

Problemas com os homens e problemas com a inveja do pênis: lendo Lacan na Melanésia *

Mariza Corrêa **

Num livro fascinante sobre a relação da poeta H.D. (Hilda Doolittle) com Freud – com quem ela fez análise em 1933 e 1934 – a crítica literária Susan Stanford Friedman (2002:237) registra as trocas de presentes entre eles. Insistindo numa carta para que a família aceitasse a oferta de Freud de mandar um filhote de Chow-Chow para sua filha, Perdita, H.D. expressa sua expectativa de que a contrapartida dessa aceitação fosse a publicação, por Freud, da sua “nova teoria”: “Sua idéia é de que *todas* as mulheres, e não apenas as lésbicas ou bissexuais, têm inveja do pênis.” Sentindo-se parte do grupo de mulheres pacientes que “instigavam” Freud a produzir suas teorias, e vendo nessa teoria não apenas sua participação, mas também uma grande descoberta – que ao mesmo tempo tirava as lésbicas, como ela, do gueto, e as punha no mesmo patamar das outras mulheres – H.D. queria demonstrar simpatia pelo cachorrinho, achando que uma recusa poderia, quem sabe, indispor Freud contra as lésbicas, e talvez levá-lo a repensar sua teoria. Apesar de, finalmente, a família de H.D. não ter aceitado o filhote, Freud não repensou sua teoria. Quanto a H.D., ela incorporou as idéias freudianas ao seu trabalho do mesmo modo que incorporou as noções de astrologia, que estudava em Viena pela mesma época, vendo ambas como

* Resenha do livro de Henrietta L. Moore, *The subject of Anthropology* (2007). Recebida para publicação em março de 2008, aceita em abril de 2008.

** Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu da Unicamp. correa.mariza@uol.com.br

Lendo Lacan na Melanésia

maneiras de esclarecer os símbolos presentes em seus sonhos e em seus poemas.

As idéias freudianas sempre exerceram grande atração sobre os literatos, o que criou uma espécie de circuito de troca entre essas idéias, semelhante ao kula melanésio. Já que Freud inspirava-se com freqüência nos grandes poetas alemães, usando seus versos em muitos de seus próprios trabalhos, as idéias dele, quando apropriadas pelos literatos, repunham em circulação idéias originalmente literárias. Um circuito de trocas semelhante ocorreu entre as idéias freudianas e a antropologia, cujas pesquisas também serviram de inspiração para Freud. Assim, ao repor em circulação idéias freudianas, a antropologia, de certa maneira, traz de volta antigas idéias antropológicas apropriadas por Freud.

E é do cenário da troca por definição na antropologia, a Melanésia, que Henrietta Moore retira a maior parte dos exemplos que utiliza em seu novo livro, definido como “ambicioso” na contracapa, e por ela mesma, já que se propõe a “desenvolver uma nova teoria de gênero” (18) e a argumentar que devemos “re-unir o sujeito da antropologia com o sujeito da psicanálise” (43) na construção de uma teoria do sujeito. A pergunta que abre o livro – dedicado a Marilyn Strathern – já parece, no entanto, dissociá-lo do empreendimento da autora de *O gênero da dádiva* (Strathern, 2006) desde o início: “Este livro trata de como nós nos tornamos seres sexuados e como, nesse processo, nós nos tornamos também criadores e usuários de símbolos.” (1, ênfase adicional). Para entender essa dissociação, é necessário resumir, de maneira breve e certamente incompleta, o empreendimento de Moore. Apropriando-se de alguns conceitos fundamentais da psicanálise, com mais ênfase na leitura lacaniana e em autores inspirados por Lacan, a autora vai argumentar que “embora os processos psíquicos possam ser invariantes, o conteúdo da psique e o modo como ela se abre ao mundo social são variados” (62). A estrutura de formação do sujeito – de maneira “intersubjetiva e histórica” (122) – é, em suma, universal, tal como descrita por

Freud e refinada por Lacan e seus seguidores, mas seus resultados são “culturalmente variados”. Por um lado, uma conclusão quase banal, equivalente à conhecida frase de Sartre (“eu sou o que fiz do que fizeram de mim”); por outro, uma sutil apropriação do modelo lacaniano de constituição do sujeito para ler os rituais de outras sociedades, como se eles fossem uma imagem invertida, ou espelhada, em relação ao “nosso” modo de construção de sujeitos. Ainda que argumente, desde o início, que seu interesse está em delinear uma “cartografia da relação do eu com a sociedade” (6) e que para tanto vai abordar a “angústia a respeito da aplicação de um modelo ocidental a outras culturas de uma perspectiva diferente” (5), isto é, fazendo uma leitura etnográfica das teorias antropológicas, psicanalíticas e feministas, lado a lado com a leitura de materiais etnográficos, a apropriação do roteiro e do léxico psicanalítico mina de saída sua intenção. A apropriação é sutil porque, lado a lado com a apresentação da teoria psicanalítica sobre a sexualidade, caminha uma desconstrução dela, e, ao mesmo tempo em que os conceitos psicanalíticos vão sendo paulatinamente incorporados na análise dos rituais, até para descrevê-los, a teoria psicanalítica de constituição do sujeito passa a ser o pano de fundo para se compreender a constituição dos sujeitos das narrativas etnográficas.

Observando, a meu ver com razão, que a diferença sexual é ela mesma radicalmente instável, prossegue, já incorporando a leitura lacaniana à sua análise:

Já que o sentido dessa diferença circula na linguagem, não pode haver nenhum conjunto fixo de sentidos associados a ela. Essa instabilidade não deve, entretanto, ser vista como simples produto da multiplicidade da linguagem, do leque de suas possibilidades metafóricas polimorfos, mas, antes, como conseqüência da incompletude da linguagem, do fato de que algo sempre escapa à representação, de que a representação nunca é completa. O que não pode ser representado passa para os circuitos do desejo e torna-se matéria da fantasia, a ausência presente na cultura. Mas

Lendo Lacan na Melanésia

isso que não pode ser representado, este resto, *objeto a*, é ele mesmo sem conteúdo (189).

Mas, é de *desejo* e de *objeto a* [Lacan] do que se trata quando se trata de entender os rituais e as narrativas melanésias, ou africanas? Moore relaciona as idéias de Strathern às de Lacan, como se o extremo cuidado tomado por Strathern para não aplicar esses tipos de modelos à Melanésia – a ponto de tornar sua escrita de difícil compreensão em algumas passagens – tivesse sido em vão. Para completar, ela perpetua uma *boutade à la* Strathern, mas de espírito lacaniano: “Todo mundo sabe que as mães têm pênis!” (189).¹ Mas têm? De fato, os conceitos analíticos são naturalizados pela autora, uma estratégia da psicanálise que ela registra – ao dizer que a psicanálise “trata mães e pais como entidades naturais, auto-evidentes” (4) – mas faz o mesmo com termos analíticos tais como ‘desejo’, ‘complexo de Édipo’, etc. Ao fazer isso, ela toma o “simbólico” e o “imaginário” como noções dadas, desse modo tornando difusa a distinção bem nítida entre o simbólico dos antropólogos e a ordem simbólica lacaniana.

Parece, afinal, que a preocupação central da autora é dissipar, não a angústia com o uso de modelos ‘ocidentais’ para analisar sociedades ‘não ocidentais’, como observara de início, numa sutil crítica ao trabalho de Strathern, mas uma angústia antiga, aparentemente superada, de alguns melanésios em relação à substância produzida por seus pênis. Ou, quem sabe, se trata antes da angústia de certos antropólogos com a questão da masculinidade na Melanésia?² No trajeto entre o primeiro

¹ A frase parece uma paródia da discussão de Strathern sobre “mães que não fazem bebês”. Ver *O gênero da dádiva*. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia (2006:447).

² Gilbert Herdt escreveu cerca de meia dúzia de livros sobre os rituais de masculinidade na Melanésia, insistindo neles mesmo quando já estavam se desintegrando – além de ter feito o roteiro para um documentário da BBC. Num de seus últimos livros, afirma não poder voltar a visitar os Sambia (nome fictício, ao contrário de quase toda etnografia melanésia), depois desse documentário, por causa de uma doença lá contraída. O livro original, base de todas as

capítulo, no qual a autora nega validade à análise freudiana e lacaniana a respeito da inveja do pênis, por parte das mulheres, passando por uma análise na qual conclui que, entre os Chagga, são os homens que têm inveja do pênis (112), pela *boutade* sobre os pênis das mães, e o último capítulo, os termos sofreram uma curiosa transformação, visível na linguagem da autora, e não tematizada por ela. No mesmo espírito do livro, poderíamos dizer que se sua escrita teórica expressa sua ‘resistência’ às teorias freudiano/lacanianas, Moore ao mesmo tempo lhes empresta validade geral quando se trata de analisar textos etnográficos, ao partir do esquema psicanalítico para avaliar os rituais que cita.

Isso é especialmente marcado na análise de um dos dois principais rituais que ela toma como exemplo para discutir a questão da “crise de masculinidade” na Melanésia, e que provém de análises antropológicas a respeito de violentas cerimônias de iniciação, há muito tempo não realizadas, mas não obstante tratadas no presente etnográfico, com o objetivo, diz a autora, de lhes dar estatuto de teoria (231) – o que antes lhes empresta a característica de ‘modelos’ apolíticos, fora da história. Trata-se do Tambaran, ritual de iniciação que tematiza o roubo do falo, ou do poder, das mulheres pelos homens – e do qual os homens desistiram voluntariamente há alguns anos, “confessando” numa reunião de catequese nos anos 80 que o ritual não passava de uma farsa. O que a linguagem usada na análise mostra é a

discussões sobre o tema, é *Guardians of the flutes* (1981), e o mais discutido por Moore e Strathern é *Sambia sexual culture: essays from the field* (1999). Ele também trabalhou dentro da perspectiva psicanalítica, com Robert Stoller, com quem produziu um livro – *Intimate communications: erotics and the study of culture* (1990) – no qual os rituais são analisados desse ponto de vista. Donald Tuzin dedicou seu trabalho etnográfico à análise do Tambaran e também documentou seu final: *The cassowary's revenge: the life and death of masculinity in a New Guinea society* (1997). Os nativos dessas sociedades, mesmo que tenham abandonado essas “teorias” falidas, serão eternamente confrontados com elas, bem como com a fantasia da autora (207), e de Herdt (1999), de que elas possam retornar, apesar de “a intrusão do imaginário no simbólico” ter sido a origem de uma dor muito real para os meninos que tomavam parte nelas.

Lendo Lacan na Melanésia

coerência da autora em sua adesão à teoria lacaniana: os homens, e às vezes as mães, têm *pênis*, mas apenas os homens têm *falo*, ainda que ele tenha sido roubado às mulheres há muito tempo.³ Isto é, que ela lê esse e outros rituais da perspectiva lacaniana. Apesar de afirmar que a relação entre masculinidade e feminilidade é mútua – bom ponto, mas já posto na cena discursiva pelas feministas há algum tempo – ela não resiste à tentação de inverter, também aqui, a crítica feminista clássica (como a de Simone de Beauvoir, no entanto não citada) ao afirmar que o que o material etnográfico mostra é que “é o masculino que é definido como *outro* do feminino” (96, ênfase adicional). Já que as mesmas noções servem para explicar o que se passa lá e aqui, a “variação cultural” parece resumir-se, afinal, a uma inversão do resultado da utilização desses conceitos na prática melanésia, quando comparada com a “nossa”.

As conseqüências dessa inversão são melhor avaliadas quando a comparamos com outra, efetuada nas relações entre o simbólico e o imaginário, conceitos que dependem da aceitação da existência do complexo de Édipo: “O que se torna evidente é como, em culturas diferentes, o imaginário pré-edípiano é colocado na ordem simbólica”(82). Não há razão para argumentar, diz ela, mesmo “que a inserção [sic] do sujeito na ordem simbólica seja um processo necessário para todos os sujeitos, que ela seja invariante” (125). Ao mesmo tempo em que parece criticar o modelo psicanalítico, por não levar em consideração “outras culturas”, ela utiliza as ferramentas dele para mostrar que o modelo funciona, ainda que seja, por assim dizer, no modo reverso, dessa maneira validando-o para uso em outras sociedades. Moore sugere que a relação entre o imaginário (pré-edípico) e o simbólico (edípico) não pode ser vista em “culturas diferentes” do mesmo modo que é vista em “nossa sociedade” – mas não discute a pertinência do uso dessas noções, aqui ou alhures. Ao contrário, no capítulo sobre parentesco e sexualidade

³ Sobre essas fantasias lacanianas, ver Jane Gallop (2001).

afirma que a posição geral na antropologia hoje “é um consenso frouxo de que o ‘romance familiar’ deve ser universal, num certo sentido, mas que seu conteúdo varia de cultura para cultura e está aberto à investigação empírica” (140). Para argumentar contra a idéia generalizada de que os rituais de iniciação representam a imposição de uma norma (de gênero) culturalmente dominante, ela observa que “os rituais de iniciação ocorrem muito depois de quando deveria ou poderia ocorrer a resolução da fase edípica” e quando os envolvidos já estão “bem conscientes das ideologias de gênero” (86) vigentes na sociedade. À parte a fraseologia freudiana, o ponto é bom e, se bem me lembro, foi uma das perguntas feitas a Strathern pelos estudantes, num seminário que fizemos com ela para discutir seu livro, e está também relacionado à presença, na Melanésia, de crianças intersexuais, discutida por Herdt (1999) – o que Moore não menciona. Isto é, porque é que só os meninos são objetos de certos rituais que, supostamente, serviriam para *construir* a masculinidade? Mas a resposta que Moore propõe implica em recorrer a uma teoria externa ao universo social analisado, o que também não ajuda a desenvolver a questão. Em se tratando de uma nova teoria de gênero, sua resposta parece antes uma volta atrás: “Não se pode ter relações com o mundo dos objetos como um ser social sem ser-se engendrado [*engendered*] dessa maneira, a partir do reconhecimento do seu sexo” (92). O sexo volta, assim, a ser pré-condição da definição de gênero – o oposto do que até analistas freudianos pregam.

Para ela, o que ocorre nesses rituais é um “*encontro literal com o pré-edípico*”, uma invasão do pré-edípico (ou imaginário) no contexto edípico (ou simbólico) (90, ênfase adicional; ver também 111). “Este livro se ocupa é com esse uso *adulto* do imaginário, que tem como objetivo a produção cultural e a reflexão intelectual” (94, ênfase adicional). Na literatura freudiana, quem são os adultos que põem, literalmente, em cena o imaginário? São os neuróticos. É como se, ao tratarem crianças de forma violenta em alguns desses rituais, os adultos fizessem uma espécie de

Lendo Lacan na Melanésia

paródia da sessão psicanalítica, encenando suas fixações pré-edípicas no corpo vivo de crianças.

Seu empreendimento faz lembrar a observação de Paul Veyne, para quem um relativista é alguém que acredita que sociedades diferentes buscam diferentes soluções para os *mesmos* problemas. Já que a característica das sociedades ditas primitivas é que o imaginário irrompe no simbólico e que a masculinidade é sempre parte da feminilidade (135), como seu *outro*, Moore conclui:

A diferença sexual é de fato a condição que torna possível a emergência de novas formas de subjetividade sexuada. Isso talvez seja mais fácil de perceber no material etnográfico, dada a maneira pela qual o imaginário está muito mais intimamente ligado ao simbólico, e dado que os modelos pós-edípicos de gênero fazem um uso tão explícito das tensões e ambigüidades entre o pré-edípico e o edípico. (...) O que é particularmente surpreendente é quanto do que pode ser considerado parte do inconsciente na compreensão ocidental da subjetividade sexuada, é parte de reflexão e de elaboração coletiva e crítica nesses contextos (210/211, ênfase adicional).⁴

Isto é, é como se os “primitivos” estivessem mais perto do inconsciente do que “nós”, como queriam Freud e os primeiros freudianos? Marie Bonaparte, por exemplo, inspirou-se na mutilação genital de mulheres africanas, que lhe foi relatada por um aluno de Malinowski, para submeter-se a duas ou três cirurgias, de maneira a obter um ‘orgasmo genital’, prescrito pela teoria freudiana.⁵ Completamos, assim, o circuito das idéias, e

⁴ Ou, como dizem Laplanche e Pontalis, comentando o texto de Freud [Introdução à psicanálise]: “o que tinha sido antes *realidade de fato* estaria agora convertido em *realidade psíquica*” (1988:54; ênfase original).

⁵ Sobre as relações da princesa com Malinowski e seu aluno, Jomo Kenyatta, ver Célia Bertin (1989). Kenyatta, que escreveu uma monografia sobre sua tribo, e

aquelas assimiladas por Freud e seus discípulos de antropólogos mais antigos estão de volta à cena. A leitura que Moore faz dos rituais assemelha-se a algumas análises de Freud: alimentado pelas narrativas mitológicas clássicas, ou pelas narrativas antropológicas, ele se inspira em certos comportamentos lá presentes para analisar as narrativas de seus pacientes e retoma tais mitos como comprovação de sua análise.⁶ Aqui, não se trata mais de circulação de idéias, mas de uma maneira circular de raciocinar.

A fantasia de um mundo unívoco, verso e reverso, obedecendo às mesmas leis, não deve ser confundida, no entanto, com os sérios propósitos de parte da antropologia cognitiva contemporânea, da qual se faz (mau) uso neste livro. O fato de que tenhamos um sistema neurológico comum não deveria nos levar a atribuir a outros os mesmos “desejos” que produzimos em circunstâncias muito diferentes – até porque nós já estamos sob a égide cultural do complexo de Édipo. Embora cite o livro de Maurice Bloch sobre as ciências cognitivas, por exemplo, Moore não o discute, e sequer menciona sua discussão pertinente a respeito da política dos rituais (Bloch, 1998 e 1996). Vale a pena acrescentar que é surpreendente que ela não discuta também os questionamentos recentes, e alguns nem tanto, dos textos de Freud – incluindo alguns psicanalistas iconoclastas que afirmam nunca ter tido a experiência do complexo de Édipo – particularmente dado o fato de que pelo menos uma importante crítica seja a de um antropólogo.⁷ É também surpreendente que, em se tratando de um livro cujos principais exemplos provêm de etnografias sobre a Melanésia, e dedicado a M. Strathern, a noção

tornou-se o primeiro presidente eleito do Quênia, era um defensor entusiasta da mutilação genital feminina.

⁶ O procedimento é notório no caso do Complexo de Édipo e pode ser observado também na sua famosa análise de Leonardo da Vinci. cf. Borch-Jacobsen e Shamdasani, 2006:408-412; ver também Wallace, 1983.

⁷ Entre os mais antigos, por exemplo, Deleuze e Guattari (1976), Gellner (1988); e, entre os mais recentes, Borch-Jacobsen e Shamdasani (2006).

Lendo Lacan na Melanésia

de dádiva não só não seja discutida, como a palavra nem apareça no índice remissivo – e Mauss seja citado quase que só de passagem, em sua relação com a noção de *habitus* e de *self*. Como um exemplo da “ausência presente na cultura”, este parece muito bom.

Sua escrita elegante e clara – apesar da obsessiva perseguição, no final de cada argumentação, de “duas conseqüências”, ou “dois pontos”, ou “duas conclusões” que se seguem às suas observações (desse modo, disse uma vez Donna Haraway, em outro contexto, nunca aprenderemos a contar até três) e que reforça a organização dualista do livro – torna a leitura dele um prazer, exceto pelo fato de que não é possível concordar com ele. Ou é?

Referências bibliográficas

- BERTIN, Célia. *A última Bonaparte*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.
- BLOCH, Maurice. *How we think they think. Anthropological approaches to cognition, memory and literacy*. Boulder, Colorado, Westview Press, 1998.
- _____. *From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. New York, Cambridge University Press, 1996.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel e SHAMDASANI, Sonu. *Le dossier Freud. Enquête sur l'histoire de la psychanalyse*. Paris, Les empêcheurs de penser en ronde/Le Seuil, 2006.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e psicanálise*. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- FRIEDMAN, Susan Stanford (ed.) *Analyzing Freud. Letters of H.D., Bryher, and their circle*. New York, New Directions, 2002.
- GALLOP, Jane. Além do falo. *Cadernos pagu* (16), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, 2001, pp. -.
- GELLNER, E. *O movimento psicanalítico ou os ardis da não-razão*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

Mariza Corrêa

- HERDT, Gilbert. *Sambia sexual culture: essays from the field*. Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- _____. *Guardians of the flutes*. New York, McGraw-Hill, 1981.
- HERDT, Gilbert e STOLLER, Robert, *Intimate communications: erotics and the study of culture*. New York, Columbia University Press, 1990.
- LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, J.B. *Fantasia originária, fantasia das origens, origens da fantasia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.
- MOORE, Henrietta L, *The subject of Anthropology*. Cambridge, Polity Press, 2007.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Editora da Unicamp, 2006.
- TUZIN, Donald. *The cassowary's revenge: the life and death of masculinity in a New Guinea society*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- WALLACE, Edwin. *Freud and Anthropology. A history and reappraisal*. New York, International Universities Press, Inc., 1983.