redistribution cherche à en finir avec cette affaire de genre, la logique de la reconnaissance est de valoriser la spécificité du genre. Voici alors la version féministe du dilemme redistribution-reconnaissance : comment les féministes peuvent-elles lutter à la fois pour abolir la différenciation de genre et pour valoriser la spécificité de celui-ci ? (p. 235, nous traduisons du portugais)

À cet égard, les contributions de Joan Wallach Scott (1998) sont indispensables. Dans *La citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, l'auteure aborde la difficulté qu'entraîne la prise de parole de « femme(s) » dans le cadre des mouvements sociaux féministes. Alors que celle-ci se fait au nom d'une défense de l'égalité, elle doit pourtant recourir à la différence :

[Le but du féminisme] était d'éliminer la « différence sexuelle » de la politique et pourtant il devait le faire au nom de « femmes » (qui sont elles-mêmes un produit dans le discours de la « différence sexuelle »). Et dans la mesure où il œuvrait en faveur des « femmes », le féminisme reproduisait cette « différence sexuelle » qu'il tentait d'éradiquer. Toute son histoire en tant que mouvement politique repose sur ce paradoxe : la nécessité d'affirmer et de refuser à la fois la « différence sexuelle. » (SCOTT, 1998, p. 20)

En protestant contre la discrimination des femmes, le mouvement promeut des actions tournées vers elles. En agissant en leur faveur, le féminisme finit par produire la différence sexuelle qu'il cherchait à éliminer, parce qu'il attire l'attention sur cela même qu'il cherchait à éradiquer, selon les mots de Scott (2005). Dans le but d'interroger ce paradoxe dans le deuxième chapitre de la thèse ainsi que ci-dessous, nous introduirons certaines idées portées par Judith Butler et des théoriciennes du féminisme matérialiste. Nous cherchons ainsi à élargir les

³⁶⁵ “[...] relatively independent of political economy and are not merely ‘superstructural’. Thus, they cannot be overcome by redistribution alone but require additional, independent remedies of recognition” (FRASER, 2003a, p. 21)

possibilités de compréhension de l'oppression des femmes et de la notion même de « femmes » en tant que sujet des féminismes.

Chapitre 2. Qu'est-ce qui reste après la déstabilisation des identités ? Dialogue entre les perspectives matérialistes et *queer*

Puisque l'idée même d'identité repose sur des fictions produites de manière discursive, les conséquences des politiques basées sur les identités interrogent de nombreuses auteures dans les études féministes et *queer*. La notion même de féminité est à déconstruire, car les contenus associés à la catégorie « femmes » ont été définis selon les termes de ceux qui perpétuent la domination, comme l'affirme l'historienne Laura Lee Downs (2008).

Toutefois, dans son texte au titre extrêmement significatif, « Si “femme” n'est rien de plus qu'une catégorie sans contenu, alors pourquoi ai-je peur de rentrer seule le soir ? », Downs (2008) souligne les limitations de la voie déconstructiviste. Cette catégorie ne relève pas simplement de l'attribution, mais aussi de l'imposition – ou, dirions-nous volontiers, de l'oppression. Malgré l'importance de sa déconstruction, la notion de féminité fait partie intégrante de l'expérience ; elle est opérante car des individus concrets éprouvent ses effets, dans un monde sensiblement organisé selon des catégories de genre. Downs affirme :

La résistance par la déconstruction ne peut, par conséquent, nous offrir qu'une demi-stratégie : une stratégie ôtant à la catégorie « femme » sa centralité en montrant que c'est un construit textuel et social, mais laissant de côté les dilemmes des femmes concrètes, lesquelles ont à vivre comme sujets dans le temps de l'histoire. Ce n'est pas un point négligeable car, comme Denise Riley le souligne, la catégorie « femme » englobe toujours non seulement ce qui est « attribué » aux femmes, mais aussi ce qui leur est imposé et ce qu'elles vivent. Pour les individus concrets qui vivent en société, la différence sexuelle n'est pas seulement quelque chose qu'on peut débattre dans un coin avant de l'y abandonner. Car les individus ont à incarner ces catégories sexuées, même lorsqu'ils s'efforcent de les défaire. (DOWNS, 2008, p. 72)

Dans le deuxième chapitre de la thèse, les problèmes liés à la déconstruction ont été l'occasion d'examiner à la fois des perspectives féministes matérialistes et les propositions de Judith Butler dans *Trouble dans le genre*. Cette dernière établit un dialogue avec Nancy Fraser, qui apparaît en filigrane dans le texte « Simplement culturel ? », dans lequel Butler adopte une position matérialiste.

Genre et performativité selon Judith Butler

Joan Scott a creusé le sillon de l'usage historique de la catégorie analytique « genre ». Elle reprend à son compte la différence établie entre sexe et genre dans les années 1960, par le

psychanalyste Robert Soller. Mais celui-ci les distingue dans un contexte de promotion des interventions chirurgicales visant à « l'adaptation » de l'anatomie génitale à l'identité sexuelle des sujets, dans les cas où le « genre » ne coïncide pas avec le « sexe » (par exemple chez les personnes intersexes ou trans) (PEDRO, 2005). Scott, elle, va plus loin, en montrant à quel point le genre se constitue à l'intérieur des relations de pouvoir. En effet, selon Scott « le genre est l'organisation sociale de la différence sexuelle » : il ne reflète en rien des supposées différences physiques ou naturelles entre hommes et femmes, mais établit des significations historiquement situées pour ces différences. Dès lors, le genre, selon Scott, consiste en « un savoir concernant les différences sexuelles » (SCOTT, 1994, p. 12, nous traduisons du portugais).

Scott (1994) utilise le terme « savoir » au sens foucauldien, autrement dit, « une compréhension produite par les cultures et les sociétés sur les relations humaines, en l'occurrence, entre hommes et femmes » (p. 12, nous traduisons du portugais). Selon cette acception, le savoir n'est pas synonyme d'idées, mais se réfère aux institutions et aux structures, à des pratiques quotidiennes, aux relations sociales. Il est ainsi relatif, construit par un processus historique complexe. En ce sens, ce savoir renvoie aux rapports de pouvoir. Scott (1994) l'affirme : « Ses usages et ses sens naissent d'une dispute politique, et ils sont les moyens par lesquels les rapports de pouvoir – de domination et de subordination – sont construites » (p. 12).

Cette acception du genre nous conduit à Butler (1990/2006) et son ouvrage majeur *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Butler y questionne l'idée selon laquelle il existerait d'abord un sexe biologique et prédiscursif, et ensuite un genre culturellement constitué. Comme l'affirme Simone Perelson (2004), la lecture de Butler met en cause « la notion même d'une identité fondée sur la division de genre et, plus encore, l'idée de l'identité comme fondement du genre » (p. 158, nous traduisons).

Selon Butler (1990/2006), la production de l'identité relève de la performativité. Elle se donne par un processus contraignant le sujet à répéter les normes qui le produisent. Cette performativité ne consiste pas en un « acte » isolé, il s'agit au contraire d'une pratique itérative et citationnelle, selon laquelle le discours produit les effets qu'il nomme. C'est ce que Butler (2000) appelle la « citationnalité ». Les théories féministes se sont développées dans un contexte où il n'y avait pas ou peu de représentations des femmes, il a été alors nécessaire de développer un langage capable de les représenter. Selon Butler, si la représentation consiste en un terme opératoire qui vise la légitimité et la visibilité des femmes, elle exerce également une fonction normative du langage. L'auteure rapproche par là les théories féministes à la conception foucauldienne des systèmes juridiques – à savoir, des institutions qui produisent les sujets qu'ils en viennent à représenter. Elle affirme : « le sujet féministe est-il en réalité

discursivement constitué par le système politique, celui-là même qui est supposé permettre son émancipation » (BUTLER, 1990/2006, p. 61).

Le pouvoir juridique produit donc le sujet qu'il prétend représenter, ce qui comporte des procédures de légitimation et d'exclusion. Celles-ci sont naturalisées, donc quelque part, invisibles. Si la représentation n'est pas seulement descriptive, mais productrice de la réalité, le pouvoir qui en découle est également productif, même s'il agit parfois de manière indécélable. L'identité serait ainsi un effet des pratiques discursives, à l'opposé de l'idée d'une « identité personnelle » avec des caractéristiques internes, qui garantiraient une forme de continuité (BUTLER, 1990/2006).

Les personnes sont assignées à des genres selon des critères d'intelligibilité qui définissent des normes reconnaissables. Les genres « intelligibles » sont ceux qui garantissent une cohérence entre sexe, genre, pratique sexuelle et désir. C'est ce que Butler appelle une matrice d'intelligibilité, qui fonctionne comme s'il y avait une « vérité » du sexe. Ce processus avait déjà été mis à jour et critiqué par Foucault, car il induit des pratiques régulatrices qui produisent des identités cohérentes (BUTLER, 1990/2006).

Cette matrice s'inscrit, selon Butler (1990/2006), dans un système à hétérosexualité obligatoire. Ce qui entraîne un modèle de genre binaire et essentialiste, reposant sur la relation entre deux termes compris comme positifs et représentables. Ce que l'on pourrait appeler « l'hétérosexualisation » du désir entraîne une matrice culturelle du genre qui annihile la possibilité d'existence de certains types d'identités – simplement parce qu'ils ne se conforment pas à l'intelligibilité culturelle.

Un horizon désirable, d'après Butler (1990/2006), serait l'extension du champ d'intelligibilité. Ce qui passerait par l'inclusion de celles et ceux qui sont aujourd'hui écartés des normes socialement instituées – autrement dit, il s'agirait d'élargir le champ des représentations possibles. La tâche politique ne consiste pas en le refus de la politique représentationnelle – selon Butler, nous n'en serions pas capables de toute façon, quand bien même nous voudrions le faire. Les structures juridiques du langage et de la politique forment le champ du pouvoir, hors duquel aucune position n'est possible.

Dans *Trouble dans le genre*, Butler insiste autant sur le discours et les représentations que sur les solutions possibles à l'intérieur de ce champ. Quant aux féminismes, la question est de savoir si ces théories sur le genre et la sexualité – insistant sur la performativité – peuvent rendre compte des dimensions historique, sociale et économique (ADKINS, 2002).

Rosemary Hennessy (1994) affirme que discours normatifs et institutions ne s'équivalent pas : les institutions telles que la famille, l'armée et l'école sont structurées à partir de bien plus que les seuls discours. Certains aspects de la vie matérielle doivent être pris en compte – à l'instar du travail, la santé et le modèle social. Ils sont médiés par le discours, mais leur matérialité ne se réduit pas à une dimension discursive. Une analyse basée sur la notion de performance doit introduire également les relations sociales qui rendent possible une telle performance.

La dimension qui nous intéresse le plus, pour cette thèse, dans de l'analyse d'Hennessy (1994) est la question de la médiation des relations sociales par des pratiques institutionnalisées. Pour l'explicitier, nous examinerons la législation sur le travail domestique au Brésil à l'aune du film brésilien *Une Seconde Mère*³⁶⁶ (2015). Ce film dépeint la relation entre des patrons qui, dans la sphère discursive, traitent leur employée comme faisant « presque partie de la famille ». Ce flou statutaire entraîne une série d'exploitations – par exemple, puisqu'il s'agit d'un « membre de la famille », il n'y a pas à distinguer le travail de nuit, car un proche est disponible de façon ininterrompue. Cela s'oppose radicalement au cadre légal qui stipule une durée déterminée pour une journée de travail, et le paiement de toute heure supplémentaire travaillée. La question de la médiation nous semble ici fondamentale : au Brésil, il a fallu attendre 2015 pour que les droits du travail s'appliquent aux employées domestiques³⁶⁷. Le langage, le discours qui désigne l'employée domestique comme « presque un membre de la famille » n'est pas pure abstraction, il s'accompagne d'un ensemble de pratiques sociales et de réelles institutions.

Ce sont ces considérations qui ont conduit cette thèse jusqu'aux perspectives matérialistes. Une précision est ici indispensable : dans la psychanalyse, le terme « matérialité » renvoie souvent au corps. Il ne s'agit pourtant pas de cela ici, mais plutôt d'aspects économiques, sociaux, institutionnels et des pratiques sociales institutionnalisées. Dans les prochaines sections, nous présenterons les manières dont ces aspects apparaissent dans l'œuvre de Jules Falquet et Danièle Kergoat, mais aussi dans un dialogue entre Judith Butler et Nancy Fraser, traversé par la question du matérialisme.

³⁶⁶ Anna Muylaert, *Que horas ela volta?*, 2015. Regina Casé incarne Val, employée domestique chez une famille de la haute bourgeoisie carioca. Le film met en scène les conflits entre les patrons et l'employée, révélant les injustices sociales, notamment à partir du regard de Jéssica, la fille de Val.

³⁶⁷ Les modifications de la Constitution ont eu lieu en 2013, mais seulement en 2015 le projet de loi a été rendu effectif, « garantissant aux employées domestiques les mêmes droits de l'ensemble des travailleurs », selon le texte informatif publié sur la page de la Chambre des députés. Disponible : <https://www.camara.leg.br/noticias/460723-sancionada-lei-que-regulamenta-novos-direitos-de-empregados-domesticos/> (consulté le 13 décembre 2019).

Relations sociales et rapports sociaux : l'apport des perspectives féministes matérialistes

Les théories matérialistes proposées par ces courants féministes ouvrent des perspectives pour une compréhension des questions relatives aux femmes en termes de positions dans les rapports sociaux – et non pas en termes d'identité. Ces questions n'y sont pas tributaires d'une (auto)définition en tant que « féminine » ou d'une prétendue authenticité, de ce qui caractérise le fait d'« être femme », etc. C'est la manière dont les relations s'organisent socialement qui y devient centrale.

Cette lecture se rapproche des perspectives ouvertes par les féministes noires aux États-Unis, qui ont théorisé la profonde imbrication de différents rapports sociaux – de sexe, de race et de classe –, sans hiérarchie d'importance. Selon cette théorie, ces différents rapports doivent être analysés conjointement exigeant chacun la même attention – autant d'un point théorique que politique et méthodologique. Aucune dimension des rapports sociaux ne peut être considérée comme principale, venant être simplement « complétée » par les autres (FALQUET, 2016). Il faut y voir une critique à la perspective blanche, occidentale et bourgeoise prédomine dans les études sur les femmes et le féminisme (DAVIDS & DRIEL, 2003).

Parmi les perspectives féministes matérialistes, nous avons travaillé à partir d'un courant développé en France, auquel ce travail a été conduit par les réflexions de Jules Falquet³⁶⁸. Il est important de préciser que l'auteure adhère à la critique butlerienne de la construction du genre à partir du sexe, tout en insistant sur les perspectives françaises des années 1970, qui évitaient déjà ce problème. Pour reprendre les mots de Falquet (2014a):

[Le système sexe-genre] a été critiqué dans les années 1990 par Judith Butler, à raison, quand elle a affirmé que le genre était construit à partir d'une base, en réalité, inexistante (en disant que le genre n'est qu'un discours réitéré sans base réel). Cependant, je pense que les féministes matérialistes, plusieurs années avant, avaient déjà anticipé ce problème – mieux, elles avaient déjà évité l'appropriation de la logique « du genre social construit sur la base naturelle du sexe » – pour concevoir, dans une perspective purement sociale, les *rapports sociaux de sexe* comme ce qui crée les femmes et les hommes. (p. 250, nous traduisons)

Falquet (2014a) attire ainsi l'attention aux aspects, selon elle, négligés par Butler dans sa lecture : « les réflexions de Butler, qui sont antinaturalistes et s'appuient partialement sur Wittig, sont plus tardives et bien moins radicales que les analyses matérialistes francophones, parce qu'elles se situent sur un plan bien plus individuel, interpersonnel et interactionniste » (p. 251, nous traduisons du portugais). En contrepoint à cette dimension interindividuelle, Jules

³⁶⁸ Jules Falquet est chercheure en Sciences sociales, activiste féministe, professeure à l'Université Paris Diderot rattachée au Centre de documentation, recherche et études féministes (CEDREF).

Falquet (2016) insiste sur la dimension structurelle, centrée sur l'imbrication des rapports sociaux.

Dans sa définition des rapports sociaux, Kergoat (2010a) met en évidence une tension qui traverse la société, et se cristallise autour d'un enjeu. Ni les questions ni les groupes sociaux ne sont constitués au préalable, les groupes se constituent autour d'un enjeu, dans les dynamiques des relations sociales, qui sont multiples. L'auteure parle ainsi de « consubstantialité³⁶⁹ » pour se référer à l'imbrication des relations sociales de sexe, de race et de classe.

En français, les termes « relations sociales » et « rapports sociaux » permettent de distinguer, selon Falquet (2016), les niveaux micro et macro, interindividuels et structurels. En portugais, un seul mot existe pour désigner ces deux niveaux, la distinction devient alors assez floue. Il est intéressant de noter l'hypothèse émise par Falquet (2016), lors de l'entretien donné en 2016, que les théories sexe-genre ont surgit précisément dans des pays où cette distinction est moins claire que dans la langue française.

Le concept de rapports sociaux est fondamental dans notre recherche. Si la lecture de Butler serait davantage tournée vers le niveau micro-structurel, vers les relations sociales, la perspective matérialiste, dans laquelle s'inscrit Falquet (2016), attire également l'attention à la dimension structurelle des rapports sociaux – plus difficilement modifiables. Falquet (2016) l'affirme : « L'un des points fondamentaux de la démarche matérialiste, c'est donc d'être anti-naturaliste et de distinguer clairement les relations sociales (interindividuelles) des rapports sociaux, structurels et bien plus difficiles à “troubler”, surtout individuellement » (p. 5).

Pour conceptualiser les rapports sociaux, la notion de travail devient alors centrale – notion à comprendre ici au sens large, incluant le travail considéré comme productif, reproductif, procréatif, sexuel, émotionnel, etc. (FALQUET, 2014a). Le moment capitaliste actuel, selon Falquet (2008), est traversé par la manière dont les rapports de pouvoir (rapports sociaux de sexe, de race et de classe) sont organisés autour du « travail considéré comme féminin ». Ce dernier englobe le travail sexuel, le soin apporté aux membres du foyer, la garde des enfants – toutes des tâches qui combinent travail domestique et émotionnel.

Falquet (2008) analyse la division sexuelle du travail, qui réserve aux femmes des fonctions mal rémunérées, tels que le travail domestique et la garde des enfants, quand celle-ci externalisée et réalisée par une nounou. Cela doit être articulé à l'idée d'« amour maternel », pensé comme une caractéristique naturelle des femmes. Selon Falquet, la crise de l'État-providence,

³⁶⁹ Notre objectif, à travers ce concept, est d'examiner l'imbrication dans les rapports sociaux. Il existe une discussion autour des concepts de « consubstantialité » et « intersectionnalité » que nous n'aborderons pas ici.

surtout à partir des années 1990, entraîne une surcharge de travail dans le secteur privé et dans les foyers. La classe « hommes » transfère ce travail à la classe « femmes » ; celle-ci, qu'elle vienne de pays riches ou qu'elle fasse partie des couches privilégiées des pays pauvres, transfère à son tour cette charge aux femmes les moins favorisées (surtout migrantes). Falquet (2008) montre comment les rapports de pouvoir (rapports sociaux de sexe, de race et de classe) permettent la continuité du système à travers le « travail considéré comme féminin » :

De fait, il ne s'agit pas seulement de constater que les femmes sont la marge de manœuvre rêvée par le système, amortissant la crise au moyen de leur travail mal rémunéré [...], mais de savoir comment le sexe, la « race » et la classe sont mobilisés et réorganisés pour construire une nouvelle division sociale du travail au niveau familial, au niveau de chaque État et de l'ensemble du globe (p. 128, nous traduisons du portugais).

Il est nécessaire, cependant, de présenter une réserve, formulée par l'anthropologue Gayle Rubin (1975/2010). Certains travaux affilient l'oppression des femmes aux dynamiques capitalistes, insistant sur la relation entre le travail domestique et la reproduction du travail. Or, selon Rubin, la littérature ethnographique est remplie de descriptions de pratiques révélant l'oppression des femmes dans des sociétés qui ne peuvent être décrites comme capitalistes. Il y a donc une nuance entre l'affirmation de l'utilité des femmes pour le capitalisme et l'idée de genèse de l'oppression des femmes, qui n'est pas à chercher dans les dynamiques capitalistes.

L'intention de Jules Falquet ne semble pas être celle-là, il est cependant important de formuler cette réserve. Il existe en effet une ligne ténue qui nous y sépare de l'idée que le capitalisme produit l'oppression des femmes. Nous voulions attirer l'attention à la matérialité de l'oppression, et l'analyse de Jules Falquet permet de la penser dans notre moment historique, dans l'actuelle configuration du système capitaliste.

Falquet tient également une position critique par rapport à la catégorie d'identité. Elle déplace ainsi la focale de la discussion : l'important n'est pas de travailler autour des sujets du féminisme ou de leur identité, mais de le concevoir en tant que projet politique, en réfléchissant au positionnement social et éthique de ses actrices et acteurs. Falquet (2014a) affirme : « le féminisme est un projet politique, c'est ça dont il faut débattre, et non pas de l'« identité » de celles et ceux qui le construisent, il faut débattre plutôt du projet politique, de la position sociale (dominante ou pas) et de l'éthique de celles et ceux qui le construisent, bien plus que de l'identité de ces personnes » (p. 254, nous traduisons du portugais).

Falquet (2014a) insiste sur « ce qui signifie être un sujet selon sa position dans la société » (p. 255, nous traduisons du portugais). L'auteure renvoie ainsi au travail de Norma Alarcón e de Gloria Anzaldúa pour affirmer que la division de la subjectivité entre différentes

cultures et réalités englobe également la question de la classe, des pratiques sexuelles, entre autres. Ainsi, le questionnement sur la conception même de sujet place l'idée de « sujet unifié » du côté d'un privilège de celles et ceux qui occupent une position de domination. Falquet (2014a) affirme :

En ce sens, [Norma Alarcón e de Gloria Anzaldúa] ont fait une critique de l'idée selon laquelle le sujet est quelque chose de simple, nécessairement unitaire, monolithique, non problématique. Se sentir comme un sujet unifié, ont-elles dit, est un privilège des dominantes. Dans ce cas, les femmes blanches de classe privilégiée prétendaient, au moyen du féminisme libéral devenir aussi privilégiées que les hommes blancs de la classe dominante, sans réfléchir un seul instant aux autres femmes (ni aux hommes prolétariés et, ou racialisés). (p. 255-6, nous traduisons du portugais)

Ce que nous retenons ici du travail de Jules Falquet, c'est la possibilité de penser l'oppression des femmes en termes de position dans les rapports sociaux. Selon la sociologue Andriela Galvão (2011), dans la société capitaliste, les femmes font l'objet d'une oppression spécifique articulée à des appartenances de classe diverses. Au regard de leurs origines sociales variées, les femmes ne partagent pas toutes la même vision de l'émancipation. Galvão a recours aux théories du sociologue Ralph Miliband selon lesquelles la position dans la structure sociale détermine les manières dont les personnes éprouvent l'oppression. C'est pourquoi il est important de parler de féminismes au pluriel.

Nancy Fraser considère également la question des oppressions spécifiques, très précisément avec l'idée d'oppressions spécifiques au genre. Cette notion est fondamentale pour le débat redistribution *versus* reconnaissance, que reprend Judith Butler dans un texte en dialogue avec le travail de Nancy Fraser. Une perspective matérialiste apparaît alors dans l'œuvre de Butler.

Butler et Fraser : un dialogue traversé par le matérialisme

Les critiques formulées par Hennessy et Falquet à la pensée de Judith Butler nous semblent particulièrement pertinentes quand nous nous intéressons à ses usages psychanalytiques, qui cherchent des ponts avec les théories *queer*. Cependant, ces critiques nous semblent plus discutables au regard d'autres textes de Butler, au-delà de *Trouble dans le genre*. Dans son article « Simplement culturel? » (1997/2010), ses théories s'écartent largement des perspectives souvent reprises dans les travaux psychanalytiques.

Ce texte est issu d'une conférence donnée dans le cadre de l'événement « Repenser le marxisme », aux États-Unis, en 1996. L'article paraît l'année suivante dans la revue *Social Text*. Dans ce même volume, Nancy Fraser répond aux critiques qui lui sont adressées par Butler dans un article intitulé « Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith

Butler » (BRETAS, 2017). Malgré leurs divergences, Fraser et Butler empruntent toutes les deux une voie matérialiste dans ce débat.

Adkins (2002) en présente les grandes lignes dans son ouvrage *Revisions: towards a Sociology of Gender and Sexuality in late Modernity*. Selon Adkins, Butler interroge l'articulation entre redistribution/classe et reconnaissance/sexualité, en reprenant le raisonnement des théories féministes socialistes selon lequel l'hétéronormativité fonctionne comme pilier du mode de production capitaliste. Celui-ci reposerait ainsi sur la famille hétéronormée. Fraser met en question cette lecture, car celle-ci avance une vision sociale capitaliste comme système totalisant de structures d'oppression qui se renforcent les unes les autres.

Butler (1997/2010) y perçoit une tendance à réduire certains nouveaux mouvements sociaux à leur dimension « simplement culturelle ». Ce qui revient à disqualifier et marginaliser certaines formes d'activisme politique, notamment par l'assignation à l'identitarisme et au particularisme. Les luttes *queers* feraient partie de cette forme « simplement culturelle » des mouvements sociaux contemporains.

Butler (1997/2010) reproche à Nancy Fraser de catégoriser les oppressions comme relevant du plan soit économique soit exclusivement culturel. Selon Butler, Fraser finit par placer les luttes LGBTQIA sur ce dernier pôle, articulé aux injustices liées à la reconnaissance. Butler mobilise des courants féministes qui associent la notion de la famille au mode de production capitaliste. Ainsi, dans un modèle social hétéronormatif, la production du genre n'est pas dissociée de la reproduction. Butler (1997/2010) l'explique :

De fait, à cette époque, les féministes cherchaient souvent non seulement à identifier la famille comme faisant partie intégrante du mode de production, mais aussi à montrer comment la production même du genre devait se comprendre comme faisant partie de la « production des êtres humains eux-mêmes », selon des normes qui reproduisaient la famille hétérosexuelle normative. (p. 177)

Dans les années 1970 et 1980, le féminisme socialiste et la recherche scientifique définissent la famille comme un arrangement social spécifique, historiquement contingent. La reproduction normative du genre apparaît comme condition pour la reproduction de l'hétérosexualité et de la famille, de sorte que « la division sexuelle du travail ne pouvait alors se comprendre séparément de la reproduction d'individus sexués » (BUTLER, 1997/2010, p. 177). La régulation de la sexualité est donc articulée au mode de production, car sur elle repose le fonctionnement de l'économie. Autrement dit, la normativité du genre garantit la normativité de la famille qui, à son tour, assure la « production des êtres humains » entretenant le mode de production capitaliste. Les luttes contre cette hétéronormativité représenteraient donc, selon Butler, une menace au système capitaliste lui-même.

Fraser (1997/2017) voit dans cet argumentation une perte de la spécificité de la société capitaliste en tant qu'organisation sociale. Selon l'auteure, les relations économiques y sont relativement dissociées des liens de parentés. Voir dans l'hétérosexualité une condition *sine qua non* du système capitaliste revient à se cantonner à un aspect fonctionnaliste de l'analyse. L'auteure observe, par exemple, que les détracteurs des droits LGBTQIA sont des conservateurs, au sens religieux et culturels, tandis que les multinationales, elles, développent des politiques favorables à ces groupes. Puisque la société capitaliste contemporaine est hautement différenciée, avec des écarts entre les ordres économique et de parenté, il est bien possible qu'un nombre considérable de personnes vivent en dehors du modèle familial hétérosexuel sans que cela représente une véritable menace au système.

Cependant, Butler (1997/2010) interroge la distinction même entre matériel et culturel. Elle se base sur les analyses de Marx qui, fondées sur l'histoire de formations économiques précapitalistes, avaient montré que la séparation entre ces deux sphères est une caractéristique du capitalisme. Si l'on prend en considération l'articulation entre les régimes de normativité et les modes de production capitalistes, ce qui échappe à ce régime subit des conséquences matérielles, et pas simplement culturelles. Butler affirme (1997/2010) : « même si l'on ne concevait l'homophobie que comme une attitude culturelle, il serait néanmoins nécessaire de situer cette attitude dans l'appareil et la pratique de son institutionnalisation, en d'autres termes, dans sa dimension matérielle » (p. 181).

Fraser (1997/2017) estime ne pas avoir séparé ces deux sphères dans son analyse. Même si l'auteure distingue les injustices de redistribution, qui concernent le champ économique, et celles de reconnaissance, qui sont liées au champ culturel, elle les considère toutes comme des atteintes matérielles. Fraser (1997/2017) commente les exemples de sociétés précapitalistes mobilisés par Butler. Il s'agit de sociétés présentées par Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss, dans lesquelles la parenté régissait les relations sociales, et organisait les mariages, la division du travail et la distribution des biens, les relations d'autorité, les hiérarchies symboliques de statut et de prestige, etc. Il n'y avait donc pas de relation caractérisée exclusivement comme économique ou culturelle – la distinction n'avait pas lieu d'être. Fraser souligne cependant que cette distinction existe dans la société capitaliste, donc il ne suffit pas simplement de venir l'ébranler, il est plus pertinent de l'historiciser, en montrant la spécificité historique du capitalisme.

Selon l'auteure, « loin de rendre ces distinctions instables, [l'historicisation] permet de les utiliser de manière plus précise ». (p. 291, nous traduisons du portugais) dans la production d'une analyse historiquement spécifique, en l'occurrence, de la société contemporaine. Cette

lecture historique permet de comprendre les lacunes, les contradictions, la transformation « non pas en une propriété abstraite et trans-historique du langage, comme “resignification” ou “performativité”, si ce n’est dans l’effectif contradictoire des relations sociales spécifiques » (p. 292). L’auteure défend ainsi une approche qui va à l’encontre de l’idée de déconstruction : « l’historicisation consiste en une meilleure approche de la théorie sociale que les idées de déstabilisation ou de déconstruction » (FRASER, 1997/2017, p. 292).

Après avoir présenté les principaux arguments du débat, nous aimerions souligner le fait que, dans le texte en question, Butler se révèle, de façon assez surprenante, matérialiste. Elle cite explicitement Marx, reprend les théoriciennes féministes du courant matérialiste des années 1970, et organise sa thèse autour de l’articulation entre la famille et le mode de production capitaliste, en plus d’insister à plusieurs reprises sur la dimension matérielle des luttes des femmes, gays et lesbiennes. En voilà une Judith Butler très différente de celle d’habitude montrée dans les théories psychanalytiques.

Après avoir traversé ce très productif débat, nous nous tournons à nouveau vers l’ouvrage *Trouble dans le genre*, ayant en tête la question suivante : est-ce que ce que Butler démontre dans « *Simplement culturel* » en 1997 est en contradiction avec son livre-phare de 1990 ? À notre sens, il n’y a pas d’incompatibilité, mais plutôt des axes d’analyses assez différents, car les problèmes traités le sont également.

Dans les dialogues entre la psychanalyse et la théorie *queer*, la pensée de Butler autour de l’intelligibilité des genres est souvent mobilisée. Toutefois, il est important de rappeler que l’ouvrage *Trouble dans le genre* débute par une réflexion sur la catégorie « femmes », en tant que sujet des féminismes. L’auteure part du constat d’une certaine fragmentation au sein du mouvement féministe, elle en veut pour preuve le fait que certaines femmes s’opposent au mouvement même censé les représenter. Ce qui ne contribue pas à l’objectif d’amplifier les revendications de représentation.

Tout d’abord, il importe de rappeler que la représentation est un des objectifs des luttes féministes, mais pas le seul. Si nous adoptons le point de vue de Nancy Fraser, la justice sociale serait une visée, qui peut ou pas être articulée à une plus grande représentation des femmes. Autrement dit, il se peut qu’il soit nécessaire d’accroître la représentation pour parvenir à la justice sociale, il se peut au contraire que les deux soient en opposition. En s’intéressant à la question de la représentation, Butler insiste autant sur ce qui serait le « diagnostic du problème » que sur les possibles solutions.

Cela dit, il faut aussi s’interroger sur la nature de cette fragmentation au sein de la catégorie « femmes », qui produit des effets dans la représentation recherchée. Butler (1990/2006)

considère qu'elle existe pour cause de l'intersection entre le genre, la race, la classe, et ainsi de suite. C'est pourquoi les débats contemporains sur une supposée universalité de « l'identité féminine » débouchent sur des « critiques de la part de femmes pour qui la catégorie “femme” était normative et exclusive et que celle-ci était univoque sans aucune mention des rapports de classe ou des privilèges raciaux » (BUTLER, 1990/2006, p. 80). Faire de cette catégorie le seul sujet des mouvements féministes reviendrait à s'en remettre à une universalité qui ne rend pas compte de ces intersections. Autrement dit, « à force d'insister sur la cohérence et l'unité de la catégorie “femme”, on a fini par exclure les multiples intersections culturelles, sociales et politiques où toutes sortes de “femmes” en chair et en os sont construites » (BUTLER, 1990/2006, p. 80).

Nous nous trouvons ainsi assez proches de l'idée d'imbrications des rapports sociaux, avancée par Kergoat et Falquet, qui peut s'articuler à ce que propose Butler (1997/2010) dans son article « *Simplement culturel?* ». *Trouble dans le genre* peut ainsi être appréhendé de deux manières, au moins : à partir de l'idée de la « dissolution et déconstruction des identités sexuelles », mais aussi par la perspective des multiples appartenances et traversées qui, à la fois, constituent et mettent en question une identité cohérente, comme l'affirme Butler (1990/2006).

Dans « *Simplement culturel?* », Butler (1997/2010) écrit : « J'accorderais volontiers qu'une interprétation étroitement identitaire de ces mouvements [sociaux] entraîne un resserrement du champ politique, *mais il n'y a aucune raison de penser que ces mouvements [...] doivent être limités à leur formation identitaire* » (p. 172, l'auteure souligne). Butler insiste sur le fait que ces mouvements n'existent pas de manière isolée. Bien au contraire, des superpositions provoquent des moments où un mouvement peut trouver ses conditions d'existence dans un autre, ouvrant à la rupture, au conflit. Ces mouvements peuvent ainsi trouver d'autres fondements non identitaires.

Quand Butler (1997/2010) affirme que la différence peut émerger entre une identité et une autre – produisant ainsi des factions, de l'exclusion d'autres identités pour renforcer sa propre unité et cohérence. Mais cette différence peut aussi être vue comme la condition d'existence de l'identité en même temps que sa limite. Dire que ces écarts par rapport à l'identité relèvent de « particularités », c'est ignorer que la catégorie « universel » ne peut exister qu'au prix d'effacements, d'exclusions. Dans *Trouble dans le genre*, un passage permet de tirer quelques fils du débat :

Y a-t-il une région « spécifiquement féminine » qui soit à la fois distincte du masculin à proprement parler et distinctement reconnaissable en vertu de ce principe déclaré

neutre – autant dire une « pétition de principe » – qu’est l’universalité des « femmes » ? La dichotomie masculin/féminin ne fait pas que constituer la grille de lecture exclusive qui permet de reconnaître une telle spécificité ; plus généralement, la « spécificité » du féminin est à nouveau détachée de tout contexte, sans compter qu’elle est analytiquement et politiquement dissociée des rapports de classe, de race, d’ethnicité et des autres axes de pouvoir qui constituent autant « l’identité » qu’ils rendent cette notion seule impropre. (BUTLER, 1990/2006, p. 64)

Il est important de noter le questionnement de Butler (1990/2006) quant à l’existence même de quelque chose de « spécifiquement féminin ». Elle recourt ainsi aux intersections entre divers rapports de pouvoir et appartenances de race, classe, entre autres, pour le réfuter. L’auteure pose une question qui nous semble fondamentale : « Y a-t-il un dénominateur commun aux “femmes” qui préexiste à leur oppression ou “les femmes” n’ont-elles de lien qu’en vertu de leur oppression ? » (p. 63). En effet, rien de « spécifiquement féminin » qui puisse constituer une identité n’existe, selon nous ; ce qui ne veut pas dire que la catégorie « femmes » soit complètement vide de contenu. Comme l’affirme Butler (1990/2006), signaler le caractère construit du genre ne revient pas à lui conférer le statut d’illusoire ou d’artificiel. Car, comme le rappelle Fraser, des oppressions genrées existent.

C’est précisément la matérialité de l’oppression qui circonscrit ce qui nous permet de parler en tant que « femmes ». En ce sens, dans le troisième chapitre de la thèse (présenté dans la section suivante), il s’agira de la manière dont cette réalité de l’oppression apparaît dans les textes freudiens. Nous aurons recours à la pensée de psychanalystes qui établissent un dialogue avec le féminisme, telles que Juliet Mitchell et Jacqueline Rose, pour tenter de comprendre à la fois la catégorie « femmes » en ce qu’elle se constitue à partir de la réalité de l’oppression et le « devenir femme » en tant qu’expérience même de l’oppression.

Chapitre 3. Le « devenir femme » selon la perspective psychanalytique : des normes opérantes et défailtantes à la fois

D’un point de vue théorique, aussi bien dans la psychanalyse que selon la théorie *queer*, il est possible de questionner les idées d’intégrité et de permanence de l’identité. Cependant, malgré sa dimension fictionnelle, nous ne pouvons nier que cette catégorie opère dans la réalité. Souligner le caractère normatif des identités, en proposant leur déconstruction, est fondamental dans la dénonciation de l’exclusion de celles et ceux qui ne trouvent pas une place dans les champs d’intelligibilité en vigueur. Toutefois, quelque chose échappe à cela : la possibilité de prendre en considération la matérialité de l’oppression, qui a historiquement conduit les mouvements sociaux à s’organiser autour de catégories identitaires.

L'existence d'oppressions genrées a organisé et organise encore les revendications des mouvements féministes. Autrement dit, il existe une articulation entre l'identification des formes spécifiques de l'oppression et les demandes qui s'énoncent pour et au nom des « femmes ». Si l'identité n'existe pas, s'il n'est pas possible de définir une entité « femme » comme sujet et objet des féminismes, il n'en reste pas moins qu'il existe une vulnérabilité différenciée qui concerne les femmes. L'importance des féminismes réside dans l'articulation des normes qui nous désignent en tant que « femmes » ou « hommes » aux réalités d'inégalité, comme le rappelle Rose (2005) : « féminisme parce que la manière dont les individus se reconnaissent comme étant masculins ou féminins, l'exigence qu'ils le fassent, paraît être en lien étroit avec les formes d'inégalités et de subordination que le féminisme entend changer³⁷⁰ » (p. 5, nous traduisons).

La matérialité de l'oppression engendrerait d'une certaine forme une certaine unité – même si celle-ci est produite, instable et provisoire. Pour interroger la psychanalyse à partir de la considération de cette dimension matérielle, dans le troisième chapitre de la thèse (et comme nous le présenterons ci-dessous), il nous a semblé essentiel d'examiner des textes freudiens et l'œuvre de psychanalystes qui établissent un dialogue avec le féminisme. Elliot (1991) souligne cependant qu'il n'existe pas un groupe homogène tel que les « féministe psychanalytiques » (*psychoanalytic feminists*). Dans notre travail, nous serons en compagnie de Juliet Mitchell et de Jacqueline Rose. Nous travaillerons également à partir de la pensée de Gayle Rubin et son texte fondateur « Le marché aux femmes³⁷¹ », issu d'un ouvrage collectif que Laurie Laufer (2014a) considère comme inaugural pour l'Anthropologie féministe. Enfin, nous aurons recours aux propositions du psychanalyste Jean Laplanche pour articuler les concepts fondamentaux de la psychanalyse à la compréhension des régimes de normativité inscrits dans les conditions sociales de production – à la fois matérielles et discursives.

Psychanalyse et féminismes

Laufer (2014a) attire l'attention sur un passage de la conférence de Freud sur la Féminité qui aborde l'idée du « devenir femme », en affirmant qu'il n'incombe pas à la psychanalyse de « résoudre l'énigme de la féminité ». Elle trace ainsi un parallèle avec la célèbre phrase de

³⁷⁰ “Feminism because the issue of how individuals recognise themselves as male or female, the demand that they do so, seems to stand in such fundamental relation to the forms of inequality and subordination which it is feminism's objective to change” (ROSE, 2005, p. 5)

³⁷¹ Traduit en français sous le titre : « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre » (1975/2010).

Simone de Beauvoir : « On ne naît pas femme, dit Freud en substance, on le devient, devant de quelques années la célèbre formule beauvoirienne » (LAUFER, 2014a, p. 18).

Dans notre travail, nous entendons discuter une compréhension du « devenir femme » en tant qu'expérience même de l'oppression. C'est pourquoi nous reprenons certaines périodes de l'œuvre freudienne dans lesquels l'oppression vécue par les femmes à ce moment historique-là apparaît thématifiée. Tout d'abord, Freud met l'accent, dans ses premiers textes sur les restrictions vécues par les femmes dans le champ de la sexualité, surtout en ce qui concerne les *névroses actuelles*. Freud (1894d/1996) précise que la cause de l'angoisse se trouve dans l'accumulation de tension sexuelle, en conséquence de l'abstinence sexuelle ou l'excitation sexuelle non consommée.

Il est possible d'articuler les origines de la névrose d'angoisse chez les hommes et les femmes au contexte du contrôle de la sexualité des femmes. Cette oppression, vécue certes par les femmes, impacte les deux côtés – même s'il existe une vulnérabilité différenciée que Freud perçoit parfois comme innée chez les femmes, mais qui doit être reliée aux conditions sociales. Comme le souligne Ayouch (2018), alors qu'il restait aux hommes une parcelle de liberté sexuelle en dehors du mariage, les femmes se trouvaient dans une condition moins favorisée. C'est pourquoi l'auteur estime que, bien que de manière indirecte, Freud aborde la question de l'oppression des femmes quand il parle de l'imposition de l'abstinence et de la sexualité tournée vers la reproduction dans le contexte de la « morale sexuelle "civilisée" ».

De fait, l'observation des effets négatifs de la morale sexuelle sur la vie des femmes semble avoir causé une forte impression chez Freud. Un cas clinique paraît particulièrement intéressant sur ce point. Il s'agit d'Emmy Von N. dans les *Études sur l'hystérie* (BREUER & FREUD, S., 1893-95/1996). À l'époque où elle était suivie par Freud, Emmy Von N. avait environ quarante ans, et était affectée par un trouble dépressif, par l'insomnie et des douleurs d'intensité variable depuis la mort de son mari, qu'elle a épousé à l'âge de vingt-trois ans. Freud associe la crainte de chocs inattendus ressentie par Emmy Von N. au fait que celle-ci a vu son mari sain d'apparence être victime d'une attaque cardiaque.

Dans *Études sur l'hystérie*, l'approche de Freud diffère dans la section de présentation du cas et dans celle plus générale où il expose ses théories. Il se demande d'abord si le cas doit ou pas être considéré comme relevant de l'hystérie. En le décrivant, Freud établit des pondérations, des nuances, mais finit par le caractériser comme de l'hystérie. Cette vision tranche avec ce que Freud présente dans la section « Psychothérapie de l'hystérie », où il voit dans les symptômes présentés par Emmy Von N. des signes d'une névrose d'angoisse qui trouverait ses

origines dans l'abstinence sexuelle. Celle-ci se combinerait avec l'hystérie selon Freud dans cette section.

Quand Freud s'attèle à présenter le cas, il ne fait jamais référence à la névrose d'an-goisse, bien qu'il mentionne l'abstinence sexuelle. Freud affirme qu'il est nécessaire d'y ajouter l'abstinence sexuelle vécue par Emmy Von N. comme un facteur d'explication de la persistance des symptômes. Cependant, cette interprétation se heurte au fait que Freud constate l'absence de l'élément sexuel parmi toutes les informations partagées par l'analysante. Malgré cela, Freud estime que les excitations dans ce champ ont inmanquablement porté à conséquence. Il ne peut donc s'empêcher de « soupçonner » que les tentatives de suppression de la pulsion sexuelle étaient en lien avec les symptômes et avec le cadre clinique (BREUER & FREUD, S., 1893-95/1996).

Il est alors possible de dire que les affirmations de Freud à l'égard du cas d'Emmy Von N. sont assez déconnectées du récit de celle-ci. Autrement dit, les effets de l'abstinence sexuelle apparaissent comme quelque chose de l'ordre du « soupçon » plutôt qu'une conclusion liée au récit d'Emmy Von N. – cela en dit certainement plus sur Freud que sur Emmy Von N. elle-même. En tout cas, cela dévoile les présupposés freudiens sur les effets de la morale sexuelle sur les femmes : il en est si profondément convaincu qu'il « soupçonne » qu'il s'agit de cela, bien que ce point soit absent du récit.

Si la matérialité de l'oppression vécue par les femmes apparaît comme une évidence dans les passages discutés jusqu'ou ici, il n'en va pas de même pour l'ensemble de l'œuvre freudienne, qui a été critiquée par féministes. Thamy Ayouch (2019b) observe chez Freud un « mouvement pendulaire, oscillant entre des postures révolutionnaires qui rompaient avec son contexte épistémologique et des régressions inévitables inscrivant son discours dans les formations discursives de son temps » (p. 79, nous traduisons).

Une reproduction des présupposés de genre apparaît, selon nous, dans le cas de Dora : lors de ses séances avec Freud, celle-ci accuse son père de l'avoir offerte à Monsieur K. en dédommagement de la relation que le père entretenait avec Madame K. Freud estime que Dora avait raison de penser que son père ne voulait pas clarifier le comportement de Monsieur K. envers elle, pour éviter de questionner sa propre relation avec Madame K. Cependant, Freud croit que Dora agissait de la même manière, en favorisant la relation de son père avec Madame K. Ce n'est que dans un deuxième temps que Freud propose une autre lecture : Dora s'identifierait à son père, et son amour s'adresserait non pas à Monsieur K., mais à Madame K. (FREUD, 1905b/1996).

Mitchell (2001) considère le traitement de l'amour de Dora pour Monsieur K. par Freud comme un substitut de l'amour œdipien. Les origines de cette approche se trouvent, selon Mitchell, dans la dimension normative de l'attraction hétérosexuelle comme naturelle : « Ici, la position de Freud est conventionnelle : les garçons seront des garçons et aimeront les femmes, les filles seront des filles, et aimeront les hommes³⁷² » (p. 10, nous traduisons). Freud présume que, si Dora n'avait pas été hystérique, elle aurait été attirée par Monsieur K., tout comme elle aurait éprouvé de l'attraction pour son père, selon le complexe d'Œdipe. L'interprétation d'Elliot (1991) emprunte le même chemin : Freud serait parti du présupposé selon lequel Dora éprouvait de l'amour pour Monsieur K., et n'a cherché qu'à le confirmer. Elliot (1991) affirme que « la demande de Freud pour que Dora se conforme à ses attentes selon lesquelles elle était amoureuse de Herr K. non seulement ont méconstruit son désir, mais aussi ont reproduit la relation dans laquelle Dora a été transformée en objet du désir de l'autre³⁷³ » (p. 95, nous traduisons).

Ce faisant, Freud finit par suggérer à Dora l'objet de son désir, ce qui n'incombe pas à l'analyste, en plus de s'opposer à l'idée d'un désir qui demeure une question ouverte. Rose (2001) écrit :

Ainsi, en insistant auprès de Dora sur son amour pour Herr K, Freud ne fait pas simplement que la définir selon un concept normatif de l'hétérosexualité génitale. Il ne parvient pas non plus à percevoir sa propre place dans la relation analytique, et réduit celle-ci à une dimension duelle en faisant fonctionner les axes d'identification et de demande. En demandant à Dora qu'elle réalise son « identité » à travers Herr K, Freud lui demande simultanément de satisfaire ou de tenir compte de sa propre demande. Dans les deux cas, il l'attache à une relation duelle dans laquelle le problème du désir n'a pas sa place³⁷⁴. (ROSE, 2001, p. 35-6, nous traduisons de l'anglais)

Elliot (1991) analyse ce même point en renvoyant à la notion de désir en tant que question permanente : il ne revient pas à l'analyste de proposer des « objets appropriés ». Elliot (1991) part des propositions de Jacqueline Rose pour amener la discussion sur le champ même de la théorisation freudienne de la sexualité. Elle signale l'erreur de Freud à désigner le pénis (ou n'importe quel autre objet) en tant qu'objet de désir, parce que « l'exaspération de Freud

³⁷² "Here, Freud's position is a conventional one: boys will be boys and love women, girls will be girls and love men" (MITCHELL, 2001, p. 10)

³⁷³ "Freud's demand that Dora conform to his expectations that she loves Herr K not only misconstrued her desire, but also repeated the relationship in which Dora as made the object of another's desire" (ELLIOT, 1991, p. 95).

³⁷⁴ "Thus by insisting to Dora that she was in love with Herr K, Freud was not only defining her in terms of a normative concept of genital heterosexuality, he also failed to see his own place within the analytic relationship and reduced it to a dual dimension operating on the axes of identification and demand. By asking Dora to realise her 'identity' through Herr K, Freud was simultaneously asking her to meet, or reflect, his own demand. On both cases, he was binding her to a dual relationship in which the problem of desire has no place." (ROSE, 2001, p. 35-6)

par rapport à la persistance du supposé désir des femmes envers le pénis et sa tentative de les persuader à l'abandonner constituent une incompréhension de la nature même du désir. Le désir n'existe que dans "l'interstice entre la demande et son impossibilité"³⁷⁵ » (p. 95, nous traduisons).

La présomption de savoir ce que veut la femme marque une inversion du discours analytique en discours du maître³⁷⁶, et quand la psychanalyse est considérée comme un discours de maîtrise, détenteur de vérités universelles, la relation entre le sexe et le genre devient rigide, selon Elliot (1991) :

Tout d'abord, la présupposition de l'analyste selon laquelle il ou elle sait ce que veut une femme (un bébé, un phallus ou n'importe quelle autre chose) soutient l'illusion de que l'objet du désir peut être atteint. Deuxièmement, la demande de l'analyste à ce que la patiente se conforme à la norme de féminité empêche l'analyse de son désir ailleurs³⁷⁷ (p. 95, nous traduisons).

Les considérations sur Dora nous conduisent ainsi aux théories freudiennes sur la féminité et la sexualité féminine, qui peuvent être lues, selon Elliot (1991), comme un sacrifice exigé des femmes de se conformer à la position féminine, à l'ordre social en vigueur. Freud (1931/1996) étaye deux spécificités du développement des femmes : le changement d'objet amoureux (de la mère au père) et de zone érogène principale (du clitoris au vagin).

Le premier objet d'amour de l'enfant serait la mère, selon Freud, car c'est elle qui prend soin et qui nourrit. Les premières expériences sexuelles de l'enfant par rapport à la mère seraient passives, car l'enfant est soigné et alimenté par la mère. Plus qu'un simple changement d'objet, l'éloignement entre mère et fille consisterait, pour la fille, en un abaissement des pulsions sexuelles actives et l'ascension des pulsions passives (FREUD, 1931/1996). Un autre facteur de complication pour le développement sexuel féminin résiderait dans la tâche d'abandonner le clitoris en tant que zone génitale principale en faveur du vagin. Pour Freud, la féminité repose

³⁷⁵ "[...] Freud's exasperation at the persistence of women's supposed desire for the penis and his attempt to persuade them to give it up, constitute a misunderstanding of the nature of desire itself. Desire exists only 'in the gap between the demand and its impossibility'" (ELLIOT, 1991, p. 95).

³⁷⁶ L'examen détaillée de la théorie lacanienne des discours n'aurait pas sa place dans ce travail, mais pour nos objectifs, nous soulignons que la relation entre l'analyste et l'analysant constitue une sorte particulière de relation sociale dans laquelle le désir l'analysant est privilégié. Le discours de l'analyste diffère des autres car il crée un espace où ce désir peut être formulé. L'analyste ne fait pas de l'autre son esclave (comme dans le discours du maître), pas plus qu'il ne le réduit à un reflet de son image (discours universitaire), ou à un symptôme du désir de l'analyste (discours de l'hystérique). Par opposition, le discours du maître est le discours est celui de la loi au nom de laquelle parle le maître. (ELLIOT, 1991).

³⁷⁷ "First, the analyst's assumption that he/she knows what a woman wants (a baby, the phallus, or whatever) plays into the phantasy that the object of desire can be attained. Second, the analyst's demand that the woman patient conform to the norm of femininity precludes an analysis of her desire elsewhere" (ELLIOT, 1991, p. 95).

sur la réussite de réaliser ce transfert du clitoris au vagin, en termes de sensibilité et d'importance (FREUD, 1933c[1932]/1996).

En voyant l'organe sexuel masculin, la fille découvrirait son « handicap » et la féminité souffrirait une dépréciation (FREUD, 1931/1996). L'anthropologue Gayle Rubin (1975/2010) considère l'idée freudienne de l'envie du pénis est cantonnée à un contexte spécifique, qui présume l'hétérosexualité de la mère, face à qui la fille devine sa propre infériorité dans l'impossibilité de la satisfaire. Si elle « n'était pas confrontée à l'hétérosexualité de la mère, peut-être pourrait-elle avoir des conclusions différentes quant au statut relatif de ses organes génitaux » (RUBIN, 1975/2010, p. 18).

Rubin (1975/2010) cite la psychanalyste Jeanne Lampl-de Groot et sa théorie selon laquelle la crise œdipienne implique une souffrance narcissique autant pour le garçon que pour la fille. En outre, la fille éprouverait un sentiment d'infériorité à l'égard de ses organes génitaux, en considérant que le pénis est indispensable si elle veut satisfaire à sa mère. Ainsi, « la disposition hiérarchique des organes génitaux mâles et femelles provient des définitions de la situation – la règle de l'hétérosexualité obligatoire » (RUBIN, 1975/2010, p. 22). Autrement dit, Rubin (1975/2010) montre dans quelle mesure les théories freudiennes s'inscrivent dans un contexte culturel où l'hétérosexualité et le rôle culturellement attribué à la femme sont tenus pour acquis :

Si la division sexuelle du travail était telle que les adultes des deux sexes s'occupent à égalité des enfants, le choix d'objet primaire serait bisexuel. Si l'hétérosexualité n'était pas obligatoire, cet amour précoce n'aurait pas à être réprimé et le pénis ne serait pas surévalué. (RUBIN, 1975/2010, p. 25)

En outre, l'auteure montre à quel point l'association entre organes et activité/passivité est problématique. Dans *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Freud (1905a/1996) affirme que le devenir femme dépend d'un refoulement préparant la femme à l'échange de zone génital dominante. Le chemin vers la féminité suivrait alors une intensification de la passivité – par la répression de l'érotisme clitoridien, considéré comme actif, en faveur de l'érotisme vaginal, passif. Cependant, Rubin (1975/2010) signale à quel point « dans ce schéma, les stéréotypes culturels ont été plaqués sur une cartographie des organes génitaux » (p. 23). Cette association n'a rien d'une évidence, et n'importe quel organe peut être *locus* d'érotisme actif ou passif. Dès lors que cette articulation entre clitoris/actif et vagin/passif est considéré comme contingente,

« ce n'est pas un organe qui est réprimé, mais un segment de possibilité érotique », écrit Rubin (p. 23).

Freud indique donc trois chemins au développement de la fille. Elle peut soit réprimer complètement sa sexualité, soit protester et devenir « masculine » ou homosexuel, ou encore accepter et conquérir la « normalité ». Comme l'écrit Rubin (1975/2010) : « Si la phase œdipienne se passe normalement et que la fille "accepte sa castration", sa structure libidinale et son choix d'objet sont désormais en congruence avec son rôle de genre. Elle est devenue une petite femme – féminine, passive, hétérosexuelle » (p. 23).

Rubin (1975/2010) considère ainsi que la construction de la « féminité » consiste en un « acte de brutalité psychique ». Ainsi, « les essais de Freud sur la féminité, nous dit Rubin, peuvent être lus comme des descriptions de la manière dont un groupe est préparé psychologiquement, depuis la tendre enfance, à vivre avec son oppression » (RUBIN, 1975/2010, p. 23). C'est pourquoi l'auteure affirme que « la psychanalyse est une théorie féministe manquée » (RUBIN, 1975/2010, p. 17). Autrement dit, il y aurait déjà dans l'œuvre freudienne des éléments qui permettraient de thématiser la question de l'oppression :

Les effets que des systèmes sociaux dominés par les hommes produisent sur les femmes ne sont nulle part mieux attestés que dans la littérature clinique. Selon l'orthodoxie freudienne, la conquête de la féminité « normale » est extorquée aux femmes au prix fort. (RUBIN, 1975/2010, p. 17)

De fait, en 1932, dans la conférence « La féminité », Freud s'interroge sur la façon dont une fille passe de la phase masculine vers celle féminine, considérant que cette adaptation n'est pas exempte de lutte. Mitchell (2001) et Laplanche (2014b) mettent en exergue une citation de Freud, issue de cette conférence, également reprise par Laufer (2014a) : « Il répond à la spécificité de la psychanalyse de ne pas prétendre décrire ce qu'est la femme – tâche dont on elle ne pourrait guère s'acquitter – mais d'examiner comment elle le devient » (FREUD, 1932/2004, p. 199). Laplanche (2014b) établit un parallèle entre la proposition de Simone de Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe* : « On ne naît pas femme, on le devient. » L'auteur questionne dans quelle mesure ces énoncés se rapprochent ou s'écartent, car Beauvoir, nous dit-il, comprend « femme » comme ce qu'« elle vient à être », alors que Freud écrit : « Elle devient ce que nous sommes incapables de définir » (LAPLANCHE, 2014b, p. 164-5).

La tâche de la psychanalyse serait alors de débattre autour de la manière dont on *devient* quelque chose que l'on ne peut pas décrire. Selon Rose (2001), les analystes s'engagent dans « une tentative de résoudre les difficultés posées par la position de Freud à l'égard de la

féminité, en visant résoudre la question de la féminité elle-même³⁷⁸ » (ROSE, 2001, p. 28, nous traduisons). À l’opposé, Rose (2001) ne prétend pas expliquer ce que serait une femme ou la féminité – suivant les recommandations de Freud lui-même –, mais de mettre en avant l’interdépendance entre la subjectivité (divisée et précaire) et la féminité chez Freud.

Mitchell (2001) propose également de réhabiliter les propositions freudiennes fondamentales, telles que la sexualité et l’inconscient, et les analyser comme unies par un lien de cause à effet (*causatively intertwined*). Selon son approche, il n’y aurait rien de consubstantiel ou d’essentiel dans ces concepts : « ni l’inconscient ni la sexualité ne peuvent, à quelque degré que ce soit, être pris pour des faits préétablis, ce sont des constructions ; c’est-à-dire, ce sont des objets avec des histoires et le sujet humain même n’est formé que dans ces histoires³⁷⁹ » (MITCHELL, 2001, p. 4, nous traduisons). Cette affirmation établit le cadre dans lequel la question de la sexualité féminine peut être comprise.

Selon l’idée du « devenir femme » comme « devenir quelque chose que l’on ne peut décrire », il n’est pas possible de décrire une région spécifique du féminin. Ce qui nous renvoie à la notion de que « femme » n’est définie que par la réalité de son oppression. Un parallèle entre « devenir femme » chez Beauvoir et dans la psychanalyse soutient l’idée, avancée par Pascale Molinier, que « devenir femme » c’est faire l’expérience de l’oppression vécue en tant que femme³⁸⁰.

Il est possible d’établir des parallèles entre cette idée et les propositions de Rubin. Celle-ci considère que les textes freudiens mettent en évidence des aspects de cette oppression qui seraient mal perçus sans eux. L’auteure analyse les critiques reçues par Freud depuis les lectures féministes, les séparant en deux sortes :

La théorie de Freud sur la féminité a été soumise à la critique féministe dès sa première publication. Dans la mesure où elle est une rationalisation de la subordination des femmes, ces critiques ont été justifiées. Dans la mesure où elle est une description du processus qui subordonne les femmes, cette critique est une erreur. En tant que description de la manière dont la culture phallique domestique les femmes, et description des effets que produit sur les femmes leur domestication, la théorie psychanalytique n’a pas d’égal. (RUBIN, 1975/2010, p. 24)

En ce qui concerne ces aspects descriptifs, Rubin (1975/2010) estime que les critiques féministes se trompent car la théorie psychanalytique est, selon l’auteure, une bonne

³⁷⁸ “[...] an attempt to resolve the difficulties of Freud’s account of femininity by aiming to resolve the difficulty of femininity itself” (ROSE, 2001, p. 28)

³⁷⁹ “[...] neither the unconscious nor sexuality can in any degree be pre-given facts, they are constructions; that is they are objects with histories and the human subject itself is only formed within these histories” (MITCHELL, 2001, p. 4).

³⁸⁰ Intervention de Pascale Molinier du 10 avril de 2019 dans le séminaire « Genre, normes, psychanalyse », assuré par les professeurs Laurie Laufer, Thamy Ayouch e Pascale Molinier à l’Université Paris Diderot.

« description de la manière dont la culture phallique domestique les femmes ». D'un autre côté, certains moments théoriques rationalisent cette réalité décrite, prenant pour nécessaire ce qui n'est que contingence. Ce qui rend, selon Rubin, les critiques féministes pertinentes.

Ainsi, il est possible de lire dans les positions de Freud sur la sexualité féminine et la féminité une description du « devenir femme » dans un certain régime de normes, en vigueur à ce moment historique-là, qui ne se présenterait pas forcément de la même manière dans d'autres contextes. Pour le dire autrement dit avec Ayouch (2018), il convient de distinguer la dimension descriptive de celle prescriptive : Freud *décrivait* à partir de ce qui apparaissait dans la clinique, mais ne prescrivait pas ce qui devrait être, a toujours été ou serait toujours de la même manière. Il fournit une image de la manière dont les femmes éprouvaient cette oppression dans la sphère de la sexualité à ce moment précis de l'histoire. Il se contredit souvent, et souligne des aspects tantôt prétendument constitutifs, tantôt culturels.

Ces différentes perspectives adoptées par Freud peuvent se lire comme un problème ou, au contraire comme une potentialité. Laufer (2014a) emprunte, à nos yeux, le deuxième chemin, percevant dans les textes de Freud des passages qui permettent de comprendre quelque chose et son contraire. Ce qui, selon l'auteure, constitue « une pensée dialectique sans cesse en mouvement » (p. 18). Certains extraits de la conférence sur la féminité arborent une forme de naturalisme, alors que dans d'autres Freud « se fait plus “matérialiste” » (LAUFER, 2014a, p. 18) en abordant les organisations sociales qui forceraient la femme à des situations de passivité. Laufer renvoie à un passage où Freud (1932/1996) exhorte à ne pas sous-estimer l'influence des mœurs qui contraignent les femmes à une situation passive.

De la même manière, Rubin (1975/2010) perçoit ces contradictions, et affirme que Freud a défié la morale conventionnelle. Cependant, quant il s'agit de masochisme et de la passivité associée aux femmes, cet esprit du défi ne tient pas. L'auteure considère que Freud recourt à un « double modèle d'interprétation » (RUBIN, 1975/2010, p. 26), considérant le masochisme et la passivité comme quelque chose de négatif pour les hommes, mais nécessaire pour les femmes. Autrement dit, selon la lecture de Rubin (1975/2010), Freud décrit un système sexiste, mais ne le questionne pas :

Il y a des moments dans les discussions analytiques sur la féminité où il serait possible de dire : « Ceci est l'oppression des femmes » ou « Nous pouvons dire sans façon à la société que ce qu'elle appelle féminité coûte plus de sacrifices que cela n'en vaut ». Et c'est précisément là que les implications de la théorie sont ignorées et remplacées par des formulations dont le but est de conserver ces implications solidement logées dans l'inconscient théorique. (p. 27)

Il devient à nouveau évident que Rubin (1975/2010) considère les textes freudiens comme une opportunité de description de l’oppression des femmes. Il conviendrait de se demander « pourquoi les analystes n’argumentent-ils pas en faveur de dispositions nouvelles au lieu de rationaliser les anciennes ? » (p. 24). Nous considérons que pour « défendre de nouvelles dispositions » et « mettre en mouvement » la psychanalyse, il est nécessaire de prendre en considération le fait que, comme l’affirme Laufer (2014a), « la psychanalyse est un savoir situé et constitué historiquement » (p. 25). Il faudrait donc chercher à faire répercuter sur elle les compréhensions de champs qui lui sont étrangers. L’auteure suggère alors « de puiser dans les *gender studies* les critiques faites à la psychanalyse afin de mettre en mouvement la psychanalyse elle-même, qui ne peut s’exclure de l’histoire dans laquelle elle s’inscrit » (LAUFER, 2014a, p. 20).

Ainsi, nous considérons que le défi consiste en l’articulation des concepts fondamentaux de la psychanalyse à la compréhension des régimes de normativité inscrits dans des conditions sociales de production. Les contributions du psychanalyste Jean Laplanche sur le genre nous paraissent constituer un possible chemin pour cette articulation.

Normes opérantes et défailtantes à la fois

Selon la pensée de Jean Laplanche, la spécificité de la psychanalyse se formule à partir de l’éclairage des normes en ce qu’elles sont opérantes et défailtantes à la fois. Partons de la proposition de l’« *identification par* » en ce qui concerne le genre. Le psychanalyste considère celui-ci d’abord comme « un message, d’abord une assignation (on le verra : énigmatique), une assignation *dans le social*, au sens le plus général du terme, par le *socius*, c’est-à-dire par un proche, un parent, ou un ami ou un groupe de personnes » (LAPLANCHE, 2014a, p. 105-6, l’auteur souligne). Cette assignation est articulée à une altérité ; il s’agit d’une « *identification par* » et non pas d’une « *identification à* » : « elle n’est pas un “s’identifier à” mais un “être identifié par”. Ainsi, le sujet *est identifié* par l’assignation à un certain genre » (LAPLANCHE, 2014a, p. 106, l’auteur souligne).

Cette notion laplanchienne de l’*identification par* se trouve dans l’œuvre *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, qui réunit des textes écrits entre 2000 et 2006. « Sexual » est un néologisme créé par Laplanche à partir de « sexuel », utilisé dans une forme substantivée pour désigner la dimension infantile de la sexualité : « ce que je nomme “sexual” (par différence avec sexuel), c’est tout ce qui est du ressort de la théorie freudienne de la sexualité élargie, et au premier plan la sexualité infantile dite “perverse polymorphe” » (p. 5).

Selon Laplanche, la notion d'*assignation* est fondamentale pour comprendre ce qu'est le genre : elle révèle le primat de l'autre dans le processus, dès le registre civil. Mais il ne s'agit pas d'un procédé ponctuel, limité à un seul acte ; il ne s'agit pas d'une « détermination par le nom ». L'*assignation* est un « ensemble complexe d'actes qui se prolonge dans le langage et dans les comportements significatifs de l'entourage » (LAPLANCHE, 2014b, p. 167). Il s'agit plutôt d'une désignation continue qui fonctionne comme prescription, ou encore des messages prescriptifs. La désignation s'inscrit dans le social, lors du registre initial auprès des structures institutionnelles d'une société déterminée, mais elle se rapporte au groupe des *socii* proches (parents proches, amis), et non pas au social en général.

En reprenant la théorie de la séduction généralisée, Laplanche met en avant l'existence de messages préconscientes-conscientes – que l'inconscient des parents vient perturber, comme un bruit de fond, compromettant de tels messages. La communication entre parents et enfants ne passe pas simplement par les soins corporels ; il existe également une langue et un code social, ainsi que des « messages du *socius* » qui « sont notamment des messages d'assignation du genre » (LAPLANCHE, 2014b, p. 170). Cette communication est marquée par des « bruits » émanant des fantasmes et des attentes inconscientes ou préconscientes des adultes. Laplanche affirme (2014c, p. 199, l'auteur souligne) : « Les messages de l'adulte sont des messages préconscients-conscients, ils sont nécessairement “compromis” (au sens du retour du refoulé), par la présence du “brouillage” inconscient. Ces messages sont donc *énigmatiques*, à la fois pour l'émetteur adulte et pour le récepteur, *infans* ».

En se référant au *sexual*, Laplanche souligne l'idée que les adultes réactivent leur sexualité infantile en présence de l'enfant et, par conséquent, « toute assignation comporte, avec elle, le désir inconscient des parents, les désirs les plus baroques et le plus incroyables qui viennent en contradiction avec l'assignation manifeste. En d'autres termes, le langage du genre est compromis par le sexué et encore plus par le sexuel infantile des parents et, plus généralement, des adultes » (LAPLANCHE, 2014a, p. 106).

Selon Ayouch (2014), les contenus de genre prennent la forme d'une énigme, parce que l'adulte envoie des messages prescriptifs sur ce que serait un « homme » ou une « femme », mais une ambiguïté vient s'y glisser, portant « tout ce que l'adulte pense autour des femmes et des hommes, mais aussi tous ses doutes, ambivalences, incertitudes et conflits inconscients » (p. 67, nous traduisons).

La théorie de la séduction généralisée implique une traduction, qui présuppose un code. Initialement, les codes dont dispose l'enfant sont ceux de l'autopréservation mais, comme les messages ne sont pas exclusivement traduits par eux, le jeune sujet recourt à « [...] son

environnement culturel général (et pas seulement familial), des codes, des schémas narratifs performés » (LAPLANCHE, 2014c, p. 208). Pour traduire les messages, il recourt en effet aux codes fournis par l'environnement culturel : « Les grands schémas narratifs transmis puis modifiés par la culture viennent aider le petit sujet humain à traiter, c'est-à-dire à lier et symboliser, ou encore à traduire, les messages énigmatiques traumatisants qui lui viennent de l'autre adulte » (LAPLANCHE, 2014c, p. 212).

Cette lecture permet de comprendre comment les femmes font l'expérience de l'oppression selon une perspective psychanalytique. Considérer que les femmes ne font qu'apprendre ou que se conformer aux normes reproduisant l'oppression, c'est adopter une perspective qui accorde le primat à la socialisation et la constitution des rôles de genre, plutôt cognitivo-comportementale – soit, qui expliquerait le comportement des femmes à partir de l'histoire des apprentissages et des cognitions associées.

Quelle est la spécificité de l'approche proprement psychanalytique ? Laplanche ouvre une brèche de lecture qui met l'accent non seulement sur ce qui est transmis – et qui pourrait être expliqué par la socialisation et l'apprentissage des rôles – mais précisément sur ce qui est transmis de manière « compromise », qui demeure en tant que « résidu de la traduction toujours imparfaite du message » (LAPLANCHE, 2014c, p. 213). Cela n'est évidemment pas détaché de ce qui est transmis. Laplanche affirme que l'enfant recourt aux codes culturels dans la tentative de traduction. Si les codes culturels changent – tant sur le champ des normes, des représentations que sur celui de la matérialité caractéristique d'un contexte spécifique –, d'autres « restes de traduction » apparaîtront. Toutefois, cela ne se donne pas de manière linéaire, plutôt au contraire de manière absolument imprévisible. Il n'y aura jamais une reproduction parfaite, parce qu'il y a des déformations du côté de l'adulte qui transmet des « messages compromis » et traduction du côté de l'enfant. En s'interrogeant sur la spécificité de la psychanalyse par rapport à l'approche sociologique du genre, Rose (2005) affirme :

Ce qui distingue la psychanalyse des approches [...] sociologiques du genre, c'est que ces dernières considèrent que l'intériorisation des normes fonctionne à peu près ; la prémisse la plus basique et, en effet, le point de départ de la psychanalyse, c'est de considérer que cela ne fonctionne pas. L'inconscient révèle constamment l'« échec » de l'identité. Puisqu'il n'y a pas de continuité de la vie psychique, il n'y a pas de stabilité de l'identité sexuelle, il n'y a pas de position pour les femmes (ou les hommes) qui puissent être simplement atteinte³⁸¹ (p. 90-1, nous traduisons).

³⁸¹ “What distinguishes psychoanalysis from sociological accounts of gender [...] is that whereas for the latter, the internalisation of norms is assumed roughly to work, the basic premise and indeed starting-point of psychoanalysis is that it does not. The unconscious constantly reveals the ‘failure’ of identity. Because there is no continuity of psychic life, so there is no stability of sexual identity, no position for women (or for men) which is ever simply achieved.” (ROSE, 2005, p. 90-1)

Pour le dire autrement, selon Laplanche et Rose, les normes sont opérantes en même temps qu'elles sont défailtantes. La spécificité de la psychanalyse c'est d'attirer l'attention sur cet échec – qui se traduit par la division, l'imprévu, la traduction qui laisse des restes, qui n'est jamais une reproduction. Ce qui ne revient pas à négliger en quoi ces normes opèrent.

Outre cette perspective, la lecture de Laplanche que fait Pascale Molinier (2008) offre une contribution fondamentale pour notre propos. L'auteure met en lumière l'idée selon laquelle les normes opèrent selon un principe de hiérarchie :

Sur le plan psychologique, le genre ne signifie donc pas seulement une quelconque implantation psychique d'un masculin et d'un féminin non socialement déterminés, mais implantation psychique du système sexe/genre avec suprématie accordée au mâle/masculin sur toutes les autres valeurs du système. Ainsi le performatif « C'est une fille » ne salue pas seulement l'entrée dans le monde d'un individu classé dans la catégorie femme – comme le pense Jean Laplanche (2003) – mais performe simultanément la place de cet individu dans la hiérarchisation des sexes. Si c'est l'adulte génitalisé qui implante le sexuel dans l'inconscient de l'enfant, ce même adulte est également engendré (en-gendered). (MOLINIER, 2008, p. 163)

Comme l'affirme Ayouch (2018), Molinier apporte un regard importante « ajoutant ici à la théorisation du genre par Laplanche l'idée d'une hiérarchisation (infériorisation des filles) » (p. 144). Selon Molinier (2008), qui s'appuie sur le travail de Laplanche, ce qui s'offre à la fille, c'est « l'énigme de son infériorité, une énigme à traduire » (p. 164). Puisque cette hiérarchie fonctionne comme une énigme à traduire, et que la traduction est toujours imparfaite et laisse des restes, surgissent la faille, l'imprévu, l'indicible.

Le recours aux considérations formulées par la psychanalyste Irene Meler (2018) permet d'éclairer la manière dont nous comprenons cette idée ici. L'auteure renvoie à un exemple clinique d'une femme « forte, *leader*, indépendante, entrepreneuse, sûre d'elle, belle, intéressée par la sexualité et qui a réussi. Elle était la fille d'une mère orpheline, effacée, soumise à son mari » (p. 135, nous traduisons). Le cas aurait pu être considéré par la psychanalyse comme une hystérie phallique narcissique : « la lecture clinique serait que les femmes qui ont une personnalité masculine désirent être reconnues par les hommes comme quelqu'un d'égal à eux » (p. 136). La lecture de l'auteure, à l'inverse, propose que cette femme tente d'être l'opposé de sa mère, d'éviter ce même destin – et non pas vouloir être un homme, mais vouloir être reconnue pour sa valeur.

Il faut, tout d'abord souligner, qu'il s'agit de quelqu'un ayant reçu des messages d'idéalisation du masculin et de dévalorisation du féminin. Cela renvoie à l'hypothèse de Nancy Fraser (2003a) selon laquelle il existe des formes d'injustice distributive genrées de *subordination de statut*. Elles peuvent être articulées à la dévalorisation du féminin.

En mettant l'accent sur l'apprentissage des rôles et la socialisation, nous pouvons supposer que cette femme aurait appris à se comporter d'une certaine manière par une socialisation dans un régime de normes qui valorise le masculin et dévalorise le féminin. La spécificité de la psychanalyse réside précisément en la considération que ces normes sont opérantes, mais faillibles à la fois. La fille, inscrite dans ce régime de normes, reçoit des messages d'idéalisation du masculin et de dévalorisation du féminin, des messages qui arrivent « compromis », qui seront traduits, selon Laplanche, de sorte à produire quelque chose de singulier et d'imprévisible.

Enfin, dans un régime normatif, différentes femmes font l'expérience de l'oppression de différentes manières – mais elles le font toutes, ce qui permet de dire « nous, les femmes ». « Femmes » non dans le sens d'une essence, ni nécessairement en tant qu'identité, mais comme une position dans les rapports sociaux. Une fois assignée au genre féminin, une fille reçoit des messages prescriptifs de dévalorisation de son genre, contrairement au garçon, qui reçoit des messages de valorisation du sien. Les « messages compromis » et les « restes de la traduction », selon Laplanche, permettent de penser que ces normes sont opérantes et défailtantes à la fois. La traduction n'est jamais une reproduction. Toutefois, la traduction n'est pas sans relation avec les codes culturels, de sorte que si ceux-ci changent concernant le genre, il y aurait des « messages compromis » autrement, et d'autres restes de traduction.

La matérialité de l'oppression que nous soulignons ici rejoint l'idée avancée par Butler (1990/2006) selon laquelle les « femmes » seraient reliées par leur oppression, et qu'il n'existe rien de « spécifiquement féminin » qui constituerait une identité. Ce qui ne veut pas dire cependant, que la catégorie « femme » soit complètement vide de contenu – d'autant plus que pointer le caractère construit du genre ne revient à défendre ni son illusion ni son artificialité, comme l'affirme Butler (1990/2006). Fraser nous rappelle également l'existence d'oppression genrée.

Il est fondamental de rappeler l'impossibilité de l'identité pour nous mettre en garde contre les risques de prendre de telles identités pour des essences. Cependant, cela n'empêche pas de constater que les femmes affrontent une série d'inégalités et d'oppressions dont il faut parler, d'une manière ou d'une autre (que ce soit ou pas à travers le terme d'identité). Affirmer que « personne n'est pleinement homme ou femme », comme le fait Žižek (2016) et comme il est si commun d'entendre, surtout dans des cercles lacaniens, a de l'intérêt. Ces positions renvoient à la division, au conflit, et marquent la spécificité de la lecture psychanalytique de la subjectivité. Toutefois, demeure la question choisie par Laura Lee Downs (2008) comme titre de son texte : *Si « femme » n'est rien de plus qu'une catégorie sans contenu, alors pourquoi ai-je peur de rentrer seule le soir ?*

Dans le quatrième chapitre de la thèse, que nous présenterons dans la section suivante, nous présenterons la conceptualisation de « femmes » depuis la notion de position dans les rapports sociaux. L'objectif est d'articuler ce que nous avons étudié au long de la thèse à des questions adressées à la psychanalyse – notamment concernant des situations de reproduction des réalités de l'oppression dans le cadre de la clinique.

Chapitre 4. Matérialité, représentation et « au-delà de la représentation » : est-ce possible de penser la spécificité psychanalytique sans éluder la reconnaissance et la redistribution ?

Les perspectives féministes matérialistes ont mené nos chemins vers l'idée de performativité du genre chez Butler – surtout dans son appropriation par les psychanalystes. Nous avons cherché à penser les médiations qui rendent un discours productif, aussi bien que ses conditions sociales de production et reproduction. Selon la lecture de Rosemary Hennessy (1994), les aspects de la vie matérielle sont discursivement médiés, mais sa matérialité n'est pas simplement discursive. D'où l'importance de prendre en compte les rapports sociaux qui permettent certaines performances. Faute de quoi, nous risquerions de tomber dans l'abstraction des discours et de perdre les spécificités des réalités d'oppression.

Claudia de Lima Costa (2013) attire l'attention sur les risques de dépolitisation de toute analyse ancrée dans une abstraction du langage. L'auteure propose de reprendre la notion de « femme » comme catégorie politique, en tant qu'outil pour articuler politiquement les femmes – tout en rappelant qu'il s'agit d'une catégorie hétérogène, construite au sein de discours et de pratiques, située historiquement et en rapport avec d'autres catégories également instables (classe, race, ethnie, sexualité, nationalité, etc.). Pour reprendre les mots de Costa (2013) :

[...] je conclus ma réflexion par une provocation en suggérant de revenir à la catégorie femme, comprise non pas comme essence ontologique, ni même au sens stricte de femme comme essentialisme stratégique, mais dans l'ample acception de position politique (ce qui implique nécessairement un certain essentialisme stratégique dans un premier temps) (COSTA, 2013, p. 132, nous traduisons).

Pour mener ce débat, l'auteure mobilise la pensée de plusieurs auteurs, parmi lesquels nous retenons Chantal Mouffe et Linda Alcoff. La première se réfère à la psychanalyse pour bâtir des contributions fondamentales à une approche non essentialiste de l'identité. Alcoff, elle, propose le concept de *positionnalité* qui, selon nous, permet de penser en termes de position dans les rapports sociaux.

Mouffe (2010) met en avant la critique des identités essentialistes, qui ne se limite ni à la psychanalyse ni au poststructuralisme. L'auteure rappelle tout de même l'apport de la psychanalyse dans la critique à l'essentialisme. En effet, les théories psychanalytiques mettent à l'épreuve l'idée d'un sujet rationnel, transparent, qui présiderait à toute action de façon homogène. Freud interroge l'idée de transparence en élaborant l'hypothèse de l'inconscient, il met ainsi en avant la division des acteurs par la mise en question de leur rationalité et leur caractère unifié.

Cependant, tout en lui restant attachée, l'auteure considère que la critique de l'essentialisme ne suffit pas à l'élaboration d'un projet politique. Celui-ci demande un double mouvement, selon Mouffe (2010) : un décentrement qui empêche la fixation à ce qui est donné au préalable et l'institution de fixations partielles, qui restreignent le flux du signifié sur le signifiant. Ces fixations découlent directement de la non fixité : c'est précisément parce qu'il n'y a rien de fixe – une identité qui fonderait le sujet – qu'il y a tendance à s'identifier avec quelque chose. Toutefois, ces identifications sont toujours partielles et en mouvement, précisément parce qu'il n'y a pas de fixité.

En lisant Chantal Mouffe, Costa (2002) souligne que l'absence d'unité de la figure « femme » n'implique pas l'impossibilité d'une base pour une politique féministe. La construction des points nodaux et des fixations partielles permettent l'identification autour de la catégorie « femme ». Costa (2013) mobilise la pensée de Mouffe en proposant une articulation entre les luttes contre différentes formes d'oppression, à partir de la notion de femme comme catégorie politique. Cette articulation passe d'abord par un premier moment de sa déconstruction, de sorte à mettre en évidence son caractère non-essentiel, pour ensuite instituer des « points nodaux ou matérialisations partielles qui limiteraient le flux du signifié sur le signifiant », pour reprendre les mots de Chantal Mouffe que nous traduisons du portugais. Selon Costa (2013), ces articulations « structureraient les positions du sujet autour de la catégorie femme (comprise comme un effet politique de ces articulations à partir des antagonismes et contradictions sociales) » (p. 133, nous traduisons).

Mais que sont-elles, ces « positions du sujet » ? Costa (2002) utilise cette notion, en mobilisant les travaux d'Alcoff (1988). Celle-ci examine la conceptualisation de la « femme » à partir de la notion de *positionnalité* (*positionality*), de sorte à appréhender le sujet non pas comme essentialisé, mais émergent d'une expérience historique. Une définition essentialiste de la « femme » esquisserait son identité indépendamment du contexte, lui attribuant des caractéristiques de la féminité qui seraient ontologiquement autonomes quant à sa position par rapport aux autres ou à ses conditions historiques et sociales.

À contre-pied, une définition positionnelle considère l'identité par rapport à un contexte en constant changement, aux relations avec les autres, aux conditions économiques objectives, aux institutions culturelles et politiques, etc. Selon les mots d'Alcoff (1988) :

Quand le concept « femme » se définit non par un ensemble particulier d'attributs, mais par une position spécifique, identifier ainsi une personne en dit moins sur ses caractéristiques internes que sur le contexte extérieur dans lequel elle se situe. La situation extérieure détermine la position relative de la personne – tout comme la position d'un pion sur un échiquier est considérée sûre ou périlleuse, puissante ou faible, selon sa relation avec les autres pièces du jeu d'échecs³⁸² (p. 433, nous traduisons).

« Être femme » peut ainsi se définir à partir de la position dans un réseau de relations, et non à partir de caractéristiques biologiques ou psychiques qui constitueraient une certaine féminité. Il devient alors possible de défendre une politique féministe qui prenne en compte cette position, et non pas une « identité féminine ». Alcoff (1988) affirme : « femme est une position depuis laquelle une politique féministe peut émerger, plutôt qu'un ensemble d'attributs "objectivement identifiables"³⁸³ » (p. 435, nous traduisons).

Selon Alcoff (1988), le concept et la position des femmes ne sont pas arbitraires ; il ne serait pas possible, par exemple, de proposer une interprétation de notre société actuelle affirmant que les femmes sont en condition égale ou supérieure à celle des hommes aux rapports de pouvoir. Cependant, puisque le contexte est en constant mouvement historique, le concept de positionnalité évite l'essentialisme. Il est possible, par exemple, d'envisager un avenir dans lequel les catégories oppositionnelles de genre ne seront plus fondamentales. C'est pourquoi le concept de femme doit rester ouvert aux futures modifications. Mais pourquoi procéder de la sorte ? Quel intérêt de mettre en lumière cette manière de concevoir la catégorie femme parmi d'autres possible ?

Tout d'abord, conceptualiser la catégorie à partir de la position dans les rapports sociaux permet de penser la matérialité de l'oppression, et situer les oppressions genrées, comme le préconise Nancy Fraser. Cet aspect nous conduit à un deuxième point fondamental : le fait de considérer notre propre position par rapport à un objet quand nous tâchons de l'examiner. Costa (2013) prend l'exemple des études sur les masculinités dans le cadre universitaire : sans poser

³⁸² "When the concept 'woman' is defined not by a particular set of attributes but by a particular position, the internal characteristics of the person thus identified are not denoted so much as the external context within which that person is situated. The external situation determines the person's relative position, just as the position of a pawn on a chessboard is considered safe or dangerous, powerful or weak, according to its relation to the other chess pieces." (ALCOFF, 1988, p. 433)

³⁸³ "[...] woman is a position from which a feminist politics can emerge rather than a set of attributes that are 'objectively identifiable'" (ALCOFF, 1988, p. 435)

de problème *a priori*, elles excluent souvent les perspectives féministes et réitèrent les narrations proposées par les hommes. L’auteure affirme :

Bien que je n’aie rien contre les études sur les masculinités, cela m’inquiète que nombreuses de ces recherches échappent complètement à un regard critique féministe. Par exemple, dans un séminaire récent sur les études de genre dans mon université, je suis tombée sur un travail proposant d’analyser le regard masculin sur l’avortement. Alors même que nous n’avons pas encore de récits suffisants du regard des femmes sur l’avortement, il me semble un peu précipité d’abandonner les femmes à la contemplation des hommes à l’égard de l’avortement. Pour ne pas dire que toutes les histoires racontées jusqu’à présent adoptent toujours une narration selon la perspective masculine. (COSTA, 2013, p. 131-2, nous traduisons)

Selon la perspective des savoirs situés, nous considérons que si un homme prétend prendre position par rapport à l’avortement, en l’occurrence, il se doit d’interroger la position qu’il occupe concernant ce sujet. Il s’agit d’une position privilégiée, contrairement à la position des femmes, compte tenu des sens très différents, attribués culturellement à la paternité et à la maternité.

Il en va de même de notre position, en tant que psychanalystes, quand nous nous prononçons sur n’importe quel sujet. Cette nécessité a été vivifiée par le phénomène de la quête d’un « *psy safe*³⁸⁴ » – qui a fait l’objet d’une réflexion des psychanalystes Beatriz Santos et Elsa Polverel (2016) dans le contexte français – ou d’un professionnel selon l’appartenance à certaines catégories identitaires, qui se produit de plus en plus au Brésil.

Dans un texte publié dans une revue journalistique³⁸⁵, l’auteure Jarrid Arraes (2015) résume les témoignages de patients sur la reproduction de situations d’oppression dans des espaces de la clinique. Parmi les témoignages, des récits de femmes noires racontent la manière dont leur parole a été interprétée comme de la « victimisation » et de la transformation de situations « normales » en racisme. Elles ont parfois fait face à des hésitations de la part des clinicien·nes à « croire » ou pas dans l’existence actuelle du racisme au Brésil jusqu’à l’affirmation « le racisme n’existe pas ».

Dans un travail considérable sur la question de la négritude dans la psychanalyse, Ana Paula Musatti Braga et Miriam Debieux Rosa (2017) interrogent le silence de la plupart des études psychanalytiques face à différentes formes d’inégalité au Brésil (sociale, de genre, raciale). Les auteures considèrent que cette omission constitue une sorte de consentement, et attirent notre attention sur notre implication dans de telles questions.

³⁸⁴ En France, le site *Psysafe* liste des professionnels de santé mentale considérés *safe*, au sens d’une non-reproduction des oppressions existantes dans le champ social.

³⁸⁵ ARRAES, J. “Meu psicólogo disse que racismo não existe”. *Revista Fórum*, 25 jun. 2015. Disponible en ligne : <https://www.revistaforum.com.br/meu-psicologo-disse-que-racismo-nao-existe>. [consulté le 19 décembre 2019].

Braga et Rosa (2017) montrent comment les psychanalystes passent sous silence les questions raciales, alors même qu'ils cherchent à prendre en considération les différences entre le contexte actuel et celui dans lequel a écrit Freud, concernant les nouvelles configurations familiales, par exemple. Cependant, ils « “oublent” de préciser que nous ne sommes pas tous dans des positions équivalentes ou à des places égales dans la structure sociale dans le réseau discursif » (p. 92, nous traduisons). Selon les auteures, ce type de positionnement est à associer aux privilèges de la blancheur et à la position occupée par ces psychanalystes – à savoir, une place privilégiée quant à l'accès aux recours matériels et symboliques.

Santos et Polverel (2016) considèrent qu'un analyste « non *safe* » serait celui qui exprime des jugements normatifs envers le patient, faisant de lui un professionnel « dont l'écoute serait excessivement compromise par le bruit des certitudes dérivées du régime de normes de son temps » (SANTOS et POLVEREL, 2016, p. 3, nous traduisons).

N'est-ce pas le cas dans les témoignages cités par Arraes ? Un professionnel qui interprète la souffrance liée au racisme comme « victimisation » ou qui questionne l'existence même du racisme ne ferait-il pas preuve d'une écoute excessivement compromise par « le bruit des certitudes dérivées du régime de normes de son temps » ? La situation vécue par la patiente qui a eu sa parole interprétée comme une victimisation et son récit traduit comme une « transformation de situations “normales” en racisme » ne dénote-t-elle pas une négation de la réalité des discriminations sous la forme d'une prétendue intervention psychanalytique pointant la non implication de l'analysante dans ce dont elle se plaint ? Ne sommes-nous pas face à la reproduction de la réalité de l'oppression dans le contexte clinique ? Comme le diraient Braga et Rosa (2017), ne s'agit-il pas d'un positionnement autorisé par les privilèges associés à la position de ces psychanalystes ?

Rappelons-nous le récit de Susanne Hommel³⁸⁶ qui, dans une séance d'analyse chez Lacan, raconte qu'elle se réveillait tous les jours à cinq heures, ce qu'elle associe au fait que la Gestapo cherchait les juifs chez eux à cette même heure. Lacan se lève et lui fait une caresse sur le visage. Elle comprend cette caresse comme la transformation de « Gestapo » en « *geste à peau* ». Elle affirme que ce geste n'a pas réduit sa douleur, mais l'a transformée en « quelque chose de différent ». Face à la brutalité d'une réalité d'oppression, il y a là une réaction très différente de celles qui mettent en doute l'énoncé de l'analysant ou qui proposent des interprétations supposant son implication dans ce dont il se plaint.

³⁸⁶ Suzanne Hommel est interviewée par Gérard Miller, dans le documentaire *Rendez-vous chez Lacan*. Extrait en question disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=VA-SXCGwLvY> [consulté le 19 décembre 2019].

Un troisième point ayant trait aux positions dans les rapports sociaux, s'exprime dans la possibilité de penser la reconnaissance à partir de cette position, selon la proposition de Nancy Fraser sur *la parité de participation*. Cette idée se lie aux deux premiers points car la matérialité de l'oppression et la non reconnaissance de cette réalité peuvent découler des positions de privilège que nous occupons.

Fraser (2002) propose une conception bidimensionnelle de la justice, qui porte autant sur des préoccupations traditionnelles des théories de la justice distributive (pauvreté, exploitation, inégalités, différences de classe...) que sur celles soulignées par les demandes de reconnaissance (irrespect, impérialisme culturel, etc.). Fraser (2002) propose ainsi que la justice soit articulée à la possibilité d'intégration de tous les membres de la société en tant que pairs.

Fraser (2002) défend une conceptualisation non-identitaire de la reconnaissance au moyen du « modèle du statut », selon lequel ce qui requiert la reconnaissance ne serait pas l'identité spécifique d'un groupe, mais le « statut individuel de ses membres en tant que partenaires de plein droit dans l'interaction sociale » (p. 15, nous traduisons du portugais). Agir contre les injustices liées à la reconnaissance requiert une politique de reconnaissance – non pas une politique identitaire –, c'est-à-dire restituer la participation dans la société en tant que membre plénier de celle-ci, au même niveau que les autres. Fraser (2002) affirme :

Considérer la reconnaissance comme une question de statut veut dire examiner les normes institutionnalisées de valeur culturelle pour leurs effets sur la position relative des acteurs sociaux. Si et quand ces normes constituent des acteurs comme des pairs, capables de participer sur un pied d'égalité dans la vie sociale, alors nous pourrions parler de reconnaissance réciproque et égalité de statut. Tant que, au contraire, ces normes constitueront certains acteurs comme inférieurs, exclus, absolument autres, ou simplement invisibles – autrement dit, comme des partenaires inférieurs dans l'interaction sociale – alors nous parlerons de non reconnaissance ou subordination de statuts³⁸⁷ (FRASER, 2000, p. 113, nous traduisons).

L'effort fourni par l'auteure pour penser la reconnaissance à partir des normes *institutionnalisées* de valeur culturelle est primordial pour le sujet qui nous occupe ici. Fraser s'attèle à la matérialité de ces normes et met en lumière les pratiques institutionnalisées :

[...] dans le modèle du statut, la non reconnaissance n'est pas relayée par des représentations ou des discours culturels flottants. Elle est perpétrée, comme nous l'avons vu, au moyen de normes institutionnalisées – autrement dit, à travers le

³⁸⁷ “To view recognition as a matter of status means examining institutionalized patterns of cultural value for their effects on the relative standing of social actors. If and when such patterns constitute actors as peers, capable of participating on a par with one another in social life, then we can speak of reciprocal recognition and status equality. When, in contrast, they constitute some actors as inferior, excluded, wholly other, or simply invisible – in other words, as less than full partners in social interaction – then we can speak of misrecognition and status subordination.” (FRASER, 2000, p. 113).

fonctionnement des institutions sociales qui régulent l'interaction selon des normes culturelles qui empêchent la parité³⁸⁸ (FRASER, 2000, p. 114, nous traduisons).

Si nous revenons au débat entre Butler et Fraser (1997/2017), cette dernière met en avant le fait que les injustices de reconnaissance sont tout aussi matérielles que celles de redistribution. Le principe de *parité de participation* proposé par Fraser (2002) implique deux conditions. Tout d'abord, les situations de privation, d'exploitation et d'inégalités (de richesse, de revenu et de temps de loisir) entraînent la négation de moyens et d'opportunités d'interaction en tant que pairs, alors la première condition est la « distribution de recours matériels qui garantissent l'indépendance et la “voix” des participants » (FRASER, 2002, p. 13, nous traduisons du portugais). Ensuite, les normes institutionnelles de dépréciation systématique de certaines catégories de personnes doivent être remplacées par des « normes institutionnelles de valeur culturelle exprimant un respect égal envers tous les participants et garantissant des opportunités égales pour atteindre la considération sociale » (FRASER, 2002, p. 13, nous traduisons du portugais).

Cette perspective non-identitaire de la reconnaissance, ne serait-elle pas compatible avec la psychanalyse ? Rose (2005) remarque que le concept de subjectivité divisée est tenu pour incompatible avec des demandes politiques : « l'idée d'une subjectivité divisée et conflictuelle, prise dans le registre du fantasme, s'oppose directement à l'idée de protestation légitime au sens politique³⁸⁹ » (ROSE, 2005, p. 13, nous traduisons). Pourtant, selon l'auteure, le fait que la psychanalyse se concentre sur le fantasme ne revient pas à discréditer l'énoncé du patient. Freud n'a pas considéré que les récits de ses patientes étaient des « fantasmes de femmes hystériques ayant inventé des histoires et raconté des mensonges » (p. 13, nous traduisons).

C'est pourquoi Rose (2005) considère que la tâche plus globale de l'analyse serait de « réconcilier le problème de la subjectivité qui assigne activité (et non faute), fantasme (et non erreur), conflit (et non stupidité) à des sujets individuels – en l'occurrence, des femmes – avec une forme d'analyse qui puisse aussi reconnaître la force des structures dans le besoin urgent de changement social³⁹⁰ » (ROSE, 2005, p. 14, nous traduisons).

³⁸⁸ “On the status model, moreover, misrecognition is not relayed through free-floating cultural representations or discourses. It is perpetrated, as we have seen, through institutionalized patterns – in other words, through the workings of social institutions that regulate interaction according to parity-impeding cultural norms.” (FRASER, 2000, p. 114).

³⁸⁹ “[...] the idea of a conflictual, divided subjectivity, caught up in the register of fantasy, is directly opposed to the idea of legitimate protest as it is politically understood” (ROSE, 2005, p. 13)

³⁹⁰ “[...] reconcile the problem of subjectivity which assigns activity (but not guilt), fantasy (but not error), conflict (but not stupidity) to individual subjects – in this case women – with a form of analysis which can also recognise the force of structures in urgent need of social change” (ROSE, 2005, p. 14)

Rose (2005) affirme : « Il est sans doute particulièrement important, pour les femmes, de trouver un langage qui nous permette de reconnaître notre part dans d'intolérables structures – mais sans faire de nous ni de pures victimes ni les seules actrices de notre détresse³⁹¹ » (p. 14, nous traduisons). Autrement dit, reconnaître notre position dans les rapports sociaux, qui renvoie à quelque chose de structurel, de façon à ne pas considérer le sujet comme victime, pas plus que le seul responsable de sa condition.

À l'opposé de ce que propose Rose (2005), les récits sur la reproduction de situations d'oppression dans le cadre de la clinique montrent précisément la responsabilisation du sujet, le discrédit jeté sur son énoncé et sur la réalité de l'oppression. Ce qui nous amène à notre dernier point essentiel : la perspective de l'analyste sur la théorie psychanalytique peut participer aux visions préconçues reproduites. Laufer (2014a) souligne l'idée formulée par Lacan sur le transfert dans *Le Séminaire, tome I : Les écrits techniques de Freud* : le psychanalyste y reprend de façon critique la notion de contre-transfert. Lacan (1953-4/1975) affirme que « le contre-transfert n'est rien d'autre que la fonction de l'ego de l'analyste, ce [qu'il] a appelé “la somme des préjugés de l'analyste” » (p. 31). Parmi ces préjugés, il peut y avoir des idées préconçues qui débouchent sur une négation de la réalité de l'oppression – comme nous l'avons vu avec les exemples concernant le racisme, mais qui peuvent également concerner le sexisme, l'homophobie, la condition socio-économique, etc.

En outre, la vision même de l'analyste sur la théorie psychanalytique peut fonctionner comme un contre-transfert, selon le psychanalyste Bruce Fink (2017). Celui-ci raconte une situation dans laquelle l'analysant se sentait inconfortable avec des retards fréquents de l'analyste, il considère que cet agacement ne peut pas être considéré comme du transfert, affirmant que « les analystes doivent reconnaître leurs propres contributions dans ces situations » (p. 225, nous traduisons du portugais) – ce qui ne veut pas dire parler des raisons du retard avec l'analysant, mais plutôt s'engager à ne plus être en retard, le faire et travailler sur ses raisons en analyse ou en supervision.

Fink (2017) ajoute à la formule de Lacan l'idée d'« information inappropriée » (p. 226). C'est-à-dire, il propose le contre-transfert comme la somme des préjugés de l'analyste ou de son information inappropriée : « la vision de l'analyste sur la théorie psychanalytique peut fonctionner comme un contre-transfert ». Par exemple, si l'analyste part de la croyance en

³⁹¹ “Perhaps for women it is of particular importance that we find a language which allows us to recognise our part in intolerable structures – but in a way which renders us neither the pure victims nor the sole agents of our distress.” (ROSE, 2005, p. 14)

« l'identification projective », il supposera sans doute que l'analysant, agacé par ses retards, projetterait chez l'analyste l'idée que tout monde profite de lui – c'est une manière pour l'analyste de renvoyer la responsabilité de cet agacement à l'analysant. Or l'auteur considère que, dans ce cas, « à mesure que [les analystes] embrassent des concepts psychanalytiques, ils transfèrent la charge des difficultés dans le traitement d'eux-mêmes vers les patients. Le contre-transfert inclut les préjugés et tout ce qui aveugle » (FINK, 2017, p. 226, nous traduisons du portugais).

Laufer (2014a) part du principe que « la psychanalyse est un savoir situé et constitué historiquement » (p. 25), elle propose ainsi la nécessité de réfléchir sur les théories psychanalytiques elles-mêmes :

La psychanalyse, en tant que méthode, théorie et pratique, peut-elle se passer de sa propre réflexivité ? Qu'est-ce qu'un dispositif qui ne met pas en perspective son propre mode de fabrication, ses propres conditions d'apparition ? Qu'est-ce qu'un discours qui ne se confronte pas à ce qu'il a voulu oublier de lui-même ou exclure de lui-même ? Le dispositif de pouvoir reviendrait-il comme refoulé de la psychanalyse ? (p. 25)

Le point de vue de l'analyste sur la théorie psychanalytique peut donc avoir une influence sur la reproduction de ses idées préconçues. C'est pourquoi nous considérons fondamentale la réflexion sur les théories psychanalytiques à partir des apports d'autres champs. Le chemin tracé tout au long de cette recherche est passé par les théories féministes matérialistes parce que celles-ci attirent l'attention sur la matérialité de l'oppression – une dimension à être examinée, à nos yeux, dans les débats psychanalytiques.

Notre réflexion a débuté par le dilemme de la redistribution *versus* la reconnaissance pour arriver, enfin, aux propositions de Nancy Fraser : insister sur la justice sociale revient à être attentif aux réalités de l'oppression et au fait que celle-ci ne doit jamais être négligée. Cela ne veut pas dire abandonner la sphère du discours et des représentations, mais les articuler aux institutions et aux pratiques sociales institutionnalisées. À nos yeux, face à leur complexité, nous devons considérer les problèmes sous leurs multiples dimensions et chercher à établir des liens entre celles-ci. Nancy Fraser explique que, dans le dilemme de la redistribution *versus* la reconnaissance, deux objectifs peuvent parfois agir l'un contre l'autre : « la menace de substitution surgit quand deux perspectives de la justice sont considérées mutuellement incompatibles. Dans ce cas, les revendications de reconnaissance se déconnectent des revendications de redistributions, finissant par les éluder » (FRASER, 2002, p. 12). Fraser affronte toutes les difficultés qui se posent quand nous tentons de penser la redistribution *et* la reconnaissance, plutôt que la redistribution *ou* la reconnaissance.

Le défi de la psychanalyse est d'articuler ce qui est souvent revendiqué comme « proprement psychanalytique » avec les relations entre discours (ou le champ de la représentation) et matérialité. Il ne s'agit pas d'une causalité ou d'une direction unique, mais au contraire d'une imbrication. Autrement dit, la matérialité est discursivement médiée de la même manière que les discours sont matériellement médiés.

Si nous nous concentrons seulement sur « l'au-delà de la représentation », la déstabilisation de sens, l'idée qu'il n'existe pas « définitivement homme ou femme », nous risquons de tomber dans une « conversation célébratoire » qui peut avoir du succès auprès de nos pairs. Cependant, cette conversation parle assez peu au monde au-delà de nos cabinets. Nous risquons encore de nous confronter au problème soulevé par Fraser (2002) : en soulignant la dimension « au-delà de la représentation », qui serait supposément « proprement psychanalytique », nous pouvons disloquer et éluder les dimensions de reconnaissance et de redistribution – d'où la nécessité d'une immense réflexivité sur nos propres théories psychanalytiques.

REFERÊNCIAS

- ADKINS, L. **Revisions: towards a sociology of gender and sexuality in late modernity**. Buckingham: Open university press, 2002.
- ALBERTINI, P. Reich discorda de Freud: uma crítica ao “Mal-estar na cultura”. In: ALBERTINI, P. **Reich em diálogo com Freud: estudos sobre psicoterapia, educação e cultura**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005. p. 11-37.
- ALCOFF, L. Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. **Signs**, v. 13, n. 3, p. 405-436, 1988. Disponível em www.jstor.org/stable/3174166. Acesso em 28 de fevereiro de 2019.
- ALMEIDA, H. B. Dilemas do Reconhecimento: apresentação ao artigo de Nancy Fraser. **Cadernos de campo**, São Paulo, v. 15, n. 14/15, p. 227-230, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p227-230>. Acesso em 28 de fevereiro de 2019.
- ALVES, A. R. C. O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. **Lua Nova**, v. 80, p. 71-96, 2000. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67315841004>. Acesso em 06 de setembro de 2019.
- AMADEO, J. Identidade, Reconhecimento e Redistribuição: uma análise crítica do pensamento de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 16, n. 35, p. 242-270, jan.-abr. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n35p242>. Acesso em 28 de fevereiro de 2019.
- ANDERSEN, M. L. **Thinking about women: Sociological perspectives on sex and gender**. 3ª. ed. New York ; Toronto: MacMillan, 1993.
- ARRAES, J. “Meu psicólogo disse que racismo não existe”. **Revista Fórum**, 25 jun. 2015. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/meu-psicologo-disse-que-racismo-nao-existe>. Acesso em 08 de agosto de 2018.
- ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. **Feminismo para os 99%: Um manifesto**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.
- AYOUCHE, T. A diferença entre os sexos na teorização psicanalítica: aporias e desconstruções. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 48, p. 58-70, 2014. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01511348>. Acesso em 5 de maio de 2019.
- AYOUCHE, T. **Psychanalyse et hybridité: genre, colonialité, subjectivations**. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2018.
- AYOUCHE, T. La psychanalyse est le contraire de l'exclusion. **Libération**, p. 1-6, 10 out. 2019a. Disponível em: <https://www.liberation.fr/auteur/20127-thamy-ayouch>. Acesso em 9 de dezembro de 2019

AYOUCHE, T. Ontem à noite tive um sonho. In: IANNINI, G. (Org.). **Caro Dr. Freud: Respostas do século XXI a uma carta sobre homossexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b. p. 76-82.

BAAS, B.; ZALOSZYC, A. **Descartes e os fundamentos da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Revinter, 1996.

BAHRI, D. Le féminisme dans/et le postcolonialisme. In: VERSCHUUR, C. **Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes**. Genève: Cahiers Genre et Développement, v. 7, 2010. p. 27-54. Disponível em: <https://books.openedition.org/iheid/5859>. Acesso em 28 de fevereiro de 2019.

BERENI, L.; CHAUVIN, S.; JAUNAIT, A.; & REVILLARD, A. **Introduction aux études sur le genre**. Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur, 2012.

BHABHA, H.; RUTHERFORD, J. Le tiers-espace. Entretien avec Jonathan Rutherford. **Multitudes**, v. 26, n. 3, p. 95-107, 2006. Disponível em: https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=MULT_026_0095. Acesso em 04 de setembro de 2019.

BICUDO, V. L. Incidência da realidade social no trabalho analítico. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 50, n. 1, p. 73-92, 1972/2016. Disponível em: <http://www.bivipsi.org/wp-content/uploads/Virg%C3%ADnia-Leone-Bicudo-50-1.pdf>. Acesso em 14 de setembro de 2018.

BIRMAN, J. **Estilo e modernidade em psicanálise**. São Paulo: Editora 34, 1997.

BIRMAN, J. **Freud e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BOURDIEU, P. Le langage autorisé: les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel. In: BOURDIEU, P. **Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques**. Paris: Fayard, 1982. p. 103-119.

BRAGA, A. P. M. Pelas trilhas de Virgínia Bicudo: psicanálise e relações raciais em São Paulo. **Revista Lacuna**, n. -2, 6 dez. 2016. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2016/12/06/n2-01/>. Acesso em 14 de setembro de 2018.

BRAGA, A. P. M.; ROSA, M. D. Articulações entre Psicanálise e negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 10, n. 24, p. 89-107, fev. 2017. Disponível em: <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/575>. Acesso em 7 de fevereiro de 2019.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, p. 329-76, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332006000100014>. Acesso em 5 de outubro de 2018.

BRAH, A.; PHOENIX, A. Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality. **Journal of International Women's Studies**, v. 5, n. 3, p. 75-86, 2004. Disponível em: <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol5/iss3/8>. Acesso em 4 de maio de 2019.

BRANDALISE, C. O Aborto Masculino - A comparação entre aborto e abandono paterno ganhou uma frase que pipoca nas redes sociais sempre que um dos dois temas aparece: “o aborto masculino já é legalizado”. **Universa**, 23 ago. 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-aborto-masculino/>. Acesso em 14 de dezembro de 2019

BRASIL. Lei nº 11.892 de 28 de dezembro de 2008. Institui a Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica, cria os Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia, e dá outras providências. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**. Brasília-DF, 29 dez. 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11892.htm. Acesso em 6 de dezembro de 2019.

BRASIL registra 1 caso de agressão a mulher a cada 4 minutos, mostra levantamento. **Folha de São Paulo**, 09 set. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/brasil-registra-1-caso-de-agressao-a-mulher-a-cada-4-minutos-mostra-levantamento.shtml>. Acesso em 14 de dezembro de 2019

BRASIL tem 2ª maior concentração de renda do mundo, diz relatório da ONU. **G1**, 09 dez. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/12/09/brasil-tem-segunda-maior-concentracao-de-renda-do-mundo-diz-relatorio-da-onu.ghtml>. Acesso em 14 de dezembro de 2019

BRETAS, A. Judith Butler e Nancy Fraser: uma breve introdução ao debate. **Idéias**, p. 227-229, 2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649503>. Acesso em 11 de julho de 2019.

BREUER, J.; FREUD, S. Estudos sobre a histeria. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. II**. Rio de Janeiro: Imago, 1893-95/1996. p. 13-318.

BRUBAKER, R. Au-delà de L'« identité ». **Actes de la recherche en sciences sociales**, v. 139, p. 66-85, set. 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/arss.2001.3508>. Acesso em 1 de março de 2019.

BUTLER, J. **Trouble dans le genre**. Le féminisme et la subversion de l'identité. Paris: La Découverte, 1990/2006.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990/2013.

BUTLER, J. Meramente cultural. **Idéias**, v. 7, n. 2, p. 227-248, 1996/2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649503>. Acesso em 11 de julho de 2019.

BUTLER, J. Simplement culturel? In: BIDEZ-MORDREL, A. (Org.). **Les rapports sociaux de sexe**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997/2010. p. 168-183. Disponível em: <https://www.cairn.info/les-rapports-sociaux-de-sexe--9782130584742-page-168.htm>. Acesso em 13 de junho de 2019.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, G. L. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 151-172.

BUTLER, J. Préface à la seconde édition (1999) de *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. **Cahiers du Genre**, v. 38, n. 1, p. 15-42, 2005. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2005-1-page-15.htm#>. Acesso em 26 de junho de 2019.

BUTLER, J. Por uma leitura cuidadosa. In: BENHABIB, S.; BUTLER, J.; CORNELL, D.; FRASER, N. **Debates feministas: Um intercâmbio filosófico**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 189-213.

BUTLER, J.; DAVID-MÉNARD, M.; SANTOS, B.; CREVIER GOULET, S. A.; DEBS, N.; POLVEREL, E. Judith Butler et Monique David-Ménard: d'une autre à l'autre. **L'Évolution psychiatrique**, v. 80, n. 2, p. 318-330, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1016/j.evopsy.2015.02.002>. Acesso em 23 de setembro de 2018.

BUTLER, J.; KNUDSEN, P. P. P. S. Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. Entrevista concedida a Patrícia Porchat Pereira da Silva Knudsen. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 161-170, jan.-abr. 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2010000100009. Acesso em 26 de abril de 2018.

CALHOUN, C. Social Theory and the Politics of Identity. In: CALHOUN, C. **Social Theory and the Politics of Identity**. Oxford, UK: Blackwell, 1994. p. 9-36.

CAMPOS, E. B. V. A primeira concepção freudiana de angústia: uma revisão crítica. **Ágora**, v. 7, n. 1, p. 87-107, jan./jun. 2004. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982004000100006>. Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

CANAVÊZ, F. O trauma em tempos de vítimas. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 39-50, jun. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982015000100039. Acesso em 29 de setembro de 2019.

CERRUTI, M. Q.; ROSA, M. D. Em busca de novas abordagens para a violência de gênero: a desconstrução da vítima. **Revista Mal Estar e Subjetividade**, v. 8, n. 4, p. 1047-1076, 2008. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482008000400009. Acesso em 13/03/2019.

CHAKRABORTY, M. N. Everybody's Afraid of Gayatri Chakravorty Spivak : Reading Interviews with the Public Intellectual and Postcolonial Critic. **Signs : Journal of Women in Culture and Society**, v. 35, n. 3, 2010. 621-645.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. **The Combahee River Collective Statement**. [S.l.], p. 1-21, 1979. Disponível em: https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition_Readings.pdf. Acesso em 4 de maio de 2019.

COSSI, R. K.; DUNKER, C. I. L. A Diferença Sexual de Butler a Lacan: Gênero, Espécie e Família. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 33, e3344, p. 1-8, jun. 2017. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/0102.3772e3344>. Acesso em 12 de março de 2019.

COSTA, C. L. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. **Cadernos Pagu**, Campinas, 19, p. 59-90, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0104-83332002000200004&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em 11 de maio de 2019.

COSTA, C. L. O tráfico do gênero. **Cadernos Pagu**, Campinas, 11, p. 127-140, 2013. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634468>. Acesso em 14 de setembro de 2019.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-026X2002000100011&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em 17 de fevereiro de 2019.

CUNHA, E. L. **Imagem e semelhança**: metapsicologia da identificação. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 1992.

CUNHA, E. L. Uma interrogação psicanalítica das identidades. **Caderno CRH**, n. 33, p. 209-228, 2000. Disponível em: http://ebep.org.br/artigos/1Cunha_uma-interrogacao.pdf. Acesso em 13 de outubro de 2018.

CUNHA, E. L. **Indivíduo singular plural**: a identidade em questão. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

DAVIDS, T.; DRIEL, F. Les trois dimensions de l'analyse de genre. In : VERSCHUUR, C.; REYSSO, F. **Genre, pouvoirs et justice sociale**. Genebra: Graduate Institute Publications, 2003. p. 75-78. Disponível em: <http://books.openedition.org/iheid/5643>. Acesso em 17 de fevereiro de 2019.

DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. **De que amanhã...Diálogos**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004

DIAS, H. M. M. **Desamparo e conversão**: questões da clínica da histeria. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2001.

DOWNS, L. L. If woman is just an empty category why am I afraid to walk alone at night. **Comparative Studies in Society and History**, v. 35, n. 2, p. 414-437, abr. 1993.

DOWNS, L. L. Si « femme » n'est rien de plus qu'une catégorie sans contenu, alors pourquoi ai-je peur de rentrer seule le soir ? In: BONNEMÈRE, P.; THÉRY, I. (Orgs.). **Ce que le genre fait aux personnes**. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2008. p. 45-73.

ELLIOT, P. **From Mastery to Analysis**: Theories of gender in Psychoanalytic Feminism. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1991.

ESCOSTEGUY, A. C. D. **Cartografias dos estudos culturais**: Uma versão latino-americana. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

ESPÍNOLA, A. F. Subjectivité et connaissance: réflexions sur les épistémologies du 'point de vue'. **Cahiers du Genre**, v. 53, n. 2, p. 99-120, 2012. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2012-2-page-99.html>. Acesso em 2 de abril de 2019.

EX-COMPANHEIRO é condenado a 28 anos de prisão por matar filhos e atear fogo na mulher. **Folha de São Paulo**, 04 set. 19. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/ex-companheiro-e-condenado-a-28-anos-de-prisao-por-matar-filhos-e-atear-fogo-na-mulher.shtml>. Acesso em 27 de novembro de 2019

FALQUET, J. Repensar as relações sociais de sexo, classe e “raça” na globalização neoliberal. **Mediações**, Londrina, v. 13, n. 1-2, p. 121-142, jan./jun. e jul./dez. 2008. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/index>. Acesso em 2 de abril de 2019.

FALQUET, J. Os atuais desafios para o Feminismo materialista. Entrevista com Jules Falquet, por Mirla Cisne & Telma Gurgel. **Revista Temporalis**, Brasília-DF, ano 14, n. 27, p. 245-261, jan./jun. 2014a. Disponível em: <http://www.abepss.org.br/revista-temporalis/indexacoes>. Acesso em 2 de abril de 2019.

FALQUET, J. Por uma anatomia das classes de sexo: Nicole-Claude Mathieu ou a consciência das oprimidas. **Lutas Sociais. Revista do Núcleo de Estudos de Ideologias e Lutas Sociais (NEILS)**, v. 18, n. 32, p. 9-23, 2014b. Disponível em: <http://ken.pucsp.br/lis/article/view/25688/0>. Acesso em 05 de maio de 2019.

FALQUET, J. Entretien avec Jules Falquet: Matérialisme féministe, crise du travail salarié et imbrication des rapports sociaux. **Cahiers du GRM**, v. 10, 2016. Disponível em: <http://journals.openedition.org/grm/839>. Acesso em 05 de maio de 2019.

FASSIN, D.; JAIME, P.; LIMA, A. Uma trajetória antropológica: entrevista com Didier Fassin. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 17, n. 36, p. 257-279, jul.-dez. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832011000200011. Acesso em 29 de novembro de 2019.

FASSIN, D.; RECHTMAN, R. **The Empire of Trauma: An Inquiry Into the Condition of Victimhood**. Princeton: Princeton University Press, 2007/2009.

FERNÁNDEZ, A. M.; PORCHAT, P. Ana Maria Fernández. Entrevista realizada por Patricia Porchat. In: FRANÇOIA, C., PORCHAT, P., CORSETTO, P. (Orgs.). **Psicanálise e gênero: Narrativas feministas e queer no Brasil e na Argentina**. Curitiba: Calligraphie, 2018. p. 119-132.

FERRAZ, D. T.; TOURINHO, M. L. M. A identificação como fonte de iatrogenias. **Anais do VII Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e XIII Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental**, João Pessoa-PB, 2016. Disponível em: <http://www.fundamentalpsychopathology.org/uploads/files/Anais%20Congresso%202016/37.2.pdf>. Acesso em 13 de outubro de 2018.

FINK, B. **Fundamentos da técnica psicanalítica: uma abordagem lacaniana para praticantes**. Tradução de Carolina Luchetta e Beatriz Aratangy Berger. São Paulo: Blucher, 2017.

FOUCAULT, M. De l'amitié comme mode de vie. Entrevista com R. de Ceccaty, J. Danet e J. Le Bitoux. In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits, 1954-1988**. Paris: Gallimard, v. IV, 1981/1994. p. 163-167.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

FOWLER, B. The Recognition/Redistribution Debate and Bourdieu's Theory of Practice: Problems of Interpretation. **Theory, Culture & Society**, v. 26, n. 1, p. 144-156, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263276408099020>. Acesso em 28 de fevereiro de 2019.

FRASER, N. Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler. **Idéias**, v. 8, n. 1, p. 277-293, 1997/2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8650019>. Acesso em 28 de fevereiro de 2019.

FRASER, N. Rethinking recognition. **New Left Review**, n. 3, p. 107-120, maio-jun. 2000. Disponível em: <https://newleftreview.org/II/3/nancy-fraser-rethinking-recognition>. Acesso em 28 de fevereiro de 2019.

FRASER, N. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais [Online]**, n. 63, p. 7-20, out. 2002. Disponível em: <http://rccs.revues.org/1250>. Acesso em 05 de maio de 2019.

FRASER, N. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation. In: FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition?** A political-philosophical exchange. Londres/New York: Verso, 2003a. p. 7-109.

FRASER, N. Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth. In: FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition?** A political-philosophical exchange. Londres/New York: Verso, 2003b. p. 198-236.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista". **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239, 2006. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109/54229>. Acesso em 1 de setembro de 2016.

FRASER, N. Pragmatismo, feminismo e a virada linguística. In: BENHABIB, S.; BUTLER, J.; CORNELL, D.; FRASER, N. **Debates feministas: Um intercâmbio filosófico**. São Paulo: Editora Unesp, 2018a. p. 233-253.

FRASER, N. Falsas atitudes: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler. In: BENHABIB, S.; BUTLER, J.; CORNELL, D.; FRASER, N. **Debates feministas: Um intercâmbio filosófico**. São Paulo: Editora Unesp, 2018b. p. 93-115.

FRECCERO, C. Materialist critique of psychoanalysis. In: WRIGHT, E. **Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary**. Oxford: Blackwell, 1992. p. 244-249.

FREUD, S. As neuropsicoses de defesa. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1894a/1996. p. 51-74.

FREUD, S. Rascunho B: A etiologia das neuroses. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1894b/1996. p. 223-228.

FREUD, S. Rascunho E: Como se origina a angústia. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1894c/1996. p. 235-241.

FREUD, S. Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1894d/1996. p. 91-120.

FREUD, S. Rascunho G: Melancolia. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1895a/1996. p. 246-253.

FREUD, S. Obsessões e fobias: seu mecanismo psíquico e sua etiologia. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1895b[1894]/1996. p. 75-88.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1895c/1996. p. 335-443.

FREUD, S. Rascunho K: As neuroses de defesa. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1896a/1996. p. 267-276.

FREUD, S. A hereditariedade e a etiologia das neuroses. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1896b/1996. p. 141-155.

FREUD, S. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1896c/1996. p. 159-183.

FREUD, S. A sexualidade na etiologia das neuroses. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1898/1996. p. 249-270.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. IV e V, 1900/1996. p. 15-650.

FREUD, S. Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. VII, 1905a/1996. p. 119-229.

FREUD, S. Fragmento da análise de um caso de histeria. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. VII, 1905b/1996. p. 15-126.

FREUD, S. Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. IX, 1908a/1996. p. 167-186.

FREUD, S. Sobre as teorias sexuais das crianças. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. IX, 1908b/1996. p. 189-204.

FREUD, S. Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In: _____ **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. X, 1909/1996. p. 13-133.

FREUD, S. Algumas observações gerais sobre os ataques histéricos. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. IX, 1909[1908]/1996. p. 207-213.

FREUD, S. Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. XI, 1912/1996. p. 181-195.

FREUD, S. O interesse científico da psicanálise. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XIII, 1913/1996. p. 167-192.

FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XIV, 1914/1996. p. 77-108.

FREUD, S. Os instintos e suas vicissitudes. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XIV, 1915/1996. p. 117-144.

FREUD, S. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XVII, 1917/1996. p. 145-153.

FREUD, S. O estranho. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XVII, 1919/1996. p. 235-276.

FREUD, S. A psicogênese de um caso de homossexualismo em uma mulher. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XVIII, 1920/1996. p. 157-183.

FREUD, S. Psicologia de massas e análise do eu. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XVIII, 1921/1996. p. 79-154.

FREUD, S. O ego e o id. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XIX, 1923a/1996. p. 15-80.

FREUD, S. A organização genital infantil (Uma interpolação na teoria da sexualidade). In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XIX, 1923b/1996. p. 15-80.

FREUD, S. A dissolução do complexo de Édipo. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1924/1996. p. 215-224.

FREUD, S. Mal-estar na civilização. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XXI, 1930/1996. p. 67-148.

FREUD, S. Sexualidade Feminina. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. XXI, 1931/1996. p. 257-279.

FREUD, S. La féminité. In: FREUD, S. **Oeuvres complètes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1932/2004.

FREUD, S. A questão de uma weltanschauung. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XXII, 1933a/1996. p. 155-177.

FREUD, S. A dissecção da personalidade psíquica. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v. XXII, 1933b[1932]/1996. p. 63-84.

FREUD, S. Feminilidade. In: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. XXII, 1933c[1932]/1996. p. 113-134.

FREUD, S. Carta sobre homossexualidade. In: IANNINI, G. (Org.). **Caro Dr. Freud: Respostas do século XXI a uma carta sobre homossexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1935/2019.

GALVÃO, A. Marxismo e movimentos sociais. **Crítica Marxista**, São Paulo, n. 32, p. 107-126, 2011. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo235merged_document_245.pdf. Acesso em 27 de fevereiro de 2019.

GARRET, P. M. Thinking with Honneth and Fraser. In: GARRET, P. M. **Social work and social theory: Making connections**. Bristol-UK: The Policy Press, 2013a. p. 169-183.

GARRET, P. M. Modernity and capitalism. In: GARRET, P. M. **Social work and social theory: Making connections**. Bristol-UK: The Policy Press, 2013b. p. 59-77.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em 2 de abril de 2019.

HARDING, S. Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic and Scientific Debate. In: HARDING, S. (Org.). **The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies**. New York: Routledge, 2004. p. 1-13.

HEGEL, Q. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1807/1992.

HENNESSY, R. Queer Visibility in Commodity Culture. **Cultural Critique**, v. 29, p. 31-76, 1994. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1354421?seq=1>. Acesso em 25 de junho de 2019.

HIRATA, H. Gênero, classe e raça: Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo social**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 61-73, jun. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702014000100005. Acesso em 4 de maio de 2019.

HOBBSAWM, E. J. **Como mudar o mundo: Marx e o marxismo, 1840-2011**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HONNETH, A. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser. In: FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange**. Londres/New York: Verso, 2003a. p. 109-197.

HONNETH, A. The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder. In: HONNETH, A.; FRASER, N. **Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange**. Londres/New York: Verso, 2003b. p. 237-267.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003c.

HONNETH, A. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, J. E. M. P. **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. p. 79-93.

“IDEIA de raça é uma mentira”: americana branca que se passou por negra se diz “transracial”. **BBC**, 28 mar. 2017. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-39413853>. Acesso em 25 de maio de 2018

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Síntese de Indicadores Sociais**. Brasília-DF, 2017. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101629.pdf>. Acesso em 14 de dezembro de 2019

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Outras formas de trabalho – PNAD contínua**. Brasília-DF, 2018a. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101650_informativo.pdf. Acesso em 14 de dezembro de 2019

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Rendimento de todas as fontes 2017 – PNAD contínua**. Brasília-DF, 2018b. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101559_informativo.pdf. Acesso em 06 de novembro de 2019

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (Ipea). **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça – 1995-2015**. Pesquisa desenvolvida pelo Ipea em parceria com a ONU Mulheres. Brasília-DF, 2017. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/170306_retrato_das_desigualdades_de_genero_raca.pdf. Acesso em 14 de dezembro de 2019

KERGOAT, D. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, H., et al. **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009. p. 67-75.

KERGOAT, D. Le rapport social de sexe: de la reproduction des rapports sociaux à leur subversion. In: BIDEZ-MORDREL, A. **Les rapports sociaux de sexe**. [S.l.]: Presses Universitaires de France, 2010a. p. 60-75. Disponível em: <https://www.cairn.info/les-rapports-sociaux-de-sexe--9782130584742-page-60.htm>. Acesso em 11 de maio de 2019.

KERGOAT, D. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. **Novos estudos - CEBRAP**, São Paulo, v. 86, p. 93-103, mar. 2010b. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002010000100005. Acesso em 11 de maio de 2019.

KOJÈVE, A. À guisa de introdução. In: KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1949/1998. p. 96-103.

LACAN, J. **Le Séminaire. Livre I: Les écrits techniques de Freud**. Paris: Le Seuil, 1953-4/1975.

LACAN, J. **O seminário – Livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1953-4/1986.

LACAN, J. **O Seminário – Livro 7: A ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1959-60/1997.

LANE, S. & CODO, W. (Orgs.). **Psicologia social: O homem em movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1986

LAPLANCHE, J. À partir de la situation anthropologique fondamentale. In: LAPLANCHE, J. **Sexual: La sexualité élargie au sens freudien**. 2^a Edição. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2014a. p. 95-108.

LAPLANCHE, J. Le genre, le sexe, se sexual. In: LAPLANCHE, J. **Sexual: La sexualité élargie au sens freudien**. 2^a Edição. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2014b. p. 153-193.

LAPLANCHE, J. Trois acceptions du mot "inconscient" dans le cadre de la théorie de la séduction généralisée. In: LAPLANCHE, J. **Sexual: La sexualité élargie au sens freudien**. 2^a Edição. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2014c. p. 195-213.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da psicanálise**. Tradução de Pedro Tamen. 4^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1982/2001.

LAUFER, L. La psychanalyse est-elle un féminisme manqué ? **Nouvelle revue de psychosociologie**, v. 17, n. 1, p. 17-29, 2014a. Disponível em: <https://www.cairn.info/nouvelle-revue-de-psychosociologie-2014-1-page-17.htm>. Acesso em 27 de abril de 2019.

LAUFER, L. Ce que le genre fait à la psychanalyse. In: LAUFER, L. E. R. F. **Qu'est-ce que le genre?** Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2014b.

LAUFER, L.; ROCHEFORT, F. Qu'est-ce que le genre? In: LAUFER, L.; ROCHEFORT, F. **Qu'est-ce que le genre?** Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2014.

LOFFREDO, A. M. Anotações sobre a leitura freudiana da angústia. **Tempo psicanalítico**, v. 44, n. 1, p. 105-130, 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382012000100007. Acesso em 27 de abril de 2019.

LOMBARDI, M. R. Travail et Rapports Sociaux de Sexe: Rencontres autour de Danièle Kergoat. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 41, n. 142, p. 319-321, abr. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742011000100018. Acesso em 19 de outubro de 2019.

MALBOIS, F. Les paradigmes de l'égalité/différence et du sexe/genre. Ou les deux réponses du féminisme occidental à l'énigme de la « différence des sexes ». **Nouvelles Questions Féministes**, v. 21, p. 81-97, 2002. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2002-1.htm-page-81.htm>. Acesso em 27 de novembro de 2018.

MARTINS, M. V. Resenha "Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir". **Trabalho, Educação e Saúde**, v. 11, n. 2, p. 454-455, 2013. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S1981-77462013000200012>. Acesso em 27 de fevereiro de 2019.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 1844/2008.

MARX, K. **O Capital: crítica da economia política**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1890/1988.

MATHIEU, N.-C. Identité sexuelle/sexuée/de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre. In: MATHIEU, N.-C. **L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe**. Donnemarie-Dontilly: Éditions IXe, 1991/2013.

MELER, I.; PORCHAT, P. Irene Meler. Entrevista realizada por Patricia Porchat. In: FRANÇOIA, C., PORCHAT, P., CORSETTO, P. (Orgs.). **Psicanálise e gênero: Narrativas feministas e queer no Brasil e na Argentina**. Curitiba: Calligraphie, 2018. p. 133-142.

MENDONÇA, R. F. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado Habermasiano. **Revista de Sociologia e Política**, v. 29, p. 169-185, 2007. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782007000200012>. Acesso em 4 de março de 2019.

MENEZES, P. Os ricos precisam pagar mais impostos, mas ricos são os outros. **Gazeta do Povo**, 08 abr. 2019. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vozes/pedro-menezes/ricos-precisam-pagar-mais-impostos/>. Acesso em 06 de novembro de 2019

MINSKY, R. **Psychoanalysis and gender: An introductory reader**. Londres e New York: Routledge, 1996.

MITCHELL, J. **Psychoanalysis and Feminism**. New York: Basic books, 1974/2000.

MITCHELL, J. Introduction - I. In: MITCHELL, J. & ROSE, J. (Orgs.). **Feminine sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne**. Basingstoke: Palgrave, 2001. p. 1 - 26.

MITCHELL, J. Débattre de la différence des sexes, de la politique et de l'inconscient. **L'Homme & la Société**, v. 203-204, n. 1, p. 39-70, 2017. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2017-1-page-39.htm>. Acesso em 25 de maio de 2019.

MOLINIER, P. Pénis de tête. Ou comment la masculinité devient sublime aux filles. **Cahiers du Genre**, v. 45, n. 2, p. 153-176, 2008. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2008-2-page-153.htm?contenu=resume>. Acesso em 11 de maio de 2019.

MOUFFE, C. Quelques remarques au sujet d'une politique féministe. In: BIDEZ-MORDREL, A. **Les rapports sociaux de sexe**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010. p. 142-151. Disponível em: <https://www.cairn.info/les-rapports-sociaux-de-sexe--9782130584742-page-142.htm>. Acesso em 29 de maio de 2019.

MULHERES estudam mais no Brasil, mas têm renda 41,5% menor que homens, diz ONU. **G1**, 09 dez. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/12/09/mulheres-estudam-mais-no-brasil-mas-tem-renda-415percent-menor-que-homens-diz-onu.ghtml>. Acesso em 14 de dezembro de 2019

NEGROS são 75% entre os mais pobres; brancos, 70% entre os mais ricos". **UOL**, 13 nov. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/11/13/percentual-de-negros-entre-10-mais-pobre-e-triplo-do-que-entre-mais-ricos.htm>. Acesso em 14 de dezembro de 2019

NELSON, A. Blouses blanches et panthères noires. Entrevista a Caroline Izambert & Claire Richard. **Vacarme**, v. 65, n. 4, pp. 69-82, 2013. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-vacarme-2013-4-page-69.htm>. Acesso em 12 de março de 2019.

NOBRE, M. Apresentação. In: HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

OBSERVATÓRIO CAJUÍNA. **Carta aberta à comunidade científica: como incluir mães nos congressos**. Online, 6 de agosto de 2019. Disponível em <https://www.facebook.com/notes/observatório-caju%C3%ADna-mulheres-ci%C3%ADncia-e-comportamento/carta-aberta-%C3%ADcomunidade-cient%C3%ADfica-como-incluir-m%C3%AAs-nos-congressos/109862173695914/>. Acesso em 9 de dezembro de 2019

OXFAM BRASIL. **Nós e as desigualdades**. Pesquisa realizada em parceria com o Instituto Datafolha. [S.l], 2019. Disponível em: <https://oxfam.org.br/um-retrato-das-desigualdades-brasileiras/pesquisa-nos-e-as-desigualdades/>. Acesso em 06 de novembro de 2019

PAIS dividem responsabilidades na guarda compartilhada dos filhos. **Agência IBGE Notícias**, 11 mar. 2019. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/23931-pais-dividem-responsabilidades-na-guarda-compartilhada-dos-filhos>. Acesso em 14 de dezembro de 2019

PEDRO, J. M. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 77-98, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742005000100004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em 10 de outubro de 2017.

PERELSON, S. Da subversão do gênero à reinvenção da política. Resenha do livro “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade” de Judith Butler. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 155-159, jan./jun. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982004000100011. Acesso em 10 de outubro de 2017.

PICQ, F. Vous avez dit *queer* ? La question de l'identité et le féminisme. **Réfractio**ns, v. 24, p. 5-14, maio 2010. Disponível em: <http://refractions.plusloin.org/IMG/pdf/2401.pdf>. Acesso em 28 de novembro de 2018.

PIERUCCI, A. F. Ciladas da diferença. **Tempo social: Revista de Sociologia da USP.**, v. 2, n. 2, p. 7-33, 1990. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v2n2/0103-2070-ts-02-02-0007.pdf>. Acesso em 06 de setembro de 2017.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 263-274, jul.-dez. 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.5216/sec.v11i2.5247>. Acesso em 25 de fevereiro de 2019.

PORCHAT, P. Psicanálise, gênero e singularidade. **Revista FAAC**, Bauru, v. 2, n. 2, p. 195-202, out. 2012. Disponível em: <https://www3.faac.unesp.br/revistafaac/index.php/revista/article/view/135>. Acesso em 15 de junho de 2019.

PORCHAT, P. Barulhos de gênero. In: FRANÇOIA, C., PORCHAT, P., CORSETTO, P. (Orgs.) **Psicanálise e gênero: Narrativas feministas e queer no Brasil e na Argentina**. Curitiba: Calligraphie, 2018. p. 35-43.

PRATES, A. L. Gozar de boneca: mapas anatômicos e genéticos não localizam o gozo feminino. In: FRANÇOIA, C., PORCHAT, P., CORSETTO, P. (Orgs.) **Psicanálise e gênero: Narrativas feministas e queer no Brasil e na Argentina**. Curitiba: Calligraphie, 2018. p. 51-61.

RANIERI, J. **Alienação e estranhamento: a atualidade de Marx na crítica contemporânea do capital**. Conferencia Internacional Karl Marx y los desafíos del Siglo XXI. Havana: [s.n.]. 2006. p. 1-9. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/if/marx/documentos/22/Alienacao%20e%200estranhamento.pdf>. Acesso em 27 de fevereiro de 2019.

RANIERI, J. Apresentação. In: MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 11-17.

RECHTMAN, R. L'inégal accès à la condition de victime. Entretien. **Carnets de bord**, v. 15, p. 89-91, 2008. Disponível em: https://www.unige.ch/sciences-societe/socio/carnets-de-bord/static/pdf/16_169.pdf. Acesso em 29 de setembro de 2019.

RECHTMAN, R. Enquête sur la condition de victime. Propos recueillis par Nathalie Sarthou-Lajus et Richard Rechtman. **Études**, v. 414, n. 2, p. 175-186, 2011. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-etudes-2011-2-page-175.htm>. Acesso em 29 de setembro de 2019.

REICH, W. Casamento indissolúvel e as relações sexuais duradouras. In: REICH, W. E. A. C. **Casamento indissolúvel ou relação sexual duradoura?** 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

RJ: Jovem é torturada, estuprada e ameaçada de morte pelo ex. **Isto é**, 21 nov. 19. Disponível em: <https://istoe.com.br/jovem-e-torturada-ameacada-de-morte-xingada-estuprada-e-roubada-pelo-ex/>. Acesso em 27 de novembro de 2019

ROSE, J. Introduction - II. In: MITCHELL, J. & ROSE, J. **Feminine sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne**. Basingstoke: Palgrave, 2001. p. 27-57.

ROSE, J. **Sexuality in the field of vision**. Londres: Verso, 2005.

RUBIN, G. L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre. **Les cahiers du CEDREF [En ligne]**, v. 7, p. 1-39, 1975/2010. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cedref/>. Acesso em 15 de junho de 2019.

RUBIN, G. O tráfico de mulheres. In: RUBIN, G. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 1975/2017. p. 9-61.

RUBIN, G.; BUTLER, J. Tráfico sexual – entrevista. **Cadernos Pagu**, v. 21, p. 157-209, 2003. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644617>. Acesso em 16 de agosto de 2019.

RUDER, M. C. R.; BRAUER, J. F. A constituição do sujeito na psicanálise lacaniana: impasses na separação. **Psicologia em estudo**, Maringá, v. 12, n. 3, p. 513-521, dez. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722007000300008. Acesso em 4 de novembro de 2019.

RYAN, J. Where Now? Recent Thinking On Psychoanalysis and Homosexuality. Paper for WTC and Freud Museum conference. **Women Today**, jun. 2002. Disponível em: <http://www.the-site.org.uk/publications/where-now-recent-thinking-on-psychoanalysis-and-homosexuality-by-joanna-ryan/>. Acesso em 27 de setembro de 2018.

SAEZ, J. **Teoria Queer y psicoanálisis**. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

SAFATLE, V. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SAFATLE, V. O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. **Kriterion: Revista de Filosofia**, n. 117, p. 95-125, 2008. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2008000100006>. Acesso em 27 de fevereiro de 2019.

SAFATLE, V. **Grande hotel abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SAFATLE, V. Abaixo de zero: psicanálise, política e o “deficit de negatividade” em Axel Honneth. **Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP**, São Paulo, v. 43, p. 191-228, 2013. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/84727>. Acesso em 6 de setembro de 2016.

SAFATLE, V. Para um conceito anti-predicativo de reconhecimento. **Lua Nova (Impresso)**, v. 1, p. 79-117, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-64452015009400004>. Acesso em 6 de setembro de 2016.

SANTOS, B.; POLVEREL, E. Procura-se psicanalista segurx. Uma conversa sobre normatividade e escuta analítica. **Lacuna: uma revista de psicanálise**, São Paulo, n. -1, p. 3, 2016. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2016/05/22/normatividade-e-escuta-analitica/>. Acesso em 13 de abril de 2018.

SCHAEFFER, J. Une instable identité psychosexuelle. **L'orientation scolaire et professionnelle**, v. 31, n. 4, p. 535-543, 2002a. Disponível em: <http://journals.openedition.org/osp/3409>. Acesso em 30 de abril de 2019.

SCHAEFFER, J. La dynamique du couple ou la co-création du masculin et du féminin. **Dialogue**, v. 155, n. 1, p. 3-15, 2002b. Disponível em: DOI:10.3917/dia.155.0003. Acesso em 30 de abril de 2019.

SCOTT, J. W. Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism. **Feminist Studies**, v. 14, n. 1, p. 32-50, 1988. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3177997>. Acesso em 06 de setembro de 2017.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e realidade**, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1990. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em 06 de setembro de 2017.

SCOTT, J. W. The Evidence of Experience. **Critical Inquiry**, v. 17, n. 4, p. 773-797, 1991. Disponível em: www.jstor.org/stable/1343743. Acesso em 18 de março de 2019.

SCOTT, J. W. Prefácio a Gender and politics of history. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 3, p. 11-27, 1994. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1721>. Acesso em 06 de setembro de 2017.

SCOTT, J. W. **La citoyenne paradoxale**: Les féministes françaises et les droits de l'homme. Trad. Marie Bourdè e Colette Pratt. Paris: Albin Michel, 1998

SCOTT, J. W. O enigma da igualdade. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 11-30, jan.-abr. 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2005000100002>. Acesso em 5 de agosto de 2016.

SIBILIA, P. **O show do eu**: a intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 73-102.

SPINELLI, L. M. Repensando o reconhecimento: a crítica de Nancy Fraser ao modelo identitário de Axel Honneth. **Século XXI, Revista de Ciências Sociais**, v. 6, n. 1, p. 204-234, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/seculoxxi/article/view/25578>. Acesso em 06 de setembro de 2017.

STAVRAKAKIS, Y. **Lacan and the political**. Londres e New York: Routledge, 1999.

TEIXEIRA, M. R. **A diferença entre Butler e Lacan acerca da diferença sexual**. [S.l.], p. 1-13, 2017. Disponível em: <http://www.agalma.com.br/wp-content/uploads/2017/11/A-diferen%C3%A7a-entre-Butler-e-Lacan-acerca-da-diferen%C3%A7a-sexual.pdf>. Acesso em 12 de março de 2019.

SUSPEITO de feminicídio mandou áudio para ex-mulher e sugeriu volta: 'Antes que seja tarde'. **EPTV**, 07 nov. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/2019/11/07/suspeito-de-feminicidio-mandou-audio-para-ex-mulher-e-sugeriu-volta-antes-que-seja-tarde.ghtml>. Acesso em 27 de novembro de 2019

VELASCO, C. Em 10 anos, Brasil ganha mais de 1 milhão de famílias formadas por mães solteiras. **G1**, 14 de maio de 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/em-10-anos-brasil-ganha-mais-de-1-milhao-de-familias-formadas-por-maes-solteiras.ghtml>. Acesso em 14 de dezembro de 2019

VIEIRA, L. L. F. As múltiplas faces da homossexualidade na obra freudiana. **Revista Mal Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 9, n. 2, p. 487-525, jun. 2009. Disponível em: http://pep-sic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482009000200006. Acesso em 10 de outubro de 2019

VOEGTLI, M. « Quatre pattes oui, deux pattes, non ! » L'identité collective comme mode d'analyse des entreprises de mouvement social. In: AGRIKOLIANSKY, E. (Org.). **Penser les mouvements sociaux: Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines**. Paris: La Découverte, 2010. p. 203-223. Disponível em: <https://www.cairn.info/penser-les-mouvements-sociaux--9782707156570-page-203.htm>. Acesso em 1 de março de 2019.

VORSATZ, I.; ALMEIDA, M. E. A demanda de reparação: a vítima como figura emblemática na contemporaneidade. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 17, n. 2, p. 674-692, 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1808-42812017000200014&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em 28 de novembro de 2019.

WAYNE, V. Materialist feminist criticism. In: WRIGHT, E. **Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary**. Oxford: Blackwell, 1992. p. 249-252.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 7-72.

ZAIDMAN, C. Introdução. In: FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, D., PLANTÉ, C., RIOT-SARCEY, M. e ZAIDMAN, C. (Orgs.) **Le genre comme catégorie d'analyse**. Paris: L'Harmattan, 2003.

ZANA, A. R. O. **Identidade e diferença na relação com a alteridade**. Dissertação de Mestrado (Teoria Psicanalítica). Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2013

ZARETSKY, E. Identity Theory, Identity Politics: Psychoanalysis, Marxism, Post-Structuralism. In: CALHOUN, C. **Social Theory and the Politics of Identity**. Oxford, UK: Blackwell, 1994. p. 198-215.

ZIZEK, S. **O sujeito incômodo**. São Paulo: Boitempo, 2016.