



Revista Filosofia Capital
ISSN 1982 6613

Vol. 3, Edição 6, Ano 2008.

QUESTÃO DE GÊNERO

Simone Villas Ferreira
simonevillas@gmail.com

Brasília-DF

2008



QUESTÃO DE GÊNERO

*Simone Villas Ferreira*¹
simonevillas@gmail.com

Resumo

Parte-se de uma reflexão sobre as mudanças ocorridas no campo das sexualidades como consequência do movimento feminista nos últimos 50 anos, principalmente a ruptura das fronteiras entre homem-público e mulher-privado, para, a partir daí, demonstrar como deslocamentos do feminino em meio à crise do masculino constituem um novo *topos* para pensar a diferença entre os sexos na cultura contemporânea. Em seguida, com base em algumas das principais teorias sobre a questão da diferença na atualidade, procura-se pensar que não estaríamos nem mais em um território totalmente ancorado na ‘dominação masculina’, nem tampouco em um terreno caracterizado pela total ‘indiferença’. Uma nova possibilidade de diferenciação se anuncia e com ela um novo esboço do feminino.

Palavras-Chave: Feminino – Diferença sexual – Sexualidade – Cultura

A História da Humanidade sempre nos brindou com uma *práxis* - referência ao termo marxista, que diz de uma prática sócio, política ou econômica com intenções bem definidas, ligadas à lógica da dominação - bastante repetitiva e curiosa: o mal agouro, pelo fato de existir, das mulheres. Explico-me: dificilmente encontraremos um relato histórico, ao longo dos tempos, sobre algum tipo de situação ou posição privilegiada das mulheres em seu meio. Assim, penso que pertenço àquela parcela do todo da história terráquea que sempre será *gouche* (“E agora, José?”, de Carlos Drummond de Andrade) por natureza, que sempre estará fadada às grandes batalhas e aos grandes sofrimentos. Mas, longe de poder incitar uma

¹ Mestra em Filosofia, subárea Estética, pela UFRJ; Professora de Filosofia, Educação e Humanidades nos cursos de Pós-Graduação *Lato Sensu* do Sistema Integrado de Educação – SIEL, em parceria com as Faculdades Integradas da Terra – FTB, de Brasília – DF.



aceitação deste pelo queixume e pela lamúria, o presente artigo destinar-se-á a argumentar as razões pelas quais a mulher é passiva dessa *práxis* histórica e, conseqüentemente, pensar o que é ‘mulher’ e qual o seu papel e perspectivas.

Um acontecimento bastante significativo, e que pode ser considerado o berço do feminismo contemporâneo, foi o lançamento do célebre livro de Simone de Beauvoir (1980). Na virada do século, aconteceram vários encontros comemorativos dos 50 anos desse livro que foram motivo de reflexões e debates sobre o impacto das idéias da autora na constituição das especificidades do movimento feminista², movimento este que no seu ato coletivo de ousadia proclamou a que pode ser considerada uma das mais importantes revoluções do século XX. Digo revolução pela possibilidade de ruptura na história das mulheres de sua condição milenar de dominação, porém admito que, longe de ser uma conquista assegurada de direitos políticos³, esse movimento possibilitou, sobretudo uma mudança em suas vidas, em suas escolhas profissionais, em seus desejos e em suas relações amorosas que podem, hoje, seguir diferentes caminhos, não necessariamente traçados pelo que no século passado se anunciou como sendo a sua ‘natureza’. Assim, apesar da inegável situação de injustiça que podemos ainda hoje vislumbrar na nossa sociedade, as conseqüências positivas do movimento feminista não se encontram somente no campo da política; elas se esboçam, antes, no campo da cultura, ou seja, na materialidade dos conflitos e desejos que constituem o cotidiano das relações humanas⁴.

Nesse sentido, o enunciado proposto por Simone de Beauvoir na frase mais falada, lida e comentada desse livro – “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” – provocou um deslocamento da naturalização da condição feminina construída nos séculos XVIII e XIX e

² Ver L’AVENIR..., 1999.

³ A conferência mundial de mulheres realizada em Pequim, em setembro de 1995, demonstrou a situação de desigualdade em que vive a maioria das mulheres em todo o mundo (relatório citado por Françoise HÉRITIER, 1997, p. 12).

⁴ Para uma discussão do conceito de cultura, tal como está sendo utilizado aqui, ver Jacques LE RIDER, 1998.



abriu um leque de possibilidades para pensar “o que o sujeito pode se tornar, sendo (também) mulher” (Kehl, 1998, p. 15). O efeito social provocado pelas mulheres na luta por seus direitos introduziu a necessidade de pensar sua história. A partir daí, incorporou-se no horizonte do trabalho reflexivo o efeito histórico da relativização da ‘essencialização’ do feminino. Na medida em que foi sendo tecida uma história coletiva, puderam-se reconstruir histórias individuais e reinventar projetos para o futuro. Um bom exemplo disso foi a importante obra realizada por Michelle Perrot e George Duby sobre a *História das mulheres no Ocidente*⁵. Se na aurora da modernidade o corpo feminino, descrito a partir da ênfase nos órgãos reprodutivos, no ‘cérebro menor’ e na ‘fragilidade dos nervos’, foi utilizado para definir o lugar ‘naturalmente’ inferior das mulheres na sociedade, justificando a sua permanência no espaço privado⁶, hoje um novo território se constitui para pensar a relação entre os sexos. A crítica ao modelo essencialista da diferença sexual dos séculos XVIII e XIX prosperou e deu frutos. Caiu por terra o projeto de tornar universal o modelo da dominação masculina, em que a mulher só tem lugar como objeto. Diante disso, podemos observar uma passagem: se antes a questão paradigmática era formulada a partir do que se constituía como um enigma (para os homens) – “o que quer a mulher?” –, hoje a questão que se apresenta no horizonte da nossa reflexão é “como pensar a diferença de sexos?”⁷. Nesse contexto, o desenho de novas formas de sociabilidade se anuncia constituindo uma mudança significativa no “mundo da vida”⁸, em que o esboço de uma nova experiência da cotidianidade se configura como pano de fundo para pensarmos a questão da diferença entre os sexos. Os principais fenômenos constitutivos dessa mudança são: a crise da forma burguesa da família nuclear (monogâmica e heterossexual), a entrada da mulher no mercado de trabalho, a separação da sexualidade da reprodução e uma política de visibilidade da homossexualidade.

⁵ DUBY e PERROT, 1991a e 1991b.

⁶ Thomas LAQUEUR, 1994.

⁷ Título do livro organizado por Monique DAVID-MÉNARD, Geneviève FRAISSE e Michel TORT, 1991.

⁸ Ver a utilização habermasiana desse conceito proposto por Husserl (HABERMAS, 1990, p. 88).



Todos esses fenômenos provocaram uma crise nas referências simbólicas organizadoras da sociedade moderna, principalmente a partir do deslocamento das fronteiras homem–público e mulher– privado, configurando um novo território para pensar as sexualidades.

A seguir, indicamos pontualmente algumas cenas que compõem este largo enredo de transformações por que passam a família, a reprodução e a sexualidade na cultura contemporânea, sem querer, contudo sustentar uma tese sobre ele, mas apenas pinçar cenas como quem olha através da janela e na indiscrição registra o que viu.

A crise da família nuclear

A família, tal como a concebemos, é um fenômeno recente na história da humanidade, diferente das relações de parentesco que sempre estiveram presentes nas formações sociais. Herdeira da necessidade política da constituição do privado, no início da era moderna, a família surge como aquela que vai garantir a ordem social e, sobretudo possibilitar, através da função de afetividade e educação⁹, a formação do indivíduo adulto. A partir daí, a organização pai-mãe-filho passa a ser naturalizada como o lugar originário, por excelência, da constituição do sujeito. Porém, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, esse núcleo começa a ser abalado justamente no que tinha de mais sólido, que eram as bases materiais para as relações de filiação. Os primeiros sinais de mudança foram à baixa das taxas de fecundidade apresentadas em alguns países ocidentais desenvolvidos, sendo hoje fonte de preocupação de políticas demográficas, inclusive no que se refere à reposição da população. Logo em seguida assistimos a uma movimentação jurídica e cultural com uma vertiginosa queda da nupcialidade e, em contrapartida, o aumento do divórcio e da separação¹⁰. Um menor número de filhos e uma maior rotatividade de situações conjugais que acabam por

⁹ Sobre esse assunto, ver Philippe ARIÈS, 1968, p. 33-34.

¹⁰ Sobre esse assunto, ver Nadine LEFAUCHEUR, 1991, p. 479-496. A autora refere-se principalmente a pesquisas realizadas no Canadá, França, Reino Unido, Alemanha e Estados Unidos. Porém podemos considerar, em menor escala, como sendo uma tendência das cidades metropolitanas de países subdesenvolvidos no Ocidente.



provocar uma turbulência na noção de família como o que sustenta e organiza a sociedade.

Diante desse quadro, a base da família nuclear ruiu e sobre ela permanece o que sempre foi mais frágil: as relações conjugais. Sobre esse assunto, existem várias análises distintas. De um lado, existem aqueles que constataam uma crescente ‘indiferenciação’ entre os papéis masculinos e femininos. Conforme Elisabeth Badinter: “Há quinze anos [o livro foi escrito em 1986], apaga-se pouco a pouco, na maioria das sociedades ocidentais, a linha que separa os campos da maternidade e da paternidade. Os homens começam a aprender diretamente o que significa ser pai, e a fazer para os filhos o que as mulheres fizeram no decorrer dos tempos” (Badinter, 1986, p. 225). E, de outro, alguns autores argumentam que a grande modificação na organização familiar é provocada pela crise da autoridade paterna e do casamento, o que faz com que ocorra um estreitamento das relações consangüíneas entre mãe e filho e uma certa ‘expulsão do masculino’. Como diz Hérítier: “... Notamos, entretanto, que não se trata da supressão da família, nem consangüínea, nem elementar: esta última, de conjugal, se tornou, simplesmente, matrifocal” (HÉRITIER, 1975, p. 161).

Assim, segundo esta autora, a razão da crise da forma de socialização atual estaria na ruptura das ligações entre família e sociedade provocada pelo fato de a família passar a ficar centrada na figura da mãe. Enfatiza ainda a importância do surgimento de um tipo de ‘solidariedade afetiva’ entre mãe e filha, a qual pode indicar uma mudança significativa no modo de pensar os contratos sociais. Seja como for, o que nos interessa salientar é o significado da mudança do papel da família nuclear na cultura contemporânea, principalmente no que se refere à radicalização do paradoxo constitutivo das sociedades democráticas ocidentais que, ao mesmo tempo em que valorizam a autonomia do indivíduo, se organizam a partir de instituições hierárquicas. Nesse contexto, a relação conjugal não se realiza mais a partir das normas fundantes da família moderna. Desde a proclamação da ‘igualdade entre os sexos’, o lugar do homem e da mulher na família estão em questão. Nestes últimos 30 anos



assistimos ao surgimento do “casamento-conversa o” (Th ery, 1997), o qual se constitui a partir de uma eterna constru o e desconstru o de laços, em que, mesmo que consideremos que o ponto de estabilidade seja a rela o mãe-filho, como mostram as pesquisas mais recentes¹¹,   certo que a família nuclear não pode mais ser considerada uma base sólida para constru o identitária.

A entrada da mulher no mercado de trabalho

A entrada progressiva da mulher no mercado de trabalho acompanha o crescimento econ mico ocorrido nos países capitalistas desenvolvidos após o término da Segunda Guerra Mundial. Embora o desenvolvimento das forças produtivas siga percursos desiguais na esfera global, algumas tendências acabam por se homogeneizar devido às características combinadas do mercado capitalista. Podemos considerar o *welfare state* uma marca da fase em que entrou o sistema capitalista nas décadas que se seguiram   segunda grande guerra e com ele observamos uma reorganiza o da vida social. Principalmente no que se refere   esfera da reprodu o da força de trabalho. Nadine Lefaucheur (1991) argumenta que a nova concep o de socializa o promovida pelo *welfare state* modificou consideravelmente a rela o das mulheres com o mercado de trabalho, tanto no espaço doméstico como também no espaço público. Na medida em que o *welfare* foi adentrando a casa, as tarefas domésticas mais pesadas, aos poucos, foram substituídas por técnicas especializadas, modificando assim as exigências de conforto e organiza o do lar. Da mesma forma, a partir da oferta de uma rede de assistência pública, houve certa divisão com o estado do cuidado das crianças e dos velhos, principalmente na área de educa o e saúde. Por outro lado, esse mesmo sistema abriu um mercado de trabalho para as mulheres. Na medida em que o estado se compromete com a esfera da reprodu o da força de trabalho, surge um mercado especificamente feminino, cabendo às mulheres a gestão desses serviços, porém, agora, fora de casa.

¹¹ Ver DOSSIER, 1998.



O aumento progressivo desse regime de trabalho nos países capitalistas desenvolvidos chegou a representar mais de um décimo da oferta de emprego, tendo sido acompanhado por uma informatização e uma tercerização da organização do trabalho, o que permitiu cada vez mais uma maior absorção da mão-de-obra feminina (Lefaucheur, 1991). Em que pesem as mudanças neoliberais nesta virada de século, que atingem o coração do *welfare state*, a demanda desse tipo de trabalho passou a ser incorporada na cultura atual, mesmo que as diferenças de oportunidades oriundas da avassaladora desigualdade social em que vivemos sejam uma evidência¹². Porém, o que nos interessa salientar é que, se nos anos 1960 e 1970 o trabalho feminino era considerado pelos homens e pelas mulheres uma questão econômica, caracterizado como o ‘segundo salário’, uma forma de a mulher ‘ajudar’ nas despesas do lar, o que observamos hoje é uma mudança significativa da relação da mulher com o seu trabalho. Gilles Lipovetsky (1997, p. 221) sugere pensar que o trabalho feminino não é mais um agregado, mas sim aparece hoje como parte de “uma exigência individual e identitária das mulheres”. Hoje as mulheres trabalham também porque querem. Independentemente da vida familiar, o trabalho feminino se tornou um valor. Não queremos dizer com isso que as mulheres não sejam mais as principais responsáveis pela organização do lar, mas a necessidade de trabalhar ‘fora’ se caracteriza, também, como um desejo de autonomia, em que a identidade feminina não exclui uma vida profissional de sucesso¹³. Assim, a clássica divisão sexual de trabalho, se não se modificou totalmente, está no mínimo sob pressão. As mulheres, mesmo ocupando muitas vezes postos de trabalho relacionados aos serviços de reprodução, incorporaram o significado de trabalhar ‘fora’ e construir uma carreira

¹² Sobre o trabalho feminino no Brasil, ver as pesquisas de Helena Hirata e Maria Cristina Bruschini. (João LEIVA FILHO, 1999, p. 9).

¹³ É importante salientar que essa realidade se modifica de acordo com a classe social. Nos países subdesenvolvidos, o trabalho de mulheres e crianças das classes populares se impõe, muitas vezes, como forma de sobrevivência marcada pela superexploração que em muito lembra os primórdios da Revolução Industrial da Inglaterra. Além do mais, a tendência comum a todo o Ocidente, na era da crise do *welfare state*, de queda dos salários, tem colocado a questão da manutenção do *status quo* das classes médias e a sobrevivência das classes populares sob a tensão de que o trabalho da mulher é a única saída para garantir tais fins.



profissional como sendo um valor constituinte da sua identidade.

A separação entre sexualidade e reprodução

Nos novos territórios esboçados pela modernidade, tendo como referência o final do século XVIII e o século XIX, à mulher couberam os destinos do privado e, conseqüentemente, da maternidade. Tanto a noção cultural de mulher proclamada pelos moralistas, como também a idéia científica do sexo feminino, que acabara de surgir, foram marcadas por esta função de mãe que penetrou no corpo da mulher e acabou por definir a sua essência¹⁴. Mais uma vez, nos anos 60 e 70 do século passado, assistimos a certo deslocamento das mulheres do destino da maternidade, provocado pela possibilidade concreta de separar a sexualidade da reprodução, com o advento da pílula contraceptiva. A partir daí, não só as mulheres puderam se ver livres de uma função quase que imposta a seus corpos, como também exerceram o ato da escolha de terem ou não filhos. A possibilidade de arbítrio sobre o próprio corpo e o acesso a uma sexualidade não reprodutiva foi, sem dúvida, umas das principais conquistas das mulheres. Mesmo considerando que sempre, na história da humanidade, tivessem existido formas diversas de contracepção, o que mudou com a pílula foi a medicalização e a legitimação dessa prática. Nesse sentido, as mulheres puderam programar suas vidas e exercer tanto a sua vida profissional como também a própria experiência da maternidade de forma mais satisfatória. Porém, de lá até agora, entre sexualidade e reprodução não houve apenas uma ruptura, mas uma distância de que ainda não podemos vislumbrar de todo o significado. A nova onda das técnicas de reprodução assistida – para citar algumas: fecundação *in vitro*; inseminação artificial com ou sem doador; doação de óvulos; implementação, congelamento e manipulação de embriões e maternidade de substituição (‘aluguel de útero’)¹⁵ – provocaram uma turbulência nos nossos valores, crenças e representações sobre a filiação, como também uma reviravolta na representação da relação entre natureza e cultura.

¹⁴ Sobre esse assunto, ver NUNES, 2000.

¹⁵ Citadas por Jaqueline COSTALANSCOUX, 1991, p. 638.



Desde o momento da efetivação da primeira fertilização *in vitro*, realizada em 1978, assistimos a vários dilemas éticos provocados pelo avanço da pesquisa científica na área da procriação artificial, como, por exemplo, a dificuldade de impor limites entre a manipulação de embriões e o eugenismo; o problema de administrar as várias referências parentais que se somam desde a biológica, a social e ainda a possibilidade de uma terceira, ‘de aluguel’; a normatização de doações de embriões, óvulos e esperma; o direito de casais de homossexuais ou de famílias monoparentais recorrerem à procriação assistida, etc. Porém, em que pesem as inúmeras polêmicas suscitadas por essa questão, o que se destaca é a passagem do que poderia ser o uso positivo da medicina na escolha de ter ou não ter filhos para certa submissão do próprio desejo da mulher à intervenção médica, em que esta última passa a fazer parte do próprio ato da fecundação. Nesse sentido, como afirma Marilena Corrêa (2001), não podemos considerar as novas tecnologias de reprodução como um conjunto de técnicas que se desenvolvem de forma autônoma, como uma especialidade médica, mas sim como um processo em curso de “medicalização da sexualidade e da reprodução”, as quais interferem tanto nas relações entre os sexos, como também nas relações de filiação. (FABRE, 1999).

Diante desse quadro, o que consideramos mais importante é que, para além de cada caso específico, o que está em jogo é um conjunto de incertezas, que não aprofundamos aqui, mas que interferem no estatuto simbólico da filiação.

A proposital política de visibilidade da homossexualidade

O movimento de homossexuais pode ser considerado um dos atores sociais mais importantes destas duas últimas décadas. Como sugere Clarisse Fabre (1999), nos últimos 20 anos, esse movimento segue um percurso que vai desde a “saída da homossexualidade do código penal até a sua entrada no código civil”. No início dos anos 1980, observamos em vários países ocidentais desenvolvidos uma mudança significativa no que se refere à luta contra a discriminação da homossexualidade. Dois fatos podem ser considerados os mais



importantes: a saída da homossexualidade do código internacional das doenças e o fim da condenação da prática homossexual no código penal. Agora, o debate que está na ordem do dia é o reconhecimento jurídico da união homossexual. Dessa forma, o avanço do movimento *gay* na esfera pública tornou visível uma prática afetivo-sexual que esteve condenada às mais severas repressões, pelo menos desde o início da era cristã. É importante salientar que uma das referências fundantes do que pode ser considerado o movimento *gay* contemporâneo é a aproximação do debate do próprio movimento com a teoria construtivista inglesa e norte-americana, no início da década de 1980. Éric Fassin (1998a) considera que a origem dessa historiografia está na célebre passagem de Foucault, na *História da Sexualidade*, em que o autor sugere pensar que o surgimento da categoria de homossexualidade na era moderna foi utilizada para definir uma identidade. Nas palavras de Foucault:

É necessário não esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade constituiu-se no dia em que foi caracterizada – o famoso artigo de Westphal em 1870, sobre “as sensações sexuais contrárias” pode servir de data natalícia – menos como um tipo de relações sexuais do que como uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de interverter, em si mesmo, o masculino e o feminino. A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androginia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie. (FOUCAULT, 1993, p. 43/44).

A partir daí, o paradoxo da convivência entre a desconstrução teórica da categoria de homossexualidade com a afirmação militante da homossexualidade de forma positiva passou a fazer parte desse movimento que teve um efeito considerável na cultura atual. Apesar dos avanços conquistados, no final dos anos 1980 o advento da epidemia da AIDS reanimou a velha onda de preconceitos contra homossexuais. Porém, se em um primeiro momento os homossexuais sofreram uma acachapante derrota, em seguida a reação organizada do



movimento *gay* configurou uma das mais importantes redes de prevenção e solidariedade em torno de vítimas da AIDS jamais vista, promovendo um novo fôlego de organização, a qual teve repercussão importante, nas mais diversas esferas da vida social. Como consequência, nos anos 1990 assistimos ao crescimento de uma política de visibilidade da homossexualidade, principalmente nos Estados Unidos, tendo como um marco o Dia do Orgulho *Gay*. Junto a isso, em vários países ocidentais, vemos surgir a luta pelo reconhecimento jurídico de casais homossexuais¹⁶, que, embora assumindo diferentes formas de lei, de acordo com as características de cada cultura, coloca na ordem do dia uma rediscussão sobre casamento, família e filiação.

Bourdieu (1998, p. 129/134), no texto “Algumas questões sobre o movimento de *gays* e lésbicas”, tece um interessante comentário sobre os desafios de um movimento que se faz pela passagem da invisibilidade para a visibilidade – o que significa o reconhecimento dessa prática afetivo-sexual – para em seguida proclamar a desconstrução desse particularismo. Assim, esse movimento instaura, a um só tempo, a necessidade de repensar a política, como também subverte a idéia de identidade. Todos esses fenômenos indicam o surgimento de uma nova cartografia da relação entre os sexos. Nesse sentido, não podem ser considerados um somatório sociológico distante de cada um de nós, mas, pelo contrário, são fenômenos incorporados nas sexualidades contemporâneas que redefinem a questão da diferença, configurando um novo *topos* para pensar formas de subjetivação. Cabe salientar que entendemos subjetivação como sendo uma forma de singularização no universo da alteridade, universo de valores compartilhados que se constitui não por uma ilusão transcendente, mas sim pela *praxis* da experiência cotidiana, pela forma de ser com o outro. (ARÁN, 2001).

Porém, a questão da diferença entre os sexos é um tema bastante complexo e,

¹⁶ Sobre esse assunto, ver ARÁN, 2002a, e FASSIN, 1998b.



justamente pelo deslocamento desse objeto de sua ‘própria natureza’, esse debate transita por vários campos das ciências humanas e assume diversas configurações. Duas teses se destacam no debate atual sobre esse tema. A primeira, mais no campo da antropologia, considera que, embora as sociedades ocidentais contemporâneas tenham sofrido uma mudança considerável no que se refere à relação entre os sexos, o sistema sócio-simbólico, fundante da modernidade, não teria sido abalado por essas alterações. Para esses autores, a relação de hierarquia entre os gêneros permanece como estruturante das relações sociais atuais, sendo a dominação masculina uma premissa inabalável que continua sustentando e governando a ordem social. A segunda tese, mais no campo da história, ou mesmo da filosofia contemporânea, enfatiza a desconstrução da referência do sistema de oposições, organizadoras do pensamento metafísico, e como consequência propõe a desconstrução da binaridade sexual. Assim, para esses autores, a condição pós-moderna se caracterizaria pelo apagamento das fronteiras identificatórias, o que permitiria uma circulação de desejos e posições sociais em que não haveria mais diferença entre os sexos¹⁷.

Um novo ‘topos’

No livro *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Héritier (1997) se propõe a pensar qual seria a razão pela qual as mulheres estiveram sempre em posição de inferioridade em todas as culturas conhecidas na história da humanidade. Para isso, segundo a autora, mais do que estudar as diferenças entre as culturas, é importante elucidar o que permanece como uma invariante na relação entre os sexos. A partir de vários trabalhos realizados sobre as relações de parentesco, aliança, divisão sexual do trabalho e as representações sobre a fecundação, a autora propõe uma premissa bastante radical. Afirma que a observação primeira da diferença dos sexos pode ser considerada o “último obstáculo do pensamento”. O corpo

¹⁷ É importante salientar que não discutimos neste artigo todas as teorias que tratam desse assunto na área das ciências humanas, mas sim escolhemos apenas algumas referências que consideramos as mais representativas de ambos os campos. Sobre esse assunto, ver Maria Andréa LOYOLA, 1998.



humano como lugar privilegiado de observação, principalmente na sua função reprodutiva, daria suporte a uma oposição conceitual essencial: aquela que opõe identidade à diferença. Tanto o pensamento científico como os esquemas de representação simbólica seriam derivados dessa percepção. Assim, Hérítier considera que a própria estrutura do pensamento é construída a partir de um sistema hierárquico de categorias binárias, como, por exemplo, calor/frio, seco/úmido, alto/baixo, superior/inferior... e, em última instância, masculino/feminino. É nesse sentido que a autora se considera uma “verdadeira materialista”. Nas suas palavras: “Eu parto verdadeiramente do biológico para explicar como são construídos tanto as instituições sociais como os sistemas de representação e de pensamento”. (HÉRITIER, 1997, p. 26).

A radicalidade da sua premissa está em acrescentar aos três pilares já propostos por Lévi-Strauss para pensar a formação social – quais sejam, a proibição do incesto, a repartição social das tarefas e uma forma reconhecida de união social – um quarto, a valência diferencial dos sexos.

Porém, é importante salientar que não é no sexo propriamente dito que estaria o suporte maior de sustentação da hierarquia, mas sim nas representações sobre a reprodução:

Não se pode fazer economia, quando se fala das categorias de sexo, de todas as representações relacionadas à procriação, à formação do embrião, às contribuições respectivas dos genitores e, portanto das representações dos humores do corpo: sangue, esperma, leite, saliva, linfa, lágrimas, suor etc.; observa-se, por outro lado, as articulações entre estas representações e os dados mais abstratos do pensamento... Resumindo, é nesta desigualdade entre dominável *versus* não dominável, desejado *versus* sofrido passivamente que se encontra a matriz da valência diferencial dos sexos. (HÉRITIER, 1997, p. 26).

Assim, na teoria de Françoise Hérítier, a valência diferencial dos sexos é incorporada como elemento estruturante de todas as sociedades, como um “artefato e não um fato da



natureza”. O grande desafio para a conquista da igualdade entre os sexos seria, segundo a autora, encontrar justamente a “alavanca” que possibilite “saltar” desses dualismos que estão impregnados tanto no sistema de pensamento como nas organizações sociais. Porém, de acordo com Hérítier, isso seria praticamente impossível, e ela acaba por se referir ao “poder improvável das mulheres”. (HÉRITIER, 1997, p. 29).

Também Bourdieu (1998) pretende pensar como a desigualdade entre os sexos permanece nas sociedades atuais, mesmo considerando as mudanças proclamadas pelo movimento feminista. No livro a *Dominação masculina* o autor propõe pensar como se constituem as relações de dominação–submissão e utiliza para essa análise a sua teoria sobre a violência simbólica. Bourdieu sugere que o fenômeno da dominação está impregnado não apenas nos sistemas de pensamento em que masculino e feminino fazem parte de uma escala de valores que constituem uma referência simbólica, como sugere Hérítier, mas, sobretudo se expressa no próprio corpo através de esquemas perceptivos que constituem o *habitus*. O que importa para o autor é demonstrar como o fato social e histórico da dominação masculina se transforma em algo passível de ser naturalizado e nesse sentido desistoricizado. Nas suas palavras:

Se a idéia de que a definição social do corpo, e especialmente dos órgãos sexuais, é produto de um trabalho social de construção se tornou completamente banal por ter sido defendida por toda a tradição antropológica, o mecanismo de inversão da relação entre as causas e os efeitos que tento demonstrar aqui e através dos quais se opera uma naturalização desta construção social não está, me parece, completamente descrito. (BOURDIEU, 1998, p. 28).

Dessa forma, a partir da análise da sociedade dos montanheses bérberes de *Kabyle*, na Argélia (considerada uma forma paradigmática da organização ‘falnarcísica’ que constitui a tradição mediterrânea), o autor estuda a relação entre as estruturas objetivas e as formas cognitivas de uma organização social. Segundo Bourdieu, pode-se observar uma relação de



“causalidade circular” entre essas duas esferas. O que se constitui como simbólico permite definir a diferença anatômica e a própria diferença anatômica serve de suporte para o sistema simbólico. Assim, para Bourdieu (1998) a força da dominação masculina estaria justamente na possibilidade de acumular e condensar essas duas operações: “ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é ela mesma uma construção social naturalizada” (p.28). Dando conseqüência a esse raciocínio, o autor afirma que não é o falo, ou mesmo a sua ausência, que fundamenta uma visão de mundo ancorada na dominação masculina, mas é justamente pelo fato de essa visão de mundo estar organizada segundo uma divisão assimétrica entre os gêneros; masculino e feminino que o falo pode se instituir como o símbolo da virilidade.

Essa mesma operação de dominação pode ser encontrada, segundo Bourdieu, nas “operações de diferenciação” organizadoras da cultura ocidental. A partir da comparação entre alguns trabalhos realizados sobre “ritos de separação” (que têm por objetivo emancipar o menino da sua mãe em função da sua progressiva masculinização) e o trabalho psicológico ou mesmo de certa tradição psicanalítica que pressupõe o processo mesmo da subjetivação como sendo um processo de virilização, pode-se perceber como a socialização na cultura ocidental é considerada, tradicionalmente, como um processo de “desfeminilização”, ou seja, é o pólo masculino que é merecedor de valor. Nas palavras do autor:

O princípio de inferioridade e de exclusão das mulheres, que o sistema mítico-ritual ratifica e amplifica, a ponto de fazer desta o princípio da divisão de todo o universo, não é outra coisa que a dissimetria fundamental entre sujeito e objeto, agente e instrumento, que se instaura entre o homem e a mulher no terreno das trocas simbólicas. (BOURDIEU, 1998, p. 48).

Bourdieu recorre então a Lévi-Strauss para dizer que é justamente pelo fato de a sociedade se constituir a partir da “troca de mulheres” que estas últimas permanecem no lugar tanto de objeto como de inferioridade. Porém o autor afirma que esse mecanismo não pode ser



considerado “estruturante”, no sentido clássico, mas sim uma construção social das relações de poder. Dessa forma, com o objetivo de analisar o fenômeno da dominação, ele utiliza a palavra economia, para se referir à construção objetiva das relações de poder (contrapondo-se à tradição estruturalista), e a palavra simbólico, para pensar os signos de percepção e comunicação indissociáveis dos instrumentos de dominação (contrapondo-se a algumas correntes marxistas). A aproximação dos conceitos violência e simbólico, ou mesmo economia e trocas simbólicas, constitui o eixo teórico básico para compreender a construção social da dominação masculina¹⁸.

O autor critica os apelos “ostentatórios” de filósofos pós-modernos à “superação dos dualismos”, argumentando que essa estrutura binária está completamente enraizada tanto na organização social como no próprio corpo. Nesse sentido, a dominação...

(...) não nasce de um simples efeito de nomação verbal e não pode ser abolida por um ato de magia performativa – os gêneros, longe de serem simples papéis sociais que se pode representar à vontade (tal como “drag queens”), são inscritos no corpo e no universo onde têm sua força. É a ordem dos gêneros que funda a eficácia performativa das palavras – especialmente dos insultos –, e é esta ordem que resiste às definições falsamente revolucionárias do voluntarismo subversivo. (BOURDIEU, 1998, p. 51).

Para concluir, Bourdieu expõe lucidamente o risco de uma análise científica sobre uma forma de dominação. Argumenta que essa análise pode ter dois efeitos sociais: reforçar simbolicamente a própria dominação, recuperando o seu discurso, ou contribuir para sua neutralização, demonstrando como ele se constitui. Apesar da importância de o movimento feminista ter introduzido no debate político aquilo que permanecia na ordem do privado, o seu limite está em reproduzir essa mesma lógica de poder. Assim, somente uma ação política que leve em conta os efeitos objetivos e subjetivos da dominação, considerando que dominantes e

¹⁸ Essas idéias foram desenvolvidas no seminário *La Domination*, no Collège de France, Paris, em junho de 1998.



dominados fazem parte de um mesmo sistema, poderia provocar um “perecimento” sócio-simbólico da dominação masculina.

Os trabalhos de Héritier e Bourdieu, mesmo considerando-se as suas diferenças, nos permitem compreender como se constitui uma organização simbólica construída a partir de oposições binárias, em que masculino e feminino sempre estiveram sob o efeito de uma estrutura de dominação. A iniciativa de publicar, nestes últimos três anos, um conjunto de trabalhos sobre esse assunto tem uma intenção política clara. Esses autores se contrapõem à idéia de que estaríamos vivendo uma “indiferenciação” entre gêneros, ou mesmo uma modificação dos valores instituintes da hierarquia entre os sexos. Porém, para Héritier, a utopia da revolução feminina seria improvável, já que a inferioridade das mulheres está estruturalmente impregnada na nossa forma de pensar e de estar no mundo. Bourdieu, no entanto, concebe o sistema de hierarquia entre os sexos como sendo uma construção social, uma forma de poder, passível de modificação. Porém argumenta que, apesar das modificações ocorridas neste final de século, ainda estaríamos sob a égide da dominação masculina.

No nosso ponto de vista, apesar da importante contribuição dos autores para pensar como se constitui o sistema da dominação masculina, principalmente no que se refere a Bourdieu, as suas teorias não permitem vislumbrar o que aparece de novo na atualidade. A questão que fica é se o deslocamento do feminino não seria justamente a “alavanca” à qual Héritier se refere como necessária para redefinir a relação entre os sexos. Mesmo que consideremos a permanência da diferença de sexos na nossa sociedade, será que essa relação não mudou? Ou ainda, será que não seria possível pensar a diferença fora do sistema sócio-simbólico da dominação masculina?

A superação do dualismo sexual

É na filosofia contemporânea – denominada nos Estados Unidos de desconstrutivismo e na França de pós-metafísica – que surge com mais força a crítica ao



sistema de oposições que funda a diferença sexual. Através de um movimento de desconstrução dos pilares da racionalidade moderna, o feminino aparece como uma categoria que permite a realização de uma crítica à idéia de razão, como também à noção de identidade, em que homem e mulher não são mais considerados conceitos, mas sim uma forma de fetiche¹⁹. Derrida, referindo-se aos estilos de Nietzsche, vai indicar o lugar do feminino nessa filosofia:

Desde que a questão da mulher suspende a oposição decidível do verdadeiro e do não-verdadeiro, instaura o regime epocal das aspas para todos os conceitos que pertencem ao sistema desta decidibilidade filosófica, desqualifica o projeto hermenêutico que postula o sentido verdadeiro de um texto, libera a leitura do horizonte do sentido do ser ou da verdade do ser, dos valores de produção do produto ou de presença do presente, o que se desencadeia é a questão do estilo como questão da escritura, a questão de uma operação estimulante²⁰ mais potente que todo conteúdo, toda tese e todo sentido. (DERRIDA, 1978, p. 86).

A partir de Nietzsche, vários autores vão teorizar sobre o que se anuncia como uma verdade não metafísica definida como sendo o feminino²¹. Discutimos aqui somente alguns textos dessa tradição, que nos permitem pensar tanto a idéia de multiplicidade do sexual como também a idéia de desconstrução. Deleuze, recuperando o registro da sexualidade perverso-polimorfa na teoria freudiana, critica o projeto significante da própria psicanálise como também qualquer forma de definição de identidades. Para o autor, a economia libidinal na forma de uma “máquina desejante” teria a potencialidade de subverter toda e qualquer ordem preestabelecida, seja ela política, seja sexual. Assim, a engrenagem do desejo movida por conceitos como “linha de fuga”, “afetação”, “multiplicidade” dariam sustentação à idéia dos “n” sexos. No texto “Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...” o autor

¹⁹ Ver Françoise COLLIN, 1991.

²⁰ Derrida utiliza a palavra *éperons*, que também quer dizer esporas.

²¹ Para um maior aprofundamento do tema, ver Geneviève FRAISSE, 1996.



propõe pensar uma sexualidade “não humana”, uma sexualidade que se constitui a partir da circulação de afetos impessoais que possuem uma “intensidade não significativa”. Essa máquina teria a potencialidade de transformar “o projeto significativo dos sentimentos subjetivos” ancorado pela territorialização do Édipo e neste sentido ultrapassar o dualismo sexual²². A própria idéia de “tornar-se” não significa, para Deleuze, nem uma correspondência de relações, nem mesmo um sistema estruturante; ela se sustenta pela idéia de uma materialidade. Nas palavras do autor:

Estamos longe da produção filiativa, da reprodução hereditária, que só retém como diferenças uma simples dualidade de sexos no seio de uma mesma espécie, e pequenas modificações ao longo das gerações. Para nós, ao contrário, há tantos sexos quanto termos em simbiose, tantas diferenças quanto elementos intervindo num processo de contágio²³.

Nesse sentido, para Deleuze diferença e sexualidade não são pensadas a partir da idéia de filiação ou de dualidade sexual, e sim como um processo de “afetação” e “contágio”. A operação fundamental do “tornar-se” seria um contato com uma multiplicidade de dimensões, em que não se perde e nem se ganha nada, mas se transforma se torna outra natureza. “O eu é somente uma fuga, uma porta, um tornar-se entre multiplicidades”²⁴. Dessa maneira, um corpo não se define pela sua substância, nem pelos seus órgãos, nem mesmo por suas funções, mas pelo seu movimento, pelo conjunto de afetos intensivos. Assim, nada se subjetiva; tudo se compõe a partir de afetos não subjetiváveis. O objetivo último da máquina desejante é tornar-se não figurativa, imperceptível. É nesse contexto que Deleuze utiliza o termo “tornar-se mulher”. Nota-se que essa expressão não significa imitar nem se transformar em mulher no sentido essencialista do que se entenderia como sendo a sexualidade feminina,

²² DELEUZE e GUATTARI, 1981, p. 285-380. Essa idéia já tinha sido anunciada no *Anti-Édipo* (DELEUZE e GUATTARI, 1976). moleculares sob uma linha de fuga, em relação às máquinas duais que elas atravessam de parte em parte.48

²³ DELEUZE e GUATTARI, 1981, p. 296.

²⁴ DELEUZE e GUATTARI, 1981, p. 305.



mas, pelo contrário “tornar-se mulher” seria uma forma de recuperar a dimensão corporal perdida na fabricação dos organismos opostos. Assim, segundo o autor: “As moças não pertencem a uma idade, a um sexo, a uma ordem ou a um reino: elas deslizam antes, entre as ordens, os atos, as idades, os sexos, elas produzem “n” sexos”.

Se Deleuze proclama os “n” sexos, é Derrida, a partir de Heidegger, que vai se deter na idéia da desconstrução do dualismo sexual. Herdeiro de uma linha crítica à filosofia da consciência, Derrida vai transpor a crítica da centralidade do *logos* à crítica da centralidade do falo. Utilizando a idéia de escritura contra o significante, o autor vai analisar vários temas da filosofia ocidental, fazendo da “*différance*”²⁵ a marca por excelência da singularidade, fora do registro da presença plena, ou mesmo fora do dualismo sexual. (DERRIDA, 1967).

Para além da diferença dualista, Derrida vai se deter no registro originário do *Dasein* (“ser-aí”). No texto “*Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)*”, um dos textos mais comentados desse empreendimento, o autor realiza um diálogo com Heidegger se perguntando sobre o significado da neutralidade do *Dasein*. Destaca que para Heidegger esse registro originário é despido de toda pretensão antropológica, ética e histórica, mantendo apenas certa “relação a si”. Assim, o *Dasein* não pode ser considerado sujeito no sentido do cogito metafísico, mas, pelo contrário, se caracteriza justamente pela “dispersão e disseminação” originária. O autor demonstra que nessa definição de neutralidade Heidegger vai enfatizar que o *Dasein* é neutro “também” em relação ao dualismo sexual. Nesse sentido, pressupõe-se uma anterioridade ontológica a toda e qualquer diferença construída a partir do modelo homem-mulher. (DERRIDA, 1990).

Dando continuidade a esse raciocínio, Derrida enfatiza que, apesar dessa definição de neutralidade, isso não significa dizer que o *Dasein* seja assexuado:

²⁵ DELEUZE e GUATTARI, 1981, p.338. O autor utiliza a palavra “*différance*” e não “*différence*” para marcar o movimento do diferir irreduzível a qualquer substantificação em diferentes. Sobre esse assunto, ver ANDRÉ RIOS, 1967.



Se, enquanto tal, o *Dasein* não pertence a nenhum dos dois sexos, isto não significa que ele seja privado de sexo. Ao contrário, se pode pensar aqui uma sexualidade pré-diferencial, ou antes, pré-dual, o que não significa unitária, homogênea, indiferente. (DERRIDA, 1990, p. 156).

Nesse sentido, o autor pressupõe a existência de uma potencialidade originária, sexuada, caracterizada por uma multiplicidade afetiva. Essa potência se caracteriza pelo fato de o *Dasein* estar desde sempre “jogado no mundo”.

Essa é sua espacialidade originária, não se podendo conceber nada antes disso. Após enfatizar essa matéria-prima da sexualidade pré-dual em Heidegger, a qual vai servir de suporte para toda crítica ao dualismo sexual, Derrida, surpreendentemente, no final do texto, deixa em aberto uma questão deveras importante. Diz que, para Heidegger, o fato de o *Dasein* ser desde sempre “jogado no mundo” em estado disseminado se compreende no desdobramento de “ser-com” os outros. Nesse sentido, conclui:

Esta ordem de implicações sugere um pensamento de uma diferença sexual que não seria ainda dualidade sexual, diferença como dual (isto seria dar conseqüência à tese da neutralidade, mas...) ...Como a diferença se instala em dois? Ou ainda, se resiste a consignar a diferença na oposição dual, como a multiplicidade se interrompe em diferença? E em diferença sexual? . (DERRIDA, 1990, p. 172).

Boa pergunta, acrescentaríamos: como o “ser-aí” se relaciona com o “ser-com” no que se refere à questão da diferença? Essa questão é retomada por ocasião de uma correspondência de Derrida com Christie V. McDonald (1992, p. 95/115). Esse diálogo recupera uma tensão entre a questão da singularidade e a construção dos movimentos sociais, particularmente o movimento feminista. McDonald propõe a Derrida que comente a frase de Emma Goldman: “Se eu não puder dançar, eu não quero fazer parte da vossa revolução [a revolução feminista]”. Ao que Derrida responde: “Enquanto feminista anarquista, ela não quer saber sobre a política do ‘no lugar’” (1992, p. 95/115). É interessante notar como o autor



aproveita essa sugestão e desenvolve uma longa crítica ao movimento feminista destacando que Emma Goldman pretende marcar a sua singularidade na história. Assim, o “signo da dança” é tomado como sendo “o signo da vida” e nesse sentido se transforma em uma crítica a uma forma de fazer política que visa à ocupação de lugar: “É sem dúvida arriscado dizer que não há somente um lugar para as mulheres, mas se este pensamento não é anti-feminista, longe disso, é verdade que ele também não é feminista”. (DERRIDA, 1992, p. 99).

Em que pese a importância dessa crítica, é exatamente nesse ponto que tal debate é retomado, mais recentemente, a partir da problematização dessa filosofia da diferença. Françoise Collin, (1993, p. 214)) no texto “Le philosophe travesti ou le féminin sans femme”, reformula a questão de Emma Goldman e responde a Derrida: “Mas sem a sua revolução [a revolução feminista] será que eu poderia dançar?” E acrescenta:

Eu não coloco aqui em questão uma concepção da diferença de sexos que recusa sua dualização em essências ou em identidades talhadas e distintas. Ao contrário, eu seguiria de boa vontade Derrida, por exemplo, na sua denúncia de toda a metafísica dos sexos, de toda definição essencialista, monista ou dualista dos sexos. É verdade que a diferença de sexos é da ordem do irrepresentável no sentido de que é impossível definir o que é um homem e o que é uma mulher, o que equivaleria a normatizar a existência de homens e mulheres. Porém, o que me parece ingênuo ou insuficiente neste tipo de abordagem é que ela evita o fato de que foi a dominação de um sexo sobre o outro que produziu este dualismo, o qual está inscrito no funcionamento social e cultural, e que não se pode querer apagá-lo criticando-o somente no nível de categorias. (COLLIN, 1993, p. 210).

Assim, o problema é “como dançar e lutar” ao mesmo tempo, já que nessa mistura de possibilidades identificatórias pode-se perceber que um homem que se acrescenta de qualidades femininas é considerado de forma positiva, porém uma mulher que se acrescenta de qualidades masculinas é ainda objeto de preconceitos e críticas (como a expressão “mulher



fálica” não cessa de revelar)²⁶.

Finalmente, mesmo com a importância da crítica aos dualismos realizada tanto por Deleuze como por Derrida, em que pese as suas diferenças, no nosso ponto de vista permanece o desafio de pensar formas de subjetivação que se apresentam no feminino, já de forma independente do *logos-falo*. É claro que esse problema se apresenta tanto para os homens como para as mulheres, mas há que se admitir que a maior dificuldade, porque revela um paradoxo, é como uma mulher poderia ocupar o espaço público (o que significa muitas vezes um espaço de poder) sem ser chamada de fálica ou sem se tornar um homem?

Assim, ainda com Collin, todo o problema se resume em poder realizar ao mesmo tempo a desconstrução ontológica dos sexos, porém admitindo ainda uma forma de dualização da organização cultural política e social. Nesse sentido, pode-se considerar que a importância de suas teorias está em demonstrar como a potencialidade da sexualidade originária, para além da diferença sexual, se constitui como um anonimato passível de uma multiplicidade de afetos e de circulação de desejos que podem sempre se presentificar, desconstruindo identidades formadas a partir de um sistema de oposições. Porém, no intuito de acabar com as dicotomias, acaba-se também com a possibilidade de positivar outra forma de erotismo fora do registro fálico. Em outros termos, se o feminino, sem sexo, é afirmado como uma crítica à metafísica do logos e do falo, e nesse sentido, merece toda a nossa consideração, permanece a questão de como se dá essa passagem da “neutralidade” dos “n” sexos para a diferença na sexuação²⁷, ou, por outro modo, como um “n” sexo se relaciona com outro nesse contexto histórico e político, já que a sexualidade, por definição, só existe na relação com o outro.

Enfim, essas duas importantes contribuições para o debate em torno da questão da

²⁶ Maria Rita KEHL parece compreender esse problema quando afirma: “O que é específico da mulher, tanto em sua posição subjetiva quanto social, é a dificuldade que enfrenta em deixar de ser objeto de uma produção discursiva muito consistente, a partir da qual foi sendo estabelecida a verdade sobre a sua ‘natureza’, sem que tivesse consciência de que aquela era a verdade de alguns homens – sujeitos dos discursos médico e filosófico que constituem a subjetividade moderna – e não a verdade das mulheres” (KEHL, 1998, p. 15).

²⁷ Sobre esse assunto, ver debate realizado por André RIOS, 1998, e Jeanne Marie GAGNEBIN, 1998.



diferença de sexos na cultura contemporânea nos permitem vislumbrar os principais impasses dessa discussão. De um lado, apesar da importância do reconhecimento da dominação masculina como forma de organização social, nos parece que fica faltando a positivação das possibilidades de saída do universo fálico que de certa forma estão presentes na cultura contemporânea. E, de outro, apesar da tentativa de superação dos dualismos, ou mesmo da positivação dos “n” sexos como crítica da diferença sexual impregnada em essências (sejam elas naturais, sejam simbólicas), há que se admitir a importância de se criar condições políticas e sociais para essa manifestação, uma vez que nos parece que aquilo que foi registrado na posição anterior, ou seja, a prevalência de uma estrutura de dominação ainda existente, não pode ser negligenciado. Não se pode desconstruir dualismos sem reconhecer uma história que se faz através da exclusão. Assim, a riqueza desse debate é que ele traz em si o paradoxo existente na noção de feminino – singular. Problema que se manifesta através do encontro entre a categoria histórica da mulher-sujeito com o movimento de desconstrução.

Os desafios para pensar a ‘alteridade’

Para concluir provisoriamente, tomaremos como referência o enunciado proposto por Fraisse, na sua empreitada de construir o objeto diferença de sexos na filosofia. Segundo a autora, sair do universo fálico para pensar a questão da diferença não significa mergulhar na indiferenciação sexual, mas sim pressupor que, historicamente, existem duas formas de lidar com essa questão. Dessa maneira, pensar a historicidade da relação entre os sexos, assim como admitir o conflito constitutivo dessa relação, seria a base para pressupor uma nova forma de pensar a alteridade. A questão é como, no exercício da alteridade, não reproduzir o modelo masculino em que o outro – eternamente feminino – assume o lugar do objeto e o Um – masculino – se forja como universal. Nas palavras da autora:

Mas o que seria então o ponto de vista do outro? O ponto de vista da mulher? É claro, elas tornaram-se legítimas, elas adquiriram o exercício do pensamento. Entretanto o final do século XX demanda mais do que a



emancipação obtida com a era democrática; trata-se a partir de agora de medir a entrada, no pensamento, do reconhecimento do outro. Alguns e algumas antes cedem à tentação de opor o outro à outra, ou seja, propõem uma filosofia alternativa onde a denúncia do “falocentrismo” desembocaria na afirmação de um “ginocentrismo”. A escolha seria entre uma diferença neutralizada mais depressa que reconhecida, e uma diferença reivindicada sem distância. Alteridade trata-se de outra coisa. Não é questão nem da posição da mulher face à do homem nem da asserção de um feminino face a um masculino. A alteridade não termina entre dois seres ou entre duas qualidades; ela é levar em conta a historicidade da diferença dos sexos. E quem diz diferença diz bem diferendo. Não há pensamento sobre a diferença de sexos sem pensamento do conflito entre os sexos. (FRAISSE, 1996, p. 115/116).

No nosso ponto de vista, apesar do fato de as antigas representações do feminino e do masculino ainda se materializarem nas formas das subjetividades atuais, o deslocamento provocado pelo feminino possibilitou uma brecha, uma abertura para a emancipação das mulheres do destino da ‘natureza’, leia-se do privado e da maternidade. Hoje o que se observa nas relações amorosas e na vida cotidiana é uma tentativa de algumas mulheres e de alguns homens de saírem do universo fálico para tecer novos arranjos de sociabilidade²⁸. Consideremos universo fálico como o universo fechado que se constituiu a partir do projeto da dominação masculina. Porém, essa tentativa, esse gesto, não deve ser transformado em uma nova formatação. Neste ponto, concordamos com Lipovetski, quando sugere que

(...) o destino do feminino entrou pela primeira vez em uma era de imprevisibilidade ou de abertura estrutural... Tudo na existência feminina se tornou escolha, objeto de interrogação e de arbítrio, mais nenhuma atividade é em princípio fechada para as mulheres, mais nada fixa imperativamente seu lugar na ordem social. (1997, p. 236).

Assim, não estaríamos nem mais em um território totalmente ancorado na

²⁸ Ver ARÁN, 2000 e ARÁN 2002b.



“hierarquia entre os sexos”, nem tampouco em um terreno caracterizado pela “indiferença”.

Uma nova possibilidade de diferenciação se anuncia e com ela um novo esboço do feminino²⁹. Portanto, poderíamos pensar, para concluir, que, tal como no filme *Tango*, de Carlos Saura, esse deslocamento do feminino e crise do masculino se materializa na pergunta “Será que não há outra maneira de contar esta história [o drama da relação entre os sexos]?”, dita por Mauro, o personagem principal, um homem que se percebe “decadente”..., no exato momento em que um ventilador sopra um novo cenário onde homens dançam com homens, mulheres com mulheres, e, finalmente, de modo diferente de *Bodas de sangue*, *Carmem* e *Amor bruxo*, o desfecho da história-dança de Mauro e Laura também é outro. Saura, nesse filme, separa o destino da história que está sendo encenada da história dos personagens. Não se trata mais de o homem traído matar a mulher amada, ou de salvar a sua honra manchada. A sutileza está neste gesto de, apesar de Laura morrer no quadro que está sendo encenado dentro do filme (o eterno retorno do mesmo), diferentemente da outra trilogia, a sua personagem no filme levantar e viver.

Um sutil deslocamento, uma sutil novidade.

²⁹ Destaco a idéia de potencialidade, pois não necessariamente essa forma de subjetivação se realiza de maneira positiva na abrangência das subjetividades atuais; pelo contrário, parece mais uma exceção do que a regra. Porém nos propomos aqui justamente anunciar essa singularidade. O que nos move não é apenas o exercício do pensamento, mas, sobretudo a constatação empírica dessa possibilidade. Sobre esse assunto, ver ARÁN, 2001. Ver também Joel BIRMAN, 1999, e Regina NERI, 1999.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARÁN, Márcia R. “A singularização adiada: o feminino na civilização moderna”. In: BIRMAN (Org.). *Feminilidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002b. p. 59-86. Coleção do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos.
- _____. “Feminilidade, entre psicanálise e cultura: esboços de um conceito”. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 169-195, 2000.
- _____. *O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação*. 2001. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social da UERJ, Rio de Janeiro.
- ARIÈS, Philippe. “L’évolution des rôles parentaux”. In: _____. *Familles d’aujourd’hui*. Bruxelles: Editions de l’Institut de Sociologie, 1968. p. 35-55.
- BADINTER, Elisabeth. *Um é o outro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- BIRMAN, Joel. *Cartografias do feminino*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. v. 2: A experiência da vida.
- BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998.
- COLLIN, Françoise. “Le philosophe travesti ou le féminin sans femme”. In: VICENT, Jean-Marie (Org.). *Futur antérieur, féminismes au présent*. Paris: L’Harmattan, 1993.
- _____. “Diferença e diferendo: a questão das mulheres na filosofia”. In: DUBBY, George; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1991. v. V: O século XX. p. 315-350.
- CORRÊA, Marilena. *Novas tecnologias reprodutivas*. Ed. Da UERJ: Rio de Janeiro, 2001.
- COSTA-LASCOUX, Jaqueline. “Procriação e bioética”. In: DUBY, George; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1991. v. V: O século XX. p. 637-659.



DAVID-MENARD, Monique; FRAISSE, Geneviève; TORT, Michel (Orgs.). *L'Exercice du savoir et la différence des sexes*. Paris: L'Harmattan, 1991.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI Félix. "Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...". In:

_____. *Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Le Editions de Minuit, 1981. v. 2: Mille plateaux. p. 285-380.

_____. *O anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Essais, 1967.

_____. *Eperons: les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.

_____. *Heidegger et la question: de l'esprit et autres essais*. Paris: Flemmardions, 1990.

_____. "Chorégraphies". In: _____. *Point de suspensions: entretiens*. Paris: Galilée, 1992. p. 95-115. "DOSSIER: famille: le grand chambardement". *Le Monde: de l'éducation*, n. 264, nov. 1998.

DUBY, George; PERROT Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1991a. v. IV: O século XIX.

_____. *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1991b. v. V: O século XX.

FABRE, Clarisse. "L'homosexualité, du code pénal au code civil". In: *Le Monde Dossier: le pacte civil de solidarité*, 1 avril 1999.

FASSIN, Éric. "Politiques de l'histoire: Gay New York et l'historiographie homosexuelle aux Etats-Unis". *Homosexualité. Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris: Seuil, n. 125, p. 3-8, 1988a.

_____. "Homosexualité et mariage aux Etats-Unis: Histoire d'une polémique". *Homosexualité. Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris: Seuil, n. 125, p. 63-73, 1988b.



FRAISSE, Geneviève. *La différence des sexes*. Paris: Presse Université de France, 1996.

_____. *Les femmes et leur histoire*. Paris: Gallimard, 1998.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1993. v. I: A vontade de saber.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. "Sexualidade e filosofia: comentários da exposição de André Rios". In: LOYOLA, Maria Andréa (Org.). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1998. p. 289-292.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1990.

HÉRITIER, Françoise. "Les dogmes ne meurent pas". *Autrement*, Paris, n. 3, p.150-162, automne 1975.

_____. *Masculin/féminin: la pensée de la différence*. Paris: Editions Odile Jacob, 1997.

KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro: Imago, 1998. "L'AVENIR des femmes: du 'Deuxième Sexe' de Simone de Beauvoir à la parité". *Le Monde*, Supplément. 22 avril 1999.

LAQUEUR, Thomas. *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard: University Press, 1994.

LE RIDER, Jacques. "Cultiver le malaise ou civiliser la culture?". In: _____. *Autour du malaise dans la culture de Freud: perspectives germaniques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

LEFAUCHER, Nadine. "Maternidade, família, Estado". In: DUBY, George; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1991. v. V: O século XX. p. 479-496.

LEIVA FILHO, João "Ela quer dividir a tarefa doméstica para ganhar mais". *Folha de S. Paulo*, 30 maio 1999. Caderno especial: Trabalho – Especial 9, ano 2000.



LIPOVETSKY, Gilles. *La troisième femme*. Paris: Gallimard, 1997.

LOYOLA, Maria Andréa (Org.). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: Ed.da UERJ, 1998.

NUNES, Silvia Alexim. *O corpo do diabo entre a cruz e a calderinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade em Freud*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

RIOS, André. “A diferença”. In: NASCIMENTO, Evandro; GLENADEL, Paula (Orgs.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1967. p. 77-96.

RIOS, André. “O desejo de uma sexualidade inumerável”. In: LOYOLA, Maria Andréa (Org.). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1998. p. 159-173.

THÉRY, Irène. “Le contrat d’union sociale en question”. *Esprit*, Paris, n. 236, p. 159-187, oct. 1997.

WEBGRAFIA

ARÁN, Márcia R. “O reconhecimento jurídico do casal homossexual: parentesco, sexualidade e política na contemporaneidade”. *Revista Eletrônica Polêmica*, Laboratório de Estudos Contemporâneos da UERJ, n. 7, out./nov./dez. 2002a. Disponível em: <http://www2uerj.br/~labore>.