

Feminilidade e Violência: uma questão atual¹

Femininity and violence: a present-day issue

*Maria Theresa da Costa Barros**

Resumo: A partir da constatação de que o grupo hegemonicamente encarregado do processo de reprodução coletiva e social – as juventudes femininas segregadas – é também o que apresenta maior vulnerabilidade social, propusemos a reflexão seguinte: “qual o nosso lugar no contrato social, atualmente?” Como preâmbulo, circunscrevemos uma reviravolta na tradição do patriarcado, retomando o discurso psicanalítico sobre a constituição das diferenças sexuais, a propósito do Édipo, em Freud e Lacan. Examinaremos esse debate sobre as relações entre feminilidade e violência a partir dos discursos de Kristeva e Birman.

Palavras-chave: Édipo, Feminilidade, Sacrifício, Trágico e Violência

Abstract: *Based on the observation that the dominant group in charge in the process of collective and social reproduction – the segregated female youths – is also the one with highest social vulnerability, we propose the following reflection: “What is our place in the social contract nowadays?” As an introduction, we circumscribe a twist in patriarchy’s tradition, resuming the psychoanalytic discourse on the constitution of sexual differences, about the Oedipus complex in Freud and Lacan. We will examine this debate on the relationship between femininity and violence based on Kristeva’s and Birman’s discourses.*

Keywords: *Oedipus, Femininity, Sacrifice, Tragic and Violence.*

¹ Este artigo foi construído a partir nas notas de conferência de mesmo título apresentada no Colóquio Internacional “Atualidade das Perversões”, organizado pelo *Espace Analytique* e Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos – EBEP, realizado em São Paulo, em 2007.

* Psicanalista, Associada ao Fórum do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro. Mestre em Teoria Psicanalítica/IP-UFRJ, Doutora em Saúde Coletiva/IMS-UERJ, com Pós-Doutorado em Saúde Coletiva/IMS-UERJ. Professora Visitante do Departamento de Psicologia Social do Instituto de Psicologia da UERJ.

Introdução

Constata-se indubitável correlação entre natalidade e violência (Barros, 2009), apontada também por outros pesquisadores (Ruzany, 2002, Corsino, 2003, Uziel & Santana, 2008 e Néri, 2008). Assim, circunscrevemos a problemática das relações entre feminilidade e violência no tocante às juventudes femininas segregadas, moradoras das áreas de grande concentração de pobreza – as denominadas favelas cariocas – submetidas ao que denominamos de “mal-estar das juventudes brasileiras segregadas” (Barros, 2007). Seguindo essa linha, verificamos que entre essas adolescentes o índice de natalidade é cinco vezes maior do que entre as adolescentes moradoras dos bairros do asfalto. Naquela ocasião enunciamos a hipótese de que tal diferença pode estar apontando para “formas de resistência” (Birman, 2006b, p. 351) ao extermínio e à violência (Cano, 2007, p. 46) a que tais juventudes estão submetidas, em função das políticas de segurança pública, truculentas e genocidas, aplicadas na nossa cidade – Rio de Janeiro – pelo menos nos últimos vinte anos, ainda em vigor, atingindo principalmente infâncias e juventudes segregadas. No entanto, sublinhar essa diferença nos índices de natalidade como formas de resistência não significa desconhecer toda a complexidade envolvida nessa questão.

Alguns estudos recentes apontam uma conexão teórica e prática entre as novas modalidades de mal-estar civilizatório (Birman, 2003/2006, p. 57-77) e experiências de insegurança e desproteção associadas à vulnerabilidade social (Ribeiro, 2007, p. 2). Para Birman a marca patrimonialista do Estado brasileiro teria conduzido a verdadeiro genocídio das classes populares (Birman, 2003/2006, *op. cit.*, p. 73). Todas essas considerações nos conduziram a afirmar que a população-alvo de nossas pesquisas encontra-se, do ponto de vista social, numa condição que podemos caracterizar como de vulnerabilidade. É, assim, imprescindível levar em conta também a dimensão político-social como eixo fundamental para a compreensão da economia do dito mal-estar no registro das subjetividades femininas segregadas. Logo, julgamos oportuno nos deter, brevemente, para examinar o conceito de vulnerabilidade proposto por Ribeiro, desde uma perspectiva histórica, política e social:

A situação de risco que veda ou bloqueia os segmentos mais fragilizados socialmente de adquirirem os recursos necessários à plena integração na sociedade vem emergindo no Brasil desde os anos 1980, quando se inicia a crise do modelo de desenvolvimento caracterizado pela substituição das importações, ao mesmo tempo em que emerge o modelo sócio-produtivo fundado

nos parâmetros da revolução molecular digital e na flexibilização das relações de trabalho (Ribeiro, 2007, *op. cit.*, p. 2).

Na opinião do autor, esses recursos dizem respeito a tudo o que toma a forma “tangível e intangível” e dota os indivíduos, famílias e grupos das condições materiais, sociais, éticas e, poderíamos acrescentar – subjetivas – na nossa perspectiva de psicanalistas, indispensáveis à integração social. Tais recursos podem ser adquiridos a partir de três esferas da sociedade: o Mercado, o Estado e a Família/Comunidade, combinação surgida no desenvolvimento das relações capitalistas em regimes de bem-estar social. O papel destes regimes é fundamentalmente o de assegurar a “gestão coletiva dos riscos da reprodução social”, em função da mercantilização do trabalho, pretendendo por essas estratégias emprestar legitimidade às relações sociais capitalistas (Ribeiro, 2007, *op. cit.*, p. 3). Na história do capitalismo (Esping, 1995 citado por Ribeiro, 2007, *op. cit.*, p. 3) foram identificados três regimes de gestão de risco, em função da dimensão da matriz sociocultural que prevalece em cada sociedade: a gestão da força de trabalho; a produção da integração social; e a construção da igualdade como utopia des-mercantilizadora.

Na “gestão da força de trabalho”, o fundamento está apoiado na autossuficiência individual – *workfare*. Seu dilema é: “Como reconverter as massas trabalhadoras, expulsas do mercado de trabalho industrial, em um novo proletariado de serviços?” Na “produção da integração social” – os corporativos, surgidos nos países da Europa – a crise do estado de bem-estar social se coloca como impossibilidade de satisfazer as necessidades inerentes às promessas de integração social. A questão subjacente a essa crise arma-se em torno do dilema: “Como devolver ao Estado sua capacidade de ser o agente integrador da sociedade?” (Ribeiro, 2007, *op. cit.*). Na “construção da igualdade como utopia des-mercantilizadora” vamos encontrar os regimes universais ou escandinavos, centrados na busca da igualdade como finalidade do estado de bem-estar social. Neste caso, a questão social é: “Quais os graus possíveis de manutenção da igualdade?” (*Id.*, *ibid.*). Nas sociedades capitalistas se configura, então, o seguinte panorama: “os riscos são tão mais elevados quanto mais plenamente forem mercantilizadas as forças de trabalho, tornando a reprodução social fundamentalmente dependente do mercado”. A tradução de tudo isso é que, nessa situação, tanto a crise do emprego quanto sua consequência em relação à renda do trabalho – ou mesmo a sua instabilidade – ameaçam a sobrevivência não apenas física, mas também social, ética e subjetiva dos indivíduos.

Tais fatores conduziram a que em todas as sociedades capitalistas tivessem sido criados “sistemas não mercantis de gestão dos riscos” – convivendo com o mercado – estivessem eles fundados em “sistemas públicos de redistribuição” ou nas “relações de reciprocidade inerentes à organização familiar-comunitária” – pois isoladamente os indivíduos não conseguem gerir as contingências sociais. A partir desses pressupostos e tomando como referência essas particularidades históricas do desenvolvimento do capitalismo no Brasil, Ribeiro aponta que a problemática da vulnerabilidade presente nas grandes metrópoles brasileiras deve ser entendida como “decorrente da crise do regime de gestão de risco fundado no mercado e na mobilização das estruturas familiar-comunitárias” (Ribeiro, 2007, *op. cit.*, p.3)

Quando tomamos como pano de fundo esta análise sócio-histórica, em que nossa condição de “capitalismo periférico” nos conduziu a um processo inacabado de mercantilização das forças de trabalho, é notório que todas essas particularidades do capitalismo no Brasil fizeram com que a reprodução da força de trabalho nunca tenha se colocado como custo de acumulação do capital. Pelo contrário, uma das consequências dessa nossa condição de país capitalista periférico é que no Brasil a reprodução social esteve, historicamente, fundada na combinação entre mercado/família e um estreito estado de bem-estar social seletivo. De fato e de direito foi transferida para as famílias e comunidades a gestão dos riscos da reprodução social. Na opinião de Ribeiro, um dos pilares fundamentais desse regime foi a “prática de uma política social urbana perversa como estratégia de gestão de riscos” (*Id., ibid.*, p. 4).

Ao mesmo tempo em que se transfere para as famílias a gestão dos riscos de reprodução social, observa-se, entre 1981 e 1999, um aumento das unidades familiares que praticamente duplicaram de tamanho. Porém, enquanto o arranjo tradicional e predominante das famílias mononucleares vem diminuindo sua participação relativa, o dado mais significativo para a problemática em questão configura-se pelo aumento dos arranjos monoparentais de mães sem cônjuges e com filhos, podendo incluir ou não, a presença de outros parentes (Halsenbalg, citado por Ribeiro, 2007, *op. cit.*, p. 8). Como nos informa a bibliografia especializada (*Id., ibid.*), o arranjo monoparental é o mais fragilizado, e a família monoparental com filhos é o arranjo que mais cresceu em termos proporcionais, sendo justamente o que apresenta maior déficit de capital social. Ou seja, nesse tipo de arranjo familiar ocorre retração das redes de apoio social. Mas embora seja significativo o aumento desse tipo de arranjo familiar – famílias chefiadas por mulheres – esse aumento não apresenta variações significativas entre os diferentes estratos de renda. E verifica-se até mes-

mo, ao contrário, que este aumento da chefia feminina familiar incide mais naqueles estratos superiores, sempre que ficemos circunscritos ao universo urbano. Temos então, configurado, o seguinte cenário: coletivamente o grupo que está se encarregando do processo de reprodução coletiva e social é o que, ao mesmo tempo, apresenta maior grau de vulnerabilidade social – as juventudes cariocas femininas segregadas – e o tipo de arranjo familiar que mais cresceu nos últimos tempos é o de mulheres sem cônjuges e com filhos – o que só contribui para acentuar mais ainda a sua vulnerabilidade social

Declínio do Pai e Lugar Sacrificial da Mulher

Todas essas transformações de ponta-cabeça nas constelações familiares e suas possíveis repercussões sobre a socialização das crianças e dos jovens, no entanto, não configuram uma problemática nova, esse é um movimento que vem de muito longe. Está ocorrendo há pelo menos um século, tendo sido enunciado pelo discurso psicanalítico e registrado contundentemente por Jacques Lacan em seu texto “Les complexes familiaux dans la formation de l’individu”, de 1938, no qual o autor relaciona o aparecimento da Psicanálise à crise psicológica representada pelo declínio da imago paterna (Lacan, 1938/1978, p. 72). Para Lacan, esse declínio ficou registrado nas palavras dos ideólogos que, no final do século XIX, dirigiram contra a família paternalista as críticas mais subversivas, mas nem por isso deixaram de trazer suas marcas mais indeléveis, uma vez que atribuíam grande número de efeitos psicológicos ao declínio social da imago paterna (*Id., ibid.*).

Lacan reconhece, nesse texto, que “*um simples acaso do gênio não explica sozinho que isto aconteça*” – logo em Viena, vista por ele como:

Centro de um Estado que era o *melting-pot* das formas familiares mais diversas, desde as mais arcaicas até as mais evoluídas, dos últimos agrupamentos agnáticos dos camponeses eslavos às formas mais reduzidas do lar pequeno-burguês e às formas mais decadentes da instabilidade da vida em comum, tudo isso passando pelos paternalismos feudais e mercantis (*Id., ibid., p. 72-73*).

Lacan considera então, surpreendente que logo um filho do patriarcado judeu tenha imaginado o complexo de Édipo. Mas antes de nos voltarmos para essa questão apontada por Lacan, é importante destacarmos um ponto essencial nesse debate: a distinção entre declínio do pai e declínio da função patriarcal (Lebrun, 2008). Ao identificar que a função do pai declina na malha de uma

sociedade, este autor também destaca que não se trata de novidade, pois esse acontecimento já havia sido apontado por Freud em *Psicologia das Massas e Análise do Ego* (1921) – quando evoca o trabalho de Federn sobre “A sociedade sem pai” – e por Lacan, em seu trabalho sobre os complexos familiares, ao qual acabamos de nos referir.

Jean Delumeau e Daniel La Roche situam por volta de 1500 o ápice de longa evolução que terminaria por harmonizar direito comum, direito canônico e direito romano, e que fez com que o pai aparecesse como garantia da estabilidade da família e do reino, o que permite a esses autores situar por volta do século XVII a idade de ouro da monarquia paterna. Só a partir do século XVIII teria se iniciado esse enfraquecimento que não cessou de se agravar. A Revolução Francesa desempenha, nessa derrocada, papel detonador e revelador.

Podemos, então, considerar o declínio da imago paterna, como prefere Lacan, como sintoma da sociedade atual. E não se trata de buscar “um retorno ao pai”, pois a questão é muito mais a de como é possível exercer uma relação de autoridade num mundo democrático: “como garantir a autoridade numa sociedade pós-hierárquica”? (Gauchet, 2004, citado por Lebrun, 2008, *op. cit.*). É nesse movimento que podemos alinhar o esforço freudiano quando levanta o problema do complexo de Édipo: como re-inscrever no coração da estrutura social a função paterna produtora de subjetivações, mesmo que socialmente este lugar tenha perdido a função patriarcal que o sustentava.

Para Lebrun a especificidade da modernidade consiste em não aceitar um ponto fixo exógeno para unificar o social (Deus, o Rei, etc.), porém, em contrapartida, pretende se fiar num ponto de vista endógeno. Qualquer norma, para poder existir como norma, necessita pressupor algum tipo de externalidade. Logo, a introdução de uma lógica do ponto de vista endógeno pode acarretar o risco de se tornar equivalente à anterior, ou fazer retornar de fato a um ponto de vista exógeno, ou seja – a não aceitar nenhum ponto fixo, não importando se este venha a ser o retorno ao sistema hierárquico da tradição; ou o inverso, corre o risco de liberar um individualismo sem limites, decorrente da ausência de qualquer ponto fixo que atue como organizador do vínculo social.

Nesse sentido é que Lebrun pretende discernir uma função do pai dentro do social, denominada função patriarcal, que segue junto com uma lógica do ponto de vista exógeno, que ele denomina função paterna – compreendida não como o papel do pai, mas como lugar que qualquer um, geralmente o genitor, ocupa para a mãe e o filho: o lugar do terceiro. É este lugar ocupado pelo terceiro, estruturalmente, que permite que se instale, no *aparelho psíquico* pensado originalmente pelo discurso freudiano, a capacidade de substituição

significante, o que equivale dizer, a competência metafórica. Por isso é possível estabelecer a equivalência entre função paterna e função da linguagem.

Assim, Lebrun menciona vários pais que não podem ser confundidos: primeiro, o pai biológico, ocupado geralmente pelo genitor; segundo, um outro qualquer que desempenha o ofício de pai em decorrência do lugar que ocupa junto à mãe, e que tem a função de transmitir à criança a lei da qual se faz representante, e à qual se encontra também assujeitado; e, terceiro, uma figura do pai, que no social representa a ordem patriarcal – uma organização hierárquica, uma tradição, uma autoridade; um pai no céu ao qual implicitamente está referido o patriarca e, finalmente, o pai morto que remete à tríade.

A tese de Lebrun é que, pelo fato de estarmos implicados no declínio do lugar do pai dentro do social – lugar da função patriarcal, distinta de um declínio da função paterna na estrutura – o cenário que se coloca é o seguinte: o exercício da função paterna na família encontra-se destituído da legitimidade social em que até então tinha se apoiado – o entrelaçamento real, imaginário e simbólico tão indispensável ao seu funcionamento. Todavia, se é determinante para a constituição do aparelho psíquico tal como concebida por Freud, a função paterna deve passar, efetivamente, pelo exercício real de um sujeito que está disposto a consentir em ser o pai concreto, este mesmo que tradicionalmente se apoiava sobre a função patriarcal para sustentar a sua legitimidade. Logo, o pai concreto só se reveste de importância enquanto se remete a uma tríade inscrita na estrutura, situada para além da sociedade concreta na qual opera.

No entanto, como verificamos em nossa introdução, o tipo de arranjo familiar que mais cresceu nos últimos tempos inclui a falta do pai no real, e isso independe de uma distinção de classes. O que pode resultar desta nova configuração familiar? Uma possibilidade, ainda apontada por Lebrun, é que num movimento desenfreado e crescente o declínio do patriarcado poderia muito bem engendrar um enfraquecimento da função paterna – que não é senão a função linguística. Porém, para que o processo não seja entravado basta aquele que desempenha a função do pai real não abandonar sua tarefa, mesmo que esta tenha perdido a legitimidade histórica de outrora (Lebrun, 2008b, *op. cit.*). Resta saber: neste caso, de onde ele vai extrair a legitimidade para continuar ocupando esse lugar?

Essa parece ter sido a intuição freudiana quando procurou restituir essa legitimidade, encravando esta função no coração da subjetivação moderna: o sujeito freudiano e seu complexo de Édipo. Porém, é preciso investigar se Freud construiu o recurso ao Édipo como resposta e solução (Soler, 2005, p. 16), restando a nós descobrir de que pergunta e de qual problema. Uma das

questões envolvidas na formulação do referido complexo certamente diz respeito às mulheres:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de um outrem pode constituir um indivíduo como Outro (Beauvoir, 1980, p. 9).

Na perspectiva de Soler, contudo, o sexo é uma variável que depende de diferenciações que, não sendo apenas subjetivas, apresentam também uma realidade biológica que costuma ser tomada como natural, característica inerente aos organismos vivos sexuados. E acrescenta: “elas são visíveis, além disso, nas diferenças anatômicas, antes que as ciências tragam à luz os determinantes genéticos, hormonais (...) que compõem o corpo sexuado” (Soler, 2005, *op. cit.*, p. 16). Entretanto, por outro lado, admite que os denominados seres humanos, por mais seres falantes que possam ser, não costumam se mostrar avessos a se reproduzir pelas vias da dita natureza. No entanto, nem por isso o caminho da explicação instintual encontra-se desobstruído para esse dado fundamental da experiência humana, que é a reprodução dos corpos.

Em sua perspectiva, todos nós psicanalistas sabemos, desde as primeiras formulações freudianas, que o inconsciente *desconhece* a biologia e, em matéria de vida, não abriga senão aquilo que Freud testemunhou em sua clínica e em sua elaboração teórica: o despedaçamento das denominadas pulsões parciais – oral, anal, escópica e invocante (Soler, 2005, *op. cit.*, p. 16). O que o criador da psicanálise nunca postulou foi uma presença daquilo que seria uma pulsão genital, aquela que apontaria para cada um o que seria o parceiro sexuado. E, assim, a autora destaca que somente esses achados teóricos podem dar conta da pergunta, lançada por Freud em nota de pé de página acrescentada ao longo dos anos em seus “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”:

Se existem apenas pulsões parciais e se, além disso, em matéria de amor, de “relação de objeto”, a escolha narcísica do semelhante vem primeiro, como explicar a atração entre os sexos? Se o macho não basta para constituir o homem, nem a fêmea, a mulher, de que modo se instaura o que aparece como norma heterossexual? (Soler, 2005, *op. cit.*, p. 16)

Para Soler, esta pergunta pode ser formulada em termos lacanianos: “como é que a linguagem que produz o sujeito como falta-a-ser, ao mesmo tempo o dispõe a consumir as finalidades da vida, apesar do efeito de descaracterização instintual que ela gera?” (Loc. cit.)

No entender da autora, o Édipo freudiano vem responder justamente a essa pergunta. Pois na perspectiva freudiana, no inconsciente e no discurso em geral, a diferença anatômica é transformada em significante e reduzida à problemática do ter fálico. Quanto às pulsões sexuais propriamente ditas, estas ignoram a diferença sexual – o que se torna passível de explicação é, apenas, a orientação do desejo sexuado – logo, no discurso freudiano homo e heterossexualidade encontram-se, nesse aspecto, em pé de igualdade.

Para Soler, o Édipo freudiano responde à seguinte pergunta: “Como pode um homem amar sexualmente uma mulher?” E a resposta de Freud foi bastante sucinta: não pode, sem antes ter renunciado ao objeto primordial, a mãe, e ao gozo referido a ela. Não pode, sem uma castração do gozo. Até aí, tudo se encaixava. Mas, ao tentar transpor essa explicação para o lado feminino Freud encontrou um desafio, e foi obrigado a admitir o fracasso da sua tentativa. Seu famoso “o que quer uma mulher?” não seria senão a admissão de tal fracasso: o Édipo produz o homem, mas não produz a mulher (*id., ibid.*, p. 17).

A Mulher não existe?

Deixemos, por enquanto, em suspenso essa questão – como se produz uma mulher, pois todos conhecemos a escandalosa frase de Lacan: “A Mulher não existe” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 98), à qual Kristeva responde argumentando que, de fato, ela não existe como *A* detentora de uma plenitude mítica, potência suprema, sobre a qual se apoiam o terror do poder e o terrorismo, como desejo de poder (Kristeva, 2002, p. 233). Vamos debruçar-nos ainda sobre as transformações da ordem familiar acarretadas pela queda do pai, a partir de outro ângulo de leitura. Uma das consequências da referida queda, como nos adverte Birman, é que se o pai deixa de ocupar o lugar central torna-se imperativa a partilha de poder com a mãe.

O patriarcado finalmente chega ao fim, após sua longa história no Ocidente, iniciada na tradição grega, e os gêneros sexuais passam a estabelecer relações mais igualitárias, em um processo que tende a romper com a hierarquia e assimetria entre as figuras do homem e da mulher, marca inofismável da tradição patriarcal (Birman, 2003/2006, *op. cit.*, p. 62).

Todavia, a crença de que a mulher é inferior ao homem e ocupa, em relação a este, uma posição subalterna foi construída e sustentada no Ocidente pelo menos até a década de sessenta do século XX, quando os movimentos feministas levantaram suas bandeiras contra essa forma de segregação. Logo, foi este movimento que ocupou o lugar de “operador político” (Birman, 2003/2006, *op. cit.*, p. 62), tanto ao subverter as relações entre os gêneros quanto ao sustentar a paridade entre eles. Com isso, duas figuras emblemáticas do patriarcado, o pai e o marido, foram destituídas do posto que ocupavam, hierarquicamente superior ao da mãe, esta sim, até então, símbolo da inferioridade hierárquica das mulheres. Não é por acaso que os marcos inaugurais da pós-modernidade tenham sido os movimentos questionadores de um *pater* poder, o movimento feminista e o movimento gay (*id.*, *ibid.*, p. 63) e, junto com esses questionamentos, as novas formas de subjetivação, os novos arranjos familiares e as novas formas de mal-estar.

O recurso ao esboço de uma genealogia é a ferramenta que possibilita evidenciar que tanto a diferença quanto a divisão entre os sexos é uma construção, fruto de espaços históricos, sociais e culturais. Ao enfocarmos as relações entre os sexos no Ocidente identificamos dois paradigmas diferentes. O primeiro perdurou até o século XVIII: foi esboçado por Aristóteles e desenvolvido por Galeno – afirmava a existência de um único sexo. Nesse modelo não havia diferença anatômica entre os sexos, pois os órgãos presentes em cada um dos sexos eram correspondentes aos que existiam no outro. O que variava era a “exteriorização” da genitália masculina em contraposição à “interiorização” da feminina, fato atribuído à presença diminuída do humor quente no corpo feminino (Birman, 2003/2006, *op. cit.*, p. 304-305). De acordo com essa visão, de fato e de direito *A mulher não existe*, pois nesse espaço imaginário construído socialmente só o masculino pode ser concebido como referencial único e exclusivo – o modelo masculino se impondo como único paradigma possível dentro de um espaço simbólico, restando para o feminino ocupar um lugar impossível no real.

Essa diferença, a princípio puramente espacial e posicional, imaginária e simbólica, adquire então um valor – o da superioridade masculina ante a feminina. Portanto, o paradigma do sexo único nada tinha de igualitário: era eminentemente hierárquico em suas relações com a perfeição e a verdade – a figura do homem marcada pela perfeição; a da mulher, pela imperfeição e pela falta.

Com o aparecimento do discurso iluminista, que teve seu ápice na Revolução Francesa e enunciava a igualdade de direitos, tornou-se imperativo articu-

lar a hierarquia existente entre os sexos ao novo discurso da igualdade de direitos entre os cidadãos – a solução encontrada para esse impasse foi a “naturalização” da diferença sexual. Com isso, ficava demonstrado que, pela sua conformação anatomofisiológica o corpo feminino destinava as mulheres à maternidade. Logo, parecia bastante lógico e natural que apresentassem menor desenvolvimento intelectual e imaturidade, ante a qual estava justificada sua subalternidade em relação aos homens (Birman, 2003/2006, *op. cit.*, p. 307).

Dessa forma, a leitura da diferença sexual e anatômica foi sempre fruto de um espaço político e social, o que nos possibilita afirmar, sem medo de errar, que sobre essa construção histórico-social no Ocidente foram montados “dispositivos da sexualidade”, como nos ensina Foucault (citado por Birman, 1999a, p. 179). Estes são um conjunto de práticas e discursos para o exercício de uma violência simbólica implacável sobre homens e mulheres, a partir daquilo que lhes é ao mesmo tempo o mais íntimo e o mais estranho ao seu ser.

Sim, porque se há uma armadilha que devemos evitar é tornar a mulher vítima ou mártir da violência masculina. Ambos, homens e mulheres, se assim podemos falar, sofrem e reagem a essa violência simbólica. Esta é a grande novidade enunciada ao final do discurso psicanalítico pelo seu fundador, em *Análise Terminável e Interminável*, como “desautorização da feminilidade”, ou seja, o reconhecimento da feminilidade como origem da sexualidade e da diferença sexual, tanto para os homens quanto para as mulheres. Nas palavras de Freud:

Tanto nas análises terapêuticas quanto de caráter, é chamativo o fato de que dois temas se destaquem em particular e dêem guerra ao analista em medida desacostumada. (...) Os dois temas estão ligados à diferença entre os sexos; um é tão característico do homem como o outro o é da mulher. Apesar da diversidade de seu conteúdo, são correspondentes manifestos. Algo que é comum a ambos os sexos foi comprimido, em virtude da diferença entre os sexos, em outra forma de expressão. Esses dois temas em recíproca correspondência são, para a mulher, a inveja do pênis – o positivo querer alcançar a posse de um genital masculino – e para o homem, a revolta contra sua atitude passiva ou feminina em relação a outro homem (Freud, 1937/1989, p. 251-252).

Pensar a feminilidade como a origem e o originário do sujeito, tanto para homens quanto para mulheres, como território inaugural do erotismo é reali-

zar uma volta de cento e oitenta graus em relação ao antigo paradigma do masculino como originário, que se encontra nas fundações do pensamento ocidental desde os gregos e o cristianismo até a modernidade. Com isso torna-se possível não apenas redimensionar e reconfigurar determinados valores que durante todo esse tempo obcecaram o imaginário ocidental – as noções de perfeição, completude e beleza (Birman, 2001, p. 243) – mas também os valores hierárquicos atribuídos às diferenças anatômicas ou sexuais. Tendo traçado como pano de fundo esta nova perspectiva, queremos pensar as relações entre feminilidade e violência, questão atual que se torna imperativa para cada um, homem ou mulher, independentemente de suas escolhas sexuais e amorosas, e tal como foi formulada por Kristeva: “qual é o nosso lugar no contrato social, atualmente?” (Kristeva, 2002, *op. cit.*, p. 226).

Do ponto de vista feminino, tal questão é tão mais imperativa quanto mais desconfortável for este lugar destinado às mulheres na atual conjuntura, porque os anteriores ao menos apresentavam a vantagem de ser mais conhecidos. Pois, se o *pater* poder foi abolido, ou está em vias de o ser, se a transformação da ordem familiar é fato amplamente documentado e irreversível, se o “Nome do Pai” já não pode mais ser invocado impunemente como sustentáculo ou pedra fundamental do arcabouço psíquico, bem, tudo isso, afinal, coloca as mulheres numa nova posição, nessa passagem do século XX para o XXI. Se, por um lado, essa nova posição é menos confortável, por outro tudo depende da resposta que cada mulher possa encontrar ao se perguntar: “qual o nosso lugar no contrato social, atualmente?”

Do ponto de vista masculino, nas palavras do próprio Freud, “o enigma da feminilidade colocou pensativos os homens de todos os tempos” (Freud, 1933 [1932]/1989, p. 105), e se coube aos homens preocupar-se com as questões que a feminilidade apresentava em cada época, entre eles Freud certamente é um dos que não mediram esforços para desvendar tal enigma. Mas, que respostas teria encontrado para responder à questão sobre “o que quer uma mulher?” Uma pode ter sido sua crítica implacável sobre os “efeitos perversos” do discurso da modernidade sobre as novas formas de subjetivação, efeitos que testemunhava em sua clínica. Outra foi ter criado a clínica do audível, capaz de “ouvir” o discurso inconsciente dessas subjetividades marcadas e engendradas por essa mesma modernidade. Como no caso das histerias, que acometiam principalmente as mulheres cujos corpos não se submeteram tão docilmente ou silenciosamente aos ditames de sua época. E, finalmente, por ter se tornado o criador de um saber que não se encaixava em nenhum dos escaninhos então existentes: nem neurologia, nem psiquiatria, nem psicologia. Um novo saber

– a psicanálise, sendo Sigmund Freud seu único e legítimo criador, o que, aliás, não é pouca coisa. Este mesmo Freud que algumas militantes feministas viram como “o molesto falocrata de uma Viena pudibunda e decadente, que imagina as mulheres como – sub-homens – homens castrados” (Kristeva, 2002, *op. cit.*, p. 225-233).

Castrados ou sujeitos à linguagem?

Antes de ultrapassar esta visão que as feministas, não completamente sem razão, cultivaram de Freud; antes de poder enunciar a nossa questão sobre qual é o nosso lugar no contrato social, atualmente, ou seja, antes de pensar sobre as relações entre feminilidade e violência em nossa conturbada pós-modernidade destes começos do século XXI – antes de tudo isso, é preciso primeiro circunscrever o sentido da noção de castração que Freud nos legou, tanto para nós mulheres quanto para os homens, a todos nós que fomos constituídos dentro deste caldo de cultura ocidental judaico-cristã e triturados nos dispositivos histórico-culturais sobre as diferenças entre os sexos (*id.*, *ibid.*, p. 225). Porque se alguma estrutura deve ser estabelecida, é preciso se perguntar primeiro como são constituídos seus diferentes lugares, quais as posições possíveis para os homens e as mulheres, como conseguem alcançar e/ou ultrapassar masculinidades/feminilidades.

O que Freud irá constatar então, em sua clínica psicanalítica, a respeito das formações imaginárias próprias do discurso dos neuróticos dos dois sexos? O fundador da psicanálise constata uma angústia ou um medo da castração e uma inveja raivosa do pênis. Mas afinal de contas, o que isso tudo significa, pergunta-se Kristeva? E a resposta que encontra é que o discurso neurótico, do homem e da mulher, apresenta uma lógica que só pode ser compreendida quando admitimos suas causas fundamentais: a fantasia de cena primitiva e a de castração. No entanto, destaca que tais pressupostos “são hipóteses (grifo da autora), ideias *a priori* próprias da teoria em si. Representam necessidades lógicas a serem situadas na ‘origem’ para explicar aquilo que não para de funcionar no discurso neurótico” (*id.*, *ibid.*, p. 225). Por isso, Kristeva destaca que “o discurso neurótico, do homem e da mulher, só se compreende em sua lógica própria se admitimos suas causas fundamentais: a fantasia da cena primitiva e de castração”. Ainda que “nada as torne presentes na realidade propriamente dita” (*loc. cit.*).

No discurso freudiano o prazer não se articula na economia humana senão numa relação com este ponto, certamente deixado vazio, enigmático, mas que apresenta uma certa relação com o que é para o homem a realidade. E é por aí

que chegamos a aproximar, cada vez mais de perto, essa intuição, essa apercepção da realidade que anima todo o pensamento freudiano. Lacan (1959-1960, *op. cit.*, p. 37) toma a carta 73, endereçada a Fliess, para destacar como naquele momento a sua própria autoanálise era o principal interesse de Freud. Embora ele afirme que tudo ainda permanecia bastante obscuro, ainda assim havia um sentimento reconfortante: que era o de que apenas precisássemos buscar numa despensa aquilo de que precisávamos. No entanto, neste caminho ele identifica algo desagradável – “são *die Stimmungen* – no sentido mais geral que podemos dar a essa palavra que tem sua ressonância em alemão, os estados de humor, os sentimentos – que, por sua natureza, encobrem, escondem, o quê? – *die Wirklichkeit*, a realidade” (Lacan, 1959-1960, *op. cit.*, p. 37-38).

Kristeva admite que a metapsicologia freudiana permite fazer uma leitura da castração como “construção imaginária que se apoia num mecanismo psíquico constituidor do campo simbólico e de todo ser que nele se inscreve” (Kristeva, 2002, *op. cit.*, p. 226). Nesse sentido, para que a linguagem possa advir é necessário que se instale uma separação de um estado de prazer fusional, para que possa ser instaurada uma rede articulada de diferenças, referindo-se a objetos separados de um sujeito, e que isso possa constituir o sentido. Mas tudo isso só reforça a necessidade da presença de um terceiro.

Para que esta operação constitutiva do simbólico e do social possa aparecer em sua verdade e possa ser entendida pelos dois sexos, é necessário que alguns aspectos sejam examinados. O primeiro, demonstrado pela escuta analítica, é que, na fantasia, o pênis se torna a principal referência dessa operação de separação e dá pleno sentido à falta ou ao desejo que é constitutivo do sujeito quando este se inclui na ordem da linguagem. O segundo é a necessidade de inscrever, nessa operação, toda a série de privações e exclusões que acompanham a angústia de perder o pênis, e que impõem a perda da completude e da totalidade. A castração se configura então como o conjunto dos “cortes” indispensáveis ao advento simbólico (Kristeva, 2002, *op. cit.*, p. 226).

Como vimos anteriormente com Soler, sem passar pela castração um homem não poderá sentir-se atraído sexualmente por uma mulher. Mas ao passar pela castração, o que ocorre do lado da mulher? Sem pretender, no âmbito deste trabalho, circunscrever plenamente esta questão, tomaremos alguns aspectos desse problema a partir da leitura realizada por Birman em seu ensaio “SE EU TE AMO CUIDE-SE sobre a feminilidade, a mulher e o erotismo dos anos 80” (Birman, 1999b). Em sua opinião, para o “velho professor Freud, com todo respeito e reverência” haveria três destinos possíveis para as mulheres, ao descobrirem sua condição de castradas ou de não possuidoras do pênis/

phallus: primeiro, a neurose e a inibição sexual; segundo, a virilidade feminina; e, terceiro, a maternidade.

Logo, o tornar-se mulher passava não apenas pelo reconhecimento de sua condição castrada, pela ausência do atributo fálico presente positivamente no homem, como também pela assunção da maternidade. Fora disso, o que restava à mulher era ou o destino trágico da inibição sexual, da neurose e/ou da perversão – pois maculada tanto pela anomalia quanto pela patologia de seus humores eróticos alimentaria em si própria a pretensão secreta de ter o *phallus* e de ser como um homem (Birman, 1999b, *op. cit.*, p. 93).

Segundo o autor, o início do percurso freudiano foi marcado pela indagação sobre o enigma da mulher, pela mediação da figura da histeria – preocupação que continua presente nos escritos tardios sobre a sexualidade feminina, produzidos entre 1925 e 1932 – e, ao final de sua pesquisa, é a problemática da feminilidade que se tornará o foco das preocupações de Freud (*id., ibid.*, p. 106).

Dessa forma, pode-se perceber um deslocamento progressivo no discurso freudiano de “uma indagação crítica sobre o ser da mulher, pelos infortúnios da histeria, para um questionamento ostensivo sobre o ser da feminilidade” (*id., ibid.*, p. 106.), cuja marca registrada, seu *made in*, seria a inexistência do referencial fálico, fosse pela sua renúncia a este ou pela crítica ironia sobre a sua falácia. Para o autor, tal leitura aponta para novas possibilidades de gozo e de erotismo, que marcariam tanto homens quanto mulheres e, paradoxalmente, por isso mesmo, a feminilidade constitui uma fonte de horror, nesse caso para ambos os sexos, pois colocaria os sujeitos ante aspectos insondáveis de seu gozo e de seus impasses (*id., ibid.*, p. 106).

Do sacrifício ao trágico: qual o nosso lugar nessa ordem do sacrifício e/ou da linguagem?

Terminado este preâmbulo, queremos agora falar sobre as relações entre Feminilidade e Violência na cultura ocidental e, por isso, escolhemos os escritos de Júlia Kristeva e Joel Birman, com o intuito de percorrer caminhos possíveis para enunciar uma questão que diz respeito às mulheres, atualmente, ainda que nem todas estejam conscientes das transformações que acompanham seu despertar. Esta questão foi enunciada por meio da seguinte pergunta, formulada por Kristeva: “qual é o nosso lugar no contrato social, atualmente?” (Kristeva, 2002, *op. cit.*, p. 226).

Quando insistimos na questão sobre o lugar das mulheres neste contrato social, atualmente, é porque esse contrato, distante de ser aquele dos homens iguais, encontra-se “fundado sobre uma relação, em última análise sacrificial,

de separação e de articulação de diferenças, produzindo assim um sentido comunicável” (*id., ibid.*, p. 226-227).

Tendo como referência esses pressupostos podemos enfim enunciar, como destaca a autora, a nossa questão: qual é o nosso lugar nessa ordem do sacrifício e/ou da linguagem? Se não queremos mais ser daí excluídas, ou se não nos basta desempenhar a função que até então tivemos, de manter, acomodar, fazer durar esse contrato sócio-simbólico – como mães, esposas, enfermeiras, médicas, professoras, psicólogas e... por que não? psicanalistas... –, de que forma seria possível “manifestar aí nosso lugar, legado pela tradição e que desejamos transformar?” (Kristeva, 2002, *op. cit.*, p. 227).

Kristeva se pergunta, então, como as mulheres se sentem dentro dessa estrutura psicossimbólica. Não é muito simples responder a esta pergunta, porque justamente nesse relacionamento das mulheres com o simbólico, tal como se manifesta agora, fica “difícil avaliar o que depende de uma conjuntura sócio-histórica (ideologia patriarcal, cristã, humanista, socialista etc.) ou de uma estrutura” (*id., ibid.*). Mas o que se percebe – seja em função de um contexto ideológico ou de uma estrutura – é que “as mulheres se sentem como a mercadoria recusada da linguagem e do vínculo social” (*id., ibid.*). E prossegue: não restam dúvidas de que “só poderemos falar de uma estrutura observada num contexto sócio-histórico, o da civilização cristã ocidental e de suas ramificações leigas” (*id., ibid.*). Nesse contexto, o que está então ocorrendo com as mulheres? Para Kristeva, as mulheres “não encontram aí os afetos nem as significações das relações que mantêm com a natureza, com seus corpos, com o da criança, o de outra mulher ou de um homem”. Porém, tal “frustração, que não é estranha a certos homens, torna-se o essencial da nova ideologia feminista” (*id., ibid.*).

A autora destaca que uma das consequências é, se parece difícil para as mulheres, se não mesmo impossível, poder aderir inteiramente a esta lógica sacrificial de separação e encadeamento sintático que fundamenta a linguagem e o código social – tal impossibilidade termina desembocando numa espécie de beco sem saída – pela rejeição do simbólico, vivida como rejeição da função paterna, responsável pelo aparecimento das psicoses (*id., ibid.*). E ela então afirma:

A partir dessas constatações, algumas tentam trazer um novo olhar – novos objetos, novas análises – ao interior das ciências humanas exploradoras do simbólico: antropologia, psicanálise, linguística. Outras, mais subjetivas, buscam modificar, na esteira da arte contemporânea, a língua e os outros códigos de ex-

pressão mediante um estilo mais próximo do corpo, da emoção. Não estou falando de uma linguagem de mulheres, cuja existência sintática é problemática e cuja aparente especificidade léxica talvez seja mais o produto de um marginalismo social que o de uma diferença sexual. Também não estou falando da qualidade estética das produções femininas: a maior parte repete um romantismo menos ou mais eufórico ou deprimido e põe em cena uma explosão do ego em falta de gratificação narcísica. *Saliento que o contrato sócio-simbólico como contrato sacrificial se tornou a maior preocupação da nova geração feminina* (Kristeva, 2002, *op. cit.*, p. 227-228) (grifo nosso).

Kristeva chama atenção para o fato de que não podemos esquecer o que, há um século, os antropólogos e os sociólogos vêm repetindo à exaustão sobre a sociedade-sacrifício revelada pelos pensamentos selvagens, as guerras, os discursos dos sonhos ou por grandes escritores. Tudo isso cria, a seu ver, as condições para uma reelaboração da questão metafísica do mal, em suas palavras:

Se a sociedade está de fato estabelecida sobre uma morte executada em comum, é assumindo a castração fundadora do contrato social e simbólico que os seres humanos procrastinam a morte. Eles [a] simbolizam, e conseguem assim se dar uma oportunidade de transformar o caos maléfico em ordem sociossimbólica satisfatória (Kristeva, 2002, *op. cit.*, p. 228).

As mulheres, por sua vez, afirmam que, hoje, se submetem a esse contrato sacrificial contra sua própria vontade. Com isso, só lhes resta se revoltar ou, pelo menos, buscar uma revolta, revolta que tem para elas o sentido de uma ressurreição. Porém, para o conjunto social como um todo essa revolta é uma recusa que pode conduzir à violência entre os sexos: ódio, assassinato, desintegração do casal, da família. Ou, então, a uma inovação cultural. O mais provável é que conduza a ambas as coisas ao mesmo tempo. Seja como for, a aposta foi lançada, e é desta época atual. “Lutando contra o mal, reproduz-se o mal, dessa vez no seio do vínculo social (homem-mulher)” (*id., ibid.*, p. 228). E o solo mais propício para isso se dá quando:

Uma mulher é muito brutalmente repelida, quando sente seus afetos de mulher ou sua condição de ser social ignorados por

um discurso e um poder em exercício, de sua família às instituições sociais, pode por contrainvestimento dessa violência sofrida, fazer-se agente “possuída” da mesma violência: ela combate sua frustração com armas que parecem desproporcionais, mas que não o são ante o sofrimento narcísico de onde se originam (*id.*, *ibid.*, p. 231).

Freud constrói seu mito fundador da cultura moderna ocidental em um ato violento – o assassinato do pai da horda primitiva. Os alicerces desse mito estarão para sempre fundados numa situação ao mesmo tempo paradigmática e paradoxal. Esse mito realça a grande fragilidade do projeto civilizatório moderno ocidental que, por suas próprias origens, encontra-se fadado a um eterno retorno à barbárie. Se a cultura se funda no assassinato do representante primordial de toda e qualquer figura de exceção em relação a uma possível organização social, por outro lado, para que esse projeto civilizatório se torne duradouro, é preciso que haja união dos mais fracos com o intuito de conter o poder de todo aquele que queira ocupar esse lugar do mais forte. Porém, isso não exclui que esse poder do mais forte continue a ameaçar com o seu retorno, em toda e qualquer figura de exceção: seja a do pai da horda primordial, seja a figura do soberano no *Ancien Régime*, ou do ditador totalitário nos tempos dos regimes republicanos e democráticos. Por isso, do registro de uma violência sagrada, necessária à fundação da Lei, passamos ao registro de uma violência mítica, presente no registro do Direito, que corresponde a essa união dos mais fracos, mediada não mais pela força bruta, mas pela necessidade de tornar duradoura essa nova união. Porém, nesse novo registro do Direito a violência não corresponde mais, necessariamente, ao imperativo da Justiça (Birman, 2004, p. 9).

Segundo Kristeva, a ordem social é sacrificial, constatam a antropologia e a psicanálise. Podemos acrescentar: “mas o sacrifício detém a violência e acarreta uma ordem (prece ou paz social). Recusá-la significa expor-se à explosão da pretensa substância boa, que se desencadeia, sem freio, sem lei nem direito, como uma arbitrariedade absoluta” (Kristeva, 2002, *op. cit.*, p. 232).

Como destaca a autora, “consecutivas à crise do monoteísmo, as revoluções, de dois séculos para cá, e mais recentemente o fascismo e o stalinismo, puseram tragicamente em cena essa lógica da boa vontade oprimida concluindo-se no massacre” (*id. ibid.*). Desde a alvorada do feminismo, e mesmo antes dele, mulheres fora do comum se manifestaram frequentemente pelo homicídio, pelo complô, pelo atentado. “A eterna dívida em relação à mãe torna uma mulher mais vulnerável na ordem simbólica, mais frágil quando a experimen-

ta, mais virulenta quando se defende dela” (*id. ibid*). Vejamos até onde pode chegar *uma mulher* para fazer valer seu lugar num contrato social, mesmo que para isso só lhe tenha restado lançar mão de um gesto trágico, este que nos é relatado por Birman:

Há cerca de um ano e meio, uma jovem mulher decepcionou o pênis do marido. Tudo isso se passou numa transação sexual, se é que podemos nos referir a isso com tal denominação. De qualquer forma, convencionalmente falando, tudo ocorreu subitamente, de forma inesperada, no *fiat lux* de uma experiência de tesão. O cenário do crime? A cena, supostamente trágica, desenrolou-se nos Estados Unidos, numa pequena cidade americana, numa noite gelada de um inverno rigoroso (Birman, 1999c, p. 177).

Como justificativa de seu ato de violência, perante a Justiça e a opinião pública, esta mulher alegou uma reação de legítima defesa ante a regular violência do marido na experiência sexual. Segundo seus depoimentos, este tinha por hábito, desde o início dessa suposta relação amorosa, a realização de rituais de sadismo refinado sobre ela, rituais que fariam corar de inveja o próprio Sade (*loc. cit.*). Segundo o comentário de Birman:

Sade não poderia imaginar, na virada do século XVIII para o século XIX, os herdeiros que iria forjar duzentos anos depois. Isso tudo apesar de seu conhecido libertinismo desvairado. Além disso, não poderia supor, menos ainda, aliás, até onde poderiam chegar as peripécias insólitas do imaginário social contemporâneo (*id., ibid.*, p. 179).

E por que não, indaga o autor? E a resposta que encontra para esta pergunta é que isso se deve ao fato insofismável de que existe uma distância abissal entre a libertinagem e a perversão. Para Foucault, Sade teria sido o último representante de uma época em que a libertinagem existia na *pólis* (Foucault, citado por Birman, 1999a, *op. cit.*, p. 179), de fato e de direito, sendo um personagem típico de uma galeria de seres desaparecidos para sempre. Como figura de transição, Sade condensa na sua personagem tudo aquilo que historicamente lhe antecedeu e, anuncia ainda, esquematicamente, tudo aquilo que irá se inscrever na futura cena erótica da história. Daí sua referência emblemática, o seu valor de insígnia entre a Idade Clássica e a Modernidade.

A libertinagem foi transformada em perversão de maneira inequívoca, sendo o campo da primeira matéria-prima para a produção da segunda. Contudo, essa derivação não poderia se dar de forma direta nem imediata, pois se fazia necessário, primeiro, colocar em ação um conjunto de práticas e discursos denominados propriamente por Foucault “dispositivo completo e de efeitos variados”, “uma aparelhagem para produzir discursos sobre o sexo” (Foucault, 1985, p. 26.). Tanto o sexo quanto o corpo foram apropriados pelos processos de medicalização e de psiquiatrização do sexual, processos disciplinares do sexo e do corpo (id., 1987, p. 119).

O subproduto dessa operação estratégica de construção da modernidade foi a perversão, nada menos que o seu resto. Instituído esse processo diabólico de normalização do corpo e do sexo, a perversão passou a ocupar o lugar daquilo que, a todo custo, deveria ser evitado. Mas, paradoxalmente – como não podia deixar de ser – como representação da negatividade do sexual por excelência, a perversão foi positivada como nunca pelo discurso científico da sexologia.

Tendo sido delineado esse cenário, Birman considera que isso é tudo que precisamos ter presente para poder avaliar o que há de macabro no cenário do corte do pênis anteriormente referido. A cena é permeada pela perversão e pela perversidade, pois estas são as marcas insofismáveis da sexualidade na modernidade. Mas ele nos pergunta se não teria sido isso, justamente, o que Freud teria encontrado “como fundo das neuroses, duzentos anos depois, quando abriu a caixa de Pandora das histéricas – ao permitir que elas falassem de seus desejos interditos para que ele pudesse escutar as dores lancinantes da carne insatisfeita no seu gozo?” (Birman, 1999c, *op. cit.*, p. 180).

O autor destaca que, neste momento de sua pesquisa, Freud teria realizado “uma leitura naturalista do erotismo, indicando mesmo os seus impasses quase insuperáveis e o mal-estar do sujeito” (*id.*, *ibid.*, p. 180), porém não deixou suficientemente claro seu reconhecimento de que se tratava de uma produção histórica da modernidade. No entender de Birman, ao enunciar uma nova modalidade dócil do corpo, que tinha sido meticulosamente tecida na modernidade, Freud o teria feito como um naturalista, não explicitando tratar-se de uma construção histórica. Sobre essa leitura, não nos cabe discutir neste momento, mas queremos destacar que se Freud deu à histeria o estatuto de fruto de um corpo pulsional, e não biológico, pensamos que esse é um ponto que pelo menos revela o toque de gênio – o que o próprio autor reconhece quando afirma: “Isso não invalida a genialidade de seu gesto e a riqueza de seus enunciados (a neurose seria o negativo da perversão (Freud, 1905/1989, p. 150.), no sentido fotográfico do termo)” (Birman, 1999c, *op. cit.*, p. 180).

No entanto, a possibilidade de inscrever o gesto trágico que a cena do corte do pênis do marido revela, passa, no entender do autor, por circunscrever a singularidade do gesto colocado em cena. E, para isso, considera necessário que tracemos alguns dos cenários históricos que, tais como panos de fundo, possibilitem ao gesto ganhar todo o seu sentido singular.

Assim é destacada por Birman a grande diferença entre as damas antigas e aquelas da modernidade. Em sua opinião, as mulheres da modernidade podem ser consideradas verdadeiros mutantes, se formos compará-las com as que viveram nos séculos XVII e XVIII, e explica-se que: “isso está menos referido à linguagem biológica de Darwin do que de sua apropriação pelo imaginário cinematográfico pós-moderno”. Ele aqui está se referindo ao discurso imagético de Ridley Scott que, em *Blade Runner*, enunciou de forma profética a construção do sujeito na pós-modernidade, pelo brilhantismo de seu *insight*, condensado na polissemia invocante de suas imagens. Este cineasta teria formulado a perda de algo fundamental na substância humana nesse contexto cultural – caracterizado pela impossibilidade de amar e pela perda de laços inter-humanos marcados pela densidade afetiva. O esmaecimento da substancialidade existencial teria sido, assim, colocado em questão (Birman, 1999a, *op. cit.*, p. 183).

Mas, e sobre as mulheres da pós-modernidade, de que forma irão responder à pergunta freudiana sobre “o que quer uma mulher?” Como escreverão e inscreverão seu lugar no contrato social, atualmente? Que outras conexões poderão contemplar o par feminilidade/violência, uma questão atual? Em *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*, Clarice Lispector foi “uma mulher” que escreveu, entre todas as outras, uma possível resposta para essas perguntas:

E o seu amor que agora era impossível – que era seco como a febre de quem não transpira era amor sem ópio nem morfina. E “eu te amo” era uma farpa que não podia se tirar com uma pinça. Farpa incrustada na parte mais grossa da sola do pé (Lispector, 1998, p. 22-23).

À guisa de conclusão

Nestes tempos da pós-modernidade, nestes começos do século XXI, perguntar “qual o nosso lugar no contrato social” – questão crucial que, a nosso ver, circunscreve as relações entre feminilidade e violência na contemporaneidade – não é mero exercício de retórica. Porque, se por um lado queremos inovar e transformar, criativamente, uma tradição que herdamos e teremos de

transmitir aos que irão nos suceder, por outro sabemos que isso não é possível, sem antes reconstruir esse tecido histórico e social. Ainda com Kristeva, como criaturas e criadoras estamos diante de um dos destinos da feminilidade, antevistos por Freud e apontados pela autora. Um é o “desejo de ser mãe”, “tido como alienante ou reacionário pela geração feminista anterior”, e que “não se tornou uma bandeira para a geração atual” (Kristeva, 2002, *op. cit.*, p. 233). E a autora toma a gravidez como prova radical, embora afirme que: “(...) é uma espécie de psicose instituída, socializada, natural. A chegada da criança, em compensação, induz a mãe aos labirintos de uma experiência pouco comum: o amor por um outro” (*loc. cit.*).

Sabemos que Freud (1926[1925]) destacou três fatores na causalidade das neuroses, o biológico, o filogenético e o puramente psicológico. O biológico é circunscrito pela extensa invalidez e dependência da criatura humana, devidas a uma existência intrauterina mais breve que a dos outros animais. Ao entrar no mundo menos acabado do que estes o *infans* fica sujeito à influência intensificada do mundo exterior real. Assim, a diferenciação entre *Ego* e *Id* é impulsionada muito cedo. O objeto que oferece proteção adquire posição privilegiada, pois, entre outras funções, deve substituir essa primeira perda sofrida pelo *infans*. Todavia, para Freud a consequência mais importante desse fator é a criação da *necessidade* de ser amado, que nunca mais abandona o homem.

Freud parece sugerir que no homem o biológico promove a criação de nova necessidade, que no “Projeto” (Freud, 1950[1895]) foi definida como “urgência da vida”. Essa noção é o que vem perturbar a função primeira do aparelho psíquico, a função de descarga, e admite uma retenção, uma ligação da energia, possibilitando a realização da “ação específica”, já que o indivíduo está sob condições que podem ser definidas como “urgência da vida”. Garcia-Roza (1990) indica que o princípio de realidade “não diz respeito ao mundo exterior enquanto tal, mas aos signos que o indicam”. E este princípio “atua no nível do processo secundário regulando o que Freud denominou *Not des Lebens*, necessidades vitais; não propriamente as necessidades de que nos fala a biologia”. Trata-se de algo mais forte, como assinala Lacan (1959-1960, *op. cit.*), algo que se refere não às necessidades, mas à necessidade, ao estado de urgência da vida. Logo, “o que o aparelho psíquico nos fornece, seja no nível pré-consciente/consciente, são signos que, em última instância, estão submetidos à função estruturante da linguagem”, uma vez que sempre está endereçada ao Outro. Talvez possamos completar a ideia freudiana da necessidade de ser amado, como necessidade de ser amado pelo Outro, que pode interpretar esses signos e proceder a sua transformação em “ação específica”.

Apostamos então, nesse caminho, como forma de abertura para criação e invenção de novos horizontes possíveis. Para que o par feminilidade/violência exerça muito mais seus efeitos de libertação/criação por oposição aos efeitos de servidão/submissão.

Referências

BARROS, Maria Theresa da Costa. O mal-estar das juventudes brasileiras segregadas. In SEXTA JORNADA do ESPAÇO BRASILEIRO de ESTUDOS PSICANALÍTICOS, Mesa Redonda: Juventudes Segregadas, maio de 2007 – Mimeografado.

_____. Natalidade e Violência: uma problemática das relações entre juventudes, feminilidades e violências. In: *Adolescência & Saúde. Revista Oficial do Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente/UERJ*, no. 4, Vol. 6, outubro de 2009. Disponível em: < <http://www.adolescenciaesauade.org> >. Acesso em: 30 maio 2011.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BIRMAN, Joel. *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34, 1999a.

_____. Se eu te amo, cuide-se. Sobre a feminilidade, a mulher e o erotismo dos anos 80. In: *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34, 1999b.

_____. Castrados de todo o mundo, uni-vos! Sobre o erotismo e a violência sexual na atualidade. In: *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34, 1999c.

_____. *Gramáticas do erotismo: a feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Violence, ségrégation et formes de subjectivation*. 2004 - Mimeografado.

_____. Nas bordas da transgressão. In: *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006b.

_____. Sobre o mal-estar na modernidade e na brasilidade. (conferência realizada na Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, em 2003) In: *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CANO, Ignácio. Violência estrutural e suas repercussões na juventude. In: Taquette, S. (org.). *Violência contra a mulher adolescente-jovem*. Rio de Janeiro: EDUERJ. 2007.

CORSINO, Patrícia. *Infância, Linguagem e Letramento: Educação Infantil na Rede Municipal de Ensino do Rio de Janeiro*. Tese de doutorado defendida pelo Departamento de Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação da PUC-RJ / JUNHO / 2003.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*; tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985, 6ª. Edição.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhet. Petrópolis, Vozes, 1987.

FREUD, Sigmund. Proyecto de Psicología. (1950 [1985]) In: _____. *Obras Completas* Vol. I, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989.

_____. Tres ensayos de teoría sexual(1905). In: _____. *Obras Completas*. Vol. VII; Argentina: Amorrortu Editores, 1989.

_____. Inhibición, síntoma y angustia (1926[1925]). Vol. XX. In: _____. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989.

_____. Analisis terminable e interminable (1937). In: _____. *Obras Completas*. Vol. XXIII; Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989.

_____. 33ª. conferencia. La feminidad (1933[1932]). In: _____. *Obras Completas*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu Editores; 1989.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

KRISTEVA, J. *As Novas Doenças da Alma*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LACAN, Jacques. *A Família*. Tradução de Brigitte Cardoso e Cunha, Ana Paula Santos, Graça Lamas, Graça Lapa. Lisboa: Assírio & Alvim, Sociedade Editorial e Distribuidora, Ltda., 1978.

_____. *O Seminário, Livro 7* (1959-1960): A Ética da Psicanálise. Texto estabelecido por Jacques Alain Miller; tradução de Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. *O Seminário, Livro 20* (1972-1973): Mais, ainda. Texto estabelecido por Jacques Alain Miller. Versão brasileira de M.D. Magno, 2ª edição corrigida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

LEBRUN, Jean Pierre. *O declínio do patriarcado*. In: _____. *Les désarrois du sujet*, tradução de Denise Cipriano Jabour, texto mimeografado, 2008.

LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem* ou O livro dos prazeres. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

NÉRI, Marcelo. “Retrato de um presidiário paulista”. Disponível em: < <http://www.fgv.br/cps> >.

RIBEIRO, Luiz César de Queiroz (Coordenação). “*Identificação de Áreas Vulneráveis*”, artigo a ser apresentado no Encontro da ANPOCS, no Seminário Temático: “A Metrópole e a Questão Social”, incluído no livro em edição, “Análise das Regiões Metropolitanas do Brasil”, Ed. Observatório das Metrópoles e o Ministério das Cidades, 2007. Texto Mimeografado.

RUZANY, Maria Helena *et al.* “Avaliação das Condições de Atendimento do Programa de Saúde do Adolescente do Município do Rio de Janeiro”. *Cadernos de Saúde Pública*, 2002; 18(3): 638-49.

SOLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Tradução de Vera Ribeiro. Consultoria Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

UZIEL, Anna Paula e SANTANA, Livia da Silva de. “Maternidade, Adolescência e Abrigamento: compondo equações possíveis”. In: *Polêmica*, Vol. 7 (3) – julho/setembro, 2008. Disponível em: <http://www.polemica.uerj.br/pol25/artigos/lipis_1.pdf>.

Maria Theresa da Costa Barros
e-mail: mtcostabarrosglobo.com

Tramitação

Recebido em 26/05/2011

Aprovado em 20/08/2011