

A Conexão Andrógena: O Que Significa Ser Mulher e o Que Significa Ser Homem na Era da Igualdade de Género?

Carlos Alberto Afonso

O feminismo na cultura popular e a teoria feminista académica construíram um intercâmbio de pensamento, ao longo de décadas, que se tornou, em si próprio, um fenómeno cultural e intelectual. A crítica feminista é largamente influenciada pelo modo como escritoras, jornalistas, artistas, poetas e criadoras de opinião pensam e produzem a transformação da mulher e o poder feminino. De igual modo, o discurso do feminismo popular passou, em larga medida, a integrar argumentos e linguagem com origem no feminismo académico. O livro *Are Men Necessary?: When Sexes Collide*, de Maureen Dowd (2005), a conhecida colunista do *New York Times*, é um caso ardente de feminismo popular. O argumento do livro é que ‘as mulheres têm feito uma viagem, ao longo de um arco, que vai desde lutarem contra a objetificação, até a procurarem’ (Dowd 2005: 183), o que é ressonante com o debate da crítica feminista acerca do regresso da mulher objeto sexual. Maureen Dowd vive numa realidade de mulheres emancipadas e com ambições profissionais, mas que, simultaneamente, são também leitoras das revistas *Cosmopolitan*, *Glamour* e *Maxim* e vêem os capítulos da série *Sex in the City* como excertos das suas próprias omnívoras vidas sexuais. Maureen Dowd utiliza o humor sarcástico para o que considera o paradoxo de que a mulher objeto sexual está de volta, mas na forma de mulheres que estudam, trabalham e tiveram sucesso nas suas carreiras.

A própria autora coloca-se, porém, na posição das mulheres que recusam essa viagem de volta, mas o preço, segundo ela, é que os ho-

mens apenas se interessam por mulheres sexualmente produzidas, de modo que aquelas que não querem corresponder ao papel continuam sozinhas. Por isso, pergunta se os homens serão realmente necessários, ou seja, se vale a pena, para uma mulher, desistir do seu próprio caminho na vida para ter um homem. O subtítulo do livro, *When Sexes Collide*, evoca o tema proverbial da guerra dos sexos, mas agora a luta estaria, segundo esse discurso, nas mãos de uma minoria de mulheres. O livro explora, afinal, a influente contradição de que, numa cultura hipersexualizada onde o sexo está em toda a parte, para muitas pessoas, no entanto, o acesso sexual e romântico continua a ser difícil e errático. Numa época em que pessoas têm múltiplas relações e vários casamentos, outras não conseguem nada. A frase de abertura do livro ('I don't understand men') ironiza com o cliché batido de que as mulheres têm dificuldade de compreender os homens e, reciprocamente, os homens não compreendem as mulheres. O objetivo da autora é demonstrar que este tipo de evocação passou a significar que algumas mulheres não compreendem por que os homens continuam a preferir bonecas de carne. Mas, numa época em que mulheres mais velhas, mesmo depois dos quarenta anos, continuam também a querer um lugar no mercado da carne, o facto é que – um tema que Maureen Dowd largamente enfatiza – um número crescente de bonecas de carne usa silicone e botox.

A questão se os homens fazem realmente alguma falta é também um tema central de décadas de teoria feminista séria. Segundo esta perspectiva, o poder masculino é uma ficção forjada culturalmente para o homem apropriar-se do poder reprodutivo da mulher e, desta forma, dissimular o facto de que os homens são contingentes ou alternativos e não necessários na reprodução, porque qualquer homem pode ser o pai da criança. O controle do corpo da mulher é, assim, fundamental, nesta explicação, para garantir a transmissão dos genes e da autoridade do patriarca, transformando em necessidade a contingência masculina. Este cenário está profundamente alterado hoje, com as novas tecnologias da reprodução assistida, uma vez que mesmo a mãe biológica não é inteiramente indispensável. A questão teoricamente importante, porém, é que o problema dos homens com a sua própria necessidade é a base da crítica feminista da genealogia do patriarcado e de uma teoria geral do poder baseado no sexo, ou no confinamento do corpo da mulher e na libertação do corpo do homem.

A crítica do patriarcado não é, porém, a teoria número um para a sociedade ocidental de hoje. Descrições da esposa como 'a mãe dos meus filhos' tornaram-se flagrantes arcaísmos, além de tudo, pelo facto de

que um homem pode criar os filhos de um casamento ou casamentos anteriores da atual mulher, enquanto os seus próprios filhos são criados por um homem, o marido da sua ex-mulher, que ele mal conhece ou mesmo não conhece. A virgindade e pureza sexual das filhas deixaram, por outro lado, de ser dramatizadas pelo pai e a mãe, porque a reprodução da família não é mais o princípio da reprodução social. A questão do lugar de uma jovem na sociedade não é se vai casar e ter filhos, mas o seu lugar no mercado da educação, emprego e tecnologia.

A conquista da igualdade entre homens e mulheres e suas contradições são, neste contexto, particularmente representadas pela situação da geração mais jovem. Os jovens e as jovens estão em completa posição de igualdade. Ambos não têm emprego, não têm condições de autonomia e não vêem o futuro no fundo do túnel. Esta é a primeira geração, depois de 1945, entre a classe média escolarizada, que não é prevista a promoção social entre gerações. Pais com níveis superiores de educação reconhecem que os seus filhos, em muitos casos ainda mais escolarizados que os pais, não terão as mesmas oportunidades de vida que eles tiveram. De igual modo, pais com pouca escolaridade que sonharam que os filhos, a primeira geração da família com um curso superior, teriam um futuro melhor vêem que estas expectativas, pelo menos por agora, não se vão cumprir. Neste sentido, compreendemos, hoje, que muito do imaginário liberal, na cultura euro-americana, depois dos anos 1960, com jovens que saíam de casa e iam procurar a sua vida e liberdade era, afinal, uma mitologia favorecida pela economia de mercado na altura. Os filhos podiam ir embora, porque iam conseguir sustentar-se, enquanto, agora, mesmo depois de formados e com um emprego inconsistente, continuam a viver com os pais ou saíram e acabam por regressar. A tecnologia e o sexo assumem um sentido crescentemente compensatório nesta situação. Os filhos de hoje têm uma liberdade sexual nunca antes conhecida e utilizam computadores, telemóveis, leitores de MP3, GPSs e tablets que, ainda há alguns anos, eram ficção científica. A falta de expectativas é compensada com tecnofilia eletrónica e sexo e, frequentemente, as duas coisas aparecem juntas.

Em qualquer caso, feministas populares e feministas académicas exploram a persuasão crítica de que as relações de género são a base de toda a estrutura de poder na sociedade e que esta reciprocidade foi sequestrada pelo poder falocrático. Na ordem do poder masculino, porém, a larga maioria dos homens não tem poder, nem reconhecimento na esfera pública. Por isso, a esfera privada é crucial para a divisão desigual de poder entre os homens. Com o terror doméstico, em particular,

homens frustrados transformam as suas casas em reinos privados de tirania, vingando-se, através da violência contra a mulher e os filhos, da sua emasculação e falta de relevância na sociedade. Mas a violência aqui não é sempre unidimensional. A mulher vítima de opressão, num determinado contexto da violência doméstica, pode ser opressora ativa, noutros contextos dessa mesma violência, em relação a menores, idosos e animais domésticos, aqueles com ainda menos poder do que ela na família. A fúria doméstica entre homens e mulheres é, assim, frequentemente, uma mudança de papéis em que o homem imita, pela violência, os homens com poder e a mulher, por sua vez, imita o marido frustrado que a aterroriza. Este processo mimético de poder, frustração e terror é, fundamentalmente, a questão da articulação do género com a ordem mais vasta do poder na sociedade.

No entanto, da mesma forma que o poder masculino não é o poder de todos os homens, a supremacia masculina não é, simplesmente, o poder dos homens sobre as mulheres. Por isso, a diferença entre sexo biológico e género e a diferença entre falo biológico e falo simbólico ou imaginário estão no centro da teoria do género. O poder masculino procura representar o poder fálico, no sentido em que, em contrapartida ao órgão masculino que é um bocado de carne real, o falo simbólico é o sublime masculino que, em última instância, constitui a obsessão fálica que governa o mundo. Podemos compreender a importância desta diferença entre género culturalmente construído e biologia sexual, tendo em atenção que não é fundamentalmente necessário que o poder masculino seja exercido por homens. A cultura meritocrática de hoje é expressiva deste facto. A meritocracia, literalmente ‘o governo do mérito’, costuma ser representada como uma determinante conquista da sociedade democrática e de uma cultura de oportunidade e reconhecimento, significando, supostamente, que as pessoas chegam a posições de poder, devido ao seu esforço, inteligência, valor e níveis de educação. O refrão de que a mulher ocupa posições de poder é, hoje, a mais típica evocação meritocrática. Na realidade, a meritocracia feminina tornou-se, em parte, uma nova dimensão da falocracia.

Uma representação popular, no mundo do trabalho, é que a mulher com poder também pode, no entanto, ser o pior inimigo de outras mulheres e que ela é, na prática, um ‘homem’. Uma descrição mais adequada seria dizer que, para a profissional falocrática, todos aqueles que considera abaixo dela, homens ou mulheres, são ‘mulheres’, enquanto todos ao seu nível, ou acima, são ‘homens’. Ao mesmo tempo, porém, ela também quer ser ‘feminina’. As mulheres fálicas também leem a *Cos-*

mopolitan. A falocracia feminina constitui, na verdade, parte da ordem masculina, em todos os tempos, tanto na esfera pública como na esfera privada, enquanto o mundo da meritocracia feminina fornece o ícone para a Jezebel na cultura de hoje.

No livro de *II Reis*, no Velho Testamento, Jezebel era uma princesa fenícia pagã que casou com Ahab, rei de Israel, na altura da divisão entre Israel, o reino do Norte, e Judá, o reino do Sul. Depois da morte de Ahab, os dois filhos, Ahazia e Jeorão, ascenderam, por esta ordem, ao trono. No entanto, Jezebel continuou a controlar os filhos como controlou o pai. Ela não era apenas a eminência parda feminina por detrás do trono, ela era o trono, através de três homens fracos. Ao mesmo tempo, era severamente criticada como uma mulher lasciva e concupiscente que introduziu o culto fenício de Baal contra a devoção ao Deus de Israel. O profeta Elias tornou-se o inimigo público de Jezebel, profetizando que ela não ia acabar bem. Na verdade, depois que os filhos foram afastados do poder e mortos, ela própria foi morta por defenestração, isto é, atirada pela janela fora. E, como ninguém recolheu o corpo da rainha, acabou por servir de alimento, na rua, para cães, cumprindo a profecia de Elias. Histórias como a de Jezebel são representadas, num determinado tipo de recitação feminista, como exemplo de que a mulher que chega ao poder é difamada e descrita como uma perigosa anomalia, até que o poder retorna para os homens. Parece mais produtivo compreender o mito de Jezebel como uma alegoria de que a mulher falocrática, na verdade, não usurpa o poder masculino, mas trabalha para o poder dos homens. A comparação com a história de Julie Marsden, que recusou acabar como Jezebel, pode ajudar a compreender esta diferença.

Julie Marsden é a personagem proverbial de Bette Davis no filme *Jezebel* de 1938 (2006), dirigido por William Wyler. A história tem lugar no Sul dos Estados Unidos, na época da escravidão, nove anos antes da guerra civil americana. Ela era uma jovem rica e indulgente da classe alta de Nova Orleans que assumiu a personalidade de uma Jezebel, porque, no grande baile anual, em vez de usar um vestido branco, como as convenções exigiam para as jovens solteiras ou noivas, apareceu com um intimidante vestido vermelho. Por isso, foi abandonada pelo noivo e ostracizada pelo seu grupo social. O vestido vermelho atingiu o moralismo masculino e racista, embora, na realidade, ela tivesse agido por pura frivolidade, querendo ferir o noivo, por um motivo menor, e não para, intencionalmente, contrariar valores estabelecidos. Mais tarde, durante uma epidemia de febre amarela que colocava em causa a sobrevivência da comunidade, Julie, que começou por ser proscrita, acabou por

conseguir ser integrada, à sua maneira, ou seja, deixou de ser a mulher de vermelho, mas, por outro lado, não regressou ao bem comportado papel da nubente, em particular porque não desistiu do homem que ela acreditava que a vida lhe devia.

Em contraste, as mulheres falocráticas, na verdade, não representam o poder feminino, nem mesmo um tipo de poder feminino que teve de se masculinizar para sobreviver. Elas procuram provar que são iguais a eles, não só na competência profissional, mas também porque são exímias na emasculação de homens e na humilhação de mulheres. Mas precisamente porque o poder falocrático da mulher é a mimese do homem e não um poder transformativo, a mulher fálica corre também o risco, como a Jezebel bíblica, de ser empurrada para fora, pelos homens e, frequentemente, no cenário de hoje, com o apoio de outras mulheres incrustadas no poder falocrático.

O peronismo e suas reencarnações, na Argentina, são um importante testemunho de como Jezebel pode ser também perpetuada como fantasma fálico. O general Juan Perón não governou a Argentina, entre 1946 e 1952, através de Eva Perón. O general era ela. Mais tarde, no exílio, Perón recuperou o cadáver mumificado de Evita que manteve, em exposição, na sala de jantar, na sua casa de Madrid. Quando regressou à Argentina e à presidência, em 1973, fez da nova mulher, Isabel Perón, vice-presidente e um ersatz falhado de Evita. Com a morte de Perón, no ano seguinte, a viúva tornou-se presidente e trouxe de volta a múmia de Eva Perón para a Argentina, durante um processo que acabaria por conduzir à era da guerra suja e um dos piores momentos da história do país. Mais recentemente, o presidente Nestor Kirchner inaugurou um peronismo de pequena escala com a mulher Cristina Kirchner. Quando terminou o seu mandato, em 2007, conseguiu a eleição da mulher como presidente. O objetivo era uma alternância entre marido e mulher na presidência, a favor dele. Mas, no meio do mandato da mulher, ele morreu, em 2010, vindo ela a ser reeleita em 2011. O papel de Cristina Kirchner era contribuir para o marido voltar para a presidência e, enquanto isso, governar através dela. Como presidente viúva, ela perpetua essa função e numa versão também da fantasmagoria que tem sido, intermitentemente, a imagem do poder na Argentina.

Por isso, num mundo de mulheres no poder, as histórias de Golda Meir e Margaret Thatcher continuam a ser muito desafiadoras. As duas foram definidas com epítetos fálicos. Golda Meir foi designada, pelo primeiro-ministro David Ben-Gurion, como 'o melhor homem no governo' que ele dirigia, o que muitos consideraram ainda mais acertado, quan-

do, mais tarde, ela própria se tornou primeiro-ministro. Por outro lado, o título de Dama de Ferro, que ficou proverbialmente associado a Margaret Thatcher, foi também um epíteto aplicado a Golda Meir. O facto, porém, é que nenhuma das duas foi peronista, por assim dizer, porque nenhuma representou homens, ou precisaram da sombra, fraqueza e declínio de homens. E quando os homens do partido de Margaret Thatcher conseguiram a sua demissão, ela não foi, porém, simbolicamente defenestrada. No seu sucinto e famoso discurso de despedida, à porta da residência do primeiro-ministro em Downing Street, quando disse que estava feliz por, depois de onze anos e meio, deixar a Grã-Bretanha num estado muito melhor do que a encontrou, foi uma história de vitória que ela não deveu aos pequenos homens que, no fim, a levaram a deixar o governo. A questão da solidão da mulher no poder demonstra que a mulher está isolada, porque se recusa fazer duas coisas. Por um lado, recusa ser representante de homens, em seu próprio proveito ou em proveito deles, mas, ao mesmo tempo, recusa participar do puro jogo da emasculação. Se alguns homens com quem Golda Meir e Margaret Thatcher governaram, na paz e na guerra, foram apenas pequenos homens, não é o que elas queriam, mas a matéria humana com que tiveram de lidar.

Desta forma, o problema em saber quem é homem e quem é mulher não é apenas do domínio da ambiguidade sexual dos dias de hoje, mas uma característica da ordem fálica do poder e do género, na qual mulheres podem ser tecnicamente homens e homens podem ser tecnicamente mulheres, porque 'homem' significa poder e 'mulher' significa sujeição. A opressão e supressão do feminino não é, assim, apenas 'colocar a mulher no seu lugar', é também colocar um homem na posição de uma mulher, suprimir simbolicamente o homem inferiorizado como mulher. A submissão das mulheres e a emasculação dos homens são, por isso, na leitura que estou a desenvolver, as duas realidades inseparáveis na lógica do poder masculino. O pensamento feminista considera, segundo um refrão crítico conhecido, que a libertação da mulher é também a libertação do homem, porque a masculinidade hegemónica é igualmente a limitação e regimentação do livre desenvolvimento da identidade masculina. Este é um argumento que devia ser usado, porém, com alguma reserva, porque constitui menos uma formulação crítica do que uma versão apócrifa do 'eterno feminino' que liberta o homem, um tema central da cultura sexista que, contraditoriamente, o feminismo pretende combater. O que refiro como emasculação não é, por isso, simplesmente o truísmo de que há homens com mais poder

do que outros, mas uma prática constitutiva do sistema da dominação de género.

A teoria feminista, porém, não reconheceu especificamente a realidade da emasculação como categoria crítica, por causa da dificuldade em reconhecer que o que está em causa na masculinidade hegemónica não é, em última instância, demarcar as mulheres como o feminino oprimido e suprimido, mas a demarcação de quem é mais e menos homem, através da opressão e supressão das mulheres. Um conceito da autoria de Sidonie Smith, num livro que se tornou um clássico dos estudos literários feministas (Smith 1987), é particularmente expressivo desta dificuldade geral no criticismo feminista. Trata-se da interessante noção de 'misbegotten man', referindo que, numa cultura de hegemonia masculina, a mulher não tem autonomia em relação ao homem, porque é conceptualizada como um 'homem bastardo', à semelhança de Eva, a primeira mulher, que, no mito genésico ocidental, foi feita de uma costela de Adão, uma parte menor do primeiro homem. A questão, no entanto, é que a bastardia do modelo masculino é, de facto, o modo típico de desclassificar homens emasculados. Para os homens que se consideram ou são considerados os 'homens', numa cultura de supremacia, hierarquia e abuso masculino, a grande maioria dos outros homens são, em algum grau, bastardos ou mal concebidos, em relação a critérios de virilidade física, moral e sexual que constituem, no fim, mistificações ideológicas dependentes de desigualdades de classe, dinheiro, ou racismo.

Nesta imaginação, uma mulher também pode ser mais 'feminina' do que outra, mas uma mulher é sempre mulher. Os homens é que são uma questão de graduação e bom acabamento, porque podem ser mais homens, menos homens, ou menosprezados como não tendo nada de homem. E isto determina, em última instância, que o número de homens é sempre menor do que o número de homens biológicos. O conhecido mito do rapto das sabinas, na história lendária de Roma, é iluminante deste tipo de mistificação. Os romanos, quando eram ainda uma tribo, por falta de mulheres biológicas, roubaram as mulheres dos sabinos, a tribo vizinha, porque os fundadores da cidade, Rómulo e outros homens, precisavam de mulheres para se tornarem os pais fundadores de um novo povo. Roubar as mulheres dos sabinos era também uma forma de os rebaixar como homens. Mas, romanas ou sabinas, as mulheres são iguais, quer dizer, são mais do mesmo e, até quando faltam, há sempre muitas. Os homens é que, interpretando a ideologia hegemónica masculina, são sempre raros, porque, mesmo quando há

muitos, homens realmente homens são sempre poucos, ou são sempre menos do que a soma total dos homens biológicos.

Esta questão ganha particularmente forma no lugar da mulher na grande mística do desejo. A fórmula da teoria psicanalítica de Jacques Lacan sobre este assunto, e que influenciou largamente o pensamento feminista e o criticismo do género, é que o homem *tem* o falo e a mulher é o falo. Esta divisão é tributária da distinção entre o órgão masculino real e o falo imaginário, significando o sublime da potência masculina que os homens procuram representar. A mulher é o falo, porque encarna o sublime objeto de desejo masculino que constitui, em última instância, o desejo que os homens têm por si próprios, de modo que o homem demonstra que tem o falo, tendo a mulher. Assim, 'a mulher não existe', segundo a explicação de Lacan (Copjec 2002), senão como a objetificação do falo imaginário que apenas o homem pode ter e sobretudo devia ter. Por isso, gerações de feministas referem que a exploração erótica do corpo da mulher é, na realidade, o uso do corpo da mulher para expressar o corpo masculino realizado e saciado. A fraseologia, na linguagem sexual tradicional, segundo a qual uma mulher é 'possuída' por um homem, ou ainda que 'ela entregou-se' e 'ele a teve' é particularmente expressiva deste tipo de objetificação. Por sua vez, a referência, na mesma fraseologia, de que 'ele a fez mulher', no sentido de uma mulher que teve a sua primeira relação sexual com um homem, indica que a mulher apenas passa a existir quando é feita como objeto ou o produto do desejo fálico. E se aquela mulher reconheceu que foi 'possuída' é porque ele é 'o homem', o que significa o importante facto de que, ao favorecer e preterir homens, na arena da atração e repulsa, a mulher está, inerentemente, a tomar parte na competição, hierarquia e desclassificação entre homens.

Na vasta cultura sexual de hoje, porém, a própria mulher pode procurar sexo por prazer e não para reprodução, ou procurar um homem para a noite e não para a vida. Segundo o discurso da emancipação feminina, a mulher recusa o papel de mulher objeto, porque recusa funcionar como boneca de carne ou, em qualquer caso, como anexo e área de serviço da identidade do homem. Na verdade, porém, o sincretismo é a principal marca da nossa cultura de liberdade sexual. Esta é a época de ambos, a mulher objeto e o homem objeto, porque a mulher pode usar certos homens como boneco de carne, mas ser usada como a boneca de carne de ou

Especialmente importante, neste contexto, é que as transformações do movimento homossexual transformaram também o mundo hete-

rossexual. Enquanto na mentalidade homofóbica tradicional e seu estereótipos sexistas considerava-se que um homem homossexual ‘não é homem’ e uma mulher lésbica ‘não é mulher’, o impacto da cultura homossexual masculina e feminina, hoje, é, em última instância, a fragmentação do conceito ‘homem’ e ‘mulher’, para além do padrão heterossexual. Além disso, a própria estrita dicotomia entre homo- e heterossexual também não corresponde mais à rápida mudança da realidade. Uma dimensão desta mudança é a expansão da transversalidade e sobreposição entre campos e orientações sexuais, como, por exemplo, as relações entre uma mulher lésbica e uma mulher bissexual. Entre as duas, a relação pode ser aberta ou não, no que se refere a relações com outras lésbicas, mas podem desenvolver uma relação aberta, no que se refere à mulher bissexual do casal que tem namorados e relações eventuais com homens, ou pode mesmo ser casada com um homem. A situação repete-se, de igual modo, entre um homem gay e um homem bissexual que mantêm também relações com mulheres. Por sua vez, no campo transexual, um caso particularmente indicativo é o ‘homem lésbico’ caracterizado como uma lésbica no corpo de um homem. Trata-se de um homem que tem desejo por mulheres, mas deseja as mulheres como mulher. Pode ser até um homem sexualmente poderoso, no entanto, deseja as mulheres transsexualmente como lésbico.

Por outro lado, as consequências do reconhecimento dos direitos de gays, lésbicas e transsexuais no sistema jurídico de um número crescente de países ocidentais vão para além da igualdade de opção sexual, casamento, adoção de descendentes, propriedade e herança. A emancipação homossexual masculina representa, em particular, uma vertiginosa expansão da paixão sexual professada pelo homem que tradicionalmente era, ou considerava-se que devia ser, a província exclusiva das mulheres. E, de resto, no mundo do desejo gay, não existem gays, existem homens; se um homem é gay, ou o marido heterossexual de uma mulher ou o pai de alguém são apenas articulações alternativas. Neste contexto, o maior impacto e influência gay na sociedade, em comparação com a cultura lésbica, é frequentemente explicado pelo facto de que o desejo lésbico é mais subversivo para um moralismo que, mesmo homofóbico, identifica-se com a veneração fálica intrínseca na cultura gay. Podemos considerar este problema de um ponto de vista específico, observando que a mulher heterossexual não capitaliza tão facilmente o desejo lésbico como o homem heterossexual em relação à veneração fálica homossexual. O que está em causa, cada vez mais, é que homens sem atração por homossexuais não se importam, porém, implícita ou

declaradamente, que homens gays fantasiem acerca deles ou, em qualquer caso, tiram partido do facto de que o homem é, agora, desejado, publicamente, por homens e mulheres na arena sexual.

Por isso, a homofobia estrita, no estilo tradicional, começa a ser pouco estratégica para o homem heterossexual. A questão, agora, não é que um homossexual 'não é homem', mas que a nova diversidade da categoria homem gay, bissexual, bicurioso, transsexual, lésbico alimenta também a demarcação do homem heterossexual como o homem propriamente dito, o homem canónico para as mulheres, num mundo onde tantos outras categorias de homens não as desejam, ou não desejam apenas a elas. Desta forma, o discurso de tolerância e anti-homofobia pode ser também uma forma refinada de emasculação e sexismo, no sentido de que a emasculação explora, em qualquer caso, a impostura ideológica de que há homens mais homens do que outros. No próprio campo heterossexual, por outro lado, o homem objeto constitui um emblema proverbial da emasculação na cultura sexual de hoje, a situação em que, quando o homem é o boneco de carne, a mulher é o 'homem' dele. Mas isto só tem sentido por contraposição a outros homens que, na mesma arena sexual, são ou poderiam ser o homem dela como boneca de carne, conforme a mulher vai mudando de papéis, na ordem da objetificação, de acordo com o homem.

Assim, em contraste com o tema do regresso da mulher objeto, na crítica feminista, ou especificamente a questão de Maureen Dowd se os homens são necessários para mulheres emancipadas que não querem aceitar, outra vez, papéis que já recusaram, a mulher objeto é, agora, sobretudo representativa de que a emancipação da mulher não é um movimento linear entre um passado de objetificação e um futuro emancipado, mas uma confluência entre objetificação e emancipação. A mesma mulher que recusa a submissão pode continuar a reproduzir os dois papéis tradicionais da mulher na ordem fálica: o papel de 'homem' diante de homens que considera 'bastardos' ou que, de alguma forma, controla, e o papel de 'mulher' para os homens que reconhece como homem e, por vezes, como 'dono'. Nestes dois papéis, ontem como hoje, e para além da restritiva distinção lacaniana entre quem é e quem tem o falo, a mulher quer, simultaneamente, ser o falo, ter o falo e ser do falo.

Desta forma, a ideia fixa feminista com o regresso da mulher objeto é, em larga medida, uma reverberação do proeminente conceito da falsa consciência no criticismo feminista, referindo que a mulher toma parte na sua própria subordinação, ao incorporar os valores da dominação masculina (Lorber 2009). Além de tudo, esta ideia não é mais apenas

do feminismo acadêmico, mas ganhou as ruas com o refrão popular de que, com a liberação sexual, muitas mulheres são, agora, predadoras sexuais como os homens. Neste tipo de perspectiva, a mulher que reproduz o modelo masculino acaba por negar a conquista da igualdade de direitos e do poder de comunicar e afirmar a sua diferença. Nos últimos vinte anos, com o primado da crítica pós-estruturalista na teoria feminista, foi também ganhando corpo a ideia de que a fragmentação da esfera cultural e da identidade constitui uma força de mudança para transformar a falsa consciência numa nova consciência de gênero. Neste contexto, Judith Butler (1993, 2006) elaborou uma influente teoria performativa da sexualidade, significando que o que determina quem é o homem e quem é a mulher, na relação sexual, não são identidades pré-determinadas, mas aquilo que se faz. O conceito de ‘falo lésbico’ é o oxímoro que Butler utiliza para caracterizar esta transversalidade de papéis, incluindo o facto de que, na arena sexual de hoje, a performance pode substituir, mesmo entre casais heterossexuais, a perpetuação de papéis recebidos. O mais importante, contudo, do ponto de vista crítico, é que a hibridação sexual e a polissexualidade são consideradas, nessa explicação, uma potencialidade emancipatória, porque desarticula o domínio restrito do poder, identidade e precedência fálica masculina. Esta visão reflete, em qualquer caso, a tendência pós-estruturalista para considerar a performatividade, em diferentes situações, como a base de uma crítica do essencialismo, considerado o domínio, por excelência, da mistificação do poder.

Assim, um conceito semelhante a ‘falo lésbico’, no campo da crítica feminista, é a ideia do cyborg, como um híbrido de carne e tecnologia, conforme os seres humanos, numa cultura crescentemente tecnológica, passariam a ser definidos e relativizados bionicamente, através de implantes biotecnológicos (Haraway 1990; Balsamo 1995; Tiffoletti 2007). O cyborg foi conceptualizado como a superação da representação dominante do humano baseado na precedência do homem para falar da humanidade de homens e mulheres. Nesta representação, o homem é a sinédoque que fala do todo humano, enquanto a mulher não pode falar senão da parte e, conseqüentemente, é englobada pelo homem. O cyborg dessencializado como performance de máquina e carne seria, assim, a metonímia da superação da submissão do corpo da mulher, num mundo ‘pós-humano’, ou seja, libertado da sinédoque masculina.

O problema com perspectivas emancipatórias fundadas na hibridação e no relativismo de papéis sexuais, contrapondo performance a essência, é que, na realidade, a hibridação constitui o mais intrínseco dispo-

sitivo da dominação masculina, representado nas figuras, de todos os tempos, da mulher fálica e do homem emasculado, conforme homens funcionam no papel de mulheres e mulheres funcionam no papel de homens, em algum grau ou forma. Para fazer da crítica da falsa consciência um instrumento analítico acerca da subordinação da mulher, é necessário compreender, de forma mais abrangente, que a opressão feminina está inerentemente articulada com a emasculação de homens também e que não existe emasculação sem as mulheres como parte ativa no processo, em diversos papéis. O mundo andrógeno do falo lésbico e do cyborg não é novo e muito menos transformativo, porque a proliferação de andrógenos constitui a lógica do poder masculino, conforme a performance e justaposição de identidades estão, inerentemente, ao serviço do essencialismo de que os homens verdadeiramente homens são poucos. A radical ironia, na forma que a conexão andrógena do género e do poder tomou no mundo de hoje, é a perpetuação da ordem masculina numa cultura de igualdade, diversidade e liberdade.

REFERÊNCIAS

- Balsamo, Anne
1995 *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*. Durham e Londres: Duke University Press.
- Butler, Judith
1993 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Abington, Oxford, Reino Unido: Taylor & Francis.
- Copjec, Joan
2002 *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Dowd, Maureen
2005 *Are Men Necessary?: When Sexes Collide*. Nova Iorque: G. Putnam's Sons.
- Haraway, Donna J.
1990 *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Jezebel*
2006 [1938] DVD. Restored and Remastered Edition. Warner Home Video.

Smith, Sidonie

1987

A Poetics of Women's Autobiography: Marginality and the Fictions of Self-Representatin. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Tiffoletti, Kim

2007

Cyborgs and Barbie Dolls: Feminism, Popular Culture and the Posthuman Body. Londres: I. B. Tauris.

A Conexão Andrógena: O Que Significa Ser Mulher e o Que Significa Ser Homem na Era da Igualdade de Género?

The Androgynous Connection: What Does it Mean to Be a Woman and What Does it Mean to Be a Man in the Age of Gender Equality?

Sumário

Summary

O regresso da mulher objeto constitui um tema central do debate feminista de hoje. O problema, porém, é que a relação entre objetificação e emancipação não é uma estrada de sentido único. A emasculação de homens é sempre uma contrapartida da subordinação das mulheres. Além disso, o movimento de emancipação feminina tem sido profundamente transformado pela expansão do movimento homossexual. Diferentes movimentos por direitos que colocaram em causa a supremacia do homem heterossexual, como o homem canónico, acabaram por reproduzir uma nova linguagem de precedência fálica e a perpetuação do poder masculino, mas agora numa cultura de liberdade sexual e igualdade de género.

Palavras-chave: Género, poder masculino, mulher fálica, emasculação, conexão andrógena.

The return of the woman as sex object constitutes a central theme in today's feminist debate. The problem, however, is that the relationship between objectification and emancipation is not a one-way road. The emasculation of men is always a counterpart to the subordination of women. Moreover, the movement of feminine emancipation has been deeply transformed by the expansion of the homosexual movement. Different rights movements that called into question the supremacy of the heterosexual man as the canonical man came to reproduce a new language of phallic precedence, and the perpetuation of masculine power, but now in a culture of sexual freedom and gender equality.

Key words: Gender, masculine power, phallic woman, emasculation, androgynous connection.