

Feminismo e pós-modernidade: da insatisfação à opressão da mulher pelo homem

Maria Cristina da Cunha Cunha Antunes

Orcid: [0000-0001-6376-9819](https://orcid.org/0000-0001-6376-9819)

Psicanalista (Brasil)

Membro do Instituto Sephora de Ensino e Pesquisa de Orientação Lacaniana/ ISEPOL (Rio de Janeiro, Brasil)

Doutora em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro / UFRJ (Rio de Janeiro, Brasil)

E-mail: mariacristinadacunhaantunes@gmail.com

Resumo: Este artigo se orienta pela tese lacaniana de que há um real em jogo na diferença sexual e que os discursos feministas são respostas a esse real. A hipótese que procurei demonstrar é que há um deslocamento entre as teorias feministas modernas – que discutem o mal-estar entre os sexos - e os discursos feministas pós-modernos que operam pela desconstrução da noção de mulher e se integram aos movimentos identitários a partir do axioma eu sou o que digo que sou. A autodefinição é o eixo da mentalidade pós-moderna, que foroclui o real e sonha com um igualitarismo absoluto na luta contra o fantasma de um Outro mau também absoluto e mortal.

Palavras-chave: Psicanálise; Diferença sexual; Discursos feministas modernos e pós-modernos; Foraclusão do real; Autodefinição; Igualitarismo absoluto.

Féminisme et postmodernité : de l'insatisfaction à l'oppression de la femme par l'homme: Cet article s'oriente par la thèse lacanienne selon laquelle il y a un réel en jeu dans la différence sexuelle et que les discours féministes sont des réponses à ce réel. L'hypothèse que j'ai cherché à démontrer est qu'il y a un déplacement entre les théories féministes modernes – qui discutent le malaise entre les sexes – et les discours féministes postmodernes qui opèrent par la déconstruction de la notion de femme et s'intègrent aux mouvements identitaires à partir de l'axiome *je suis ce que je dis que je suis*. L'autodéfinition est l'axe de la mentalité postmoderne, qui forclôt le réel et rêve d'un égalitarisme absolu dans la lutte contre le fantasme d'un Autre mauvais également absolu et mortel.

Mots-clés : Psychanalyse ; Différence sexuelle ; Discours féministes modernes et postmodernes ; Forclusion du réel ; Autodéfinition ; Égalitarisme absolu.

Feminism and postmodernity: from dissatisfaction to the oppression of women by men: This article is guided by the Lacanian thesis that there is a real at stake in sexual difference and that feminist discourses are responses to this real. The hypothesis I sought to demonstrate is that there is a displacement between modern feminist theories – which discuss the malaise between the sexes – and postmodern feminist discourses that operate through the deconstruction of the notion of woman and integrate themselves into identity movements based on the axiom *I am what I say I am*. Self-definition is the axis of postmodern mentality, which forecloses the real and dreams of an absolute egalitarianism in the struggle against the fantasy of an equally absolute and deadly bad Other.

Keywords: Psychoanalysis; Sexual difference; Modern and postmodern feminist discourses; Foreclosure of the real; Self-definition; Absolute egalitarianism.

Feminismo e pós-modernidade: da insatisfação à opressão da mulher pelo homem

Maria Cristina da Cunha Cunha Antunes

Introdução e quadro teórico

Este artigo se orienta pela tese de Lacan de que há um real em jogo na diferença sexual ao qual os discursos feministas são respostas. Com essa ferramenta teórica, pretendo explorar os deslocamentos que ocorreram nas teorias feministas a partir de seu encontro com as chamadas teorias críticas, utilizando como fio condutor o impasse em torno da posição feminina de objeto. Para isso, parto da diferença entre pós-modernidade e contemporaneidade. Esta última diz respeito a um tempo na história, o tempo presente. O termo pós-modernidade reúne um conjunto de teses: o axioma de Miller e Laurent (1995) de que O Outro não existe; uma mentalidade que reivindica um igualitarismo absoluto (Coelho dos Santos & Abreu, 2023); uma constelação afetiva preponderante em torno dos afetos de descrença, ressentimento e sentimento de injustiça (Coelho dos Santos & Abreu, 2023; Lilla, 2018; Fassin, 2019); um projeto político da chamada Nova Esquerda (Bock-Côté, 2019; Plukose & Lindsay, 2021); e a figura de um individualismo radical: o indivíduo é aquele que se autodefine e rejeita o inconsciente (Coelho dos Santos, 2022- 2026, p. 50). É com esta configuração político-ideológica que pretendo trabalhar.

Coelho dos Santos (2022-2026), em seu projeto de pesquisa, apresenta um contraponto à tese de que o Outro não existe. Elegendo a dimensão dos afetos como indicadores privilegiados, ela trabalha com a tese de que, na mentalidade pós-moderna, o laço do sujeito com o Outro se realiza a partir do fantasma do Outro mau. A autora aponta que a noção de revolução é uma novidade que advém na modernidade. Esta novidade tem como consequência o surgimento de um novo gosto no campo dos afetos: o *pathos* revolucionário, conceito criado por Hanna Arendt e retomado por Coelho dos Santos. Com a pós-modernidade, o princípio da igualdade se radicaliza, tornando-se um projeto político de um “igualitarismo absoluto” que se coloca a serviço da desconstrução de todas as hierarquias tradicionais (Coelho dos Santos & Abreu, 2023, p. 19). Nesse processo, dá-se o surgimento de uma mentalidade identitária, prolongamento do *pathos* revolucionário e do projeto, no campo subjetivo, da autodefinição (Coelho dos Santos & Abreu, 2023).

Partindo de Freud, Coelho dos Santos e Abreu (2023) recupera a noção freudiana de que o desamparo é a fonte de todos os motivos morais. Para ela, há duas respostas sintomáticas dos sujeitos a esse desamparo estrutural. A primeira diz respeito ao sentimento de dívida e de amor em relação ao Outro (pai, civilização, tradição), fundando um laço social sustentado na renúncia ao gozo absoluto sob a égide do Nome-do-Pai. A outra resposta sintomática remete ao afeto do ressentimento e do ódio ao pai. Nesta configuração é o Outro quem é devedor e o sujeito se considera credor. Coelho dos Santos (2023) recupera de Lacana expressão “não-tolo”, um descrente do Nome-do-Pai, alguém que não acredita em proibições, descrente da autoridade do pai, dos sábios, da herança do passado. Atualizando o *pathos* revolucionário, o indivíduo não-tolo encarna uma vontade parricida. Esta seria a estrutura da

mentalidade identitária que circula entre o estigma (a posição de dejeto) e a criação de uma autoimagem altiva e orgulhosa de si (autodefinição). Vários autores apontam o ressentimento como o afeto preponderante na pós-modernidade. Na mentalidade pós-moderna, instrumentaliza-se uma análise das relações de poder nomeada por Bock-Côté (2019) como uma sociologia pós-marxista, que interpreta as relações no laço social como relações entre opressores e oprimidos. O efeito dessa perspectiva é a certeza de que há, em algum lugar, um Outro de má vontade que conspira contra a realização do sonho dos homens serem todos livres, iguais e felizes. As chamadas teorias críticas sociais localizam esse Outro mau: é a civilização ocidental colonialista tipificada no homem-branco-heterossexual-patriarcal-racista-dominador.

Proponho utilizar a diferença conceitual, apontada por Coelho dos Santos (2000)¹ no texto freudiano, entre sexualidade feminina (*Weiblichesexualität*) e feminilidade (*Weiblichkeit*). Com estes conceitos, considero que é possível localizar o deslocamento que ocorre entre as teorias feministas do século XX – cuja questão acerca da posição das mulheres como objeto gira em torno da relação entre os性os – e os textos feministas do século XXI – desconstrucionistas, pós-modernos – cujos discursos apresentam a interpretação de que a diferença sexual é uma construção social a serviço do poder patriarcal.

A virada “O pessoal é político” e os feminismos do século XX

Coelho dos Santos (2015, p. 5) aborda o tema da pós-modernidade apontando que, em relação à modernidade, “trata-se de uma torção e não de uma ruptura”. Na hipermodernidade – como ela nomeia a pós-modernidade nesse momento - verifica-se a primazia do desmentido do Nome-do-Pai como agente da lei simbólica. “A afirmação é proibido proibir subverte a tese freudiana de que a neurose é o negativo da perversão. A fantasia perversa, antes inconsciente, passa a se manifestar a céu aberto” (Coelho dos Santos, 2015, p. 5). Desta forma, a autora acredita que nos campos da estruturação das mentalidades, do laço social e das subjetividades, ocorre a invasão do espaço público pela esfera privada. A intimidade, as fantasias perversas dos sujeitos passam a ser exibidas na esfera pública. As redes sociais seriam o paradigma desse tipo de mercado. Esse fenômeno criaria as condições sociais e culturais para o surgimento do famoso dito feminista enunciado em 1960 por Carol Hanisch: “o que aconteceu no âmbito pessoal é de interesse coletivo, social e político” (Wikipedia, 2022, s/p.). Esse pronunciamento deu origem ao slogan que se tornou o eixo orientador do feminismo a partir de então: *o pessoal é político*.

Eleni Varikas (1996, p. 8) aponta que a afirmação de que *o pessoal é político* “insiste sobre o caráter estrutural de dominação expresso nas relações da vida cotidiana, domínio cujo caráter sistemático tinha sido obscurecido como se fosse produto de situações pessoais”. Stuart Hall (2023) expõe a sua perplexidade e comenta as consequências do que ele denominou uma intervenção feminista nos Estudos Culturais Britânicos. Segundo ele, “a intervenção do feminismo foi específica e decisiva para os Estudos. Introduziu uma ruptura. Reorganizou o campo de maneiras bastante concretas” (Hall,

2023, p. 185). Hall (2023) considera que entrou nos Estudos Culturais pela via da Nova Esquerda que, segundo ele, considerava o marxismo um problema. É neste contexto que o autor situa o encontro com as teorias feministas como uma intervenção. Que deslocamentos Hall aponta que aconteceram a partir desse encontro?

A proposição da questão do pessoal como político – e suas consequências para a mudança do objeto de estudo nos estudos culturais – foi completamente revolucionária em termos teóricos e práticos; a expansão radical da noção de poder que até então tinha sido fortemente desenvolvida dentro do arcabouço do domínio público, das relações econômicas entre capital de trabalho, da luta de classes; a centralidade das questões de gênero e sexualidade para a compreensão do próprio poder; e a abertura de muitas questões que julgávamos ter abolido em torno da área perigosa do subjetivo e do sujeito, colocando essas questões no centro dos estudos culturais como prática teórica. (Hall, 2023, p. 192).

Gomes (2022, p. 57) aponta que “já é lugar comum que o termo política de identidade tenha sido cunhado nos Estados Unidos, em 1974, pela feminista Barbara Smith e pelo Coletivo do Rio Combahee”. A política de identidade diz respeito, segundo ele, a “um novo tipo de ativismo que emerge no final dos anos 70 sobre o rescaldo da premissa que se estabeleceu nos anos 60 de que todos os todos os aspectos e âmbitos da vida podem ser politizados” (Gomes, 2022, p. 57). Um dos mais famosos slogans desse período era que o pessoal é político. Coelho dos Santos e de Paula (2023) abordam o slogan feminista de que o pessoal é político destacando a sua relação com as políticas identitárias e com o desejo de singularidade presentes na contemporaneidade. Elas comentam que este slogan “significa fazer de sua demanda pessoal uma política e fomentar que qualquer vivência pessoal seja suscetível de se tornar um tema social adequado para a reflexão, discussão e expressão pública” (Coelho dos Santos & de Paula, 2023, pp. 114-115).

Essa investigação permitiu extrair os seguintes pontos: o slogan o pessoal é político enuncia que a intimidade (sexualidade, vida familiar, relações interpessoais, identidade) é uma atividade política e, portanto, pública, sujeita a ser objeto de análise do poder em jogo nessas expressões particulares. Em segundo lugar, as quatro consequências que Hall extrai do encontro do feminismo com os estudos culturais na Inglaterra complementam o panorama da inflexão que se deu nas teorias feministas, a partir dos anos 70. Proponho nomear esta inflexão como o momento lógico em que se inicia um enlace entre as teorias feministas e as teorias pós-modernas. Relembrando, essas quatro condições são: a mudança de objeto: das teorias sobre o lugar das mulheres no âmbito da esfera pública, passa-se à investigação sobre a condição das mulheres na esfera privada; a expansão radical do conceito de poder ao âmbito da esfera privada como principal operador das desigualdades/opressão dos homens sobre as mulheres (as teorias feministas sobre o patriarcado); a centralidade das questões de gênero e da sexualidade nas teorias feministas que consideram este campo (gênero e sexualidade) como o lócus

principal da dominação das mulheres pelos homens; e a abertura para as questões em relação às subjetividades entendidas como estruturadas a partir da opressão das ideologias dominantes. Trata-se de se desprender dos determinantes sociais e reinventar-se.

Com esse quadro conceitual, posso discriminar dois momentos lógicos nos movimentos feministas: o chamado feminismo liberal que luta pela igualdade entre homens e mulheres no que diz respeito aos direitos civis no âmbito da esfera pública e os movimentos feministas articulados ao slogan *o pessoal é político* cuja inspiração se materializa no enlace com as teorias pós-modernas. Este campo abriga várias nomeações: feminismo radical, socialista etc. Vale notar que neste guarda-chuva está também o feminismo identitário, decolonial, que abraça a bandeira da justiça social e a chamada interseccionalidade.

Feminismo radical e socialista – O impasse da objetificação

Jónasdóttir (1993) assinala que nas sociedades ocidentais configurou-se a igualdade entre os sexos do ponto de vista formal, ou seja, a igualdade de direitos civis entre homens e mulheres a partir da luta do chamado feminismo liberal. Entretanto, segundo ela, persistiria um desequilíbrio entre os sexos. A autora aponta que, desde o início dos anos 70, no campo acadêmico, buscava-se definir o problema das mulheres: “o sentimento de opressão em torno do qual as mulheres se organizam” (Rowbothan citado por Jónadóttir, 1993, p. 15). Servindo-se da análise marxista do poder, a autora nomeia esse sentimento de opressão da seguinte forma: trata-se da relação de dominação exercida pelo homem sobre a mulher, principalmente nas relações amorosas, sexuais. Cabe enfatizar, seguindo Bock-Côté (2019), a presença de um deslocamento no campo marxista: da análise do poder relativa às relações de produção para a análise do poder no campo da ideologia. É o momento em que a nova revolução de emancipação passa a ser pensada no campo dos costumes, da tradição, deslocando-se da concepção da primazia da revolução a partir da luta de classes. Surgem os chamados feminismos radical e socialista.

Catherine Mackinnon (1982), uma das principais teóricas do feminismo radical, propõe a seguinte equação: “a sexualidade é para o feminismo o que o trabalho é para o marxismo: aquilo que é mais próprio de alguém, porém aquilo que lhe é mais retirado” (Mackinnon citado por Antunes, 2019, p. 236). Para Mackinnon, essa posição define a condição individual da falta de poder per si. Ela argumenta que a expropriação organizada da sexualidade de uns (as mulheres) em benefício de outros (os homens) define o que é o sexo. A heterossexualidade seria a estrutura por onde essa dominação se exerce e a família e o gênero as suas formas concretas. A socialização do gênero seria o processo por meio do qual as mulheres passam a identificar a si próprias como seres sexuais que existem para os homens. Trata-se da posição da mulher como objeto sexual para o homem. A autora argumenta que, se o sexo é aceito como algo que os homens fazem às mulheres, o melhor seria perguntar se o consentimento (das mulheres) é algo significativo. Ou seja, neste cenário de uma dominação estrutural e de controle masculinos, o consentimento da mulher à relação sexual seria já um ato a partir da

condição de dominada e não de uma mulher livre. Portanto, o próprio consentimento feminino deve ser relativizado. Para Mackinnon, o princípio que governa a política da vida pessoal das mulheres é a sua disseminada falta de poder perante os homens, expressa no exercício da sexualidade na relação heterossexual. O gênero é uma divisão de poder verificável por meio da experiência íntima de objetificação sexual das mulheres. "O homem fode a mulher: sujeito – verbo – objeto" (Mackinnon, 1982, p. 834). O postulado *o pessoal é político*, segundo a autora, é uma tentativa de resposta à dominação masculina.

Jónasdóttir (1993), por sua vez, propõe uma investigação a partir da questão da luta de poder sociosexual centrada nas condições políticas do amor sexual. A sua hipótese é que "el sexo/gênero – hombres y mujeres como seres socio-sexuales – comprende una base material particular por generar y dar forma a la historia y la sociedad" (Jónasdóttir, 1993, p. 32). Os principais pontos da sua pesquisa são: em relação ao patriarcado, procura investigar como se estrutura o patriarcado hoje e como este se reproduz nas sociedades contemporâneas, igualitárias; a sexualidade é relação essencial, porque é insubstituível, e que se constitui como poder causal no sentido realista; propõe a utilização do termo exploração como mais proveitoso para analisar a situação da mulher. Jónasdóttir assinala que discriminação, opressão e exploração são conceitos-chave para descrever o lugar da mulher nas relações entre os sexos numa sociedade patriarcal. Ela considera que a exploração masculina em relação às mulheres é mais bem conceituada como uma luta de interesses. Isso significa dizer que "las mujeres tienen cierto poder, también como sexo" (Jónasdóttir, 1993, p. 57). Nesta relação de exploração "as mujeres y los hombres constituyen las dos partes activas como individuos y como colectivos (Jónasdóttir, 1993, p. 126). O que é explorado nessa relação é "el poder del amor, entendido como una capacidad humana de actuación creativa y alienable que utiliza la gente para actuar sobre la propia materia humana y la del otro (cuerpo y alma)" (Jónasdóttir, 1993, p. 127). Tal exploração, portanto, se dá no nível social e existencial.

Ao fim do seu trabalho, Jónasdóttir aponta que não é suficiente dizer que as mulheres são oprimidas para caracterizar as relações atuais de poder patriarcal entre os sexos. Ela admite que "sólo sabemos que algo ocorre sistematicamente que mantiene la desigualdad sociosexual. Pero no sabemos que passa ni cómo" (Jónasdóttir, 1993, p. 314). A partir deste comentário, ela recupera a expressão "mujeres que amam demasiado" (Jónasdóttir, 1993, p. 314) que caracterizaria a situação de mulheres que, mesmo maltratadas, permanecem com seus maridos ou amantes apesar dos maus-tratos repetidos. Ela toma essa expressão como um paradigma da posição da mulher na relação amorosa. Jónasdóttir apresenta, com clareza, o impasse, o mal-estar presente nas teorias feministas. Diferentemente de outras feministas que consideram as mulheres desprovidas de poder, ela entende que as mulheres não são simplesmente dominadas, vítimas dos homens opressores. Ao longo do seu trabalho, ela sustenta que as mulheres são dotadas de um certo poder, de interesses nas relações com os homens. Fala de acordos e compromissos. Considera que tanto os homens como as mulheres são agentes ativos, e atuam de forma voluntária nesse processo. Entretanto, há uma perplexidade acerca

de uma desigualdade persistente, que ocorre sistematicamente nas relações amorosas entre homens e mulheres. E que, ela admite, não se sabe o que se passa nesta situação.

Na literatura feminista brasileira, o texto de Céli Regina Jardim Pinto (1985) apresenta uma boa síntese da aplicação da teoria e do método marxistas à questão da desigualdade entre homens e mulheres representado pelo feminismo socialista. Para ela, essa corrente do feminismo não despreza os fundamentos do marxismo, mas reafirma as especificidades das relações de dominação nas quais as distinções de sexo é o fator dominante. Entretanto, para Jardim Pinto (1985), a opressão da mulher tem características específicas que o marxismo tradicional não alcança e que se torna um impasse nos feminismos de orientação marxista. Essa opressão não seria o resultado da forma como os modos de produção organizam as relações de poder pois têm uma permanência que perpassa os diversos modos de produção historicamente caracterizados. Ou seja, a opressão feminina não seria uma consequência direta do modo de produção capitalista. Esta é uma intuição importante. Para Jardim Pinto (1985) e para Jónasdóttir (1993), a história mostraria que há algo perene na desigualdade entre homens e mulheres desde a Antiguidade.

A sua análise do conceito de poder se utiliza do trabalho de Foucault (citado por Jardim Pinto, 1985). Deste, ela extrai duas noções: a dispersão do poder e o poder considerado como uma instância produtora de verdade. Para Jardim Pinto, o poder se concretiza através de relações não igualitárias e móveis, exercidas em vários pontos. Foucault nega a existência de uma instância de onde emanaria todo o poder. Ele não identifica a existência da polaridade de dominadores x dominados. Partindo da noção de micropoderes, a questão seria discutir como estes se constroem em momentos históricos distintos. As teses de Foucault permitiriam a análise das relações de poder patriarcais como independentes da oposição dominadores x dominados e criariam condições para se entender o porquê da manutenção de relações de poder e da sua permanência ao longo de diferentes modos de produção.

A autora se desloca da explicação do mal-estar feminino subsumido à luta de classes. Servindo-se de Foucault (citado por Jardim Pinto, 1985), considera que as ideologias, os discursos conservam uma autonomia relativa em relação à infraestrutura econômica. A respeito dessa dominação, Jardim Pinto aponta que as verdades constituídas pelas relações patriarcais de poder não teriam origem no capitalismo. A submissão da mulher remontaria a séculos e persistiria como uma espécie de "essencial" da condição feminina. Essencial, explica a autora, entendido como "uma perenidade que transcende a contextos históricos específicos" (Jardim Pinto, 1985, p. 251). Note-se que ela, neste momento, não nomeia o comportamento feminino como resultado de uma opressão, mas como submissão. Deslocamento sutil que a autora não explora. No seu texto, esse ponto permanece como um enigma. Como assinalei, também em Jónasdóttir, aparece uma perplexidade acerca da desigualdade persistente que ocorre, sistematicamente, nas relações amorosas entre homens e mulheres. E que, ela admite, não se sabe o que se passa nesta situação.

Jónasdóttir e Jardim Pinto delineiam o ponto de não saber do feminismo em relação às mulheres: o que fazer da posição de objeto causa de desejo de um homem? Nos textos feministas

apresentados até aqui esta posição de objeto é interpretada como dominação do homem em relação à mulher, sendo esta vítima sem qualquer poder sobre a sua condição (feminismo radical). Numa vertente foucaultiana da análise de poder, Jardim Pinto e Jónasdóttir (feminismo socialista) consideram que a mulher também é dotada de poder nas relações entre os sexos. Entretanto, admitem a tese da dominação exercida pelo homem, mas não conseguem explicar essa condição duradoura da submissão feminina que, como elas assinalam, atravessa a história e não estaria restrita ao modo de produção capitalista.

O encontro com as teorias pós-modernas: a radicalização do mal-estar

Elegi o livro *Tendências e impasses: o feminismo como teoria crítica da cultura*, organizado por Heloisa Buarque de Hollanda (1994) como representante desse encontro entre o feminismo e as teorias pós-modernas. Apesar de incluir no livro a referência a feminismos tradicionais, fica evidente a ênfase nas propostas de um novo paradigma para o feminismo. Desse modo, a autora afirma que

o pensamento feminista de ponta é marcado pela exigência de uma abordagem teórica e metodológica em que a questão da mulher, como todas as questões de sentido, seja, de forma sistemática, particularizada, especificada e localizada historicamente, opõe-se a toda e qualquer perspectiva essencialista ou ontológica (Buarque de Hollanda, 1994, p. 9).

Aqui já se coloca um ponto importante do método pós-moderno. Trata-se da desconstrução do conceito de mulher como um universal. Não há nenhum traço que possa unir as mulheres em torno do significante mulher, o que seria cair num essencialismo *a priori*. Ela comenta que agora o estudo das relações de gênero substitui a noção de identidade e passa a privilegiar os processos de construção dessas relações e das formas como o poder as articula em movimentos datados social e historicamente, variando dentro e através do tempo, inviabilizando o tratamento da diferença sexual como natural.

Buarque de Hollanda (1994) considera um avanço para as teorias críticas feministas a inclusão do racismo, do imperialismo, do colonialismo, do antisemitismo. Essa aglutinação (a interseccionalidade), ela adverte, impõe uma problematização dos modelos teóricos feministas europeus e norte-americanos. Estes “reproduziram axiomas imperialistas e uma possível cumplicidade entre o pensamento feminista metropolitano e certas ideologias racistas e colonialistas” (Spirak citado por Buarque de Hollanda, 1994, p. 16). Por fim, a autora encerra o seu texto de introdução afirmando que a trajetória do feminismo confina com o “complexo processo em direção uma crítica radical da cultura neste fim do milênio” (Spirak citado por Buarque de Hollanda, 1994, p. 15). A meu ver, a crítica à qual ela se refere é a crítica à civilização ocidental.

No artigo intitulado *Tecnologia de Gênero*, Lauretis (1994) faz uma crítica aos feminismos dos anos 60-70 que deram primazia à noção de gênero. Para ela, haveria duas limitações nessas teorias. A primeira diria respeito ao conceito de diferença sexual pois ele limita o pensamento crítico-feminista ao

arcabouço conceitual de uma oposição universal do sexo, a oposição homem x mulher (Lauretis, 1994, p. 207). A segunda limitação do conceito de diferença sexual é que “ele tende a reacomodar ou recuperar o potencial epistemológico radical do pensamento feminista sem sair dos limites da casa patriarcal” (Lauretis, 1994, p.208). A proposta de Lauretis – sair da casa patriarcal - propõe a inclusão do feminismo no potencial epistemológico radical dos anos 80. Trata-se de conceber o sujeito social e as relações da subjetividade de outra forma. Um sujeito constituído no gênero sim,

mas não apenas pela diferença sexual, mas sim por meio de códigos linguísticos e representações culturais, um sujeito engendrado não só nas experiências do sexo, mas também das de raça e de classe. Um sujeito múltiplo e contraditório em vez de um sujeito dividido. (Lauretis, 1994, p. 208).

É imperativo, portanto, que o conceito de gênero não esteja atrelado à diferença sexual. A autora resgata o comentário de Hollway acerca da concepção de poder em Foucault: “que não equipara o poder com a opressão, Foucault vê o poder como produtor de significados, valores, conhecimentos e práticas e, intrinsecamente, nem positivo, nem negativo” (Hollway citado por Lauretis, 1994, p. 225). Nessa perspectiva, a sexualidade seria uma tecnologia sexual. Segundo Lauretis, a partir de Foucault, o gênero não é uma propriedade dos corpos nem algo existente *a priori*, mas sim, “o conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais por meio do desdobramento de uma complexa tecnologia política” (Foucault citado por Lauretis, 1994, p. 208).

O artigo *Um manifesto para os cyborgs: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80*, de Donna Haraway (1994) objetiva construir um mito político irônico fiel ao feminismo e ao socialismo. Ela explica o termo irônico da seguinte forma: “a ironia opera com contradições que não se resolvem em grandes espaços, nem mesmo dialeticamente, a ironia se constitui na tensão entre elementos incompatíveis, porque ambos são necessários e verdadeiros” (Haraway, 1994, p. 243). No centro da sua fé irônica, a sua blasfêmia, diz ela, encontra-se a imagem do *cyborg*. O *cyborg* é um organismo cibernetico, híbrido, máquina e organismo, um tipo de ficção e experiência vivida que muda o que foi estabelecido como experiência feminina nas últimas décadas do século XX. Este mito, segundo a autora, se inscreve na tradição utópica do mundo sem gênero. É, portanto, uma “criatura num mundo pós-moderno, sem relação com a bissexualidade, simbiose pré-edípica, trabalho alienado ou outras tentações de uma utopia orgânica” (Haraway, 1994, p. 246). O *cyborg* não pode ser estruturado em termos da polaridade público-privado. O *cyborg* não sonha com a comunidade a partir do modelo de família orgânica. Haraway apresenta a sua posição em relação às teorias pós-modernas:

As feministas (e outros) necessitam de reinvenção cultural constante, da crítica pós-modernista e do materialismo histórico. Apenas um cyborg teria essa oportunidade. As velhas dominações do patriarcado branco e capitalista parecem nostalgicamente inocentes hoje. Elas normalizam

a heterossexualidade, por exemplo, entre homem e mulher, entre preto e branco. O capitalismo avançado e a pós-modernidade libertam a heterogeneidade sem uma norma e nos encontramos achados sem subjetividade que requer profundidade. (Haraway, 1994, pp. 247-248).

A autora assinala que grande parte das feministas socialistas norte-americanas veem dualismos profundos entre corpo e mente, animal e máquina, idealismo e materialismo nas práticas sociais. Esses movimentos sociais funcionariam ainda em bases filosóficas advindas da modernidade.

Haraway (1994) recorre a um princípio pós-moderno de que o ato de nomeação gera exclusão. Com essa premissa, ela aponta que “tornou-se cada vez mais difícil designar o feminismo por meio de um único adjetivo” (Haraway, 1994, p. 250). As entidades, diz ela, parecem contraditórias, parciais e hoje “as categorias de gênero, raça e classe não fornecem mais a base para a crença na unidade universal. Não há absolutamente nada a respeito de ser mulher que aglutine naturalmente todas as mulheres” (Haraway, 1994, p. 250). O efeito desses dois princípios pós-modernos – a nomeação gera exclusão e a desconstrução da noção de qualquer princípio universal – produz uma fragmentação dolorosa entre as feministas, tornando o conceito de mulher indefinível. A resposta a esse processo, segundo Haraway, tem sido a aglutinação através “da coalização – afinidade não identidade” (Haraway, 1994, p. 251). Ela recorre a Chela Sandoval que comenta acerca de uma nova voz política chamada de “mulheres de cor” e considera essa estratégia um método interessante de identidade política nomeada como consciência oposicional. A denominação “mulheres de cor” construiria uma identidade pós-moderna. O ponto fundamental, segundo Sandoval, seria a falta de qualquer critério essencial para definir quem é uma mulher de cor. A definição desse grupo se estabelece por meio da apropriação consciente da negação. Não há aí nenhuma singularidade, mas um mar de diferenças. Trata-se de “um espaço construído que não pode se afirmar nas bases de uma identificação natural, mas apenas nas bases de uma coalização consciente de afinidade e de parentesco político” (Haraway, 1994, p. 252).

Haraway (1994) afirma que, ao contrário da noção de mulher utilizada por algumas correntes do movimento feminista branco norte-americano, no caso do agrupamento mulheres de cor “não há nenhuma naturalização ou matriz e que esse espaço construído só é possível através do poder de uma consciência oposicional” (ibid, p.252). Esta é

uma formulação potente para as feministas no sentido do desenvolvimento global do discurso anticolonialista... discurso que dissolve o Ocidente e seu mais alto produto – aquele que não é animal, bárbaro ou mulher – ou seja, o homem, autor de um cosmo chamado história. (Haraway, 1994, p. 252).

Finalizando, o mito do cyborg diz respeito fundamentalmente a uma utopia de um mundo sem gênero, capaz de sair do labirinto dos dualismos. Em relação ao feminismo, propõe um corte: não se trata mais de teorizar sobre a dominação dos homens sobre as mulheres. Pauta ultrapassada, já que

na perspectiva pós-moderna o conceito universal de mulher se estilhaçou e não quer dizer mais nada. Em seu lugar surge a nomeação “mulheres de cor” que se agrupam, não pelo traço do gênero, mas por afinidade política em torno da consciência oposicional. Há, portanto, uma proposta de mudança de patamar em relação à produção teórica e à luta política feministas: a partir dos discursos anticolonialista e da justiça social, o feminismo ingressa nas pautas identitárias pós-modernas, sob a rubrica do feminismo decolonial. Haraway termina o seu artigo com uma frase “prefiro ser um cyborg a ser uma deusa” (Haraway, 1994, p. 283). Considero que enquanto o *cyborg* diz respeito à condição sem gênero, Deusa é uma nomeação que remete a uma posição feminina como objeto sexual para um homem. Eu diria que deusa está no campo da diferença sexual e diz respeito ao mal-estar entre os sexos, tema dos feminismos do século XX. O mito do *cyborg* e o surgimento, no horizonte, de um novo opressor – o Ocidente – aponta para um outro mal-estar.

Os feminismos no século XXI: um novo mal-estar

Reencontro Heloísa Buarque de Hollanda (2020) na organização e na introdução ao livro *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Ela inicia o seu texto de introdução ao livro com a seguinte pergunta: “agora somos todas decoloniais?” (Buarque de Hollanda, 2020, p. 11). Destaca um depoimento de Yuderkys Espinosa Minôso: “foi assim que chegamos hoje a um momento de desencanto radical. Já não nos basta almejar por um espaço na comunidade feminista” (Buarque de Hollanda, 2020, p.11). Buarque de Hollanda considera que Minôso expressa o sentimento de muitas de nós - acadêmicas feministas brasileiras e latino-americanas - diante do giro decolonial e das teorias feministas decoloniais. Minôso prossegue no seu depoimento afirmando que “as linhas que se seguem neste artigo podem ser interpretadas como uma espécie de suicídio... vocês compreenderão que, enquanto feminista, fui formada e passei a compartilhar os conceitos básicos que agora quero desfazer” (Buarque de Hollanda, 2020, p.11). O tom (o afeto) deste texto é claro: há uma ênfase no desencanto e no ódio.

O contexto político, para Buarque de Hollanda, é inesperado e assustador: a profunda crise do capitalismo global e o desgaste inédito das formas da democracia representativa. Cresce a exigência de igualdade social concreta e não somente formal. “A marca mais forte deste momento, segundo ela, é a potencialização política das vozes de diversos segmentos feministas interseccionais e das múltiplas configurações identitárias e da demanda por seus lugares de fala. Esta seria a quarta onda do feminismo” (Buarque de Hollanda, 2020, p. 12). Surgem aqui as palavras-chave deste momento teórico: a luta pela justiça social e a demanda pelo lugar de fala. Continuando na perspectiva das teorias pós-modernas, a autora assinala que “o feminismo eurocentrado e civilizacional começa a ser visto como um modo de apreensão alinhado ao que rejeita: uma branquitude patriarcal e informado na autoridade e na colonialidade de poderes e de saberes” (Buarque de Hollanda, 2020, p. 12). Ela aponta duas tendências no feminismo do século XXI: o feminismo decolonial e a crítica a um feminismo de acento individualista e neoliberal. O primeiro

investiria em contra epistemologias situadas para enfrentar o império cognitivo europeu e norte-americano. O segundo, vindo dos Estados Unidos, enfatiza as desigualdades sociais e se preocupa com a colonialidade do poder. O projeto teórico e político do feminismo decolonial é explicitado por Buarque de Hollanda: “trata-se da revisão das políticas feministas centradas no Norte global (Europa e Estados Unidos), de modo que o feminismo hoje incluiria as lutas sociais e ambientais contemporâneas” (Buarque de Hollanda, 2020, p. 13).

Passo a examinar o artigo de Yuderkys Espinosa Minôso (2020). Escolhi este texto porque considero que o modo como está estruturado demonstra, didaticamente, os princípios e os métodos das teorias pós-modernas. A autora propõe uma nova abordagem do feminismo a partir da América Latina das contribuições da crítica decolonial e da produção filosófica contemporânea. O método que ela utiliza é o método genealógico: trata-se de “interrogar como nos tornamos as feministas que somos; que condições permitiram ao feminismo crer naquilo que crê, dizer o que diz, fazer o que faz” (Minôso, 2020, p. 97). Neste trabalho, ela desenvolve os seguintes pontos. O feminismo responde à modernidade produzindo uma concepção universalizante das mulheres. Neste sentido, “o feminismo moderno aceitaria, implicitamente, a visão de mundo da modernidade com seus impasses racista, eurocêntrico, capitalista, imperialista, colonial” (Minôso, 2020, p. 98). O método genealógico aplicado ao feminismo permitiria desvelar o não dito, a trama oculta nas lutas feministas até aqui e o seu compromisso com a colonialidade. Esta análise precisa ser complexa para “desfazer o mito de uma suposta unidade interna do sujeito mulher” (Minôso, 2020, p. 99). Este projeto de análise, para Minôso, é uma denúncia, ou seja, trata-se da descolonização do feminismo que, no caso, seria desfazer a sua herança moderna. Ela parte do quadro crítico produzido pela teoria negra, de cor, indígena e decolonial da América Latina. Esta visão crítica produz “um olhar que desafia a modernidade ocidental enquanto projeto máximo do ser humano... e que permite exibir o que a modernidade realmente é: um projeto imperialista, racista, de domínio e de morte” (Minôso, 2020, p. 99).

Nesta revisão, a autora recorre à teoria do ponto-de-vista que faz parte do método pós-moderno. Para Minôso, essa teoria busca superar a pretensão do conhecimento científico de “falar a partir de lugar nenhum”. A partir dessa teoria, a autora assinala que algumas teóricas do feminismo negro se propuseram a produzir uma teoria própria, a partir da experiência das mulheres negras. A hipótese de Minôso é que “há uma razão feminista universal e eurocêntrica” (Minôso, 2020, p. 102) uma vontade de não se diferenciar dos slogans produzidos nos países centrais, uma tentativa de fazer caber nessas teorias (universalizantes) as mulheres de diferentes contextos atravessados pelo colonialismo. Os estudos críticos feministas, a partir das experiências das mulheres discriminadas, dominadas, permitem “um olhar de baixo para cima e essa perspectiva nos possibilita um olhar sobre o social mais amplo e menos distorcido” (Minôso, 2020, p. 107). Dessa condição de mulheres racializadas como mais capazes de produzir teorias sobre a matriz da opressão, Minôso deduz que “a sujeita (sim, o substantivo sujeito foi usado no artigo no feminino) desse ponto-de-vista privilegiado

não é qualquer mulher e, sim, a mulher subalterna" (Minôso, 2020, p. 108). A seguir, ela nomeia que condição é essa: "ser descendente de um povo desumanizado, submetido à servidão e à negação de si mesmo" (Minôso, 2020, p. 109). É importante observar que o trabalho teórico de Minôso – que não reconhece a legitimidade dos feminismos anteriores porque excluem, segundo ela, as mulheres subalternas – termina também numa exclusão: para ela, as teorias feministas legítimas advém, somente, do que a autora nomeia como mulher subalterna (a sujeita do feminismo). Parece que, nessa lógica, a exclusão do chamado feminismo branco é considerada legítima.

Considero que há uma contradição presente na concepção de poder utilizada em praticamente todos os artigos do feminismo pós-moderno. A premissa básica é que o poder é opressão, dominação de povos subalternos, subjugados por uma minoria privilegiada (a classe dominante colonizadora). No primeiro momento, haveria um processo de reificação em que o sujeito se torna objeto da ideologia, alienado, sem possibilidade de crítica a respeito da sua alienação. No segundo momento, alguns desses sujeitos iniciam um processo de desalienação e constroem um trabalho teórico e de luta contra a opressão. Entretanto, a partir de que processos essa desalienação pode advir? Penso que a primeira resposta seria admitir que as relações de poder são mais complexas do que a concepção de poder pensada como relações entre dominadores e dominados. Retomo a análise de Foucault sobre o poder, a partir de Coelho dos Santos (2001, p. 202):

a tese central do autor é a de que o poder não se reduz à interdição da lei. As proposições foucaultianas acerca do poder nas sociedades complexas aspiram ultrapassar a ideia de poder como criação de uma soberania do Estado... estas são tão somente as formas terminais de poder... o poder não emana de um centro, mas resulta de uma multiplicidade de correlações de força... o poder não é algo que se adquire, se arrebata, ceda... O poder se exerce.

Pensar a noção de poder de modo mais complexo implica em admitir que os sujeitos não são puros objetos da ideologia. São capazes de pensar criticamente, assimilar, transformar ou se desalienar de aspectos da herança que advém do Outro. Cabe apontar que desalienar-se não é, necessariamente, destruir toda a herança recebida do Outro. Coelho dos Santos (2022) aponta que interpretar o poder unicamente como opressão absoluta tem como consequência o surgimento do afeto do ódio e a resposta revolucionária que visa destruir esse Outro opressor.

Outros artigos feministas trabalham com essa mesma lógica, como Maria Lugones (2020), que apresenta a categoria de gênero como subsidiária do discurso colonialista; Oyèronké Oyèwùmí (2020), que rejeita a ideia de patriarcado como categoria transcendental válida; e Julieta Paredes Caravajal (2020), que apresenta o feminismo comunitário como uma alternativa à sociedade individualista, propondo uma reconceitualização do par complementar horizontal, sem hierarquias. Livros como *O feminismo branco* de Koa Beck (2021), *Interseccionalidade* de Patricia Hill Collins e

Sirma Bilge (2021), e *O feminismo queer é para todo mundo* de Gracia Trujillo (2023), aprofundam essas críticas, focando na interseccionalidade das opressões e na desconstrução das identidades fixas, particularmente da categoria "mulher" associada ao sujeito branco e eurocêntrico.

Síntese e análise final – dois malestares

A partir da literatura feminista que apresentei, considero que podemos deduzir dois momentos lógicos em relação ao mal-estar presente em todos os textos feministas: a posição de objeto. Como indiquei, vou abordar esse ponto a partir da diferença conceitual no texto freudiano, ressaltada por Coelho dos Santos (2000)¹, entre sexualidade feminina (*Weiblichsexualität*) e feminilidade (*Weiblichkeit*).

A noção de sexualidade feminina, em Freud, diz respeito ao processo de sexuação feminina relacionado ao complexo de castração que desemboca no complexo de Édipo e na assunção da posição sexual feminina na partilha dos sexos. Nesta posição, a mulher consente em fazer as vezes desse objeto causa do desejo de um homem (Coelho dos Santos, 2008b). A autora assinala que há modalidades do consentimento feminino a essa posição de objeto. Do ponto de vista psicanalítico, consentir nessa posição, na dinâmica sexual, não significa se tornar o objeto de um homem em todas as dimensões da sua vida. Quando isso ocorre, estamos diante de um impasse no processo de sexuação. O segundo ponto é, justamente, em relação à interpretação de que a posição de objeto do desejo de um homem é uma posição desprovida de poder. Freud (1933) mostra o equívoco dessa perspectiva, quando afirma que, na sexuação, a mulher visa por meios ativos obter fins passivos. Ou seja, a busca de satisfação na posição passiva (de objeto) exige meios bastante ativos para se realizar. Freud (1933/1980c) também adverte que a polaridade ativo-passivo não é equivalente à diáde masculino-feminino. Por fim, Coelho dos Santos (2008a) recupera um comentário de Lacan assinalando que uma mulher, na posição de objeto do desejo de um homem, é a hora da verdade de um homem. Ou seja, o homem tem o falo apenas na medida em que a mulher o atesta.

As teorias feministas do século XX trabalham no campo das relações amorosas, sexuais e denunciam um desequilíbrio nas relações entre os sexos a favor dos homens e que se espalha pela esfera pública. Esta é uma definição possível do slogan *o pessoal é político*. Sob a chave de interpretação marxista do poder, a intimidade amorosa e sexual é analisada como uma relação entre dominador (homem) e dominado (mulher). Nesta lógica, operam três movimentos feministas. A posição do chamado feminismo radical tem como um dos seus expoentes Catharine Mackinnon. Esta considera a posição de objeto das mulheres, na relação heterossexual, destituída de qualquer poder frente aos homens. A consequência dessa perspectiva é que o homem é, em princípio, um agressor. O feminismo socialista, cujas teses apresentei a partir de Jónasdóttir e de Jardim Pinto, também utiliza a ferramenta de análise das relações de poder nas relações entre sexos. Com uma inspiração marxista e foucaultiana, não considera que as mulheres sejam desprovidas de poder em relação aos homens. Estas seriam dotadas de um certo poder, de interesses, realizando acordos e compromissos

com os homens. Ainda assim, permanece a tese da dominação dos homens sobre as mulheres. É interessante observar que essas duas autoras admitem um enigma, uma perplexidade que, segundo elas, o feminismo não pode ainda responder: a submissão perene da mulher em relação ao homem ao longo da história, independentemente dos modos de produção que se organizam em cada época.

Essa submissão não estaria restrita ao modo de produção capitalista. Cabe observar que submissão não é, exatamente, sinônimo de dominação. Considero que com esse termo, que é de Jardim Pinto, insinua-se a ideia de que as mulheres encontram algo na posição de submissão. Algum tipo de satisfação?, eu perguntaria. As duas autoras admitem que este é um ponto de não saber que se apresenta nas teorias feministas: qual é a especificidade dessa desigualdade persistente, ao longo do tempo, nas relações entre homens e mulheres e que se estende para o laço social? Eu diria, em outros termos – e esse é o mal-entendido – como articular a posição feminina de objeto de desejo na relação amorosa nas sociedades igualitárias contemporâneas?

As teorias feministas pós-modernas deslocam o feminismo do campo do mal-estar sexual. Retomo o comentário de Haraway: em relação ao feminismo, ela propõe um corte. Não se trata mais de teorizar sobre a dominação dos homens sobre as mulheres. Pauta ultrapassada, já que na perspectiva pós-moderna, o conceito de mulher se estilhaçou e não quer dizer mais nada. Ela propõe, como alternativa, o mito do cyborg que diz respeito à utopia de um mundo sem gênero. Proponho que há um novo mal-estar relativo à posição de objeto – no campo do feminismo pós-moderno e que esse mal-estar não diz respeito à relação entre os sexos. Numa primeira formulação, posso dizer que, na mentalidade pós-moderna, rata-se da posição de objeto a céu aberto numa relação com um Outro mau.

A expressão mais difundida dessa nova face do feminismo é o chamado feminismo decolonial que se alinha à proposta da interseccionalidade. Esta se apresenta nos movimentos sociais enlaçando, basicamente, sexo, raça e classe na luta pós-colonial. Nesse cenário, o feminismo é um subgrupo integrante dos chamados grupos subalternos que são dominados pelo Ocidente. Neste processo, o feminismo torna-se um grupo identitário. O primeiro passo desse novo feminismo se deu no sentido da desconstrução do conceito de mulher e, para tanto, da desconstrução do próprio conceito de sexo e de gênero. Vejamos alguns ditos dos artigos que apresentei: Não há nenhum traço que possa unir as mulheres em torno da categoria mulher. Trata-se do apagamento da noção de mulher como um universal. Esse apagamento implica numa oposição a toda e qualquer perspectiva essencialista: em lugar de uma identidade fixa, surgiria um mar de diferenças. O sujeito do feminismo é definido como uma aglutinação em torno de uma afinidade política, a consciência oposicional. A nova voz política nomeada como mulheres de cor constituiria uma identidade pós-moderna. O que caracteriza o movimento das mulheres de cor? Trata-se da ausência de qualquer critério essencial para definir quem é uma mulher de cor. A coesão desse grupo se estabelece por meio de uma apropriação consciente da negação: posicionar-se contra o que está aí (o modelo da civilização ocidental). A diferença sexual é uma construção social. Sexo e gênero são efeitos discursivos definidos como uma

tecnologia política a serviço da dominação. A proposta é a de um mundo sem gênero. O feminismo pode prescindir da materialidade dos corpos e da materialidade do sexo. A noção de mulher associada ao corpo e ao sexo deve ser considerada violenta, imposta, a serviço da dominação.

As teorias críticas feministas - com o apagamento da noção universal de mulher e a negação das categorias de sexo e gênero – consideram ultrapassada a luta feminista em torno da relação entre os sexos. O que surge em seu lugar? Qual é a causa que move os movimentos feministas pós-modernos? Seguindo a orientação da pesquisa de Coelho dos Santos (2022- 2026), busquei extrair os afetos que perpassam os artigos feministas relativos ao século XXI. Apresento algumas expressões que indicam os afetos em jogo: um desencanto radical em relação à civilização atual; uma espécie de suicídio dos conceitos básicos das teorias feministas anteriores; trata-se de libertar-se desse Outro que é a civilização ocidental que se declina em vários termos: branquitude, patriarcado, colonialismo, heteronormatividade; movimento de resistência política à lógica colonial; rompimento com o padrão de poder exercido pelo Ocidente; desfazer e se opor às tramas ocultas das lutas feministas tradicionais, nomeadas como feminismo branco, que seriam cúmplices da dominação da elite branca heteronormativa; denúncia sobre a herança moderna ocidental que subjaz no feminismo tradicional; a modernidade ocidental é um projeto imperialista, racista, de domínio e de morte; a mulher subalterna, dominada – que não é a mulher branca – é um ser descendente de um povo desumanizado, submetido à servidão e à negação de si mesmo; destruição da epistemologia ocidental moderna; desconstrução dos processos históricos e culturais que conduziram à invenção do corpo branco e cis heterossexual como ficção dominante do Ocidente.

A partir desses ditos, podemos identificar dois eixos em relação aos afetos: de um lado, desencanto, suicídio, oprimido, desumanizado, servidão, negação de si mesmo, afetos que podem ser englobados na posição dos chamados grupos subalternos, injuriados, estigmatizados e que podem ser nomeados como uma posição de dejeto a céu aberto. De outro, como resposta ao insulto e à injúria, temos rejeição, destruição, desconstrução, denúncia, rompimento, libertação, assassinato desse Outro opressor. Apresenta-se, aqui, a lógica identitária: do estigma – e os afetos de vergonha, negação de si mesmo, suicídio – ao orgulho, advindo do traço identitário de autodefinição: sou o que digo que sou e me orgulho disso. Esta passagem do estigma vergonhoso ao orgulho implica numa atitude hostil e de luta pela destruição do Outro, considerado o culpado pelo estigma e pela dominação. Como aponta Coelho dos Santos (2023, p. 26),

é proibido proibir, dizem os descrentes da autoridade do Pai, dos sábios, dos mais velhos, dos mais experientes, da herança do passado ou da tradição. Uma vontade parricida de liberdade condena: Deus está morto! Orgulhosa, proclama: agora tudo é permitido!

A autora assinala, a partir da experiência clínica, que “o descrente, longe de ser um indivíduo livre das amarras da proibição, é alguém que sofre de sintomas muito mais imperativos e difíceis de

suportar. Entre eles, os mais relevantes seriam a angústia, a depressão e a melancolização" (Coelho dos Santos, 2023, p. 27). Podemos dizer, portanto, que o descrente não é sem Outro, pelo contrário, o seu fantasma é o de um Outro mau, terrível, tirânico e mortal.

Conclusão – a mentalidade pós-moderna em foco

Em *Psicologia de grupo e análise do ego* , Freud (1921/1980b) observa que a oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinarmos mais detidamente. Na vida psíquica do ser individual, o Outro é, via de regra, considerado como modelo, objeto, auxiliar ou adversário e, portanto, a psicologia individual é, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado. Coccoz (2021) resume essa apreciação de Freud, a partir de Lacan, no axioma "no hay sujeto sin Otro, es decir, no es posible construir una doctrina da subjetividad sin tomar en cuenta el valor fundante de la alteridad para el ser hablante" (Coccoz, 2021, p. 160).

Com esta perspectiva, procurei detalhar, ao longo deste artigo, os índices da mentalidade pós-moderna nas teorias feministas. Parto da constatação de que a questão central para os feminismos, no século XX, diz respeito à posição feminina de objeto (sexualidade feminina). Nas teorias críticas feminista pós-modernas, no século XXI, viceja um outro mal-estar, que eu nomeei como a presença da posição de objeto a céu aberto, e, nesse sentido, relativa ao campo da feminilidade, conceito criado por Freud em 1933/1980c. Coelho dos Santos (aula de 06/09/2000) esclarece que a feminilidade aponta para uma fixação pulsional que tem relação com o desamparo originário, momento em que, antes de advir como sujeito, ele é falado pelo Outro. Temos aqui a dimensão da posição de objeto a céu aberto experimentado pelo sujeito como invasão pulsional, invasão de gozo, experiência traumática por excelência. Este seria o mal-estar que se evidencia nos textos feministas pós-modernos: o fantasma de ser um objeto invadido pelo gozo de um Outro mau, gozo excessivo, devastador.

Os afetos que recolhi, nesses artigos – desencanto, decepção, ressentimento – são nomeados por Freud (1915/1980a) em *Luto e melancolia* como a constelação da revolta. Coelho dos Santos (2023) nomeia a pós-modernidade como a época dos descrentes, dos não-tolos em relação ao pai. Esta seria a ideologia dos decepcionados para os quais o processo do luto é impossível. Luto impossível em relação a que? À miragem revolucionária e à promessa da sociedade de consumo de que a felicidade seria um direito garantido para todos. Nesse sentido, trata-se de uma rejeição ao desamparo originário, real, que a vida comporta e com o qual todo sujeito precisa se haver. A mentalidade pós-moderna não aceita se desiludir e fazer o luto do que é impossível alcançar. Em vez da operação do luto que relança o sujeito na luta pela vida, o que surge é a decepção com o Outro, um Outro absoluto que deveria tudo prover e que, como consequência, acaba por ser interpretado como um Outro mau. Nesse contexto – de foraclusão do real como impossível – "emergem as teorias conspiratórias de recomposição delirante do Outro" (Mandill, 2023, p. 90). Miller comenta que

a narrativa pura e simples dos fatos, quaisquer que sejam (...) sempre carrega consigo falhas, incoerências, falta de sentido. Resumindo, traz uma "zona de sombra". É aí que os conspiracionistas introduzem um elemento que muda tudo: uma intenção, um desejo, uma vontade ativa atribuída a um grande Outro que é, ao mesmo tempo, multiforme, tentacular, dissimulado... O acaso é abolido. A partir de então, tudo passa a ter uma causa. Tudo faz sentido. Os ditos se tornam irrefutáveis. Eles se auto- validam... (Miller citado por Mandill, 2023, p. 90).

Sergio Laia comenta as características do laço social enfatizando que "as contingências são muitas vezes confundidas com o relativismo que mina o então considerado universal, o necessário, e até mesmo o impossível" (Laia, 2023, p. 14). Ele aponta que as identificações se proliferam "em ordens múltiplas e diversas ... dando lugar a um intenso desordenamento porque cada um hoje é convocado a seguir sua própria lei e guiar-se por sua própria satisfação" (Laia, 2023, p. 15). Para ele, "o nosso dia a dia se torna cada vez mais marcado pelo nomadismo, pela errância, pela exigência imperiosa de satisfação..." (Laia, 2023, p. 15). Exigência de satisfação que se confunde com a felicidade, eu diria. Sob o império do narcisismo, Laia localiza o laço social pós-moderno, a partir de uma citação de Laurent, como "um individualismo democrático de massa" (Laurent citado por Laia, 2023, p. 18). Penso que posso articular o laço social fundado nesse individualismo democrático de massa – que foroclui o Outro simbólico – ao campo da "psicose ordinária como ideologia". Enquanto ideologia, esta diz respeito à foracção generalizada: rejeição do inconsciente, do Outro, da natureza, do corpo biológico, das tradições, das desigualdades impossíveis de se dissolver. É o reino do relativismo cultural cujo corolário subjetivo é a autodefinição.

Resumindo, não há luto nesse processo. O que comparece é a dimensão do suicídio e do assassinato do Outro, seja numa perspectiva melancólica – o assassinato do Outro em si próprio –, seja como defesa contra a sua própria aniquilação subjetiva -, a vertente paranoica que, instituindo um Outro mau, torna legítimo o assassinato dele. Em ambos os casos, trata-se de uma tentativa de parricídio sem dívida simbólica. Como tentei demonstrar, as teorias feministas pós-modernas expressam o mal-estar que viceja na mentalidade pós-moderna e que oscila entre uma atitude melancólica (os descrentes) e uma interpretação paranoica do real como impossível.

Notas

1. Intervenção oral realizada em aula no dia 06/09/2020.

Referências Bibliográficas

- Antunes, M. C. C. (2019). O mal-estar feminino na contemporaneidade: o que querem as mulheres? In reconfigurações do imaginário no século XXI. T. Coelho dos Santos, A. L. Santiago & F. L. G. de

- Oliveira (Org.), *Reconfigurações do imaginário no século XX* (p. 233-250) Curitiba: CRV.
- Beck, K. (2021). *O feminismo branco*. Nova Iorque: HaperCollins.
- Bock-Côté, M. (2019). *O multiculturalismo como religião política*. São Paulo: Realizações.
- Buarque de Hollanda, H. (1994). *Tendências e impasses: o feminismo como teoria crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Buarque de Hollanda, H. (2020). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Carvajal, J.P. (2020). Uma ruptura com o feminismo ocidental. In. H. Buarque de Hollanda (Org). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais* (pp.194-205). Rio de Janeiro. Bazar do Tempo ed.
- Coccoz, V. (2021). *Nuevas formas del malestar en la cultura*. Olivos: Grama.
- Coelho dos Santos, T. (2001). *Quem precisa de análise hoje? O discurso analítico, novos sintomas e novos laços sociais*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- Coelho dos Santos, T. (2008a). Entre tapas e beijos: sobre a vacilação dos semblantes na diferença sexual. In <http://www.isepol.com/bibliotecavirtual/ENTRE%20TAPAS%20E%BEIJOS>.
- Coelho dos Santos, T. (2008b). Sobre os princípios da psicopatologia psicanalítica: sexuação e invenção. *Revista Latino-americana de psicopatologia fundamental*, v. 11, pp 55-68.
- Coelho dos Santos, T. (2015). Olhar sem véu: transparência e obscenidade. *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*, 10(20).
- Coelho dos Santos, T. (2022-2026). *Projeto de pesquisa: subjetividades modernas e pós-modernas: da determinação pelo inconsciente à autodefinição*.
- Coelho dos Santos, T. & Abreu, D. N. (2023). *Todo mundo é igual? Clínica da psicose ordinária e do autismo*. Curitiba: CRV.
- Coelho dos Santos, T. & Queiroz de Paula, F. (2023). Paradoxos do paradigma pós-moderno da autodefinição: desejo de singularidade e políticas identitárias. *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*, 18(35).
- Collins, P. & Bilge, S. (2021). *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo.
- Fassin, E. (2019). *Populismo e ressentimento em tempos neoliberais*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- Freud, S. (1980a). Luto e Melancolia. In *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas* (v. XIV, pp. 275-291). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1980b). Psicologia de grupo e análise do ego. In *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas* (v. XVIII, pp.91-125). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1980c). A feminilidade in Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas* (v.XXII, pp.75-92) Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1933).
- Gomes, W. (2022). Caminhos e descaminhos da política de identidade hoje: origem, ideologia e

- estratégias. In *A crise da política identitária*. Org. Antonio Risério. Rio de Janeiro. Topbooks ed. 2022.
- Hall, S. (2023). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Haraway, D. (1994). Um manifesto para os cyborgs: ciência, tecnologia, e feminismo socialista na década de 80. In H. Buarque de Hollanda (Org.), *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura* (pp. 243-288). Rio de Janeiro: Rocco.
- Jardim Pinto, C. (1985). *A propósito da controvérsia feminismo/marxismo: limites e perspectivas do feminismo socialista*. Apresentação de trabalho. IX reunião do ANPOCS.
- Jónasdóttir, A. (1993). *El poder del amor: le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Ediciones Cátedra S.A.
- Laia, S. (2023). O desordenamento e uma direção. In *A experiência lacaniana com as psicoses. Revista Curinga*, EBP - seção Minas, 56.
- Lauretis, T. (1994). A tecnologia de gênero. In H. Buarque de Hollanda (Org.), *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura* (pp. 206-242). Rio de Janeiro: Rocco.
- Lilla, M. (2018). *De esquerda agora e sempre: para além das políticas identitárias*. Portugal: Tinta da China.
- Lugones, M. Colonialidade e gênero (2020). In H. Buarque de Hollanda (org), Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro. Bazar do tempo ed. 2020.
- Mackinnon, C. (1987). *Feminismo inmodificado: discursos sobre la vida y el derecho*. Buenos Aires: Siglo Vientiuno.
- Mandil, R. (2023). O mundo rumo à psicose. In *A experiência lacaniana com as psicoses. Revista Curinga*. EBP - seção Minas, 56.
- Miller, J. & Laurent, E. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Miñoso, Y. E. (2020). Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica da América Latina. In H. Buarque de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista hoje* (pp. 96-119). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Oyéwùmí, O. Conceituando o gênero: fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In H. Buarque de Hollanda (org). Pensamento feminista hoje (pp. 84-95). Rio de Janeiro. Bazar do tempo. 2020.
- Plukose H. & Lindsay, J. (2021). *As teorias cínicas*. São Paulo: Faro.
- Trujillo, G. (2023). *O feminismo queer é para todo mundo*. Salvador: Devires.
- Varikas, E. (1996). O pessoal é político: desventuras de uma promessa subversiva. *Revista Tempo*, 2(3).

Citação/Citation: Antunes, M. C. Da C. (mai. 2025 a out. 2025). Feminismo e pós-modernidade: da insatisfação à opressão da mulher pelo homem. *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*, 20(40), 187-207. Disponível em <https://www.isepol.com/asephallus> DOI: 10.17852/1809-709x.2025v20n40p187-207

Editor do artigo: Tania Coelho dos Santos

Recebido/ Received: 12/11/2025 / 11/12/2025.

Aceito/Accepted: 05/12/2025 / 12/05/2025.

Copyright: © 2025. Associação Núcleo Sephora de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the author and source are credited.