

## PODER DO DISCURSO, SUBORDINAÇÃO DO FEMININO Entrevista<sup>1</sup>

Luce Irigaray

*Porquê começa os seus livros por uma crítica a Freud?*

Estritamente falando, não há, em *Speculum*,<sup>2</sup> um princípio e um fim. A arquitectónica do texto, dos textos, desconcerta esta linearidade dum projecto, esta teleologia do discurso, nos quais não há lugar algum para o “feminino”, a não ser este, o tradicional, do recalçado, do censurado.

Por outro lado “começar” por Freud e “terminar” em Platão, é já, tomar a história “ao invés”. Inversão “no interior” da qual a questão da mulher não pode ainda articular-se, inversão a que não podemos, simplesmente, ater-nos. Daí este dispositivo que faz que, nos textos do “meio” — *Speculum, de novo* — a inversão aparentemente não acontece. O importante está em desarticular a montagem da representação segundo parâmetros *exclusivamente* “masculinos”. Quer dizer, segundo uma ordem falocrática, que não se trata de inverter — o que conduziria afinal ao mesmo — mas de perturbar, alterar, a partir de um “exterior” subtraído, em parte, à sua lei.

*Mas, para voltar à sua questão: porquê esta crítica a Freud?*

Porque ao elaborar uma teoria da sexualidade, Freud mostra o que até então podia funcionar permanecendo implícito, oculto, desconhecido: a *indiferença sexual que sustenta a verdade de toda a ciência, a lógica de todo o discurso*. O que se vê claramente na forma como Freud determina a sexualidade da mulher. Com efeito, esta sexualidade não é nunca definida a não ser relativamente ao sexo masculino. Não há, para Freud, *dois sexos* cujas diferenças se articulariam no acto sexual, e mais genericamente nos processos imaginários e simbólicos que regem um funcionamento social e cultural. O “feminino” é sempre descrito como uma falta, atrofia, inverso do

1 A raiz aporética deste texto de Luce Irigaray reporta-se à necessidade de evidenciar que o cerne da discursividade ocidental é suportado por um *logos* autarcicamente masculino, cuja estrutura, portanto, não é consentânea com qualquer tipo de enunciação de e sobre o feminino que o preserve na sua especificidade. Também por esta razão — para além de razões de estilo da autora — trata-se de um texto de estilo fragmentado, sincopado, em que a sintaxe e a pontuação perturbam. Constitui, por isso, uma feroz tentação para quem traduz construir uma frase mais linear que dê uma conta mais “clara” das “ideias” que o texto parece querer defender. Acontece, contudo, que, exactamente, a autora pretende perturbar, provocar, as figuras tradicionais da cena filosófica, nomeadamente, a de ideia. Por esse motivo, algumas vezes com prejuízo de uma clareza mais imediata, optou-se por seguir de muito perto a forma do texto-ponto-de-partida.

2 *Speculum, de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974. Esta obra começa por uma análise crítica de Freud e termina com uma retomada interpretativa de temas platónicos. Entre uma e outra partes, comporta uma parte intermédia chamada *Speculum*.

único sexo que monopoliza o valor: o sexo masculino. Daí, a demasiado célebre “inveja do pénis”. Como aceitar que a realização sexual da mulher seja comandada pela falta, e, portanto, pela inveja, pelo ciúme, pela reivindicação, do sexo masculino? Isto é, que esta evolução sexual nunca seja referida ao próprio sexo feminino? Todos os enunciados que descrevem a sexualidade feminina negligenciam o facto de que o sexo feminino poderia também ter uma “especificidade”.

É, ainda, preciso recordá-lo?... No início, escreve Freud, a menina é apenas um menino; a castração, para a rapariga, consiste em aceitar não ter sexo masculino; a rapariga desvia-se da sua mãe, “detesta-a”, porque se apercebe que esta não tem o sexo valioso que ela supunha; esta rejeição da mãe é acompanhada da de toda a mulher, incluindo ela própria, e pela mesma razão; a rapariga, então, volta-se para o pai para tentar obter o que nem ela, nem nenhuma mulher tem: o falo; o desejo de ter um filho, para uma mulher, significa o de possuir finalmente um equivalente do sexo masculino; a relação entre mulheres é regulada quer pela rivalidade pela posse do “sexo masculino”, quer, na homossexualidade, pela identificação ao homem; o interesse que as mulheres podem tomar na sociedade não é ditado, seguramente, senão pela inveja de ter poderes iguais aos que obtém o sexo masculino, etc. Nunca é da mulher que se trata nestes enunciados; o feminino é definido como o complemento necessário ao funcionamento da sexualidade masculina, e, a maior parte das vezes, como um negativo que lhe assegura uma auto-representação fálica sem falha possível.

Ora, Freud descreve um estado de facto. Ele não inventa uma sexualidade feminina, nem, por outro lado, masculina. Ele simplesmente dá conta disso como “homem de ciência”. O problema é que ele não questiona as determinações históricas dos dados que analisa. E, por exemplo, aceita como *norma* a sexualidade feminina tal como ela se lhe apresenta. Ele interpreta os sofrimentos, os sintomas, as insatisfações, das mulheres em função da sua história individual, sem questionar a relação da sua “patologia” com um certo estado da sociedade, da cultura. O que leva, em geral, a re-submeter as mulheres ao discurso dominante do pai, à sua lei, fazendo calar as suas reivindicações.

A inclusão de Freud num poder e numa ideologia do tipo patriarcal implica aliás algumas contradições internas na sua teoria.

Assim: a mulher, para corresponder ao desejo do homem, deve identificar-se à mãe deste. Isto quer dizer que tal homem se torna, de alguma maneira, o irmão dos seus filhos, tendo o mesmo objecto de amor. Como é que, numa tal configuração, se põe a questão da resolução do complexo de Édipo? E, portanto, da diferença de sexos, que segundo Freud, lhe é correlativa?

Outro “sintoma” da ligação do discurso de Freud a uma tradição não analisada é o modo de recorrer ao anatómico como critério irrefutável de verdade. Ora, uma ciência nunca está acabada; ela tem também uma história. E por outro lado, os dados científicos são susceptíveis de várias interpretações. Isto não impede que Freud justifique a actividade agressiva do masculino e a passividade do feminino por imperativos anátomo-fisiológicos, nomeadamente da reprodução. Sabe-se agora que o óvulo não é tão passivo como Freud o pretende e que ele escolhe um espermatozóide, tanto, se não mais, do que é escolhido por ele. Transportemos isto

para o registo psíquico e social... Freud afirma também que o pénis retira o seu valor do facto de ser o órgão reprodutor. Ora, os órgãos genitais da mulher, que, contudo, não retiram disso o mesmo benefício narcísico, contribuem da mesma maneira e são mesmo mais indispensáveis, à reprodução. As referências anatómicas de Freud para justificar o desenvolvimento da sexualidade são, além disso, quase todas ligadas à função reprodutora. Que acontece, então, a partir do momento em que a função sexual se pode dissociar duma função reprodutora, hipótese evidentemente bastante pouco considerada por Freud?

Mas o apoio sobre o anatómico para justificar uma posição teórica é particularmente necessário a Freud na descrição do desenvolvimento sexual da mulher. “Que podemos nós quanto a isso?” escreve ele, aliás, a este propósito, subscrevendo um dito de Napoleão... “A anatomia, é o destino”. A partir daqui, em nome deste destino anatómico, as mulheres serão menos favorecidas pela natureza do ponto de vista libidinal, frequentemente frígidas, não agressivas, não sádicas, não possessivas, homossexuais segundo a taxa de hermafroditismo dos seus ovários, estranhas aos valores culturais, a menos que elas participem nesse destino por alguma “hereditariedade cruzada”, etc. Numa palavra, privadas do valor do seu sexo. Sendo o importante que não se saiba porquê, nem por quem e que tudo seja levado à conta da “Natureza”.

*Esta crítica de Freud vai tão longe que ponha em causa a teoria e a prática psicanalíticas?*

Certamente que não para voltar a uma atitude pré-crítica em relação à psicanálise, nem para afirmar que esta teria já esgotado a sua eficácia. Tratar-se-ia antes de abrir as implicações ainda inoperantes, de dizer que se a teoria freudiana tem em si com que abalar a ordem filosófica do discurso, ela mantém-se-lhe, paradoxalmente, submissa no que diz respeito à definição da diferença de sexos.

Assim, Freud põe em questão uma certa concepção do “presente”, da “presença”, pondo a tónica na “posterioridade” (*après-coup*)<sup>3</sup>, na sobredeterminação, no automatismo de repetição, na pulsão de morte, etc., ou indicando, na sua teoria ou na sua prática, o impacte dos mecanismos denominados inconscientes sobre a linguagem do “sujeito”. Mas, ele próprio prisioneiro duma certa economia do *logos*, define a diferença sexual em função do *a priori* do Mesmo, recorrendo, para apresentar a sua demonstração, aos processos de sempre: a analogia, a comparação, a simetria, as oposições dicotómicas, etc. De dentro de uma “ideologia” que não põe

3 Este termo, específico do campo teórico da psicanálise, remete para *Nachträglichkeit* (subs.) e *Nachträglich* (adj. e adv.), sendo utilizado por Freud no quadro da sua concepção da temporalidade, para sublinhar que há experiências ou impressões psíquicas ou traços mnésicos que são transformados numa ordem temporal posterior em função de novas vivências e do próprio desenvolvimento psíquico. Não haveria, assim, uma simples causalidade determinista no desenrolar do fluxo temporal em que o passado determinasse rigidamente o presente. Cf: J. Laplanche, J. -B Pontalis, *Vocabulário de Psicanálise* (1967), Lisboa, Moraes, 1975.

em causa, afirma que o “masculino” é o modelo sexual, que qualquer representação do desejo só se pode aferir por ele e submeter-se a ele. Ao fazer isto, Freud exhibe os pressupostos da cena de representação: a *indiferença sexual* que a subtende assegura-lhe a coerência e o fechamento. Indirectamente, ele propõe-na para análise, mas não chega a realizar a articulação possível da relação entre a economia inconsciente e a diferença de sexos. Este defeito teórico e prático pode limitar, por sua vez, a cena do inconsciente. Ou, antes, servir de *alavanca de interpretação* para o seu desenvolvimento?

Assim, poder-se-ia perguntar se certas propriedades atribuídas ao inconsciente não são, parcialmente, referenciáveis ao sexo feminino censurado pela lógica da consciência. Se o feminino *tem* um inconsciente ou se ele *é* o inconsciente. Etc. O facto de estas questões estarem pendentes leva a que psicanalizar uma mulher signifique adaptá-la a uma sociedade do tipo masculino.

E, certamente, seria interessante saber o que adviria das noções psicanalíticas numa cultura que já não recalcasse o feminino. Uma vez reconhecida uma sexualidade feminina “específica”, que pusesse em causa o monopólio do valor apenas pelo do sexo masculino, no fim de contas, do pai, que sentido poderia ter o complexo de Édipo num sistema simbólico outro que não o patriarcal?

Mas é esta ordem que hoje faz a lei. Não o ter em conta seria tão ingénuo como deixá-lo entregue à sua dominação, sem interrogar as condições de possibilidade desta. Assim, o facto de Freud — ou, mais genericamente, a teoria psicanalítica — ter tomado como tema, como objecto do seu discurso, a sexualidade não o levou a interpretar o que se passa com a própria *sexualização do discurso* e, nomeadamente, do seu. Isto testemunha o seu ponto de vista “masculino” sobre a sexualidade feminina, e, por outro lado, a sua atenção muito parcial às abordagens teóricas das analistas mulheres. A análise dos pressupostos da produção do discurso não é feita por ele no que diz respeito à diferença sexual. Dito de outro modo, as questões que a prática e a teoria de Freud colocam à cena da representação não vão até à determinação sexuada desta cena. Por faltar esta articulação, a contribuição de Freud fica, em boa parte — e, justamente no que diz respeito à diferença dos sexos — aprisionada em *a priori* metafísicos.

...o que a levou a uma releitura interpretativa dos textos que determinam a história da filosofia?

Sim, porque, a menos que nos mantenhamos ingenuamente — ou tacticamente por vezes — em alguma regionalidade, ou alguma marginalidade, é de facto o discurso filosófico que é preciso questionar, e *perturbar*, uma vez que é ele que dita a lei a qualquer outro discurso, que é ele que constitui o discurso dos discursos.

Era preciso, então, voltar a ele, para interrogar o que faz o poder da sua sistematicidade, a força da sua coesão, os recursos dos seus desenvolvimentos, a generalidade da sua lei e do seu valor. Quer dizer a *sua posição de domínio*, e de retomada possível das diferentes produções da história.

Ora, este domínio do *logos* filosófico deriva, por uma boa parte, do seu poder

de *reduzir qualquer outro à economia do Mesmo*. O projecto teleologicamente construtor que se propõe é sempre também um projecto de desvio, de reencaminhamento, de redução, do outro ao Mesmo. E, na sua maior generalidade talvez, do *apagamento da diferença de sexos* nos sistemas auto representativos de um “sujeito masculino”.

De onde, a necessidade de “reabrir” as figuras do discurso filosófico — a ideia, a substância, o sujeito, a subjectividade transcendental, o saber absoluto — para fazer emergir daí as dívidas ao/do feminino, para lhes fazer “devolver” o que elas devem ao feminino. O que se pode fazer por diversos meios, diversos “caminhos”. São precisos, aliás, pelo menos, vários.

Isto é, interrogando *as condições de possibilidade da própria sistematicidade*: o que a coerência do enunciado discursivo oculta das suas condições de produção, diga o que disser delas no discurso. Assim a “*matéria*” de que se nutre o sujeito falante para se produzir, se reproduzir: a *cenografia* que torna praticável a representação tal como ela se define em filosofia, isto é, a arquitectónica do seu teatro, o seu enquadramento de espaço-tempo, a sua economia geométrica, o seu mobiliário, os seus actores, as posições respectivas destes, os seus diálogos, até as suas relações trágicas, sem esquecer o *espelho*, a maior parte das vezes disfarçado, que permite ao *logos*, ao sujeito, desdobrar-se, reflectir-se ele próprio. Todas as intervenções na cena que, permanecendo ininterpretadas, asseguram a sua coerência. É, portanto, preciso fazê-las voltar a representar, em cada figura do discurso, para o arrancar da sua segurança no seu valor de “presença”. Para cada filósofo — a começar pelos que determinaram uma época da história da filosofia — é preciso determinar como se opera a ruptura com a contiguidade material, a montagem do sistema, a economia especular.

Dentro desta releitura interpretativa, as tentativas têm sempre sido também *tentativas psicanalíticas*. Portanto, uma atenção ao funcionamento do inconsciente de cada filosofia, e talvez da filosofia em geral. Uma escuta dos seus processos de recalçamento, da estruturação da linguagem que apoia a/s sua/as representações, separando o verdadeiro do falso, o sensato do insensato, etc. Isto não significa que seja preciso entregar-se a qualquer operação de interpretação simbólica, pontual, dos enunciados dos filósofos. O que deixaria intacto, aliás, o mistério da “origem”. Trata-se antes de questionar o *funcionamento da “gramática”* de cada figura do discurso, as suas leis ou necessidades sintácticas, as suas configurações imaginárias, as suas redes metafóricas, e também, é claro, o que ela não articula no enunciado: *os seus silêncios*.

Mas a psicanálise, mesmo ajudada pela ciência da linguagem, não pode resolver — já se viu — a questão da articulação do sexo feminino no discurso. Mesmo se a teoria de Freud, por um efeito de repetição geral da cena — em todo o caso no que diz respeito à relação entre os sexos — mostra claramente nela a função do feminino. *Fica, portanto, por fazer conseguir “destruir” o funcionamento discursivo*. O que não é uma tarefa simples... Porque, como é possível introduzirmo-nos numa sistematicidade tão coerente?

Não há, num primeiro momento, talvez, senão um único “caminho”, aquele que é historicamente atribuído ao feminino: o *mimetismo*. Trata-se de assumir, deliberadamente, este papel. O que é já transformar em afirmação uma subordinação,

e, desta forma, começar a desfazê-la. Enquanto que recusar esta condição torna-se, para o feminino, reivindicar falar como “sujeito” (masculino), ou seja postular uma relação com o inteligível que mantém a indiferença sexual.

Actuar em mimese é, portanto, para uma mulher, tentar reencontrar o lugar da sua exploração pelo discurso, sem se deixar simplesmente reduzir a ele. É re-submeter-se — fazendo parte do “sensível”, da “matéria” — às “ideias”, nomeadamente sobre si mesma, elaboradas na/por uma lógica masculina, mas para fazer “aparecer”, por um efeito de repetição lúdica, o que devia ficar oculto: a recuperação duma possível operação do feminino na linguagem. É também “desocultar” o facto de que, se as mulheres imitam tão bem, é que elas não se esgotam simplesmente nesta função. *Elas ficam também em outro lado: outra insistência de “matéria”, mas também do “prazer”.*

Em outro lado da “matéria”: se as mulheres podem actuar em mimese, é porque elas lhe podem realimentar o funcionamento. Têm-lhe elas sempre alimentado o funcionamento? O “primeiro” fim da imitação não é reproduzir (de) a natureza? Dar-lhe forma para se apropriar dela? Guardiãs da “natureza”, não são as mulheres que sustentam, que permitem, portanto, o recurso da mimese para os homens? Para o *logos*?

É aí, certamente, que a hipótese de um derrube — no interior da ordem fálica — é sempre possível. A semelhança necessita sempre de sangue vivo. A mãe-matéria-natureza deve ainda e sempre alimentar a especulação. Mas esta fonte de possibilidade é também rejeitada como resíduo da reflexão, posta no exterior do que lhe resiste: como loucura. Além da ambivalência que a mãe alimentadora fálica consegue, esta função deixa como sobra a “fruição” da mulher.

Este outro “lugar” do prazer feminino seria, melhor dizendo, o lugar onde ela sustenta o *ek-stase* no transcendental que teria de reencontrar. O lugar onde ela serve de caução a um narcisismo extrapolado no “Deus” dos homens. Função que só pode assegurar ao preço da sua fuga final à prospecção, da sua “virgindade” inapta à representação de si. Prazer que deve ficar inarticulável na linguagem, na sua linguagem, sob pena de pôr em causa o que alicerça o funcionamento lógico. Afinal, o que é hoje mais interdito às mulheres é tentar falar do seu prazer.

Este outro lugar de prazer da mulher só se encontra ao preço de um *re-atravesar do espelho que sustenta qualquer especulação*. Não se situando simplesmente nem num processo de reflexão ou de mimetismo, nem no seu aquém — empírico opaco a toda a linguagem — nem no seu além — infinito auto-suficiente do Deus dos homens —, mas reenviando todas estas categorias e rupturas às necessidades da auto-representação do desejo fálico no seu discurso. Re-atravesar lúdico, e perturbador, que permitiria à mulher reencontrar o lugar da sua “auto-afecção”. Se se quiser, do seu “deus”. Deus a quem, evidentemente, recorrer é sempre recondução do feminino à economia falocrática, a menos que se admita o seu *desdobramento*.

*Este re-atravesar do discurso para reencontrar um lugar “feminino” supõe um certo trabalho da linguagem?*

Não se trata, de facto, de interpretar o funcionamento do discurso permanecendo no mesmo tipo de enunciado que aquele que garante a coerência discursiva. É, aliás, o risco de todas as afirmações, de toda a conversa *sobre Speculum*. E, mais genericamente, *sobre* a questão da mulher. Porque falar *de* ou *sobre* a mulher pode sempre voltar a ser, ou ser entendido como uma retomada do feminino no interior duma lógica que o mantém no recalçamento, na censura, no desconhecimento.

Dito de outra maneira, a tarefa não é elaborar uma nova teoria de que a mulher seria o *sujeito* ou o *objecto*, mas travar a própria maquinaria teórica, suspender a sua pretensão à produção de uma verdade e de um sentido demasiado unívocos. O que supõe que as mulheres não se querem simplesmente iguais aos homens no saber. Que elas não pretendem rivalizar com eles construindo uma lógica do feminino que tomaria ainda como modelo o onto-teo-lógico, mas sim que tentam, preferentemente, fazer depender esta questão da economia do *logos*. Que elas não a colocam, portanto, sob a forma: “o que é que é a mulher?”. Mas que, repetindo-interpretando a maneira como, no interior do discurso, o feminino se encontra determinado: como falta, como defeito, ou como mimo e reprodução invertida do sujeito, elas dizem que a esta lógica, é possível um *excesso*, *incómodo* do lado do feminino.

Excesso que só ultrapassa o bom senso na condição de que o feminino não renuncie ao seu “estilo”. O qual, é claro, não o é, segundo a concepção tradicional.

Este “estilo”, ou “escrita”, da mulher mais propriamente larga o fogo às palavras fetiche, aos termos puros, às formas bem construídas. Este “estilo” não privilegia o olhar, mas torna qualquer figura originariamente também *táctil*. Ela retoca-se aí, sem nunca constituir, se constituir em qualquer tipo de unidade. A *simultaneidade* seria o seu “puro”. Um puro que não se queda nunca, de nenhuma forma, na possível identidade a si mesmo. Sempre *fluída*, sem esquecer os seus caracteres dificilmente idealizáveis: estas fricções entre dois infinitamente vizinhos que interagem. O seu “estilo” resiste a, e faz explodir, qualquer forma, figura, ideia, conceito, solidamente estabelecidos. O que não quer dizer que o seu estilo não seja nada, como deixa crer uma discursividade que não o pode pensar. Mas o seu “estilo” não pode sustentar-se como tese, não pode tornar-se objecto de uma posição.

E mesmo os motivos do “tocar-se”, da “proximidade” isolados como tais ou reduzidos a enunciados, poderiam efectivamente passar por uma tentativa de apropriar o feminino ao discurso. Restaria provar se “tocar-se” — este tocar —, o desejo do próximo mais que do próprio, etc. não implicam um modo de troca irreduzível a qualquer *centração*, a qualquer *centrismo*, dada a maneira como o “tocar-se”, a “auto-afecção” feminina actua como um reenvio de um(a) a outro sem paragem possível, e dado que a proximidade confunde aí qualquer adequação, apropriação.

Mas, seguramente, se apenas fossem “motivos” sem trabalho de linguagem, a economia discursiva poderia subsistir. Como, então, tentar definir, ainda, este trabalho da linguagem que deixaria lugar ao feminino? Digamos que toda a

ruptura dicotomizante e, ao mesmo tempo, repetente — inclusivamente entre enunciação e enunciado — deve ser perturbada. Nada estar nunca *posicionado* que não possa ser invertido e remetido também *ao mais além desta inversão*. Dito de outra forma: já não haveria nem direito nem avesso do discurso, nem mesmo do texto, mas os dois, passando de um para o outro, para fazer “ouvir” também o que resiste a esta estrutura recto-verso que alicerça o bom senso. Se isto se deve fazer para qualquer afirmação — palavra, enunciado, frase, mas também seguramente fonema, letra... — convém, também, fazer de maneira que a leitura linear já não seja possível: isto é, que a retroacção do fim da palavra, do enunciado, da frase, sobre o seu início seja tomada em conta para esvaziar a potência do seu efeito teleológico, incluindo na sua “posterioridade” (*après-coup*)<sup>4</sup>. Isto valeria ainda para a oposição entre estruturas de horizontalidade e de verticalidade próprias da linguagem.

O que permite operar deste modo é interpretar, em cada “tempo”, a acção *especular* do discurso, ou seja, a economia auto-reflexiva (planificável) do sujeito naquele. Economia que mantém, entre outras, a ruptura entre sensível e inteligível e, portanto, a submissão, subordinação, exploração, do “feminino”.

Este trabalho da linguagem tentaria assim derrubar toda a manipulação do discurso que deixaria, também, este intacto. Não forçosamente, no enunciado, mas nos seus *pressupostos auto-lógicos*. A sua função seria, então, *desancorar o falocentrismo, o falocratismo*, para restituir o masculino à sua linguagem, deixando a possibilidade duma outra linguagem. O que quer dizer que o masculino deixaria de ser “o todo”. Já não poderia, por si só, definir, circundar, circunscrever a, as propriedades do todo, de tudo. Ou, ainda, que o direito de definir qualquer valor — incluindo o privilégio abusivo da apropriação — deixaria de lhe pertencer.

*Esta interpretação da ordem filosófica e este trabalho de linguagem não implicam uma dimensão política?*

Toda a operação sobre/e na linguagem filosófica, em razão mesmo da natureza deste discurso — por essência, política — possui implicações que, sendo mediatas, não são menos politicamente determinadas.

A primeira questão a colocar é, então: como podem as mulheres analisar a sua exploração, inscrever as suas reivindicações, numa ordem prescrita pelo masculino? *É possível uma política das mulheres?* Que transformação exige ela no próprio funcionamento político?

Desta maneira, quando os movimentos de mulheres põem em causa as formas e a natureza da vida política, o jogo actual dos poderes e das relações de força, trabalham efectivamente para uma modificação do estatuto da mulher. Pelo contrário, quando estes mesmos movimentos visam uma simples inversão na detenção do poder, deixando intacta a sua estrutura, então re-submetem-se, quer queiram, quer não, a uma ordem falocrática. Gesto que é preciso, obviamente,

4 Ver nota anterior sobre este vocábulo-conceito.

denunciar, e de maneira tanto mais firme, quanto pode constituir uma exploração mais subtilmente mascarada das mulheres. Com efeito, funciona com esta ingenuidade: bastaria ser mulher para estar fora do poder fálico.

Mas estas questões são complexas, tanto mais que não se trata evidentemente para as mulheres, de renunciar à igualdade dos direitos sociais. Como articular a dupla “reivindicação”: da igualdade e da diferença?

Certamente que não aceitando o dilema: “luta de classes” ou “luta de sexos”, que visa, de novo, reduzir a questão da exploração das mulheres a uma determinação de poder do tipo masculino. Mais exactamente, de adiar para um mais tarde uma “política” da mulher, fazendo-a alinhar demasiado simplistamente nas lutas dos homens.

Parece, a este olhar, que a *relação entre o sistema de opressão económica entre as classes e o que se pode designar por sistema patriarcal* é muito pouco dialecticamente analisado e, de novo, reconduz a uma estrutura hierárquica.

Ora, “o primeiro antagonismo de classe que aparece na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher na monogamia, e a primeira opressão de classe com a do sexo feminino pelo sexo masculino” (Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Éd. Sociales, pp. 64-65). Ou ainda: “Esta divisão do trabalho que implica todas estas contradições e repousa, por sua vez, sobre a divisão natural do trabalho na família e sobre a separação da sociedade em famílias isoladas e opostas umas às outras, esta divisão do trabalho implica ao mesmo tempo a repartição do trabalho e dos seus produtos, distribuição *desigual*, na verdade, tanto em qualidade como em quantidade; implica, portanto, a propriedade, cuja primeira forma, o germe, reside na família, onde a mulher e as crianças são os escravos do homem. A escravatura, certamente ainda muito rudimentar e latente na família, é a primeira propriedade, que, aliás, corresponde já perfeitamente aqui à definição dos economistas modernos, segundo a qual é a livre disposição da força de trabalho de outrem.” (Marx-Engels, *L'Idéologie allemande*, Éd. Sociales, p. 61). Deste primeiro antagonismo, desta primeira opressão, desta primeira forma, desta primeira propriedade, deste germe... pode muito bem dizer-se que não significam nunca senão um “primeiro tempo” da história, até mesmo uma elaboração das “origens”, porque não mítica. Acontece que esta primeira opressão é, ainda hoje, efectiva e que o problema está em saber como se articula com a outra, se é caso para ser preciso dicotomizá-las, opô-las, subordiná-las uma à outra, segundo os processos que fazem ainda estranhamente sistema com uma lógica idealista.

Porque a ordem patriarcal é aquela que funciona como *organização e monopolização da propriedade privada em benefício do chefe de família*. É o seu nome próprio, o nome do pai, que determina a apropriação, incluindo o que diz respeito à mulher e às crianças. E o que será exigido desta, destas — a monogamia para uma, a precedência da filiação masculina, e singularmente do primogénito do nome, para os outros — será, de facto, para assegurar “a concentração de grandes riquezas nas mesmas mãos, as dum homem” e para “transmitir estas riquezas por herança aos filhos deste homem e de nenhum outro” o que, certamente, “não impede em absoluto a poligamia aberta ou fechada do homem” (Engels, *L'Origine de la famille, de la*

*propriété privée et de l'État*, p. 75). Como, então, se pode dissociar a análise da exploração da mulher da dos modos de apropriação?

Esta questão põe-se hoje como uma necessidade diferente. Com efeito, as relações homem-mulher começam a ser menos ocultadas pelas funções pai-mãe. Ou, mais exactamente, homem-pai/mãe: o homem, com efeito, nunca foi reduzido a uma simples função reprodutora em razão da sua participação efectiva nas trocas públicas. A mulher, ela, em virtude da sua reclusão em "casa", o lugar da propriedade privada, não era senão a mãe. E, não somente a sua entrada nos circuitos de produção, mas ainda — mais ainda? — a generalização da contracepção e do aborto devolvem-na a este papel impossível: ser mulher. E se, da contracepção ou do aborto, não se fala ainda muitas vezes senão como possibilidade de controlar, até de "dominar" os nascimentos, ser mãe "à vontade", isso não impede que arrastem uma possibilidade de *modificação do estatuto social da mulher* e, portanto, dos modos de relação social entre o homem e a mulher.

Mas a mulher, independentemente da sua função reprodutora, corresponderia a que realidade? Parece que lhe são reconhecidos dois papéis possíveis, por vezes ou muitas vezes contraditórios. A mulher seria *a igual do homem*. Ela gozaria, no futuro mais ou menos próximo, dos mesmos direitos económicos, sociais, políticos, que os homens. Ela seria um homem em potência. Mas a mulher deveria, também, no mercado de trocas — nomeadamente, ou exemplarmente sexuais —, manter e preservar o que se chama a *feminidade*. O valor da mulher vir-lhe-ia do seu papel maternal e, por outro lado, da sua "feminidade". Mas, com efeito, esta "feminidade" é um papel, uma imagem, um valor, impostos às mulheres pelo sistema de representação dos homens. Nesta mascarada da feminidade, a mulher perde-se, e perde nela a força de se representar. O que não impede que isso lhe exija um *trabalho* que não tem preço. A menos que o seu prazer não seja simplesmente ser escolhida como objecto de consumo ou de desejo para os "sujeitos" masculinos. E, então, como fazer de outra forma, sem ser "fora do comércio"?

Na nossa ordem social, as mulheres são "produzidas", utilizadas, trocadas pelos homens. O seu estatuto é o de "mercadoria". Como é que este objecto de uso e de transacção pode reivindicar um direito à palavra e, mais geralmente, uma participação nas trocas? As mercadorias, sabe-se, não vão sós para os mercados, e se elas pudessem falar... As mulheres devem permanecer como uma "infra-estrutura" desconhecida enquanto tal da nossa sociedade e da nossa cultura. O uso, o consumo, a circulação dos seus corpos sexuados asseguram a organização e a reprodução da ordem social, sem que nestas tenham nunca parte como "sujeitos".

A mulher está, portanto, numa situação de *exploração específica* em relação ao funcionamento das trocas: sexuais, mas mais geralmente económicas, sociais e culturais. Ela apenas "entra" aí como objecto de transacção, a menos que aceite renunciar à especificidade do seu sexo. Cujas "identidade" lhe é, aliás, imposta segundo modelos que lhe são estranhos. A inferioridade social das mulheres reforça-se e complica-se pelo facto de que a mulher não tem acesso à linguagem, senão pelo recurso a sistemas de representações "masculinos" que a desapropriam da sua relação consigo própria e com outras mulheres. O "feminino" não se determinaria nunca senão pelo e para o masculino, não sendo a recíproca "verdadeira".

Mas esta situação de opressão específica é talvez o que pode permitir, hoje, às mulheres elaborar uma "crítica da economia política", visto que elas estão em posição de exterioridade relativamente às leis das trocas, estando aí incluídas como "mercadorias". Crítica da economia política que não poderia, desta vez, passar sem a do discurso em que se realiza, e nomeadamente dos seus pressupostos metafísicos. E que interpretaria, sem dúvida, de maneira diferente *o impacte da economia do discurso na análise das relações de produção*.

Porque, sem a exploração do corpo-matéria das mulheres, que aconteceria ao funcionamento simbólico que regula a sociedade? Que modificação sofreria este, esta, se as mulheres, de objectos de consumo ou de permuta, forçosamente afásicas, se tornassem também "sujeitos falantes"? Claro que não segundo o "modelo" masculino ou, mais exactamente, falocrático.

Isto não deixaria de levantar questões ao discurso que faz hoje a lei, que legisla sobre tudo, incluindo a diferença dos sexos, ao ponto de que a existência de um outro sexo, de um(a) outro(a) mulher lhe pareça ainda inimaginável.

[Tradução de Fernanda Branco e A. Celeste Vieira]

Luce Irigaray nasceu na Bélgica em 1932. Trabalha como Investigadora no Centre National de la Recherche Scientifique em Paris, onde é Directora de Investigação. Na última década tem-se dedicado a uma investigação exaustiva sobre as diferenças de linguagem entre a mulher e o homem. Depois de ter trabalhado com Jacques Lacan, foi membro da École Freudienne de Paris (EFP), nos anos 70. O trabalho de Irigaray tem influenciado o movimento feminista sobretudo em França e em Itália. Da sua obra destacam-se: *Speculum de l'Autre Femme* (1974); *Ce Sexe Qui n'En Est Pas Un* (1977); *Passions Elementaires* (1982); *Ethique de la Difference Sexuelle* (1984); *Je, Tu, Nous: Pour une Culture de la Difference* (1990).