



Clarice Arantes Martin

**Alguma coisa está fora da ordem sexual.
Algo mudou ou parece ter mudado.**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora.

Orientador: Prof. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro
Janeiro de 2021



Clarice Arantes Martin

**Alguma coisa está fora da ordem sexual.
Algo mudou ou parece ter mudado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Marcus André Vieira

Orientador

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Maria Isabel de Andrade Fortes

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Auterives Maciel Junior

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Simone Perelson

UFRJ

Profa. Maria Cristina Candal Poli

Instituto de Psicologia - UFRJ

Rio de Janeiro, 22 de janeiro de 2021

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da autora, do orientador e da universidade.

Clarice Arantes Martin

Psicóloga pela PUC-Rio (2007). Mestre em teoria, clínica e cultura pela PUC-Rio (2014). Dedicou-se à formação psicanalítica.

Ficha Catalográfica

Martin, Clarice Arantes

Alguma coisa está fora da ordem sexual : algo mudou ou parece ter mudado / Clarice Arantes Martin ; orientador: Marcus André Vieira. – 2021.

160 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Psicologia - Teses. 2. Diferença sexual. 3. Falo. 4. Gozo. 5. Autorização. 6. Nomeação. I. Vieira, Marcus André. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD:
150

Para minha filha Tarcila,
que não permitiu que eu me esquecesse
de brincar enquanto pesquisava.

Agradecimentos

Agradeço ao professor Marcus André Vieira que acolheu minhas ideias e angústias e que me transmitiu tantos ensinamentos preciosos.

A CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, a quem também agradecemos.

Aos professores da PUC-Rio pela transmissão cuidadosa e estímulo constante.

Agradeço à Marcelina pela paciência infinita e por tantas ajudas fundamentais

À Esther Arantes pelo exemplo de liberdade intelectual tão importante.

Agradeço a Maria-Lucia Martin pela troca generosa.

Agradeço a Peri Martin pelo apoio e interesse.

À Eduardo que me acompanhou nesse processo e que me ajudou em muitos momentos.

À Marina e Renata que cuidaram da minha filha na minha ausência.

Às amigas Mariana Marques, Maria Neiva, Bianca Cruxen, Tami Gabeira, Nicola Worckman, Helena Avzaradel, Cecilia Salles, Natasha Berditchevsky e Giovanna Franklin que me apoiaram durante todo esse processo.

Um agradecimento especial à Laura Menezes e Santiago que me ajudaram na finalização desta tese.

Aos colegas de trabalho Nina Adão, Luisa Moraes, Alejandra Vargas, Natasha Mello e Rafael Caselli que compartilharam comigo dúvidas e caminhos.

Agradeço à Thereza de Felice e a Flávio Mello que me auxiliaram na correção da tese.

Um agradecimento verdadeiramente especial à Palmira Margarida e a todas as bruxinhas que encontrei no caminho e que tornaram-o mais belo.

Agradeço também a Alexandra Vianna e Hudson Bonomo pela enorme disponibilidade e parceria.

Resumo

Martin, Clarice Arantes; Vieira, Marcus André. **Alguma coisa está fora da ordem sexual. Algo mudou ou parece ter mudado.** Rio de Janeiro, 2021. 160p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro.

Esta tese é o produto de uma investigação sobre a noção de diferença sexual em Freud e Lacan. Noção que não permanece a mesma ao longo do pensamento dos autores. Exploramos algumas transformações operadas ao longo da obra de Freud e do ensino de Lacan, levando em consideração o debate sobre os gêneros ininteligíveis encampado pelas teorias de J. Butler e Paul B. Preciado. Com nosso percurso buscamos, inicialmente, indicar os diferentes tratamentos teóricos que a noção de diferença sexual recebe em Freud e Lacan. Em relação ao ensino de Lacan destacamos o *Seminário 5*, como paradigma de um Lacan ainda bastante freudiano e os *Seminários 20 e 21*, que lidos em diálogo nos conduziram ao esforço de tentar extrair a atualidade do pensamento lacaniano. Para isso, as noções de nomeação e autorização nos ajudaram a vislumbrar alternativas clínicas para navegarmos neste mar que se abre frente a um certo declínio das noções tradicionais.

Palavras-chave

Diferença sexual; falo; gozo; autorização; nomeação.

Résumé

Martin, Clarice Arantes; Vieira, Marcus André (directeur de thèse). **Quelque chose est en dehors de l'ordre sexuel. Quelque chose a changé ou semble avoir changé..** Rio de Janeiro, 2021. 160p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontificia Universidade do Rio de Janeiro.

Cette thèse est le fruit d'une recherche sur la notion de différence sexuelle chez Freud et Lacan. Une notion qui évolue tout au long de la pensée des auteurs. Nous avons exploré certaines transformations dans l'œuvre de Freud et dans l'enseignement de Lacan, prenant en compte le débat sur les genres inintelligibles qu'embrasse les théories de J. Butler et de Paul B Preciado. Au cours de notre parcours, nous citons, dans un premier temps, les différentes théories de Freud et de Lacan concernant la notion de différence sexuelle. À propos de l'enseignement de Lacan, nous montrons l'importance du Séminaire 5, en tant que paradigme d'un Lacan bien freudien, et des Séminaires 20 et 21. Notre lecture, sous la forme d'un dialogue entre ces trois Séminaires, témoigne de l'effort de tenter d'extraire l'actualité de la pensée lacanienne. À cet effet, les notions de nomination et d'autorisation nous ont permis d'entrevoir des alternatives cliniques pour nous orienter dans cette mer qui s'ouvre face à un certain déclin des notions traditionnelles.

Mots-clés

Différence sexuelle; phallus; jouissance; autorisation; nomination.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	12
1.VOZES DISSIDENTES: DO FEMINISMO AO QUEER.....	17
1.1.NAS ONDAS DO FEMINISMO.....	19
1.2.A RENOVAÇÃO DO TERMO GÊNERO POR J. BUTLER.....	26
1.4.O DEVIR CIBORGUE DO CORPO FALANTE.....	36
1.5.SEXOPOLÍTICA E IMPÉRIO SEXUAL.....	41
1.6.PAUL. B.....	45
2.A DIFERENÇA SEXUAL DE FREUD A LACAN.....	50
2.1.AS FANTASIAS SEXUAIS INFANTIS.....	51
2.2.A PRIMAZIA DO FALO.....	55
2.3.FEMINILIDADE E MASCULINIDADE.....	60
2.4.O COMPLEXO DE ÉDIPO RETOMADO POR LACAN.....	63
2.5.A PARTILHA SEXUAL NO <i>SEMINÁRIO 5</i>	67
2.6.CHISTE E NOME-DO-PAI: A TRANSGRESSÃO DA ORIGEM.....	69
2.7.MASCARADA FEMININA.....	72
2.8.QUAL BANHEIRO?.....	75
2.9.IDENTIFICAÇÃO COM O TRAÇO UNÁRIO.....	80
3.O CAMPO DA SEXUAÇÃO.....	86
3.1.DO INCONSCIENTE ESTRUTURADO COMO UMA LINGUAGEM AO FALASSER	86
3.2.SEXUAÇÃO.....	90
3.3.A RELAÇÃO SEXUAL NÃO EXISTE, MAS HÁ O AMOR.....	98
3.4.O QUE A MÃE TRANSMITE?.....	103
3.5.A LÓGICA DO <i>NÃO</i> TODO É SUBVERSIVA.....	107
3.6.GOZO OU IDENTIDADE?.....	111
4.AUTORIZAR-SE DE UMA SINGULARIDADE.....	117
4.1.QUE TEMPO É O NOSSO?.....	118
4.2.O OUTRO COMO PONTO DE PARTIDA.....	124
4.3.A PLURALIZAÇÃO DO NOME-DO-PAI EVIDENCIA O MISTÉRIO DO CORPO FALANTE.....	127
4.4.SABER SE VIRAR COM O SEU SINTOMA.....	128
4.5.AUTORIZAR-SE POR SI.....	132
4.6.AUTORIZAR-SE POR SI E POR ALGUNS OUTROS.....	136
4.7.A ARTE DE NOMEAR.....	139
4.8.MAIS ALÉM DO GÊNERO.....	141
5.CONCLUSÃO: PARA RELANÇAR.....	146
6.REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	151

Lista de figuras

Figura 1: Metáfora Paterna.....	65
Figura 2: Segregação urinária.....	76
Figura 3: Charge do Laerte.....	77
Figura 4: Tábua da sexuação.....	91

Introdução

Alguma coisa está fora da ordem sexual. Algo mudou ou parece ter mudado.

Contemporaneamente, algo parece estar revirando tanto o campo da sexualidade, como aquele ao qual atribuímos a construção das identificações. O privilégio da terminologia binária homem/mulher se torna questionável para determinados setores da sociedade e, com isso, os nomes se multiplicam: travesti, transexual, transgênero, a-gênero, gênero fluido, dentre outros. *Nem homem, nem mulher; outra coisa* – é o que dizem cada vez mais sujeitos.

Saberes oriundos daquilo que, no século XX, convencionou-se chamar de “minorias sociais”: mulheres, negros, homossexuais, transexuais e tantos outros abjetos inclassificáveis ganham força, aparecendo não mais na periferia do debate, mas agora no centro desta discussão. Ao tomarem a palavra, essas comunidades começam a formular saberes que interrogam os pressupostos coloniais que marcam a nossa tradição intelectual.

Com isso, novas narrativas ganham visibilidade, permitindo evidenciar rotas menos hegemônicas quanto à construção das identidades. Algumas destas narrativas se apoiam nas noções já bastante difundidas e também multifacetadas de gênero e *queer*. O que significam tais termos e como eles podem entrar em diálogo com a psicanálise lacaniana?

Como forma de introduzir uma breve explicação que será melhor detalhada ao longo da tese, podemos afirmar que os “estudos *queer*” tiveram origem na década de mil novecentos e noventa nos departamentos de estudos gays e lésbicos dos EUA, a partir do trabalho de autores como Gayle Rubin, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick, Teresa de Lauretis, Tim Dean, dentre outros. Esses autores baseiam-se na ideia comum de que a política de identidade *gay* e lésbica deve ser repensada.

O termo *queer* marca um distanciamento crítico em relação às políticas identitárias tradicionais. Embora estas possam se apoiar no saber acumulado pelo pensamento feminista, pela contracultura homossexual e pelos estudos de gênero, que expõem de forma incontornável a artificialidade e o caráter histórico da

construção das “identidades de gênero”, o movimento *queer* visa pensar uma política pós-identitária, sublinhando que há sempre algo nas subjetividades que o poder não captura, nem estabiliza. Uma formulação que, como veremos, não é distante da maneira como Lacan formulou a constituição do ser sexuado em sua teoria da sexuação.

Como forma de introduzir o tema, nos servimos de alguns passos que precederam os termos com os quais a questão sobre a identificação sexual é colocada hoje. Assim, destacamos um breve percurso do pensamento feminista que culminou na torção que deu origem ao movimento *queer*. A seguir, nos servimos das categorias de *performance* em Butler e das noções de *multidão queer* e de *corpo falante* em Preciado, uma vez em que estas noções nos ajudam a compreender o quê, no gênero, não é idêntico a si mesmo.

Uma vez apresentado o campo no qual queremos mergulhar a psicanálise, passamos a desenvolver e delimitar, no segundo capítulo, o modo como entendemos a entrada de Freud e Lacan no debate.

Tendo elaborado sua pesquisa a partir das consequências do acolhimento clínico dos sofrimentos característicos da virada do século XIX para o século XX, no contexto de uma sociedade europeia, fundamentalmente patriarcal, Sigmund Freud descreveu a assunção das identidades sexuadas a partir de um conjunto de postulados que distanciam, de partida, a psicanálise dos paradigmas essencialistas, mas que, por outro lado, evidenciam a predominância da lógica patriarcal naquela cultura. Para Freud, era no atravessamento do complexo de Édipo, articulado à castração, que as identificações sexuais eram construídas – sendo o falo o elemento que organizava a lógica da diferença sexual.

Algumas décadas mais tarde, Jacques Lacan produziu uma leitura estrutural do complexo de Édipo, apoiando-se na sua noção de Nome-do-Pai – o que lhe permitiu arrancar do mito a sua lógica. Este passo foi fundamental na construção de seu modo de compreender a clínica psicanalítica. Uma clínica menos interessada nas figuras concretas do pai e da mãe, por exemplo, e fundamentalmente interessada nas funções, paterna e materna, que articulam desejo e significante. Entretanto, Lacan não parou por aí.

A gradativa e decisiva ênfase atribuída ao real do corpo, ao longo de seu ensino, força Lacan a introduzir o termo *gozo* em seu pensamento e a aprofundar a importância de seu campo na teorização de cunho psicanalítico. Como veremos no

terceiro capítulo, a partir desta elaboração, Lacan persegue uma teorização que seja capaz de situar o modo de satisfação que cada corpo é levado a experimentar, apoiando a diferença sexual em grande parte no que ela distingue em termos de gozo. Aqui, o privilégio do significante fálico na cultura é descrito como uma função que pode orientar as identificações de cada sujeito e que, quando assumida subjetivamente, limita e localiza o gozo do corpo.

A novidade é que, levando até as últimas consequências o postulado freudiano de que não existe significante para nomear a sexualidade feminina, Lacan propõe, então, que o gozo que não se localiza pela operação fálica permanece sem lugar, obedecendo a uma outra lógica. Com isso, as formulações freudianas sobre a feminilidade ganharão um colorido diferente. Ao compreender que o complexo de castração não define inteiramente a feminilidade; esta se torna o nome da singularidade do *falasser*, independente de sua posição identitária.

Neste momento de seu ensino, a posição sexuada já não será mais pensada apenas a partir da lógica das identificações. Ao indicar que o campo do gozo é organizado pela função fálica, a partir da qual postula-se o gozo fálico como aquele que serve de apoio para a estabilização das identidades e também por um Outro gozo, cuja emergência desmonta a organização identitária, Lacan permite que se pense os limites da referência ao falo na organização corporal. Como consequência desta mudança, temos aqui uma compreensão sobre a diferença sexual que renova significativamente as formulações encontradas em Freud. Pois, ao estar calcada na noção de gozo, tenciona e relativiza a lógica das identificações.

Acreditamos que todo este arcabouço teórico instrumentaliza não apenas uma clínica para além do complexo de Édipo, como ainda possibilita pensar o gênero de um modo original, o que, na nossa compreensão, aproxima a psicanálise lacaniana de algumas concepções *queer*. Mais do que marcar pontos de distanciamento e aproximação, esta tese pretende fazer coro com aqueles que afirmam, não apenas a possibilidade do diálogo entre psicanálise e teoria *queer*, como também a importância deste debate.

As formulações encontradas no *Seminário 20* e no ensino que Jacques Lacan empreende a partir deste momento teórico são bastante úteis para situar e enfrentar esta discussão. Pois, embora tais formulações mantenham a centralidade da função fálica para a sexualidade humana, incluem de forma decisiva a

formulação de uma experiência que se dá para além desta. Com isso, podemos afirmar que a referência ao falo no campo da sexualidade perde em universalidade.

Subscrevemos, assim, a afirmação de Jean Allouch (2002) de que a comunidade lacaniana ainda não extraiu todas as consequências das últimas coordenadas que Lacan nos ofereceu. E, ainda, sua indicação de que, talvez, estas não sejam tão distantes dos saberes *queer*. Seria possível reler o *Seminário 20* após um passeio *queer*? Quais agenciamentos seriam possíveis? Há novidades ainda não exploradas em Lacan que poderiam ser melhor evidenciadas neste diálogo? Não é certo, mas a ideia nos pareceu irrecusável.

Na tentativa de *queerizar* o *Seminário 20*, retomamos alguns elementos do pensamento de Butler e Preciado que foram fundamentais para o percurso desta pesquisa. Com Butler, podemos afirmar uma dimensão do gênero que se liga à *performance*. Para a autora, o gênero é fundamentalmente a produção estilizada de si. Produção que se liga aos processos de normalização social, mas não só, havendo sempre alguma margem de liberdade que permite uma invenção singularizada.

Com Preciado, é possível sonhar longe e imaginar – como Artaud, Deleuze e Guattari imaginaram – um corpo sem órgãos. Preciado teoriza um *corpo falante*, aberto à multiplicidade da experiência, mas atrelado a uma lógica que ele denomina como *farmacopornográfica*, que nos coloca diante de uma série de atravessamentos normativos no campo da sexualidade. A revolução indicada por Preciado é pela via da apropriação e do *hackeamento*. É neste contexto que o *dildo* e a *testosterona* aparecem como objetos filosóficos fundamentais, pois permitem ao autor pensar uma sexualidade pós-gênero.

Aliás, não é uma coincidência sem importância que o termo *corpo falante* seja tão caro ao pensamento de Preciado, assim como aquele que Miller depreende de Lacan. A terminologia indica a articulação fundamental entre os termos *corpo* e *linguagem*, articulação que serve de ponto de partida para o filósofo e também para o psicanalista. No entanto, Preciado, segue o legado de Deleuze, perseguindo uma formulação que permita tocar a experiência de um devir desarticulado da castração e da estruturação de uma fantasia, enquanto o corpo falante em Lacan, na compreensão de Miller, não é totalmente sem a fantasia.

Veremos que Butler e Preciado valorizam o valor performativo da

linguagem na produção do gênero, seja assumindo de forma crítica ou paródica os termos mais comuns: homem, mulher, *gay*, lésbica, hétero; seja inventando outros nomes. A identificação com um gênero, qualquer que seja, ainda que se entenda este como precário e flexível, não pode passar sem um ato de nomeação.

Prerrogativa muito próxima ao cruzamento que se mostra possível entre as teorias da sexuação e da nomeação a partir do último ensino de Lacan. No último capítulo, nos servimos da afirmação lacaniana de que “*O ser sexuado só se autoriza de si mesmo e de alguns outros*” (Lacan, 1973-1974) que parece indicar não apenas a importância da nomeação no âmbito da sexuação, como também a possibilidade desta se estabelecer fora das coordenadas das edípicas. Essa foi a hipótese de leitura que nos conduziu no último capítulo.

Por se tratar de um seminário, ainda inédito, essa construção é incerta. Ainda assim, nos arriscamos um pouco no *Seminário 21* (1973-1974) porque este parece trazer uma pontuação fundamental: a sexuação demanda uma nomeação. Se essa nomeação não advém necessariamente de um Outro sólido, aquele da cultura patriarcal, por exemplo, que assenta os papéis sexuais com ares de obviedade; esta nomeação pode ser inventada contingencialmente a partir dos (des)encontros do corpo do *falasser* com outros corpos falantes.

Com este percurso buscamos, inicialmente, indicar os diferentes tratamentos teóricos que a noção de diferença sexual recebe em Freud e Lacan. Em relação ao ensino de Lacan, destacamos o *Seminário 5* (1958-1959), como paradigma de um Lacan ainda bastante freudiano e os Seminários que se seguem ao *Seminário 20* (1972-1973) que nos conduziram ao esforço de tentar extrair a atualidade do pensamento lacaniano. As noções de nomeação e autorização nos ajudaram a vislumbrar alternativas clínicas para navegarmos neste mar que se abre frente a um certo declínio das noções tradicionais.

1.

Vozes dissidentes: do feminismo ao queer

Mulher, desperta. A força da razão se faz escutar em todo o Universo. Reconhece teus direitos. O poderoso império da natureza não está mais envolto de preconceitos, de fanatismos, de superstições e de mentiras. A bandeira da verdade dissipou todas as nuvens da ignorância e da usurpação. O homem escravo multiplicou suas forças e teve necessidade de recorrer às tuas, para romper os seus ferros. Tornando-se livre, tornou-se injusto em relação à sua companheira (Gouges, 1791)

Psicanálise e feminismo constituem, a partir do século XIX, dois discursos importantes cujas premissas fundamentais não coincidem, mas que, no entanto, colaboram entre si, mesmo que esta colaboração seja fundamentalmente a colocação permanente de uma mútua leitura crítica. Talvez seja justamente em torno de algumas diferenças importantes que este oportuno debate se desenvolve.

A formulação da existência de um desejo inconsciente foi o ponto de partida para a criação da psicanálise por Sigmund Freud. Sem ignorar a questão freudiana, a teoria feminista se ocupa fundamentalmente da busca pela compreensão histórica dos mecanismos de poder que deram origem e mantêm importantes desigualdades entre os sexos. Neste sentido, podemos afirmar, de forma preliminar, que os objetivos que se impõem para cada uma dessas abordagens diferem entre si. Enquanto a psicanálise visa tratar a parcela do sofrimento humano que é derivada da tensão entre o desejo e o recalque, o feminismo visa objetivar, através de uma luta política, a ampliação dos direitos das mulheres numa sociedade marcada pela dominação masculina (Bourdieu, 2007).

A ideia de que Freud contribuiu para dar lugar e dignidade ao desejo feminino é quase unânime entre os psicanalistas. Esta compreensão se apoia na percepção de que, embora a sexualidade na era vitoriana estivesse pautada no “paradigma da repressão”, o que Freud demonstra e explora são as fissuras deste paradigma.

Neste sentido, os achados freudianos evidenciam que a sexualidade, invariavelmente, porta algum elemento perturbador, tanto para o sujeito, como para a civilização. Freud enfatiza a tese de que mesmo os modos eróticos que são reiterados pela cultura como aqueles que seriam os esperados em uma dada sociedade portam em algum lugar algum desvio da norma, pois a pulsão sexual é domesticável (Freud, 1930, p.125). No entanto, tanto Freud como Lacan foram criticados por muitas feministas pois alguns aspectos de suas teorias a respeito da feminilidade foram, não poucas vezes, compreendidos como sexistas e heterossexistas.

Na atualidade, devido à expansão política e midiática dos discursos feministas que ganham hoje um novo vigor, a teoria psicanalítica se vê interpelada novamente. “Freud continua a ser acusado por seu comprometimento com a inveja do pênis e com os complexos de Édipo e castração; Lacan, pela sua releitura de Freud nos termos da centralidade do falo e da função simbólica da paternidade” (Wright *apud* Cossi, 2018, p.36). Contudo, o debate entre psicanálise e feminismo se atualiza não apenas pela recolocação de perguntas que já haviam sido formuladas outrora, como também pelo acréscimo de novos questionamentos.

Dentre uma gama abrangente de novas leituras, gostaríamos de destacar dois pontos para serem analisados ao longo desta tese. Inicialmente, a interrogação sobre a forma como a noção de identificação sexual é abordada nas teorias freudiana e lacaniana. Posteriormente, se esta noção se alinharia a uma grade de leitura *cisheteronormativa*, ou seja, se estaria alinhada à exigência de coerência entre o corpo anatômico, a identidade sexual, o desejo e as práticas.

Para conseguirmos evidenciar melhor os termos a partir dos quais esses questionamentos se colocam, percorreremos, neste primeiro capítulo, um breve percurso da história do movimento feminista. Em um segundo momento, delimitamos algumas contribuições recentemente trazidas pelo movimento pós-feminista. Para tanto, as vozes principais serão as de Butler e Preciado.

A escolha dos autores se deve ao fato de que boa parte de suas produções teóricas está traduzida para o português, enquanto ainda há uma enorme produção de outros autores *queer* que não está traduzida. Para além desse ponto meramente objetivo, nos interessa demonstrar que, ainda que Preciado siga o legado aberto por Butler, trata-se de dois pensamentos significativamente diferentes.

Veremos que, frente às questões que ambos formulam sobre assujeitamento e violência de gênero, enquanto Butler pensa uma saída pela via do deslocamento e da subversão, o viés de Preciado é prioritariamente o da substituição, por isso poderia ser chamado de revolucionário.

Subversão e revolução foram os nomes que encontramos para marcar uma diferença na abordagem dos autores. Demonstraremos o porquê.

1.1. Nas ondas do feminismo

O termo *feminismo* foi cunhado no ocidente somente na segunda metade do século XIX. Não que antes disso não houvesse tido luta feminina por direitos, mas a consolidação da ideia de um movimento organizado, ancorado em um esforço de teorização, demorou para ser reconhecida. Segundo Rodrigues (2007), o termo expressa, de modo indissociável, tanto um sistema teórico plural, como também a possibilidade das mulheres tomarem a palavra no contexto de lutas políticas diversas.

Podemos definir as teorias feministas como um conhecimento ligado a um movimento político que problematiza, a partir de um ponto de vista epistemológico específico, a relação que o conhecimento mantém com o poder no âmbito do gênero; o que inclui analisar a educação, a parentalidade, os papéis sociais atribuídos aos gêneros, as relações de trabalho e também as relações amorosas. Trata-se de “politizar a experiência individual: transformando o pessoal em político” (Dorlin, 2008/2014, p.11, tradução nossa).

O conhecimento que se extrai a partir destas análises busca, sobretudo, provocar mudanças na aliança entre poder e conhecimento. Para tanto, o conhecimento feminista é baseado em um conjunto de saberes locais, saberes diferentes entre si e que às vezes se opõem. Estes saberes dizem respeito sobretudo à apropriação de si: do corpo e da identidade. O feminismo pressupõe um trabalho de conscientização pelo qual as experiências de opressão cotidianas são reconhecidas como coletivas e não individuais, dando-lhes um sentido que possa ser compartilhado politicamente. O que, como veremos, implica em uma diferença importante em relação ao procedimento analítico, uma vez em que este

consiste em explorar a divisão subjetiva de um sujeito definido pela sua relação fundamental com o seu desejo inconsciente.

“O saber feminista é também uma memória de combates” (Dorlin, 2008/2014, p.11, tradução nossa). Nesses combates, não apenas a luta pela ampliação dos direitos civis está no horizonte, mas também a reivindicação pela palavra na cena pública; o que não é pouca ousadia, uma vez que historicamente as mulheres foram e, ainda são, não poucas vezes, silenciadas.

O movimento feminista ampliou a nossa compreensão sobre justiça social ao incluir assuntos anteriormente privados, como a sexualidade, o serviço doméstico, a reprodução e a parentalidade. Podemos dizer que as feministas ampliaram a noção de justiça ao substituírem a ideia monista e economicista de justiça por uma compreensão mais ampla, que envolve economia, cultura, subjetividade e política (Fraser, 2009/2019, p.32).

Tais características tornam a história do movimento feminista bastante complexa, pois esta vem sendo construída pelo cruzamento de uma diversidade de lutas e narrativas heterogêneas. A cada momento, esses cruzamentos se modificam (Rodrigues, 2019). Dada esta extensão e diversidade, não é simples precisar a especificidade das teorias feministas, mas é certo que o eixo central é a problematização da dominação masculina sobre as mulheres e a análise de suas consequências, sob o pano de fundo de uma revolta desejante que visa romper com os limites impostos e dar passagem para novas liberdades.

Assim, a teorização de cunho feminista foi sendo consolidada e relançada a partir das fortes ondas agitadas pela maré social. Costumeiramente, estas ondas eram divididas em três momentos históricos, mas agora já se fala em uma quarta onda do movimento feminista (Rodrigues, 2020). Como toda classificação, esta divisão é um pouco arbitrária, mas válida quando pretendemos identificar alguns pontos de virada. Será especialmente importante para o desenvolvimento de nossa pesquisa refletir sobre as mudanças que forçaram o surgimento da terceira grande onda.

Esta classificação situa a primeira onda do movimento feminista a partir de meados do século XVIII até o final do século XIX. Movimento, portanto, que passa pelas duas grandes guerras mundiais e que, neste primeiro momento, se caracteriza fundamentalmente pelas reivindicações da cidadania, do voto, do trabalho digno e do direito à educação.

O esforço inicial da teoria feminista foi o de reinterpretar as categorias de diversos discursos teóricos, de modo a tornar visíveis as relações de poder estabelecidas entre os papéis sociais de gênero que se estendem para as categorias teóricas no âmbito das diferentes tradições intelectuais (Harding, 2019, p.95). Neste esforço, destaca-se Olympe de Gouges, pseudônimo de Marie Gouze, que, após a decepção feminina com os resultados da Revolução Francesa, redigiu a *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã* (Gouges, 1791), uma vez que as mulheres haviam ficado de fora da *Declaração dos direitos dos cidadãos*, mesmo após terem tido uma importante participação – tanto braçal, como intelectual – na revolução.

Este período é denominado *feminismo da igualdade* porque se propõe, sobretudo, a buscar a igualdade jurídica e de oportunidade entre os sexos. A luta pelo sufrágio universal foi o maior marco deste período, não tendo sido uma conquista fácil. O direito ao voto, na Inglaterra, foi conquistado pelas mulheres apenas após um século de luta, o que incluiu uma série de confrontações violentas com o Estado e a polícia.

A segunda onda do movimento feminista se desenvolveu após a Segunda Guerra e ampliou as lutas por igualdade de direitos, mas também estabeleceu importantes teorizações afirmativas sobre as diferentes situações nas quais as mulheres se encontravam, é denominada *feminismo das diferenças*. Após um certo avanço na luta pelos direitos das mulheres, percebe-se que este não é alcançado de forma homogênea. Com isso, o feminismo passa a abordar a pluralidade das situações em que se encontram as mulheres.

Uma reflexão importante que concerne a este período é a prerrogativa de se “a função da fêmea não basta para definir a mulher” (Beauvoir, 1949/2009, 15), então, a condição feminina é estabelecida por uma situação política, econômica e social que determina algumas possibilidades em detrimento da imposição de muitos limites. Simone de Beauvoir, autora fundamental deste período, destaca os mecanismos históricos e sociais que promovem e mantêm um modelo de diferença sexual calcado da distribuição de um poder hierarquizante. É neste sentido que a autora afirma que, enquanto o homem representa ao mesmo tempo o positivo e o neutro, pois podemos dizer “o homem” para designar a humanidade. A mulher, no entanto, é encerrada em sua animalidade, em seu corpo: “O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (*ibid*, p.17).

Beauvoir compreende que a influência da socialização é decisiva no tocante à diferenciação sexual. Para a autora, a atitude passiva, característica reiteradamente dita feminina, não decorre de um dado biológico, mas de um destino imposto às mulheres pela educação. “Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro” (*ibid*, 361). A denúncia de Beauvoir recai sobretudo sobre os sistemas de socialização que engendram o universo feminino como limitado, privando a mulher de uma posição ativa frente ao outro e diante da cultura e da vida social.

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam o feminino (Beauvoir, 1949/2009, 361).

Beauvoir entende que a dificuldade de romper com as limitações impostas às mulheres passa pelo fato de que “o laço que a une a seus opressores não é compatível a nenhum outro” (Beauvoir, 1949/2009, 20-22). Isto nos dá uma boa medida desta enorme dificuldade. A mulher, educada para depender emocionalmente e financeiramente do homem, não pode com ele romper. Sendo assim, não é óbvio encontrar os meios a partir dos quais poderá trilhar outro caminho.

Beauvoir considera que o progresso que a psicanálise realizou foi o de não considerar “o corpo-objeto descrito pelos cientistas que existe concretamente e sim o corpo vivido pelo sujeito. A fêmea é uma mulher na medida em que se sente como tal” (Beauvoir, 1949/2009, 71). No entendimento de Beauvoir, a psicanálise contribui para a tese de que “não é a natureza que define a mulher” (*idem*).

Embora reconheça a importância do discurso psicanalítico, Beauvoir tece algumas críticas, com o intuito específico de examinar sua contribuição ao estudo da mulher. No primeiro volume de *O segundo sexo* (1949), Beauvoir se detém, ao longo de um capítulo inteiro, em alguns aspectos da teoria freudiana. A filósofa existencialista tinha com a psicanálise uma discordância de base: Freud teria se negado a justificar filosoficamente seu sistema; haveria, de forma não assumida, postulados metafísicos em sua obra (Lago, 2010, 32).

No que se refere à forma como Freud entendeu a diferenciação sexual, Beauvoir considera que o psicanalista levou pouco em consideração os efeitos da

educação e da cultura. Em sua compreensão, a mulher só pode ser tomada como Outro quando partimos de um olhar masculinista. Definir a mulher como o Outro ou como objeto do desejo são limites do pensamento masculinista que reforçam o lugar histórico destinado às mulheres: o não lugar.

Isso não a impediu de sinalizar avanços fundamentais que a teoria psicanalítica permitiu.

Freud pôs em foco um fato cuja importância, antes dele, não se havia ainda reconhecido totalmente: o erotismo masculino localiza-se definitivamente no pênis, ao passo que há, na mulher, dois sistemas eróticos distintos: um clitoridiano, que se desenvolve no estágio infantil, e outro, vaginal, que surge após a puberdade (Beauvoir, 1949/2009, 73).

Entretanto, de acordo com Beauvoir, pensar o erotismo vaginal como o verdadeiro erotismo a ser alcançado, signo da mulher madura, é, antes de tudo, uma fantasia masculina que se traduz em um imperativo violento para as mulheres. Veremos, no terceiro capítulo, como Lacan retoma a teoria freudiana exatamente nesse ponto.

Ao contrário de reforçar a ideia de uma guerra dos sexos permanente, Beauvoir propõe o companheirismo e o respeito mútuo como o colorido que as relações homem-mulher deveriam assumir. Para tanto, seria necessário que os homens apoiassem as mulheres no seu processo de tornar-se sujeito, uma vez que a cultura não garante, necessariamente, os meios para ascensão de tal conquista. Mais fundamental ainda: que a própria mulher possa, em tomando consciência das dificuldades históricas que atravessam o seu lugar no mundo, apropriar-se deste percurso de luta por direitos e expansão das possibilidades de existência, colocando corajosamente sua voz e corpo no mundo.

Percebe-se, portanto, que a teoria de Beauvoir visa compreender os mecanismos sociais que impedem ou dificultam que a mulher possa exercer livremente sua individualidade. O horizonte que a autora tem em vista é um mundo onde possa estar garantida às mulheres a possibilidade de *tornar-se sujeito*.

Se, por um lado, Beauvoir ainda fala, quase que exclusivamente, de uma mulher abstrata na sociedade – ponto que desperta uma oportuna crítica das feministas negras, periféricas, lésbicas, dentre outros grupos, que não se reconheciam no retrato social descrito por Beauvoir –, por outro lado, ela afirma

que a condição feminina é *situacional*, ou seja, depende de uma situação histórico-social. Talvez possamos afirmar que, embora Beauvoir não tenha abarcado em sua obra uma grande diversidade de situações, ela não era alheia a esta necessidade.

A partir de mil novecentos e setenta, dado o crescimento deste debate, a reivindicação desloca-se para o reconhecimento da sobreposição da diferença sexual à diferença de raça e classe social. De acordo com Harding (2019, 96), uma vez entendido o caráter mítico da categoria de “homem” para designar aquilo que, no humano, se refere à experiência comum e universal, as teorias feministas passaram a colocar em dúvida igualmente a utilidade da análise que toma como sujeito uma suposta mulher universal. Assim, tudo aquilo que era considerado útil, tendo como base a experiência das mulheres brancas, burguesas e heterossexuais, acaba por parecer um pouco suspeito.

[...] as feministas negras e as feministas anti-imperialistas se opuseram aos esforços de feministas radicais para colocar o gênero em uma mesma posição de privilégio categórico. Focando não apenas no gênero, mas também na classe, na raça, na sexualidade e na nacionalidade, elas foram precursoras de uma alternativa ‘interseccional’ que é amplamente aceita hoje (Fraser, 2009/2019, 31).

Essa exigência inaugura uma terceira grande onda do movimento feminista, trazida pela repercussão de uma pluralidade de vozes dissidentes. O pensamento de Judith Butler conseguiu encontrar um ponto de convergência entre esses cruzamentos, tornando-se um dos nomes a quem se atribui a consolidação, no campo da teoria, desta nova onda.

Em *Problemas de gênero*, Butler (1990) questiona a substancialidade da categoria de identidade de gênero. Para tanto, Butler enfatiza que não apenas a compreensão do gênero é derivada da cultura, como também a própria noção de sexo está aberta a significações e valores distintos que, como veremos mais adiante, são alterados ao longo da história e que não estão longe, muito pelo contrário, da incidência dos mecanismos de poder de cada época.

A primeira estratégia da autora é demonstrar a insuficiência dos binômios natureza/cultura e sexo/gênero. Binômios estes que levaram muitas autoras feministas a afirmar, por exemplo, uma liberdade anterior às limitações impostas pela cultura patriarcal. Para a autora, a sexualidade é desde sempre ordenada por

determinações significantes, não havendo, portanto, nenhum sentido em imaginar uma sexualidade anterior para a qual pudéssemos retornar. “A postulação desse 'antes' na teoria feminista torna-se politicamente problemática quando obriga o futuro a materializar uma noção idealizada do passado” (Butler, 1990/2008, 65).

Butler compreende que o mito da mulher feminina – responsável por enaltecer características supostamente “naturais” da mulher, como a sensibilidade, a maternidade, a compaixão, a empatia etc. – embora possa parecer um mito enaltecido, na compreensão da autora, tal perspectiva acaba por confinar a mulher à ideia de natureza. Não apenas exclui aquelas que não se sentem representadas por tais características, como ainda se refere à mulher como seres essencialmente dóceis, o que não contribui em nada para uma mudança na posição social das mulheres. Butler aposta na possibilidade de renovação do feminismo. “É tempo de empreender uma crítica radical, que busque libertar a teoria feminista da necessidade de construir uma base única e permanente” (Butler, 1990/2008, 23).

Segundo a autora, a utilização do termo “nós” na teoria feminista nega a complexidade e a indeterminação interna ao termo *mulheres*. Uma vez em que este termo “nós” só é passível de ser constituído por meio da exclusão de parte do grupo que pretende representar, ele deve ser analisado criticamente. Assim, ao se alinharem à política representacional, os discursos feministas correm o risco de acabam trabalhando por exclusão, pois, em representando um sujeito específico, excluem outros sujeitos.

Com o objetivo, portanto, de abrir o feminismo para novos agenciamentos, Butler busca demonstrar como a instabilidade da categoria mulher põe em questão os próprios fundamentos do que vinha sendo pensado dentro do movimento feminista. Entretanto, em vez de enxergar isto como um problema, Butler compreende tal situação como uma oportunidade. O que poderia representar uma perda – “Logo agora que as mulheres alcançaram o status de sujeito, as teorias pós-identitárias querem nos convencer da queda do sujeito” (Rodrigues, 2007) – é compreendido por Butler como uma oportunidade de redistribuir o poder simbólico atrelado às formações identitárias.

Para tanto, se faz necessário compreender em que medida a política feminista pode funcionar sem um sujeito especificado. Deste modo, Butler (1990) convoca o movimento feminista a incluir os gêneros considerados *não inteligíveis*.

E, ainda, nos instiga a pensar nas formas políticas que podem surgir quando a noção de identidade não rege mais o discurso.

O raciocínio *fundacionista* da política da identidade tende a supor que primeiro é preciso haver uma identidade, para que os interesses políticos possam ser elaborados e, subsequentemente, empreendida a ação política. Meu argumento é que não há necessidade de existir um “agente por trás do ato”, mas que o “agente” é diversamente construído no e através do ato (Butler, 1990/2008, 104, grifos da autora).

Com o objetivo de renovar o movimento feminista, a produção intelectual da autora durante os anos 1990 visa construir uma concepção de gênero que não se concentra apenas na análise dos processos sociais de produção de identidades normativas, mas que também possa indicar o fracasso inerente a esses mecanismos. Com isso, Butler aponta para uma dimensão singular e criativa da construção de gênero.

Essa dimensão do gênero que não é estabilizada pelos mecanismos de poder, normalmente é lida como *abjeta* porque destoa da grade de leitura *cisheteronormativa* que é amplamente reiterada socialmente, ainda que esta reiteração esteja muitas vezes encoberta (Butler, 1990/2008, 25). Essa grade de leitura *cisheteronormativa* é responsável por reforçar uma suposta harmonia natural entre o sexo, o gênero, o desejo e as práticas sexuais, a partir da qual apenas as formações identitárias que são reforçadas pela reiteração desta norma são legíveis; relegando ao lugar de abjeto os gêneros que não pode ser lidos a partir desta concepção normativa. Como veremos, apostar no uso do abjeto como potência subversiva exigirá de Butler declinar de uma política do reconhecimento.

1.2. A renovação do termo gênero por J. Butler

No âmbito da teoria feminista, o termo *gênero* é progressivamente adotado a partir da década de mil novecentos e setenta. De acordo com Scott (1986/2019, 55), embora este seja um termo polivalente, seu uso inicial foi útil por permitir a análise dos mecanismos de poder que sustentam os papéis sociais atribuídos aos gêneros, mas que havia permitido poucas mudanças concretas ao não se ater apenas na análise da construção social dos gêneros. Todavia, na medida em que Butler inclui uma perspectiva que permite pensar a subversão do gênero, podemos

compreender que seu trabalho renova significativamente o termo (Preciado, 2019).

Butler destaca que, quando valorizamos o campo identitário, inflacionamos o campo daquilo que é tido culturalmente como *abjeto*¹, ou seja: fora da grade de leitura habitual que Butler conceituará como *cisheteronormativa*. Esta percepção é muito cara a seu pensamento. Seu trabalho intelectual neste período consiste em encontrar os meios pelos quais o *abjeto* pode se tornar uma potência subversiva, renomeando e expandindo aquilo que reconhecemos como “humano”. Para tanto, uma das estratégias teóricas fundamentais do livro *Problemas de gênero* (Butler, 1990) é a de questionar genealogicamente a categoria de identidade como algo fixo, estável, consistente ou verdadeiro.

Se o gênero é a construção social do sexo e se não existe nenhum acesso a esse ‘sexo’ exceto por meio de sua construção, então parece não apenas que o sexo é absorvido pelo gênero, mas que o ‘sexo’ torna-se algo como uma ficção, talvez uma fantasia, retroativamente instalado em um local pré-linguístico ao qual não existe nenhum acesso direto (Butler, 1990/2008, 72).

Na mesma esteira do pensamento, o historiador Laqueur (1992) interroga-se sobre a historiografia do sexo. A pesquisa que ele empreende percorre as principais mudanças paradigmáticas na concepção do sexo desde o período pré-iluminista até o nosso, incluindo a representação anatômica dos órgãos ditos sexuais. Neste trabalho, Laqueur identifica a passagem do modelo do sexo único para a concepção de dois sexos e demonstra que a própria representação da anatomia humana mudou em função do contexto político de cada época.

Segundo o autor, da Antiguidade até a Renascença, o paradigma vigente era o do “sexo único”, cujo modelo tinha como base a compreensão do sexo masculino. Não é que não se diferenciasse os homens das mulheres, mas os critérios não repousavam sobre a natureza biológica. Supunha-se uma continuidade entre mulheres e homens, indo respectivamente da imperfeição à perfeição. Esta hipótese era sustentada por uma argumentação metafísica – em um período cujo poder masculino era assegurado tanto pela política, como pelas

¹ Terminologia bastante utilizada por Georges Bataille (1949) para designar a parcela da população à margem do regime dos bons costumes ou ainda, aquilo que em cada um de nós não é passível de subordinação. Na apreensão de Butler, essa terminologia se destina sobretudo à uma crítica ao regime *cis-heteronormativo*.

religiões cristãs – sendo a família um ambiente de reprodução e perpetuação destes valores.

[...] todas as ilustrações anatômicas [...] são abstrações; são mapas de uma realidade surpreendente e infinitamente variada. As representações das características pertencentes em especial ao homem e à mulher, em razão das enormes consequências sociais dessas distinções, são mais obviamente determinadas pela arte e pela cultura (Laqueur, 1992/2001, 203).

No modelo do sexo único, o corpo feminino se distinguia do masculino apenas em função da sua temperatura mais baixa. Esta característica era responsável por tornar o aparelho reprodutor não exposto. Entendia-se, assim, que a mulher tinha um pênis para dentro. No entanto, acreditava-se que o orgasmo da mulher era fundamental para a concepção. Laqueur encontrou diversas cartilhas elaboradas por parteiras aconselhando posições sexuais que facilitassem o orgasmo feminino. Segundo ele, isso se altera a partir da constatação de que mulheres violentadas também podem engravidar. Tal fato passa a indicar que o orgasmo feminino não tem papel decisivo em relação à reprodução e o orgasmo feminino simplesmente desaparece das preocupações médicas. A partir desse momento, o clitóris, órgão já conhecido, deixa de ser representado nos manuais de anatomia e cai em um longo período de esquecimento. Esse exemplo é especialmente interessante pois demonstra como o progresso da ciência não se dá de forma dissociada da ideologia de uma época.

Ainda que, na Antiguidade, a mulher fosse definida metafisicamente como inferior ao homem, por se tratar de um referencial que pensava os gêneros em continuidade, havia uma certa indeterminação em jogo. Não era tão raro, por exemplo, que pessoas que viviam o gênero em desacordo com o sexo, fossem aceitas socialmente. Em um ambiente no qual a medicina ainda não era uma disciplina bem estabelecida, o que configurava maior importância era o papel social assumido. O gênero se sobrepunha ao sexo.

A partir do século XVII, houve significativas mudanças na concepção da diferença sexual. Laqueur argumenta que, em função da necessidade de asseguramento da vida burguesa e de manutenção da mulher em seu lugar de inferioridade em relação ao homem, os sexos masculino e feminino passaram a ser diferenciados socialmente a partir de sua anatomia, ou seja, de sua “natureza”.

Diante desta necessidade, o avanço médico e científico se alinha às necessidades do poder.

Assim, podemos compreender que o modelo de dois sexos, obedecendo a lógicas distintas, pode ser considerado fruto de um esforço imperativo de reinterpretar o corpo que instaurou uma matriz binária e hierárquica para fundamentar, em novos termos, a diferença entre o masculino e o feminino. Desta forma, o corpo biológico tornou-se a referência para o discurso cultural e médico sobre os lugares que os homens e as mulheres deveriam ocupar na sociedade, compreendidos agora como radicalmente diferentes, mas complementares em função de uma suposta natureza (Amaral, 2007).

Com isso, a biologia se torna a base teórica para a fundamentação das noções relativas a diferença sexual. Surge, então, uma concepção de gênero atrelada à noção de sexo, modelo teórico que é fruto do pensamento moderno. Segundo Foucault (1975/1984, 39), um dos problemas dessa concepção é que nela se aloja a ideia de que haveria uma verdade sobre o sexo. Verdade a partir da qual os sujeitos são coagidos a se ajustar.

Foucault (1975) destaca o papel das instituições e das disciplinas que articulam o saber e o poder frente a esta formação histórica. Para o autor, a pedagogia, a medicina, a psicanálise, eventualmente a prisão ou o manicômio, e, agora mais recentemente, a medicalização excessiva da vida são processos através dos quais se transmite reiteradamente as normas através das quais a sexualidade se institui como uma verdade evidente.

Ainda que Foucault pouco tenha escrito sobre o tema do gênero, muitos autores *queer* remetem a emergência deste pensamento como uma herança do trabalho do autor. O ponto em que se justifica esta filiação é o fato de Foucault ter elaborado uma história da sexualidade a partir de uma abordagem genealógica, método que permite evidenciar as mudanças paradigmáticas nas lógicas discursivas; também em razão da forma como a noção de sujeito é trabalhada na obra de Foucault. O autor compreende que, ainda que o poder capture a vida nas malhas dos saberes e práticas instituídos em cada época, ele nunca é totalizado, o que deixa margem para que se pense em um campo de resistência.

Com o objetivo de dar lugar a um conjunto de práticas de resistência, uma segunda estratégia do pensamento de Butler para desmontar a consistência atribuída à noção de gênero é pensá-lo a partir das práticas de estilização do

corpo. “O gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma *repetição estilizada de atos*” (Butler, 1990/2008, 200, grifos da autora). Deste modo, o que dá estabilidade para o gênero não é sua “harmonia” com a biologia do corpo ou o seu caráter verdadeiro do ponto de vista psicológico, mas sua repetição constante.

Aqui, a autora apoia-se na leitura que Derrida (1988) empreende de Austin sobre o caráter performativo da linguagem. A partir desta, Derrida compreende que a linguagem cria aquilo que descreve. Butler estabelece que a identidade de gênero é constituída a partir da reiteração constante de uma ampla e consistente multiplicidade de performances sociais que articulam o sexo anatômico, a identidade, o desejo e as práticas sexuais de modo a acharmos que a relação entre tais termos deveriam ser de causa e efeito. A autora contrapõe uma repetição normativa que tende a uma naturalização à *performance drag*, que lhe serve de exemplo para afirmar uma possibilidade de se performar o gênero de forma transgressora.

A performance do drag brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado. Mas estamos, na verdade, na presença de três dimensões contingentes da corporeidade significativa: sexo anatômico, identidade de gênero e *performance* de gênero. Se a anatomia do performista já é distinta de seu gênero, e se os dois se distinguem do gênero da *performance*, então a *performance* sugere uma dissonância não só entre sexo e *performance*, mas entre sexo e gênero, e entre gênero e *performance*. Por mais que crie uma imagem unificada da ‘mulher’ [...]. *Ao imitar o gênero*, o drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência (Butler, 1990/2008, 196, grifos da autora).

Para a autora, a estratégia de deslocamento das categorias de identidade é interessante não apenas porque contesta o verdadeiro “sexo” do sujeito, mas também porque evidencia a distância entre o sexo, a identidade e o gênero. Ao colocar o ato em cena, a *performance drag* corrobora com a sua tese de que o gênero é fundamentalmente uma repetição estilizada.

De certa forma, somos todos *drags*. A única diferença é que provavelmente a maioria de nós utiliza menos maquiagem, de modo que a prática de se “montar” cotidianamente passe quase despercebida, mas nem por isso desimportante. A estabilidade de um gênero requer uma performance repetida continuamente que, por isso, tende à naturalização, enquanto um ato propriamente dito é uma

performance que surpreende, deslocando e transgredindo significados cristalizados, podendo, assim, nos apresentar uma novidade.

Para além dos atos performáticos, Butler também inclui nesta mesma lógica estratégica as categorias parodísticas que visam um trabalho sobre a linguagem. Diferentemente de autoras feministas que problematizam categorias como as de *femme* e de *butche*, por exemplo, por acreditarem que, ao referir a *femme* a um tipo de lésbica feminina e a *butche* à lésbica masculina, tais categorias reforçariam a linguagem na sua dimensão binária e heterossexual. Ao contrário deste argumento, Butler acredita que tais “categorias parodísticas servem ao propósito de desnaturalizar o sexo”, funcionando no sentido de multiplicar os lugares possíveis de aplicação de um termo, bem como revelar a relação arbitrária entre o significante e o significado (Butler, 1900/2008, 177).

Acreditamos que, ao valorizar esse tipo de estratégia, Butler indica uma espécie de limite potente de seu pensamento e das práticas que ele permite pensar. Ao invés de fazer coro com Wittig (1970), por exemplo, que gostaria de explodir a linguagem patriarcal (estratégia que Butler considera fadada ao fracasso), Butler opta por algo muito mais modesto: deslocar, deslocar, deslocar, até que algo novo seja incluído na grade de leitura cultural.

Talvez esta relativa modéstia, marca de seu trabalho, indique algo de prático e crível em sua proposta; longe dos ideais revolucionários, mas nem por isso (ou, justamente, por isso) profundamente atrelado à concretude política e cotidiana. Para Butler, trata-se de desenvolver no discurso social um “novo e legitimador léxico para a complexidade de gênero que sempre vivemos” (Butler, 1990/2008, 219); um léxico que confira visibilidade à diversidade de corpos e modos de existência.

A posição da autora sobre a questão da identidade é, portanto, dupla: não se trata de recusar qualquer relação com uma identidade, mas de garantir que a identidade não congele as relações consigo mesmo e com os outros (Butler, 1993/2012). Ou seja: se estas nos definem, mesmo que estejamos conscientes dos limites da lógica identitária, talvez seja necessário ativar o “erro necessário” (Spivak *apud* Rodrigues, 2019, 12), estratégia a partir da qual é possível vislumbrar os deslocamentos das normas sendo operados dentro das normas. É neste sentido que Butler afirma que, se as políticas *queer* forem totalmente independentes das formas de poder instituídas, elas podem perder a sua força

subversiva, pois não há afirmação que possa intervir de maneira performativa sem a historicidade do poder. A aposta do pensamento de Butler é de que seria possível transformar aquilo que é considerado *abjeto* em uma sociedade em uma potência subversiva.

Assim, com o objetivo de desconstruir a ideia de que gêneros não inteligíveis são patológicos, Butler tornou a noção de gênero uma categoria política que visa um deslocamento da patologia à política. “A concepção de política que uso está relacionada à questão da sobrevivência, física e psíquica. Como criar um mundo em que aqueles que entendem seu gênero e seu desejo como não normativos possam viver e prosperar sem a ameaça do mundo externo” (Butler, 1990/2008, 219).

Na concepção deste pensamento, o termo *vulnerabilidade* não se reduz aos limites impostos pela ordem social, que configuram determinados grupos e pessoas como socialmente mais vulneráveis. Butler inclui o limite da vida – a morte, a fragilidade máxima do existente – tornando a noção de *vulnerabilidade* um nome daquilo que é um limite comum a todos, um limite a qualquer existência (Butler, 2004).

Butler não ignora que socialmente existam vidas mais frágeis do que outras. No entanto, a autora acredita que pensar a morte e a fragilidade como significantes daquilo que é comum, pode tornar possível a viabilização de uma política que inclua de maneira central a dimensão vulnerável dos corpos e da vida.

Ao que nos parece, a formulação de uma política nesses termos exige que se abra mão, ao menos em partes, da prerrogativa do reconhecimento em seu sentido clássico, na medida que reconhecer um sujeito na sua vulnerabilidade e na sua abjeção inclui necessariamente o reconhecimento de um ponto cego intransponível. Ainda que o pensamento de Butler vise ampliar a grade de leitura sobre o gênero, a autora não parte do princípio de que o gênero poderia ser lido em sua totalidade caso chegássemos a uma grade de leitura ideal, por exemplo.

No entanto, de acordo com Safatle (2018), Butler não declina totalmente da prerrogativa política do reconhecimento como ética. Ao contrário, ao incluir a “desposseção do sujeito” como ponto fundamental de uma narrativa, Butler radicaliza a teoria do reconhecimento. Pois, ao sermos reconhecidos para além da nossa identidade, ou seja, em nossa *vulnerabilidade* ou *abjeção*, somos transformados e transformamos as relações intersubjetivas postas em jogo.

“Somos desfeitos por nós mesmos. E se não somos, estamos perdendo algo” (Butler, 2004a, 23, tradução nossa).

Neste sentido, podemos pensar que o feminismo *queer*, “em sua crítica ao humanismo, às formas determinadas de vida e aos processos excludentes que delas derivam, propõe uma política do inumano” (Moreira, 2019, 95). Algo que, no entender de Butler, não é sem uma política coletiva do luto.

Talvez esse seja um dos esforços que constituem o nosso tempo presente, a necessidade de um engajamento coletivo que permita uma ampliação da noção de política, o que exigiria a renovação do nosso imaginário. A psicanálise pode participar deste esforço? Veremos mais adiante que, de modo diferente, Lacan também declina do referencial do reconhecimento para pensar a clínica psicanalítica.

1.3. Subverter não é liberar-se

Após duas décadas da publicação de *Problemas de gênero* (Butler, 1990), uma pergunta se impôs entre muitos de seus leitores: se, para a autora, o gênero não é um efeito do sexo biológico, e sim produzido por um conjunto de práticas corporais e de linguagem, então, ele pode ser igualmente desfeito e refeito, mas com qual liberdade? O gênero é uma escolha, um dispositivo que podemos trocar livremente?

O mal-entendido sobre o que consiste exatamente a *performatividade* do gênero talvez possa ser traduzido nos seguintes termos: se entendemos o gênero como um código aberto, corremos o risco de supor que se trata de uma escolha que se renova todas as manhãs. Supõe-se, assim, que exista “alguém” que preceda ao gênero, alguém que vai ao guarda-roupa e decide livremente o gênero que irá performar naquele dia (Colling, Arruda, Nonato, 2019). Essa é uma explicação voluntarista do gênero sexual, pois pressupõe um sujeito intacto antes de assumir o sexo. Este certamente não é o sentido que a performance adquire no pensamento de Butler quando esta é analisada de maneira rigorosa.

Alguns anos após a publicação de *Problemas de gênero*, Butler voltou ao assunto com o objetivo de desfazer esta confusão. Em *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos de 'sexo'* (1993), Butler afirma que a dificuldade em definir

a noção de diferença sexual se refere ao fato de que esta não é inteiramente compreensível pela sua materialidade, mas tampouco pode ser reduzida aos efeitos de discurso. Portanto, resta o trabalho de definir e precisar o estatuto desta materialidade do gênero. A própria autora se define como uma materialista ruim. Como veremos, Preciado é um dos autores que assumirá esta tarefa.

Embora Butler não avance muito em relação à materialidade do gênero, ela nos dá algumas pistas importantes. Sobre o seu trabalho, a autora explica que o significado da sua noção de *performatividade de gênero* consiste em compreender o gênero como o efeito de um regime de poder que regula a diferença sexual. Assim, a categoria de “sexo” funciona como um ideal que produz os corpos que regula e controla. O sexo não é uma evidência, mas o produto de um processo pelo qual a reiteração constante de normas materializa um corpo especificado. Deste modo, discurso e materialidade estão imbricados de forma indissociável (Butler 1993).

O processo pelo qual o sujeito assume uma identificação sexuada representa a assunção de uma norma cultural que viabiliza algumas identificações, negando insistentemente outras. Esta matriz excludente, que a autora qualifica como *heteronormatividade compulsória*, produz uma grade de leitura estreita por meio da qual os gêneros que não são inteligíveis estão destinados a uma violência que deveríamos conceber como inaceitável. Essa produção de vidas abjetas designa não apenas a produção social de identidades consideradas *matáveis*, como também zonas ditas como inabitáveis no interior de uma mesma subjetividade.

Butler propõe que pensemos a produção do gênero como “uma das normas pelas quais o ‘alguém’ simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural” (Butler, 1993, 112). Portanto, a assunção de um sexo diz respeito à reprodução de um conjunto de práticas de socialização e normalização que nega persistentemente uma gama enorme de identificações possíveis.

A construção da subjetividade pressupõe a produção de identificações negadas que constituem um limite definidor do domínio do sujeito. Esses elementos negados criam uma espécie de zona cinzenta, no interior de cada subjetividade, com a qual buscamos não nos relacionar, pois se tornam elementos que ameaçam a formação pretensamente estável de um sujeito. Assim, mesmo aqueles que gozam do status social de sujeito, se relacionam com esse território

existencial em que só se é capaz de habitar sob o signo do “inabitável” (Butler, 1993, 114).

A partir desta lógica, Butler demonstra que o sujeito é constituído por meio da força da exclusão, através de um conjunto de operações simbólicas que produzem um limite para definir o que é aceitável para o domínio da experiência. Em sua concepção, os atos performativos são fundamentalmente modalidades de discurso autoritário, pois a maioria deles são afirmações sobre aquilo que se deve fazer ou não se deve fazer. Assim, os atos performativos constituem uma rede de autorizações e proibições amplamente difundida na cultura: batizados, rituais, julgamentos, declarações jurídicas, dentro tantas outras. Ao indicar que o “eu” é formado por tais práticas, Butler desmonta o caráter voluntarista ao qual contemporaneamente se atribui ao indivíduo. Pois, onde existe um “eu” que anuncia um discurso, há um discurso que o precede e que possibilita a emergência desse “eu”. O poder de um juiz, por exemplo, não se concentra em sua pessoa mas no lugar que ele ocupa. A palavra do juiz só tem poder porque ele cita a norma que representa: “‘ato’ sempre se refere a ‘atos’ anteriores e uma reiteração de que talvez eles possam ser descritos de maneira mais apropriada como uma cadeia de declarações” (Butler, 2002, 56, tradução nossa).

Essa concepção descentraliza a ideia do sujeito como lugar de origem de um ato pois, a condição discursiva do reconhecimento social precede a formação do sujeito. Desta forma, o que poderíamos chamar de “liberdade” é apenas uma prerrogativa produzida pelas lacunas que se abrem nessas normas regulatórias, não se referindo a uma condição idealizada. O deslocamento dos significados atribuídos às performances não consiste em um ato do sujeito, pois como sujeitos da linguagem, nós não podemos deixar de repetir reiteradamente as normas pelas quais nos constituímos. Essa repetição é obrigatória, mas, ao repetirmos, eventualmente algo é *desviado* pois os corpos jamais são completamente passivos. “O simples fato de que essa reiteração seja necessária constantemente é um sinal de que a materialização de uma existência especificada não é nunca totalmente completa. Os corpos não se conformam jamais em sua totalidade” (Butler, 1993, 111).

A *subversão* inerente ao pensamento de Butler consiste em pensar a destabilização do gênero justamente pela repetição paródica destas regras, mas não pressupõe a possibilidade de liberar-se de tal enquadramento. Pois, para

Butler, não há sujeito “livre”; não se pode examinar essas normas a distância. Pelo contrário, essas normas constituem o sujeito, de modo que não conseguimos pensar o sujeito sem a grade de leitura que as normas de gênero nos oferecem (Colling, Arruda & Nonato, 2019).

Ao expor que a construção social da performance de gênero deriva de um conjunto de normas implícitas e explícitas que devem ser assumidas para que um sujeito se torne aceitável, Butler indica que há uma teatralidade fundamental na feitura do gênero, algo próximo daquilo que Lacan denominava *semblante*.

Butler acredita que a teatralidade não deve necessariamente ser compreendida como exibição, muito menos como autocriação. Podemos afirmar que a performance paródica é uma negociação da norma com a singularidade.

Embora Butler indique esta materialidade do corpo, dentro da perspectiva *queer*, talvez seja Paul B. Preciado quem mais explore esta dimensão. Veremos agora que a partir do legado de Butler, Preciado procura abordar a materialidade do gênero articulando este às tecnologias de nosso tempo.

1.4.

O devir ciborgue do corpo falante

O pensamento de Preciado não é distante daquele elaborado por Deleuze e Guattari em *Como criar para si um corpo sem órgão* (Deleuze & Guattari, 1947). Apropriando-se da noção cunhada por Artaud, Deleuze e Guattari se servem desta afirmando que o corpo sem órgão “é um exercício, uma experimentação inevitável, [...] Ao corpo sem órgão não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite” (Deleuze & Guattari, 1980/2005, 9).

Tal noção é utilizada para desestabilizar a noção de corpo pautada no organismo, entendido aqui como uma organização que fixa as funções e as relações estabelecidas como possíveis para cada órgãos. “Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sinus, ver com a pele, respirar com o centre, Coisa simples, Entidade, Corpo pleno, Viagem imóvel, Anorexia, Visão cutânea, Yoga, Krishna, Love, Experimentação” (Deleuze & Guattari, 1980/2005, 11).

O embate de Artaud não é uma batalha travada contra o funcionamento dos órgãos, mas com um certo modo de se compreender o organismo que prescreve uma organização predefinida aos órgãos, organização esta que Artaud, como

tantos outros, não podia suportar. “O *CsO* grita: fizeram-me um organismo! dobraram-me indevidamente! roubaram meu corpo!” (Deleuze & Guattari, 1980/2005, 25). Ao contrário do organismo suportado por um fantasma identitário, o corpo sem órgãos, na acepção de Deleuze e Guattari, “(...) é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam” (Deleuze & Guattari, 1980/2005, 13). Trata-se de se desfazer de uma determinada ordem humana do corpo, imposta pela civilização e estabelecida por todo um conjunto de práticas disciplinares que dociliza os corpos, o apartando de seu poder criativo. A noção de *CsO* diz respeito à possibilidade de reinvenção da vida em outros termos e da produção de si mesmo pela via da singularidade e de uma experimentação aberta ao devir (Shopke, 1980).

Partindo deste referencial teórico, Preciado formula, em *Manifesto Contrassexual* (2004), a noção de *corpo falante* – expressão que destaca, de entrada, a incidência da linguagem no corpo. Aliás, não deixa de ser interessante que a expressão *corpo falante* tenha se tornado, nos últimos anos, tão fundamental para a leitura que J. A. Miller empreende de Lacan. Veremos isso mais adiante.

Assim como Butler, Preciado também aborda os gêneros ininteligíveis, mas persegue incansavelmente a materialidade dos corpos, não deixando, portanto, escapar de suas considerações a questão do prazer e do gozo.

De acordo com Preciado (2019), a epistemologia que estabelece a diferença sexual em termos binários e hierárquicos pressupõe uma cartografia anatômica e política do corpo específica, que leva em conta fundamentalmente a gestão coletiva das energias produtivas e reprodutivas dos corpos. Uma epistemologia que se constrói no período colonial europeu e que se cristaliza na segunda metade do século XIX. Trata-se de uma lógica que produz e confere legitimidade ao patriarcado heterocolonial. No entanto, segundo o autor, essa epistemologia está em crise desde os anos mil novecentos e quarenta, o que demonstra que este regime não é nem uma natureza universal, tampouco uma ordem simbólica imutável.

Ao forjar a noção de *contrassexualidade* (Preciado, 2004), Preciado indica, de forma muito bem-humorada, não apenas os processos históricos através dos quais a sexualidade se tornou reduzida a um irrisório prazer genital, mas também algumas linhas de fuga possíveis.

A contrassexualidade não é a criação de uma nova natureza, pelo contrário, é mais o fim da Natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros. A contrassexualidade é em primeiro lugar: uma análise crítica da diferença de gênero e de sexo, produto do contrato social heterocentrado, cujas performatividades normativas foram inscritas nos corpos como verdades biológicas. Em segundo lugar: a contrassexualidade aponta para a substituição desse contrato social que denominamos Natureza por um contrato contrassexual. No âmbito do contrato contrassexual, os corpos se reconhecem a si mesmos não como homens ou mulheres, e sim como corpos falantes, e reconhecem os outros corpos como falantes. Reconhecem em si mesmos a possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como a todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos que a história determinou como masculinas, femininas ou perversas. Por conseguinte, renunciam não só a uma identidade sexual fechada e determinada naturalmente, como também aos benefícios que poderiam obter de uma naturalização dos efeitos sociais, econômicos e jurídicos de suas práticas significantes (Preciado, 2004/2014, 21).

O *Manifesto contrassexual* (Preciado, 2004) é um livro no qual Preciado desdobra o pensamento filosófico em proposições práticas que visam expandir a noção de sexualidade, normalmente confinada quase que exclusivamente à estimulação genital. Preciado prescreve uma série de práticas *contrassexuais* como, por exemplo, a masturbação do braço. Nessa prática, o código de excitação é deslocado para o braço. A ideia central é descentralizar o prazer e reerotizar o corpo, até que todo ele esteja aberto à experimentação, tendo-se tornado passível de sentir prazer ou, ao menos, de experimentar sensações.

O ânus aparece como lugar privilegiado para se operar esta transformação na sensibilidade dos corpos. Preciado enumera alguns motivos que o levam a formular o ânus como o centro transitório desta revolução. Primeiro: todo mundo tem. O ânus não marca a diferença sexual. Ao contrário, marca uma espécie de comunidade e de indiferenciação entre os corpos falantes. O segundo motivo é que a história da heterossexualidade é correlata à história da construção do ânus como lugar de abjeção. Parcialmente aceito para as mulheres (desde que putas, claro), inaceitável para os homens heterossexuais. De modo que manter o ânus castrado corresponde à atitude esperada para o homem heterossexual. Deste modo, erotizar a região anal corresponderia a explodir a construção da heterossexualidade e, mais radicalmente, da identidade masculina.

Um terceiro motivo é que o ânus permite a Preciado afirmar a passividade como poder: “é pela fragilidade que a revolução opera” (Preciado, 2015, 22). Assim, nota-se que sua filosofia não prescreve o empoderamento nos termos

mediáticos. Trata-se, como em Butler, da tentativa de operar uma torção em relação àquilo que assume lugar de abjeção na sociedade. O ânus permite não apenas tornar o abjeto o elemento formador de uma comunidade, como permite ainda erotizar o abjeto.

Outro elemento que compõe o universo *contrassexual* de Preciado é o *dildo*. O *dildo* interessa a Preciado porque, ao parodiar de forma irônica o pênis, destitui o sexo de sua suposta origem. “O dildo é o outro malvado. É a morte que espreita o pênis vivo. Aterroriza. Relegado até agora à categoria de imitação secundária, o novo sexo-de-plástico abre uma linha de evolução da carne [...]” (Preciado, 2004/2014, 84). Pois, não podendo representar o órgão sem corromper sua natureza, o dildo não imita o pênis, mas o substitui e o supera, tornando irrisória a suposta autoridade deste.

Se os “órgãos sexuais não existem em si, os órgãos que reconhecemos como naturalmente sexuais já são o produto de uma tecnologia avançada que prescreve o contexto em que os órgãos adquirem sua significação”, então, podemos supor que o dildo possa vir em seu lugar. “O dildo é o primeiro indicador da plasticidade sexual do corpo e da possível modificação protética de seu contorno” (Preciado, 2004/2014, 33).

Ao elevar o dildo à categoria de objeto filosófico, Preciado busca demonstrar que este objeto-brinquedo destitui a diferença sexual nos termos falocêntricos. “Se o pênis é para a sexualidade o que Deus é para a natureza, o dildo torna efetiva, no domínio da relação sexual, a morte de Deus anunciada por Nietzsche”! (Preciado, 2004/2014, 80). Acreditamos que tal argumentação não se situa no paradigma da subversão, mas visa uma revolução propriamente dita.

Ao propor, pela via do *contrato contrassexual*, um tipo de vinculação desvinculado da prerrogativa da identidade, a *erotização do ânus* e do *dildo*, cuja função de gerar excitação pode ser assumida por qualquer parte do corpo ou qualquer outro objeto – o dildo não é necessariamente um objeto que se compra no *sexshop*, mas qualquer extração material que viabilize a erotização de um corpo –, Preciado não pretende apenas desviar a significação que a diferença sexual assume em nossa cultura, mas desmontá-la por completo.

Ela torna possível imaginarmos um cenário no qual os homens heterossexuais se tornariam tão penetráveis ao ponto de perder o sentido continuarmos pensando na existência da heterossexualidade. Mais do que isso:

Preciado quer imaginar o riso catártico daqueles que se despem pela primeira vez, junto à ascensão das figuras socialmente relegadas. Esse autor que *deseja o impossível* quer inventar uma liberdade maior.

Se, talvez, esse cenário seja bastante improvável, é certo que ele não é sem humor. Trunfo para Preciado que— ao articular filosofia e política a doses nada pequenas de bom humor, acaba nos convencendo que *desejar o impossível* pode ser a maneira mais lúcida de desejar.

Elaborar uma teoria que se dirija ao dildo como objeto filosófico é uma das maneiras pelas quais Preciado consegue desviar uma tecnologia sexual, presa a uma grade de leitura normativa, abrindo-lhe outras significações. Se tendemos a pensar no dildo como uma réplica mal feita do pênis, Preciado nos provoca a pensar o dildo uma *tecnologia pós-gênero* que reconfigura os limites erógenos do corpo. Ao colocar em questão a suposição de que os limites da carne deveriam coincidir com os limites do corpo, o dildo amplia o nosso entendimento sobre a carne.

Se já não podemos mais pensar o homem separado da máquina, se a máquina reconfigurou os limites corporais, criando uma nova carne (Haraway, 1900/2009, 35), então talvez seja desejável articular a queda do binômio homem/mulher a outro declínio: homem/máquina.

Essa perspectiva torna absolutamente irrisório o mito da natureza feminina. Mito cada vez mais difícil de ser sustentado em uma sociedade tão atravessada pela tecnologia como a nossa (Le Breton, 2016).

Para ser uma mulher não abjeta, por exemplo, a mulher deve: administrar doses diárias de hormônio a partir dos 15 anos; se submeter a sessões semanais de depilação a lazer; ingerir capsulas vitamínicas frequentemente, já que estas possuem menos calorias do que as refeições; aplicar cremes; fazer massagem; alisar e pintar os cabelos; preencher os cílios; aprender a usar salto alto, fio dental, maquiagem... e, claro, talvez uma ou duas cirurgias de remodelação corporal quando chegar aos quarenta anos. A lista de “cuidados com o corpo” talvez seja até maior, mas já é grande o suficiente para nos darmos conta do caráter artificial e construtivo do gênero que, em nossa cultura, não é sem o uso da tecnologia.

Se tudo isso se transformou na rotina “normal” da verdadeira mulher, daquela que se mantém desejável aos olhos de uma sociedade masculinista e violenta, do que estamos falando quando afirmamos uma feminidade natural? Por

que estranhamos que alguém que se considera transexual queira se submeter a um tratamento hormonal?

Talvez a vertigem esteja mal situada. Ao situarmos nosso incômodo na fluidez com a qual o gênero se apresenta hoje, deixamos de perceber que o que se apresenta é, mais exatamente, a criação de uma nova carne, que nos indica um horizonte pós-humano. “[...], o ciborgue não é parte de qualquer narrativa que faça apelo a um estado original, de uma ‘narrativa de origem’, [...]” (Haraway, 1990/2009, 38). Assim, o ciborgue coloca em xeque a origem e o futuro, já que sua replicação prescinde da reprodução biológica. “O ciborgue pula da unidade original, da identificação com a natureza, no sentido ocidental” (*ibid*, 3).

Uma das novidades teóricas que Preciado apresenta é que, junto a Haraway, o autor afirma o *devir-ciborgue* da humanidade. Ao varrer para longe toda e qualquer ideologia “tecno-fóbica”, o *devir-ciborgue* se torna uma perspectiva fundamental para enfrentarmos o século XXI. A pergunta não é mais se podemos ou se deveríamos recuar frente aos avanços tecnológicos, mas interrogarmo-nos sobre qual ciborgue queremos nos tornar, posto que já somos um.

1.5. Sexopolítica e império sexual

A revolução que está por vir será a partir de alianças transversais com outros coletivos desmerecidos e desconsiderados, ou não será (Preciado, 2015).

Preciado formula sua noção de *sexopolítica* tomando como ponto de partida a análise de Foucault sobre o biopoder. No entanto, o autor adverte que, à história da sexualidade iniciada por Foucault, devemos acrescentar vários capítulos.

Conferindo uma significação sexual à teoria de Negri e Hardt, Preciado afirma que a sexualidade moderna se relaciona diretamente com a emergência do “Império Sexual”, no qual os órgãos sexuais, a capacidade de reprodução, os papéis sexuais, assim como os prazeres, se tornam correlatos da lógica capitalista e utilitarista, que faz “dos discursos sobre o sexo e das tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle da vida” (Preciado, 2011).

Ao distinguir as “sociedades soberanas” das “sociedades disciplinares”, Foucault destacou a passagem que se fez, na época moderna, de uma forma de

poder que decide e ritualiza a morte para uma nova forma de poder que calcula tecnicamente a vida, em termos de população, de saúde e de interesse nacional. Esse é, de acordo com a pesquisa empreendida por Preciado, o momento em que aparece a clivagem heterossexual/homossexual, até então inexistente.

De forma análoga, Monique Wittig (1980/2019, 83) descreve a heterossexualidade não como uma mera modalidade erótica, mas fundamentalmente como um regime político que participa desta administração dos corpos e da vida, no âmbito da biopolítica moderna. A partir da aproximação do pensamento de Wittig com a obra de Foucault, Preciado compreende a heterossexualidade como uma tecnologia biopolítica que se destina a produzir corpos *straight*.

O corpo *straight* é o produto de uma divisão do trabalho da carne, segundo a qual cada órgão é definido por sua função. Uma sexualidade qualquer implica sempre uma territorialização precisa da boca, da vagina, do ânus. É assim que o pensamento *straight* assegura o lugar estrutural entre a produção da identidade de gênero e a produção de certos órgãos como órgãos sexuais e reprodutores (Preciado, 2011).

É possível afirmar que, tomando Foucault como uma referência fundamental para a formulação de seu pensamento, Preciado busca compreender as transformações atuais. Isto demanda encontrar outros cruzamentos teóricos, uma vez que, segundo o autor, a análise foucaultiana da sexualidade é dependente de uma concepção de disciplina datada. Por exemplo: apesar de ter conhecimento dos movimentos feministas e gays, assim como da subcultura sadomasoquista, Foucault não considerou a proliferação das tecnologias do corpo sexual no século XX, tais como a medicalização e tratamento cirúrgico das crianças intersexos, a gestão médica e estética da transexualidade e o *boom* das indústrias pornográficas. Serão justamente esses os elementos que Preciado irá introduzir à sua própria história da sexualidade.

Já não se trata tanto da identidade, se somos gays, lésbicas, trans ou o que seja. O conjunto de tecnologias que nos normalizam são transversais, nos atravessam a todos. Em vez de seguir distraíndo-nos com as nossas pequenas lutas identitárias, pensemos quais são as técnicas de produção da vida com as quais queremos nos construir coletivamente. A identidade, ao fim, é outra das ficções com as quais o neoliberalismo se serve para evitar que possamos realizar uma luta global (Preciado, 2015).

Segundo Preciado, os anos mil novecentos e cinquenta operam uma ruptura importante no regime disciplinar do sexo. Para o autor, ainda que John Money tenha buscado assegurar a possibilidade de modificar cirúrgica e hormonalmente a morfologia sexual das crianças intersexos e das pessoas transexuais de forma equivocada, ele introduz uma brecha fundamental entre a noção de sexo e a noção de gênero. Assim, o termo gênero constitui uma mutação irreversível em relação ao século XIX.

Se a história da noção de gênero revela que, inicialmente, esta noção esteve a serviço de uma política da reprodução da normatividade, com Butler e Preciado, o gênero se torna o índice de uma multidão. “O gênero não é o efeito de um sistema fechado de poder nem uma ideia que recai sobre a matéria passiva, mas o nome do conjunto de dispositivos sexopolíticos (da medicina à representação pornográfica, passando pelas instituições familiares)” (Preciado, 2011).

É preciso pensar que, embora a micropolítica tenha invadido todos os espaços da existência, a sexopolítica não precisa designar apenas a ação do poder sobre os corpos, mas, igualmente, “o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais [...] As minorias sexuais tornam-se multidões” (Preciado, 2011). A emergência desta multidão de vidas dissidentes no centro do debate torna atual o sonho de Bataille, que desejou fazer do conjunto disforme dos “seres decadentes” o “elemento de base da subversão” (Bataille, 1970/2016, 218).

Preciado se coloca a tarefa de colaborar para a criação coletiva de uma epistemologia que seja capaz de dar conta da multiplicidade radical dos seres vivos. Ou seja, uma epistemologia que amplie o horizonte democrático e que nos permita reconhecer como sujeito político todo corpo humano vivo e digno, “sem que a designação sexual ou de gênero seja a condição de possibilidade desse reconhecimento social ou político” (Preciado, 2019).

Assim, para Preciado, tanto as estratégias pós identitárias, como aquelas hiperidentitárias podem ser interessantes e estar em aliança. As estratégias hiperidentitárias seriam aquelas que conseguem fazer uma utilização estratégica da lógica performativa. Preciado não compartilha da desconfiança – que foi a de Deleuze, por exemplo, – de acionar uma identidade como lugar de ação política. “As identificações negativas como ‘sapatas’ ou ‘bichas’ são transformadas em

possíveis lugares de produção de identidades resistentes à normalização, atentas ao poder totalizante dos apelos à ‘universalização’” (Preciado, 2011). Portanto, Preciado não desqualifica a nomeação das formas singulares de existência, nem o pertencimento a um grupo ou gueto. Neste sentido, o seu pensamento não ignora a questão sobre o pertencimento e o laço social.

A crítica radical do sujeito unitário do feminismo, colonial, branco, proveniente da classe média alta e dessexualizado foi posta em marcha. Se as multidões *queer* são pós-feministas não é porque desejam ou podem atuar sem o feminismo. Pelo contrário, elas são o resultado de um confronto reflexivo do feminismo com as diferenças que o feminismo apagou em proveito de um sujeito político "mulher" hegemônico e heterocêntrico (Preciado, 2011).

A política das multidões *queer* mantém uma relação de tensão produtiva com as práticas calcadas nas identidades. Embora o seu horizonte filosófico-político seja certamente pós-identitário, Preciado considera que assumir uma identidade, provisória no melhor dos casos, nomear-se e ser, não exatamente reconhecido, mas ter sua vida legitimada, não é desimportante.

É por isso que o texto de Preciado é repleto de expressões como *dildo-sapa*, por exemplo, nome de uma identidade inventada. Identidade não hegemônica, mas que serve, não para descrever alguém na sua verdade, mas um corpo em uma dada situação. Um estado do corpo e da alma que dura algum tempo e que, pelo tempo que durar, pode encontrar em um nome qualquer uma identificação estratégica.

Segundo Hardt e Negri, “[...] a fratura das identidades modernas não impede que as singularidades atuem em comum” (Hardt & Negri, 2005, 146). Se a teoria *queer* confere ênfase à noção de abjeto, é justamente porque este elemento irrepresentável porta um potencial que nos permite colocar em questão os regimes de representação e, com isso, os sistemas de produção de saberes científicos e não científico. E, ainda, formular alianças que antes eram impensáveis.

O povo é uno. A multidão, em contrapartida, é múltipla. A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única – diferentes culturas, raças, étnicas, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes maneiras de viver; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos. A multidão é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares (Hardt & Negri, 2005, 12).

Preciado acredita que há vantagens teóricas e políticas, para o movimento *queer*, na utilização da noção de “multidão” ao invés do termo “diferença sexual”. Pois, em não havendo uma base natural capaz de legitimar a ação política, a “multidão sexual” aparece como um sujeito indeterminado e que por isso atende aos propósitos e aos objetivos da política *queer*.

Despentes é feliz em afirmar que “a figura da perdedora em matéria da feminilidade é mais que simpática – é essencial. Exatamente como a figura do perdedor social, econômico ou político” (Despentes, 2006). É claro! Pois a figura dos personagens que denotam esse tipo de derrota é fértil para indicar o fracasso dos estereótipos em recobrir a dimensão do gênero. Para além do gênero, resta a vida pulsante. Para Preciado, é somente aí que podemos começar a falar do corpo.

1.6. Paul. B

Eu acesso a testosterona, sem ver diferença entre ela e a Filosofia (Preciado, 2015).

Em *Testo Junkie*, Preciado (2018) narra a autoadministração de testosterona à qual se submeteu. Este percurso que culminou na mudança de nome de Beatriz para Paul B. é relatado não apenas neste livro, mas também em alguns artigos e entrevistas. Nosso intuito aqui é, sem psicologizar a experiência do autor, recolher de seu relato alguns pontos que podem servir à reflexão psicanalítica, talvez nos ensinando algo. Sobre o interesse em publicar um livro de natureza autobiográfica, Preciado explica:

É uma ficção autopolítica ou uma autoteoria. Registram-se, aqui, tanto as micromutações fisiológicas e políticas provocadas pela testosterona no corpo de B. P. quanto as modificações teóricas suscitadas nesse corpo pela perda, pelo desejo, pela exaltação, pelo fracasso ou pela renúncia (Preciado, 2018, 13).

Embora se diga transexual, Preciado não se reconhece no discurso que talvez ainda seja o mais comum: “nasci no corpo errado, mas a ciência vai reparar o engano”. Discurso, aliás, que Preciado critica pois mantém o binômio homem e mulher; apenas inclui a possibilidade do erro e da reparação. A narrativa de Preciado se situa em outro paradigma:

Não quero o gênero feminino que me foi atribuído no nascimento. Tampouco quero o gênero masculino que a medicina transexual me promete e que o Estado me acabará outorgando se eu bem me comportar [...] A transexualidade para mim não é como voltar a uma origem, mas a uma deriva (Preciado, 2015).

Assim, tanto o engajamento filosófico de Preciado quanto a sua narrativa pública sobre a sua experiência pretendem ampliar as categorias identitárias, abrindo-as ao devir da experimentação.

Claro que você não transforma a sua subjetividade e o seu corpo sozinho, pois há um coletivo ao redor. Pude acessar a testosterona que estou tomando agora, pois sou professor da Universidade de Nova Iorque e com o sistema médico pude ir a uma clínica nada tradicional, especializada em minorias sexuais. [...] Quando cheguei a esta clínica, eu disse: 'esta é a minha casa, esses são meus pares' (Preciado, 2015).

Ao decidir se administrar testosterona e, com isso, experimentar as mudanças engendradas a partir deste agenciamento, Preciado não pretendia “virar homem”, mas abrir um código que na nossa cultura é lido como masculino. “À medida que aumentava a dose de testosterona, as mudanças se intensificavam: o pelo facial é um mero detalhe em comparação com a força com que a voz precipita uma mudança de reconhecimento social” (Preciado, 2018).

É muito interessante perceber que, dentre outras coisas que Preciado destaca ao relatar sobre a sua experiência com testosterona, a voz aparece como um dos elementos mais fundamentais. Isso nos indica que, para o autor, não se trata da construção de uma masculinidade total, mas da inclusão de um traço dito masculino, um traço que altera sua relação consigo mesmo. “A voz que a testosterona impulsiona em minha garganta não é uma voz de homem, é a voz do cruzamento. A voz que treme em mim é a voz da fronteira” (Preciado, 2018).

Um pouco depois dessa estranheza feliz com toda uma gama de sensações corporais que, segundo o autor, tornaram-se bastante intensas, surge o nome Paul B., mas não para marcar uma nova identidade. Trata-se de uma ficção. “Pedir às pessoas a cumplicidade para que te chamem por outro nome, mesmo um em que a princípio você não se reconhece, é um acordo coletivo muito bonito. Um exercício para desidentificar-me. Vivo isso com um enorme gozo político” (Preciado, 2015).

Para Preciado, a mudança de sexo, assim como a migração, são as duas práticas de travessia que melhor nos permitem compreender a transição política que estamos enfrentando. Ao colocarem em xeque a atual arquitetura política,

jurídica e social da diferença sexual e do Estado-nação, estas travessias acabam por situar um corpo humano vivo nos limites da cidadania e, com isso, no limite daquilo que entendemos por humanidade. Neste sentido, ambas viagens deslocam vertiginosamente o viajante, mas também a comunidade humana que o acolhe ou rejeita.

“Mudar de sexo” não é, como quer a guarda do antigo regime sexual, dar um salto para a psicose. Mas também não é, como pretende a nova gestão neoliberal da diferença sexual, um mero trâmite médico-legal que pode ser completado durante a puberdade para dar lugar a uma normalidade absoluta (Preciado, 2018).

Preciado é crítico em relação as tentativas de se estabelecer um protocolo médico terapêutico que capacite os profissionais da área da saúde a procederem corretamente no acolhimento do paciente transexual, autorizando ou não a administração hormonal e cirúrgica. Essa crítica, fruto de uma elaboração teórica sofisticada, sendo produzida também, ao menos em partes, a partir de sua própria experiência. Preciado conta que, quando criança e adolescente, tinha o sonho de realizar uma cirurgia de redesignação sexual. Ao entrar na vida adulta, percebe que a cirurgia seria incapaz de apaziguar os seus questionamentos sobre si mesmo e opta por utilizar o dinheiro que havia juntado para realizar a faloplastia em uma grande viagem.

Refletindo sobre a experiência daqueles que, como ele, optam por não se submeterem aos protocolos estabelecidos, Preciado afirma que, em uma sociedade dominada pelas lógicas científica e mercantil, um processo de redesignação de gênero fora do protocolo médico “cruza sem garantias uma das mais violentas fronteiras políticas já inventadas. Cruzá-la é ao mesmo tempo saltar uma parede vertical interminável e caminhar sobre uma linha desenhada no ar” (Preciado, 2018).

Os relatos de Paul B. vão ao encontro de um conjunto de pensadores atuais que se propõe a desmontar a noção de transexualidade como uma noção consistente. Para Bento (2006), ainda que seja possível falar de pessoas que conflituam com o gênero com o qual foram designadas ao nascer – e, ainda, que se possa afirmar que, costumeiramente, estas pessoas optam por modificar os seus corpos, embora nem sempre essa escolha se dê no âmbito cirúrgico/hormonal – é impossível conferir um caráter universal àquilo que denominamos *experiência*

transexual. De acordo com Bento, a comunidade transexual é plural, sendo constituída por:

[...] transexuais lésbicas, transexuais gays, transexuais que querem casar e reproduzir o modelo de mulher subalterna ou homem viril, mulheres feministas transexuais, mulheres transexuais despolitizadas, transexuais que acreditam que a cirurgia conduzirá a uma humanidade negada, transexuais que não querem a cirurgia e a denunciam como um engodo, transexuais que reivindicam exclusivamente a mudança de nome e do sexo no documento (Bento, 2006, p. 14).

A partir desta problematização, Lanz (2014, 43) afirma que o termo *transexualidade* é um termo guarda-chuva que serve para designar um conjunto muito abrangente de pessoas em confronto com as normas de gênero, uma multidão. De fato, trata-se de um termo em disputa.

No campo da psicanálise lacaniana, essa disputa teórica se mostra a partir da tensão entre abordagens que pensam a transexualidade exclusivamente a partir do referencial teórico da psicose e de outras abordagens que procuram se destacar desta prerrogativa.

Encontramos poucas reflexões sobre a transexualidade em Lacan. “Embora não representem uma reflexão aprofundada sobre o assunto, elas foram tomadas por muitos psicanalistas como posições claras e passíveis de orientá-los em questões teórico-clínicas importantes” (Kosovski, 2016, 5).

Lacan compreende a transexualidade como um fenômeno marcado por um “desejo muito enérgico de passar, seja por que meio for, para o sexo oposto, nem que seja submetendo-se a uma operação, quando se está do lado masculino” (Lacan, 1971/2009, 30). O que vemos hoje é que a utilização do termo se ampliou, não se limitando mais a esta procura. Embora Lacan não tenha desenvolvido muito o seu argumento sobre a transexualidade e o seu tratamento, hoje muitos lacanianos afirmam a possibilidade deste acolhimento clínico e o viés que encontramos nos textos mais recentes é muito diverso de uma perspectiva patologizante.

Os sujeitos transexuais nos confrontam com a questão da escolha do sexo quando nem o Nome-do-Pai nem o falo podem organizar o campo de gozo. Nesses casos, o sujeito deve encontrar nomeações que possibilitem a ele dizer o seu gênero; cavando, com isso, uma localização na linguagem. Esses pacientes ensinam-nos a trabalhar com remendos, uma perspectiva que rompe absolutamente com qualquer abordagem normativa (Fajnwaks, 2020).

Essa abordagem vai ao encontro do novo estatuto que a transexualidade assume contemporaneamente. A situação dos transexuais hoje é bastante diferente daquilo que foi até meados do século XX. Os transexuais hoje estão agrupados e forjaram, desde os anos 60 nos Estados Unidos, uma subcultura real que teve, em particular, a função de legitimar a construção de cada um em torno de sua sexualidade e identificação sexual. “Os ‘trans’, como são agora chamados, não apenas despatologizaram seu problema, mas também o estudaram, a tal ponto que hoje algumas pessoas dão uma definição de transexualidade muito diferente da de nossos livros psiquiátricos”² (Allouch, 2002, 16).

O transexual não é mais uma pessoa isolada. Também não é mais aquele que tem um pedido que alguém julgará louco. É alguém que se vê apoiado por um grupo que lhe diz que ele está no seu direito. O transexual de hoje sabe dizer exatamente o que o psiquiatra espera ouvir porque seus amigos lhe deram a orientação exata. Nesse sentido, o poder se inverte e o médico se torna um mero burocrata (Allouch, 2003).

Ao contrário da luta travada pelos alienistas para derrubar algumas categorias médicas, a batalha contra a patologização da transexualidade foi travada pelos próprios pacientes. Após esse processo histórico tão interessante, devemos nos perguntar, como clínicos, se a clínica nosográfica ainda pode ser útil.

Para Allouch, a ruptura da psicanálise com a medicina deve ser radicalizada como nunca antes. Com isso, talvez algumas das categorias que ainda utilizamos se tornariam obsoletas. “Isso corresponde ao preço que teremos que pagar para a psicanálise retornar ao que era: uma prática de pária” (Allouch, 2002, 17, tradução nossa). Talvez isso só possa se dar em uma relação de abertura e aliança com outros saberes dissidentes.

² No original em francês: *Les «trans», comme désormais on les appelle, ont ainsi dépathologisé leur problème, non sans, également l'étudier, au point qu'aujourd'hui certains donnent une définition de la transsexualité fort différente de celle de nos manuels de psychiatrie.*

2.

A diferença sexual de Freud a Lacan

Freud foi responsável por reformular nossa compreensão sobre a sexualidade. As noções de *pulsão* e de *inconsciente* são especialmente responsáveis por esta reformulação, pois assentam o paradigma da sexualidade sob o pressuposto de um não saber fundamental.

A pulsão foi definida por Freud como uma quantidade de energia sem qualidade que força o aparelho psíquico a trabalhar (Freud, 1905/2010, 121). Afirmar que a pulsão é sem qualidade é equivalente a afirmar que nascemos sem roteiro prévio. O que permite que um corpo se organize é a forma como cada criança é apresentada ao mundo, pela mediação de um *alguns outros*. Assumir esse pressuposto representa a adoção de um paradigma essencialmente não normativo e não naturalista porque cada organização subjetiva será necessariamente construída contingencialmente.

Os modos que as sociedades inventam para educar os corpos e o comportamento das crianças em direção ao uso “adequado” da sexualidade e dos prazeres são apenas formas, mais ou menos interessantes, de atribuímos alguma suposta normalidade onde não há. E, no entanto, estes modos sempre fracassam. Fracassam porque, se a educação é, de acordo com Freud (1937/2010, 40), uma das tarefas impossíveis da humanidade, algo sempre permanece indomesticável no terreno da pulsão.

Se Freud parte de uma noção tão plástica como a de pulsão para abordar a base na sexualidade, como chega a conceber a construção da formação subjetiva? Como forma de responder a esta pergunta, percorremos sua teoria do complexo de Édipo para compreender a formação de um sujeito sexuado, isto é, atravessado pelo sexual em seu ser.

Conforme mencionamos na introdução desta tese, não existe apenas um único paradigma da diferença sexual em psicanálise. A noção de diferença sexual sofre significativas transformações ao longo do trabalho de Freud e Lacan. Daniel Roy (2019) propõe quatro perspectivas diferentes, passíveis de serem encontradas ao longo do pensamento de Freud e Lacan, sobre o tema da diferença sexual.

Roy propõe que pensemos na obra freudiana o deslocamento da *primazia do pênis*, articulado à valorização das teorias sexuais infantis, para a *primazia do falo*. Enquanto, para Lacan, o deslocamento operaria em torno de mudanças relativas ao manejo conceitual da noção de falo que, em um primeiro momento, comparece como significante do desejo, para, por fim, indicar uma função que viabiliza o gozo.

Ainda que, como toda divisão, esta possa ser um pouco arbitrária, principalmente no que se refere à obra de Freud, seguiremos este percurso proposto por Roy, pois ele nos permite enxergar algumas transformações importantes. Neste segundo capítulo, iremos expor os três primeiros paradigmas. Dada a complexidade do quarto paradigma sobre a diferença sexual, vamos abordá-lo com exclusividade no capítulo seguinte.

2.1. As fantasias sexuais infantis

De acordo com Roy (2019), o início da construção da noção de diferença sexual se situaria em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud, 1905) e em *Sobre as teorias sexuais das crianças* (Freud, 1908). Nestes textos, Freud afirma categoricamente a existência de uma sexualidade infantil e ainda empreende um esforço para compreendê-la a partir de um ponto de vista que seria próprio ao infantil.

Freud (1905/2010, 109) descreveu a sexualidade humana partindo de uma plasticidade disforme, característica que chamou de *disposição perversa polimorfa infantil*. Ao enfatizar a importância desta base sexual, nunca totalmente abandonada, Freud foi bastante criticado, sem, no entanto, jamais recuar de tal hipótese.

Sendo este corpo vivo do começo da vida compreendido como prematuro, isto é, incapaz de se autorregular e, ainda, pressionado por um intenso desprazer pulsional, o acolhimento por alguns outros torna-se algo absolutamente necessário. Um corpo só pode se organizar mediante a interferência dos adultos, sob a forma de acolhimento, apresentação e ofertas de objetos que possam atender às exigências pulsionais. Cada sujeito será levado a construir um circuito pulsional a partir das marcações que foram engendradas por esses encontros. Na teoria

freudiana, a sexualidade se expressa no caminho que a pulsão faz para alcançar sua satisfação por meio de objetos privilegiados.

Em 1905, Freud destaca dois momentos importantes que participam do início da construção da organização corporal: a fase oral e a fase anal. Ambas localizam em uma parte específica do corpo a possibilidade de uma relação objetal intensa atrelada a determinados objetos. Além disso, tanto a fase oral como a fase anal pressupõem que a criança, em algum momento, possa consentir com uma perda do prazer. No desmame, a criança tem que consentir em se separar do seio materno, enquanto o controle do esfíncter exige que a criança aprenda e aceite se separar de suas fezes, no momento adequado.

Inicialmente, Freud compreende que a diferença entre a sexualidade infantil e a sexualidade adulta se caracterizava pelo fato da primeira não estar subordinada ao prazer genital. Em função disso, neste momento teórico, Freud denomina a sexualidade infantil como *pré-genital* (Freud, 1905/2010, 55).

Na teoria freudiana, a importância atribuída ao sexual é decisiva. Freud não apenas afirma a existência de uma sexualidade infantil e as especificidades desta, como também afirma a enorme curiosidade que as crianças têm, desde muito cedo, em relação aos assuntos sexuais. A sexualidade infantil seria, então, um dos motores do pensamento e da inteligência, já que, ao se interessarem pelos mistérios da sexualidade, as crianças colocam o seu psiquismo a serviço da construção da solução desses problemas. “A pulsão de saber é atraída, de maneira insuspeitadamente precoce e inesperadamente intensa, pelos problemas sexuais, e talvez seja até despertada por eles” (Freud, 1905/2010, 60).

Diante de tamanha curiosidade, Freud adverte que uma educação repressora não é capaz de tornar as crianças menos interessadas na sexualidade. A única coisa que se consegue por esta via é tornar a criança ainda mais sozinha em sua pesquisa, cujo objetivo é nada menos do que buscar as coordenadas principais para saber como se orientar em relação a si própria e aos outros (Freud, 1905/2010, 94).

Freud identifica que, em um primeiro momento, o questionamento infantil gira em torno da dificuldade de compreender de onde vêm os bebês. Com isso, as crianças se engajam em desvendar os mistérios relativos à concepção e ao nascimento, o que naturalmente desembocará na necessidade de definir o papel da mulher e o papel do homem na geração dos filhos. Coloca-se, assim, o problema

da diferença sexual para as crianças: o que é uma mulher, o que é um homem? O que é o encontro amoroso?

Diante desta pergunta, Freud afirma que “Para o menino, é natural presumir uma genitália igual à sua em todas as pessoas que ele conhece, sendo-lhe impossível conjugar a falta dela com sua representação dessas outras pessoas” (Freud, 1905/2010, 90). Essa convicção tende a ser sustentada pelos meninos por algum tempo, mesmo que seja contra a observação da realidade.

Já a garotinha não incorre em semelhantes recusas ao avistar os genitais do menino, com sua conformação diferente. Está pronta a reconhecê-lo de imediato e é tomada pela inveja do pênis, que culmina no desejo de ser também um menino, tão importante em suas consequências. (Freud, 1905/2010, 92)

Freud assume a fantasia sobre a universalidade do pênis como uma importante teoria sexual infantil. Se o menino se recusa a simbolizar a ausência do pênis no corpo feminino, sobretudo no corpo materno, a menina, por sua vez, guardaria por muito tempo a esperança de obter um pênis. O que seria, na compreensão freudiana, a maneira pela qual a menina compartilha dessa mesma teoria. Essa inferência sobre o pensamento infantil se apoia no relato de adultos, sob transferência, que, ao colocarem sua fala inconsciente em marcha, em suas análises com Freud, teriam indicado ao psicanalista parte dessa construção.

A suposição, por parte das crianças pequenas, acerca da universalidade do pênis é a maneira pela qual as crianças procurariam solucionar o desconhecimento sobre a diferença entre os sexos. Freud identifica nessa típica teorização infantil um fragmento de verdade, uma etapa da sexualidade infantil que terá consequências na vida adulta. Veremos, mais adiante, como Freud formula tais consequências.

A valorização que Freud atribui à sexualidade infantil nos indica algumas características fundamentais da teoria psicanalítica. A primeira dessas características é a importância atribuída por Freud ao caráter polimorfo da sexualidade que importa em si mesmo, pelo jogo imanente da criança com o próprio corpo e com o mundo, mas importa também por ser algo que, ao deixar suas marcas na história de vida de cada um, constitui, pela via do sintoma, a vida sexual do adulto. Importa, ainda, porque nessa abordagem se revela que a noção de corpo pulsional em Freud está articulada à noção de representações. A

dificuldade em definir a especificidade da diferença sexual e, com isso, o seu próprio ser sexuado é ressaltada como um problema central e precoce, para o qual as representações fracassam.

Importante ressaltar que a sexualidade infantil não comparece no adulto apenas pela via do trauma, mas também indica que a plasticidade inicial do corpo pulsional não é passível de ser completamente organizada. A pulsão nos força sempre a algum tipo de trabalho que inclui montagem e desmontagem entre os objetos e suas representações.

Neste sentido, a teoria pulsional em Freud é extremamente não normativa, pois, ao distanciar a sexualidade humana do paradigma naturalista, acaba por afirmar que o circuito pulsional, a partir do qual cada sujeito irá se organizar, é construído apenas contingencialmente. Há, claro, todo um saber que a cultura acumula e que serve para indicar – não sem violência – as formas ditas aceitáveis da sexualidade, mas, se não há uma sexualidade pré-definida, então, todo o conjunto de práticas e saberes instituídos são apenas construções culturais que revelam, no fundo, a ausência de um saber verdadeiro. Cada época tem uma compreensão sobre a forma como se deve educar as crianças, sobre aquilo que é ou não aceitável. Assim, o que dá consistência ao corpo é muito mais o confronto desejante de uma vida singular com a cultura de sua época do que um destino previsto pela natureza.

O complexo de Édipo é o meio pelo qual a nossa cultura organiza essa apresentação dos objetos possíveis, dentro do enquadre familiar. Seio, chupeta e mamadeira são exemplos das apresentações disponibilizadas contemporaneamente para atender à pulsão oral, mas poderiam ser outros, pois nenhum desses objetos é predestinado a ser necessariamente mais eficaz do que outro. Freud não compreende que a amamentação seja uma prática completamente natural, por exemplo. Todas as nossas práticas, mesmo aquelas que parecem ser apenas naturais, apoiam-se necessariamente na cultura.

Essa concepção de sexualidade, distante do paradigma da natureza, insere-nos em uma dimensão muito interessante da ética, pois, ainda que esta não suspenda completamente as categorias de normal e patológico, submete-as a uma crítica. Em uma análise, trata-se de acolher o sintoma de cada um, na sua dor e na sua potência, buscando historicizá-lo e desmontá-lo um pouco, para que uma nova construção sintomática se torne possível.

2.2. A primazia do falo

A segunda perspectiva da diferença sexual, ainda de acordo com Roy (2019), poderia ser situada a partir de *A organização genital infantil* (Freud, 1923) e compreenderia a produção freudiana do texto *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (Freud, 1925), assim como aqueles dedicados à feminilidade, incluindo ainda *Análise, terminável e interminável* (Freud, 1933). A novidade, aqui, seria a demarcação operada por Freud da “primazia do pênis” para a “primazia do falo” (Freud, 1923), o que relativiza ainda mais a naturalidade da noção de diferença sexual, assim como também altera o modo como havia sido estabelecida a diferença entre a sexualidade infantil e a adulta.

[...] a característica principal dessa ‘organização genital infantil’ é sua diferença da organização genital final do adulto. Ela consiste no fato de, para ambos os sexos, entrar em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. O que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo (Freud, 1923/2010, 180).

A partir de 1923, Freud acrescenta à sua teoria a noção de fase fálica, o que reduz ainda mais a distinção entre sexualidade infantil e sexualidade adulta, cuja distância se torna menor. Ao contrário dos adultos que concebem dois órgãos genitais, as crianças até certa idade concebem apenas um órgão: o pênis, que assume o lugar de falo. Por isso, Freud descreve essa fase como fálica. Será após um período de latência que a sexualidade será transformada em uma sexualidade propriamente adulta, isto é, que assume a existência de dois sexos.

Em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925), Freud formula que as vicissitudes do complexo de castração são diferentes em meninos e meninas, o que inaugura uma nova concepção do percurso de cada um dos sexos. Se, antes, Freud tentava estabelecer uma equivalência entre o percurso do menino com o da menina, agora ele os concebe como assimétricos, obedecendo cada um à lógica própria. A partir da definição da noção de falo, em disjunção com a noção de pênis, será possível formalizar a diferença entre os sexos, calcada na articulação entre a fase fálica e o complexo de castração.

Freud afirma que a fase fálica se diferencia da organização final da maturidade sexual, pois, nela, reconhece-se apenas um genital. O contraste em jogo na fase fálica não se expressaria na polaridade homem/mulher, mas, sim, no binômio fálico/castrado, como equivalente de se possuir ou não o pênis/falo (Freud, 1925/2010, 51).

A partir da elaboração da fase fálica, Freud formula uma diferença fundamental entre o percurso empreendido pelo menino rumo à masculinidade e o percurso da menina rumo à feminilidade, cuja distinção formal se situaria fundamentalmente na forma de subjetivação do complexo de castração. Enquanto o complexo de castração incide naquelas que se tornarão meninas em um primeiro tempo, para aqueles que se tornarão meninos, a castração incidirá em um segundo momento. Essa diferente temporalidade da incidência do complexo de castração na fase fálica marcará de forma distinta o destino do complexo de Édipo.

Para aqueles que se tornarão meninos, a constatação do órgão sexual feminino é recalcada em um primeiro momento. Os meninos se esforçariam para manter sua crença na hipótese da universalidade do pênis, diante do horror despertado pela castração feminina. Será necessário um segundo momento, uma nova verificação da diferença sexual, para que esta diferença seja assimilada e a castração possa ser subjetivada como *medo da perda*.

A incidência da castração subjetivada como *ameaça* é responsável pela dissolução do complexo de Édipo. Diante da possibilidade da execução da castração, em função da importância narcísica que o menino confere ao órgão, ele será levado a se afastar libidinalmente da mãe (mantendo essa carga libidinal inconsciente) e a se identificar com o pai. Por “mãe” e “pai”, entendemos, aqui, as figuras que ocupam esses lugares na trama do complexo de Édipo.

O pai será aquele que indicará, ao menino, o caminho que ele pode percorrer para poder futuramente fazer uso de sua virilidade; tornando-se, assim, um modelo identificatório. Desse modo, o complexo de Édipo masculino é demolido e o menino pode ingressar no caminho rumo à masculinidade.

No caso daquelas que se tornarão meninas, Freud afirma que a castração incide logo em um primeiro tempo. Nesse caso, a constatação da diferença sexual é aceita e essa diferença é subjetivada como uma dolorosa *inveja do pênis*, o que “deixa uma marca indelével em seu desenvolvimento e na formação de seu caráter, não sendo superada, sequer nos casos mais favoráveis, sem um extremo

dispêndio de energia psíquica” (Freud, 1925/2010, 12). Diante da inscrição da falta no próprio corpo, a menina terá que encontrar um destino para essa falta. A assunção de sua identidade sexuada dependerá desse trabalho subjetivo.

De acordo com Freud (1931), o desenvolvimento da sexualidade feminina é mais complexo e árduo se comparado ao do menino, pois este intenso sentimento de inveja do pênis não é sem consequências. Freud estabelece duas consequências decisivas.

Uma das consequências é o fato da menina culpar a mãe por não ter lhe dado o órgão que ela gostaria de ter. Dessa operação, resultaria uma verdadeira desilusão para com a mãe e, em função desta, uma aproximação da menina em direção ao pai – o que, para Freud, representa uma mudança objetual propriamente dita. Diferentemente da operação efetuada pelo menino, que se afasta da mãe do complexo de Édipo, mas a retém no inconsciente; o relacionamento da menina com a sua mãe é afetado, podendo se tornar degradado.

Assim, em função de sua decepção para com a mãe, a menina desloca uma parcela significativa deste amor para a figura paterna. Ainda que a aproximação com o pai possa emprestar-lhe alguns traços significantes que possam servir como apoio identificatório, Freud compreende que o lugar do pai na sua relação com a menina, no complexo de Édipo, é mais como objeto amoroso do que como um modelo propriamente dito, o que significa que a menina fica em uma espécie de limbo identificatório. Na identificação com a mãe, abre-se um buraco em função da ausência de significação para o sexo feminino, buraco este que o pai não poderá significar. Essa impossibilidade de significar o sexo feminino torna solitário o percurso da menina em direção à sexuação.

Para alcançar a posição dita feminina, dita “normal”, a menina terá ainda a tarefa de deslocar o privilégio erótico conferido ao clitóris – até esse momento, sua principal zona erógena – para a vagina. A sensibilidade clitoridiana transferiria parte de sua intensidade libidinal para uma zona até então pouco importante. A vida sexual da menina seria, assim, dividida em duas fases:

[...] a primeira das quais possui um caráter masculino, ao passo que apenas a segunda é especificamente feminina. Assim, no desenvolvimento feminino, há um processo de transição de uma fase para a outra, do qual nada existe de análogo no homem (Freud, 1925/2010, 79).

Tendo em vista estes dois deslocamentos, Freud aponta que o percurso da menina em direção à feminilidade é verdadeiramente árduo e a sobrecarrega. Ao deslocar o privilégio do clítoris para a vagina é necessário montar um novo mapa erótico. A menina ainda desloca uma parcela significativa do amor da mãe para o pai, não sem o peso de uma verdadeira dor.

Esse é um dos desenhos teóricos que Freud elabora para compreender os destinos da menina diante do complexo de castração. Esse percurso conferiria o acesso à feminilidade, o que pressupõe uma mudança na forma de se atingir o prazer. Se, antes, o prazer seria atingido ativamente, agora, a partir das mudanças ocorridas, o prazer pode ser encontrado passivamente. No entanto, esse caminho não esgota as possibilidades frente ao complexo de castração. Freud elabora, ainda, duas outras possibilidades para a menina: o complexo de masculinidade e o abandono da sexualidade, via anestesia.

Segundo Freud, o complexo de masculinidade evitaria a passividade que abre caminho à feminilidade, podendo, talvez, ser influenciado pela escolha de um objeto homossexual. No entanto, essa saída não representaria a continuação direta da masculinidade infantil. Freud compreende que, mesmo nesta escolha, seria necessário que a menina tomasse o pai como objeto amoroso por algum tempo, ingressando, assim, no complexo de Édipo. Contudo, em consequência do inevitável desapontamento para com o pai, a menina seria forçada a regressar a seu complexo de masculinidade anterior.

Por fim, Freud concebe para as meninas uma terceira saída frente ao complexo de castração. Diante do sentimento de humilhação, ocasionado pela interpretação da diferença sexual, subjetivada como inveja do pênis, conferindo-lhes a condição de castradas, algumas meninas seriam levadas a abandonar por completo a masturbação clitoridiana, anesthesiando seus corpos. Na anestesia, a inveja do pênis repercutiria como uma humilhação tão abrangente e intensa, que a desistência da sexualidade seria um caminho que se impõe.

Talvez hoje haja mais saídas do que as que Freud conseguiu sinalizar. Talvez hoje a sexualidade feminina dita “normal” inclua uma parcela significativamente maior de atividade do que Freud, em sua época, pressupôs ser necessária para que se assumisse uma posição dita feminina. Talvez hoje as mulheres possam debochar dos homens que desconsideram a importância do clítoris na atividade sexual. Talvez hoje as mulheres assumam as suas falas e posições, mesmo quando

há inúmeras tentativas ininterruptas de silenciá-las. Mas, só talvez... Pois é bem verdade que, apesar de uma série de avanços, as mulheres ainda estão, por escolha forçada ou imposição, submetidas a um suposto poder masculino.

Ler Freud ao lado dos textos feministas nos coloca diante de algumas questões de difícil resolução: quem não simboliza o sexo feminino e por quê? Até que ponto essa não simbolização é uma recusa estratégica da cultura? O sexo feminino não é passível de ser simbolizado em si mesmo? Há um mistério impossível de ser plenamente respondido no corpo da mulher?

Bom, talvez realmente haja mistério em um corpo que, afinal, é gerador e nutridor da vida. Mas, por que essa diferença deveria ser subjetivada como horror, por parte dos meninos, e inveja por parte das meninas? As meninas sentiriam espontaneamente inveja diante da diferença sexual ou elas já estariam suficientemente na cultura de modo a não terem outra alternativa?

Se partimos do pressuposto que o desenho teórico elaborado por Freud é tanto estrutural como cultural, podemos pensar que a diferença sexual pode, eventualmente, assumir outros contornos subjetivos que não a prevalência do horror e da inveja. Não estou querendo dizer que a diferença sexual possa ser inscrita sem um grande questionamento e sem uma verdadeira estranheza. Apenas afirmo que, embora a estrutura que Freud monte seja válida, horror e inveja são possivelmente nomes da cultura. E que, se assumimos essa hipótese, podemos nos perguntar: horror e inveja de quê? Horror e inveja dos órgãos ou os órgãos já são metáforas?

Muitas feministas colocaram essas questões. Beauvoir (1949) afirmava que a inveja sentida pelas meninas não era inveja do órgão propriamente dito, mas sobretudo inveja da posição que os meninos podiam assumir. Enquanto os meninos eram livres para subir em árvore, colocar o pinto para fora e testar a força de seus corpos em todo tipo de jogos de competição, as meninas, por sua vez, eram levadas a abrirem mão do prazer dessas atividades, de modo que o prazer que posteriormente alcançam em uma posição dita feminina merece ser questionado. Aliás, talvez a formulação de um masoquismo feminino seja a maneira freudiana de questionar a estranheza dessa posição.

Para além dos inúmeros questionamentos que tentaremos responder adiante com Lacan, fica claro que Freud se esforça para elaborar um desenho teórico que compreenda o complexo de castração como uma perda fundamental. Essa é a

definição mínima e também a mais importante do significado do complexo de castração. Em direção à assunção de um sexo, tanto os meninos como as meninas perdem o corpo perverso polimorfo da primeira infância. Ao organizarem a libido sob o privilégio da zona genital, há simultaneamente o ganho de uma organização de si e do mundo que possibilita o laço social, como também uma significativa perda das possibilidades de prazer. Essa é certamente a genialidade de Freud.

Freud soube montar um esquema teórico que articula a incidência de uma perda corporal, responsável por organizar o corpo em torno de um furo, ao complexo de Édipo, que torna esse furo um enigma ligado ao desejo. O complexo de Édipo disponibiliza, tanto para a menina como para o menino, a assunção de uma identificação, sob o pano de fundo de um jogo de identificações cruzadas. Ambas as crianças se identificam com a mãe e com o pai, mas tendem a assumir uma posição que privilegia uma identificação com uma ou outra figura.

O complexo de Édipo disponibiliza também uma objetualização da vida amorosa. Sob o pano de fundo de uma bissexualidade constitutiva, constitui-se uma vetorização para um ou outro objeto de amor, embora essa vetorização não seja nunca sem ambiguidade. Sobretudo no caso das meninas, essa característica bissexual se torna ainda mais importante. A menina transforma o amor pela mãe em ódio, sem contudo resolvê-lo, ficando presa a esta relação, pois o encaminhamento ao pai não é o suficiente para a responder suas questões fundamentais. O pai não poderá atender o seu pedido infantil de dar-lhe um filho, como tampouco sabe o segredo da feminilidade. De modo que a pergunta para a menina talvez seja: como se tornar uma mulher sem poder contar com o pai? (Vieira, 2018).

2.3. Feminilidade e masculinidade

Tendo em vista que a assunção de uma identificação sexuada não está garantida pela anatomia ou pela biologia, o percurso pelo qual as crianças são levadas a assumir uma posição sexuada exige outra leitura. “Aquilo que constitui a masculinidade ou a feminilidade é uma característica desconhecida que foge do alcance da anatomia. Estaria, quem sabe, nos domínios da psicologia?” (Freud, 1932/2010, 20).

No entanto, como sabemos, tal afirmação não impediu Freud de afirmar também que “a anatomia é o destino” (Freud, 1925). Essa frase, tão enigmática quanto problemática, nos coloca diante da necessidade de uma interpretação e de uma tomada de posição. Se compreendemos destino como uma imposição previsível, dada de saída, somos levados a formular o complexo de Édipo e de castração como estruturas rígidas, o que nos levaria a perder de vista o caráter subversivo da invenção freudiana.

Não foi assim que Lacan compreendeu tal afirmação. Na leitura empreendida por Lacan, esta frase ganhará um significado distante daquele que confere à anatomia uma imposição. Lacan afirma que a criança simboliza a diferença sexual “levando em consideração o corpo que se tem” (Lacan, 1971/2009, 34), ou seja, a anatomia, embora aberta a diversas significações possíveis, não é de forma alguma desimportante; pelo contrário. O corpo que se tem é a materialidade de um mapa a ser inventado, sobre o qual o erotismo e sua articulação à linguagem se confrontarão. Falaremos mais sobre isso.

Para Freud, é apenas a partir da travessia dos complexos de Édipo e de castração que nos tornamos sexuados, isto é, marcados por uma identificação. O que não exclui que a singularidade de cada sujeito entre necessariamente em jogo, pois o complexo de Édipo é apenas a estrutura da experiência. Em um certo sentido, o complexo de Édipo sempre fracassa, na medida em que não recobre toda a vida erótica do sujeito (Kehl, 2016, 88). Freud mostrou, assim, que a experiência infantil se assentava em dois eixos: de um lado, as pulsões parciais, de outro, a comparação imaginária dos corpos e com isso a emergência do falo como o elemento que organizava, até certo ponto, as pulsões.

Freud considerou mais fácil identificar o percurso que leva o menino à masculinidade, uma vez que este pressupõe a manutenção, tanto do objeto amoroso – o menino consente em se afastar da mãe, mas a retém no inconsciente – quanto do privilégio da zona erógena peniana. Já a noção de feminilidade seria de difícil apreensão, uma vez que são exigidas duas árduas tarefas para nela se instalar.

No entanto, Freud adverte que se, a partir de um certo percurso, as meninas são levadas a priorizar as finalidades passivas, essa posição só é atingida através do exercício de muita atividade. Ou seja, a posição feminina corresponderia a um se colocar ativamente em uma posição passiva, o que não equivaleria a uma

posição passiva propriamente dita. Freud nos adverte, ainda, que não podemos subestimar a influência da estrutura social que estimula as mulheres a adotarem uma situação passiva.

De acordo com Soler (2005, 23) das três orientações previstas para a menina, apenas duas são suficientemente explicadas por Freud: o complexo de masculinidade e a atitude feminina. A primeira decorre do falicismo do ter e de sua metonímia. A segunda conduz à escolha de um substituto para o pai e desdobra-se em um falicismo do ser. Quanto à orientação que Freud enuncia como uma renúncia completa a toda a sexualidade, ela é incerta, pois faltam exemplos que ilustrem esse ponto. O destino de privação aí evocado deixa indeterminada a questão da relação com o desejo e a fantasia.

Como vimos, Freud distingue três saídas possíveis para as mulheres, mas somente uma lhe parece apropriada para conduzir a mulher à feminilidade. A menina torna-se mulher quando espera o falo, portanto, a mulher é definida pela parceria que estabelece com o homem.

Enquanto, para o menino, o complexo de castração é suficiente para demolir o complexo de Édipo, Freud afirma que a menina não soluciona o Édipo pela castração – aliás, vale dizer, nem de outra forma. Isso porque ela fica em uma espécie de limbo identificatório. Nem a mãe nem o pai têm o segredo da feminilidade.

Colocado desta maneira, o rochedo da castração se torna um verdadeiro impasse para a formulação de uma feminilidade que possa ir além da inveja do pênis. A teoria sobre a sexualidade feminina fica presa neste circuito fálico, restringindo-se à solução encontrada, às vezes, na maternidade.

O modelo teórico do complexo de Édipo freudiano pode responder a pergunta sobre o desejo masculino: a partir do momento em que o homem renuncia ao objeto primordial, à mãe e ao gozo referido a ela, ele se torna apto ao desejo, articulando este à Lei. Aqui, o consentimento com a castração é o suficiente para a entrada no universo do desejo.

Freud tentou transpor essa explicação para o lado feminino, mas aqui se deparou com a insuficiência de seu modelo teórico. A famosa pergunta “o que quer a mulher?” confessa isso. De modo que poderíamos afirmar que o Édipo produz o homem, mas não produz a mulher (Soler, 2005, 25).

Lacan engajou o seu trabalho em um esforço de formalização da lógica do

inconsciente. O que, como veremos, trará algumas novas consequências. Veremos agora que, progressivamente, ao longo de seu ensino, Lacan conferirá mais ênfase à noção de gozo, deixando a noção de complexo de Édipo progressivamente em segundo plano.

2.4. O complexo de Édipo retomado por Lacan

De acordo com Roy (2019), uma terceira perspectiva sobre a noção de diferença sexual pode ser depreendida da elaboração realizada por Lacan ao longo do *Seminário 5* (1957-1958) em articulação com o texto *A significação do falo* (1958).

Neste período de sua teorização, Lacan retoma o complexo do Édipo freudiano, mas o formaliza como uma metáfora paterna. Esta prerrogativa permitiu que Lacan pudesse estabelecer o complexo de Édipo como uma estrutura. Para tanto, será necessário manejar a noção falo como significante, conferindo-lhe o status de um conceito propriamente dito.

Neste momento de seu ensino, o falo é compreendido como “um significante fundamental pelo qual o desejo do sujeito tem que se fazer reconhecer como tal” (Lacan, 1957-58/1999, 285). Além disso, como veremos, o falo permite a instalação do sujeito em uma determinada posição subjetiva, possibilitando uma identificação com o “tipo ideal de seu sexo” (Lacan, 1958/1998, 692).

No pano de fundo deste momento teórico, havia o que Lacan denominou como *querela do falo*. A noção de falo provocou uma enorme discussão, tanto no debate travado com o pensamento feminista como também no âmbito interno da própria psicanálise. Como forma de se diferenciar daqueles que tendiam a interpretar o falo como um conceito vinculado ao poder, articulado ao pai da realidade, Lacan formulou a noção de Nome-do-Pai, noção responsável por situar a função paterna na emergência de um significante separador da relação mãe-criança, tratando-se, portando, de um significante fundador. “Entre as palavras, é preciso haver uma que funde a fala como ato do sujeito” (Lacan, 1957-58/1999, 151).

Com o intuito de atribuir-lhe uma compreensão estrutural, Lacan retoma a elaboração freudiana sobre o complexo de Édipo, distinguindo nele três tempos

lógicos. “Eles não são, forçosamente, tempos cronológicos, mas isso não vem ao caso, já que também os tempos lógicos só podem desenrolar-se numa certa sucessão” (Lacan, 1957-1958/1999, 205).

De acordo com Lacan, a primeira relação que se impõe para a criança é a com sua mãe, sendo aí que a criança experimenta as primeiras realidades de seu contato com o meio vivo. Do ponto de vista da criança, o pai ainda não entrou no triângulo edipiano, embora o seu lugar já esteja, ao menos virtualmente, predestinado pela estrutura da linguagem. Neste primeiro tempo, “tudo acontece entre a criança, a mãe e o falo imaginário. O pai está, mas com uma presença velada e implícita” (Miller, 1998/1999, 49).

Nesse momento, a criança revela depender da mãe, não apenas pelos cuidados constantes que recebe, mas principalmente porque a criança depende do desejo da mãe. “Não se trata da simples apetência das atenções, do contato ou da presença, mas da apetência de seu desejo” (Lacan, 1957-1958/1999, 188). Neste sentido, a criança se encontra em uma posição de assujeitamento frente do desejo materno. A criança está “assujeitada ao capricho daquele de quem depende, mesmo que esse capricho seja um capricho articulado” (*ibid*, 195) pois, a partir do momento em que o sujeito aborda o desejo da mãe, entra em jogo o falo como significante.

Neste primeiro momento, a criança está identificada com o falo materno. O falo aqui se coloca em sua dimensão imaginária, na medida em que a criança se perceberia como complementar à mãe. Trata-se de um primeiro movimento de simbolização, responsável pela elaboração de uma série metonímica cuja função é a de designar o desejo materno.

O segundo tempo do complexo de Édipo é aquele no qual o pai simbólico interdita a satisfação da mãe com a criança. A criança é introduzida no registro da castração pela entrada da dimensão paterna. Este momento “constitui o âmago do que podemos chamar de momento privativo do complexo de Édipo” (Lacan, 1957-1958/1999, 210). Com isso, sua posição inicial de ser o falo da mãe é deslocada e a criança passa a se interrogar sobre as idas e vindas da mãe. Isto é: o desejo da mãe entra em cena, para além da relação mãe-bebê.

Lacan compreende ser determinante, para cada sujeito, a relação da mãe, com sua própria falta, pois a estruturação do desejo infantil depende diretamente do desejo da mãe, mais precisamente, do desejo da mulher na mãe (Lacan, 1957-

1958/1999, 297). Para que este questionamento seja suportado, será necessária a intromissão de um significante que promova uma mutação na série anterior, permitindo que a criança saia de uma série metonímica infinita e aceda à metáfora do desejo pela via do Nome-do-Pai.

Assim, se a segunda etapa constitui o âmago do momento privativo do complexo de Édipo, ela não corresponde ao seu produto mais importante. Neste segundo tempo, o pai intervém, através da fala da mãe, como privador: aqui, ele é aquele que diz “não”. Entretanto, o pai que interessa a Lacan é o do terceiro tempo: o pai que tem e dá e que, por isso, promete algo em relação ao futuro (Miller, 1998/1999, 50).

Assim, no terceiro tempo do Édipo, o pai se apresenta como o objeto do desejo da mãe, aquele que tem, imaginariamente, o falo. Há aqui uma mutação no estatuto do falo. No primeiro momento, alguém, a criança, “é” o falo, enquanto no terceiro, alguém, o pai, o “tem”.

Tendo deslocado o falo para o lugar da instância paterna, a criança se depara com a falta materna e com a possibilidade de nomear aquilo que desperta o desejo da mãe. O pai, portanto, representa o furo do Outro, aquilo que a mãe deseja como enigma, isto é, a Lei do desejo por detrás do desejo da mãe. É por consentir com a castração materna, que a criança pode aceder ao universo do desejo propriamente dito, no qual o falo é o elemento que circula nas relações.

Neste contexto, o pai abordado por Lacan é o pai simbólico cuja dimensão fundamental é introduzida pela metáfora paterna. Trata-se de um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno, e que visa, sem responder, sustentar a pergunta sobre o desejo da mãe. Conforme demonstra o esquema a seguir, essa semi-resposta indica o enigma do desejo da mãe na direção do falo.

$$\frac{NP}{DM} \cdot \frac{DM}{x} \longrightarrow NP \cdot \left[\begin{array}{c} A \\ \text{Falo} \end{array} \right]$$

Não se trata de saturar a pergunta sobre o desejo da mãe; trata-se de suportar a formulação deste questionamento enquanto enigma. O Nome-do-Pai é um

significante que fornece uma resposta, vazia de sentido, pois esta pergunta nunca é plenamente respondida.

Essa subjetivação consiste em instaurar a mãe como alguém desejante. Suas ausências se tornam signo de um desejo que se localiza para além do bebê. Esse algo a mais que se coloca para além da mãe é precisamente a existência, por trás delas, de toda a ordem simbólica na qual ela se situa e da qual o seu objeto de desejo pode ser parcialmente apreendido. Esse desejo do Outro, que é o desejo da mãe, comporta um para além. Para que seja possível atingir esse para além é necessária uma mediação, que é dada pela posição do pai na ordem simbólica.

Com isso, a criança se desfaz da sua dependência maciça em relação ao desejo materno, pois se desloca da posição de ser o falo da mãe para entrar na dialética do ter ou ser o falo, acedendo às coordenadas simbólicas que delimitam o universo do desejo propriamente dito.

Assim, Lacan reafirma aquilo que Freud havia ressaltado: o complexo de Édipo articulado ao complexo de castração institui o tabu fundamental do incesto, responsável por marcar as figuras do pai e da mãe como desejáveis, mas proibidas. Esse amor incestuoso é superado somente na condição de ter se transformado em uma série de traços inconscientes, responsáveis por sobredeterminar as escolhas objetais futuras.

Pela via da identificação ao pai potente, o menino pode alojar a significação fálica junto ao corpo, transformando o pênis – antes um mero pedaço de carne – em um significante decisivo. Ou seja, o falo é um significante privilegiado que representa o órgão pois, devido à sua tumescência e detumescência, pode simbolizar o desejo. Isto significa que, para que o pênis possa servir como instrumento erótico, é necessário que ele receba a significação fálica.

Lacan transforma a dialética instaurada pela ausência e presença do falo que Freud havia lido como ter ou não ter o falo, no equivalente a ter ou ser o falo. A partir desta dialética, os meninos são aqueles que recebem imaginariamente a significação fálica, alojando tal significação junto ao corpo. Enquanto as meninas, por não localizarem o falo no próprio corpo, são levadas a erotizarem o corpo na sua totalidade, sem, no entanto, esse ponto de ancoragem identitária ao qual o pênis-falo corresponde.

2.5. A partilha sexual no *Seminário 5*

Assim como para Freud, também para Lacan o desfecho do complexo de Édipo é diferente para aquela que se tornará mulher e para aquele que se tornará homem, pois o complexo de castração incide de forma dissimétrica em um e outro caso. Importante frisar que a forma como o complexo de castração incidirá não está prevista pela biologia, tampouco pela anatomia, mas pelas identificações engendradas contingencialmente no complexo de Édipo.

Podemos afirmar que o falo representa o pênis como órgão do corpo que, devido à sua capacidade de tumescência e detumescência, serve para indicar a função desejante: presença da potência sob pano de fundo de uma ausência ou de uma perda. Neste sentido, Lacan é freudiano. Ele não desconsidera que o pênis entre em articulação com a construção da identidade sexuada de um modo especial. Ao contrário, Lacan reafirma este postulado. No entanto, ao formular o falo como significante do desejo, ele indica a função simbólica como sendo o aspecto essencial deste elemento.

Lacan destaca que a tese freudiana sobre a diferença sexual indica que também na mulher, e não apenas no homem, o falo está no centro da experiência. Evidentemente, nem o menino nem a menina têm o falo, pois o falo não é um elemento da realidade; é o índice de uma falta. Entretanto, se servir do falo de um ou outro modo tem consequências. Ambos, menino e menina, estão tomados em sua dialética de presença e ausência. Enquanto a menina é aquela que acha que pode ser o falo, sob o pano de fundo de saber não sê-lo, aquele que se torna menino crê poder ter o falo, sob o pano de fundo de saber não tê-lo.

Neste percurso, o menino se identifica com o pai potente do terceiro tempo do Édipo, e, com isso, recebe o “título de posse” que coloca no bolso para fazer uso futuramente. Miller destaca que o que se produz ao longo deste percurso é fundamentalmente uma permissão e não a interdição; trata-se “da permissão em boas condições” (Miller, 1998/1999, 51).

De acordo com Lacan, para a mulher, essa etapa “é muito mais simples. Ela não tem de fazer essa identificação nem guardar esse título de direito à virilidade. Ela, a mulher, sabe onde ele [o falo] está, sabe onde deve ir buscá-lo, o que é do lado do pai, e vai em direção àquele que o tem” (Lacan, 1958-59/1999, 202).

Neste momento de seu ensino, Lacan não abandona a noção freudiana de *Penisneid* mas a complexifica, formulando três dimensões do *Penisneid*. Cada uma dessas dimensões se apresentaria em um momento específico do atravessamento do complexo de Édipo da menina. Primeiramente, existiria o *Penisneid* no sentido da fantasia: “É o anseio, o desejo guardado por muito tempo, às vezes conservado por toda a vida, de que o clitóris seja um pênis” (Lacan, 1957-58/1999, 288). Esta corresponderia a uma dimensão imaginária do *Penisneid*, cujo destino é deslocado pela castração.

Em outro sentido, *Penisneid* também pode indicar o desejo da menina pelo pênis do pai, sendo este um momento em que o sujeito se apegaria à realidade do pênis, como órgão. Este desejo deve ser frustrado pela Lei do incesto. Por último, surgiria a fantasia de ter um filho do pai. “Isto é, de possuir aquele pênis sob a forma simbólica” (Lacan, 1957-58/1999, 288).

Do lado da menina, a normalização que o Édipo viabiliza consiste em operar uma equivalência simbólica entre o pênis impossível de possuir e o filho que se poderá ter, após substituir o amor dirigido ao pai no complexo de Édipo pelo de outrem. A introdução da menina na problemática da *dádiva* é fundamental, pois, através do Dom do amor, uma série de coisas podem ser dada como substituto simbólico da falta fálica. O filho comparece aqui como Dom ofertado à mulher pelo amor.

É porque não se trata, para ela, de realizar uma posição feminina primitivamente dada, mas de entrar numa determinada dialética de troca [...]. Ela tem de se inscrever no ciclo das trocas da aliança e do parentesco, a título de ela mesma de tornar aí um objeto de troca (Lacan, 1957-1958/1999, 296).

É pela intervenção do complexo de castração que, desapontada com a mãe, a menina se direcionará ao pai, como meio de possuir o pênis sob uma forma simbolizada, o que dará origem à posição feminina propriamente dita, no entendimento freudiano. Esta saída pressupõe um deslocamento do desejo de pênis pela via da inveja, cujo destino seria inevitavelmente o ressentimento, para o desejo de filho, cuja realização poderá proporcionar satisfação.

Quando se diz que a mulher quer um filho do pai, de que objeto se trata? Trata-se de um objeto, cuja característica essencial é que ele passe pela demanda, isto é, seja simbolizado por essa demanda. Assim, a operação real dessa privação implica um

objeto transformado e introduzido no desejo pela demanda. Esse episódio, essa peripécia reconstruída por Freud acerca do pedido que a criança faz a seu pai, é essencial, porque introduz a dimensão de um *objeto impossível*: sua existência só se dá a partir dessa demanda. Se as mulheres estão privadas, podem pedir um *objeto impossível* (Laurent, 2007, 18, grifo nosso).

De acordo com Laurent (2007), a dimensão do desejo decidido é um termo lacaniano, que Freud já havia indicado como um elemento que serve para descrever a posição feminina: A afirmação controversa – de que as mulheres não têm supereu – indica que, para Freud, o desejo feminino é capaz de tudo. Enquanto, embaraçados em culpa e ideais, os homens dificilmente conseguem ter a mesma perseverança. Lacan enfatizou, sobretudo na vida amorosa, o comparecimento deste traço de loucura, muito próprio ao enamoramento das mulheres.

Esse traço de loucura se introduz com a privação, pelo caráter impossível do objeto que é demandado. Trata-se de um objeto mais além do que é possível, ou seja, busca conseguir a equivalência entre criança e falo, só que este possui a marca do que foi pedido ao pai e do que o sujeito mulher foi necessariamente privado (Laurent, 2007, 20).

Assim, podemos compreender que o complexo de Édipo tem uma função de normalização em dois sentidos distintos. É normalizador no sentido de formador da estrutura subjetiva e, ao mesmo tempo, é também gerador de sintoma, ou seja, desnormalizador. Essa normalização não corresponde apenas “na estrutura moral do sujeito, nem em suas relações com a realidade, mas quanto à assunção de seu sexo – o que, como vocês sabem, sempre persiste, na análise, dentro de uma certa ambiguidade” (Lacan, 1957-1958/1999, 171).

Podemos afirmar que a normalização que o complexo de Édipo permite para aquele que se tornará homem não é sem o tormento do Ideal e da culpa, enquanto, para aquela que se tornará mulher, tal normalização implicará um relacionamento, às vezes vertiginoso, com o impossível do desejo.

2.6.

Chiste e Nome-do-Pai: a transgressão da origem

Em outras, palavras, é preciso ter o Nome-do-Pai, mas é também preciso que saibamos servir-nos dele. É disso que o destino e o resultado de toda história podem depender muito (Lacan, 1957-58/1999, 163).

No *Seminário 5* (1958-1959), Lacan se propõe a elucidar a função do inconsciente a partir da lógica do significante, sendo a tirada espirituosa uma das vias privilegiadas para este acesso. “A definição que lhes proponho para a tirada espirituosa baseia-se primeiramente nisto [...]. A mensagem reside em sua diferença para com o código” (Lacan, 1957-1958/1999, 28). Para que haja tirada espirituosa, a intromissão da metáfora paterna é essencial, uma vez que sua instauração é paradoxal, pois representa um ponto de basta que é igualmente um ponto de partida.

Ao localizar a mãe como um objeto impossível, o Nome-do-Pai instaura o tabu do incesto, o que abre a possibilidade para a criança passar a um novo modo de estar no mundo. Este ponto de partida é viabilizado pela operação que a função paterna permite: “sair da série metonímica materna produtiva e dar um salto, marcando o início de uma nova série criativa que implica a invenção. É um passo da metonímia à metáfora” (Horne, 2018/2019, 7).

Esta marca inicial implica uma fratura traumática na série anterior: *Troumatisme*. Se a série metonímica materna é “inumerável” – produtiva, mas não criativa –, o Nome-do-Pai é uma marca que permite uma separação em relação a esta lógica e um salto a outra dimensão da linguagem. Por isso, a inscrição do Nome-do-Pai representa a invenção de uma origem.

Este ponto de basta desvia o sujeito do seu eixo inicial, tornando-se um ponto crucial, responsável pela inauguração de uma orientação em relação ao universo do desejo. O Nome-do-Pai não é um mero ponto de fechamento, mas sobretudo um ponto de virada. Uma verdadeira abertura que instaura um ato de mutação capaz de elevar o gozo ao desejo e ao amor (Horne, 2018/2019, 10).

De acordo com Lacan, o mito de Édipo não deve ser entendido como “um reflexo patriarcal” (Lacan, 1971/2009, 162), pois o Nome-do-Pai reduz o pai a um significante. Deste modo, a função do pai não se confunde com o pai da realidade. Lacan afirma que a experiência clínica demonstra de forma inegável que é perfeitamente possível haver a incidência da função paterna mesmo na ausência do pai. “As mulheres sozinhas, divorciadas, viúvas ou que jamais se casaram também podem transmitir o Nome-do-Pai” (Laurent, 2007, 46). Ou seja, são as mães-mulheres que transmitem esta dimensão significante, na presença do pai ou em sua ausência. Pois, fundamentalmente, o Nome-do-Pai é um significante

qualquer, desde que seja capaz de indicar para a criança a articulação entre o desejo, castração e linguagem. Neste sentido, é importante sublinhar que o Nome-do-Pai só se inscreve a partir do desejo materno.

Na medida em que sua inscrição possibilita uma cristalização de sentido enigmático sobre o desejo do Outro, diante do qual o sujeito busca se posicionar, o Nome-do-Pai induz o sujeito à neurose, ou seja, a uma formação sintomática. Assim, a estabilidade que a metáfora paterna viabiliza pode ser considerada normalizadora, mas está longe de ser normativa, pois as marcas originárias são algo do qual podemos nos servir, pela via do sintoma: ajuste necessariamente desajustado. Junto com a estabilidade normatizadora, a metáfora paterna inaugura o uso desviado da norma, pois a normatização instituída aqui indica a exceção do sintoma de cada um (Barros, 2014/2018, 43).

Na psicanálise, o pai é o pai normatizador, e não o pai normal. A incidência do pai marca a via possível de um atravessamento da norma (Lacan, 1957-1958/1999, 47). Mas, sendo justamente a Lei que dá lugar à transgressão, a metáfora paterna inaugura a possibilidade do uso desviado dos sentidos recebidos. É por isso que servir-se do Nome-do-Pai para dele prescindir é uma formulação que esconde surpresas, pois exige, de cada um, uma invenção: “Nem contigo, nem sem ti” (Marcial, 86, Epigrama XII: 46 *apud* Laurent, 2007, 88).

Para Barros, a formulação lacaniana de que é possível prescindir do pai, desde que se possa servir-se deste, nos indicaria que a aspiração a se ver livre de toda influência é uma “aspiração tão edípica como a de querer salvar o pai. É preciso ter em conta que é impossível fazer o que quer que seja com a origem – inclusive destruí-la – sem que se tenha uma” (Barros, 2014/2018, 15).

Entendendo o Nome-do-Pai desta forma, podemos afirmar que a metáfora que ele produz não é distante da lógica do chiste. Ambos são um recurso contra a suposta onipotência do Outro (Barros, 2014/2018, 65). A redução do sintoma operada pelo *Witz* é a melhor versão do assassinato do pai. Mata o pai com o humor, o que muitas vezes pode poupar a relação com as figuras paternas de uma violência imaginária, uma vez em que a violência que entra em jogo na produção do chiste é essencialmente simbólica. Neste sentido, o chiste é um excelente paradigma de bom uso do Nome-do-Pai.

Se o Nome-do-Pai é um ponto de partida, inaugurando assim uma orientação, esta não deve ser seguida cegamente. Ao contrário, deve ser

apropriada pelo sujeito que a herda, permitindo a este a autorização de servir deste ponto de partida para uma viagem cujo destino precisará ser inventado.

2.7. Mascarada feminina

A mulher compõe uma totalidade indizível com seu traje; não se pode separá-la de sua indumentária, sob o risco de perdê-la inteiramente (Baudelaire, 1980, 809).

Nos tópicos anteriores, vimos que Lacan remaneja os termos freudianos. O pênis passa a ser reconhecido em seu valor de significante, o que permite precisar melhor a sua função dentro da teoria. O falo, significante da falta, se presta a representar a diferença sexual e a falta-a-ser gerada pela linguagem para o sujeito que consente com sua significação. Em seguida, Lacan introduz uma distinção em relação à teoria freudiana: “As relações entre os sexos giram em torno de um ser e um ter o falo” (Lacan, 1957-1958/1999, 322).

Soler (2005) afirma que ao incluir uma nova expressão para situar o feminino, *ser o falo*, expressão desconhecida do pensamento freudiano, Lacan impõe uma transformação no binário “ter ou não ter” a que se atinha Freud. No entanto, essa nova expressão não contradiz a argumentação freudiana.

Freud já havia enfatizado a demanda de amor como tipicamente feminina. Lacan ressalta que a falta fálica da mulher se vê convertida no benefício de ser o falo, isto é, aquilo que falta ao Outro. “Ser o falo” designa a mulher como aquela que é convocada ao lugar do objeto na relação amorosa. “Graças ao desejo do parceiro, a falta se converte num efeito, por ser quase compensatória: a mulher se transforma no que não tem. Isso significa que, desde aqueles anos, para Lacan, a falta feminina já estava positivada” (Soler, 2005, 28-29). Assim, de acordo com Soler, a mulher é o falo no nível de sua relação com o homem. Tal formulação enfatiza o desejo e a demanda dirigida ao parceiro, mantendo uma definição do ser feminino que passa pela mediação do Outro.

A dialética fálica comporta imposições para quem nela ingressa. Em especial, dirige o que bem poderíamos chamar de comédia dos sexos, que obriga cada um dos parceiros a 'banciar o homem' ou 'banciar a mulher', e a passar por um parecer que 'substitui o ter, para, de um lado, protegê-lo e, de outro, mascarar sua falta' (Lacan, 1957-1958/1999, 251).

Embora Freud não precise o narcisismo como uma quarta saída possível para o complexo de Édipo feminino, ele afirma que o narcisismo é uma forma comum que muitas mulheres encontram para compensar a falta fálica. Tais mulheres amam a si mesmas e exigem de um homem que as ame para que possam se satisfazer. Neste concepção, o narcisismo serve para que a mulher recubra a imagem do corpo com o véu da beleza através de uma máscara sedutora (Freud, 1914).

De acordo com Fuentes (2017), seria possível pensar o narcisismo como uma das saídas possíveis para o feminino. Essa proposição vai ao encontro daquilo que Joan Rivière (1929) explorou a respeito da feminilidade como uma máscara, cuja lógica Lacan ratificou. Sendo a mascarada uma defesa diante da emergência da angústia diante de um gozo não tratado pelo significante fálico, tal atitude é compreendida por Lacan como uma solução que dá contorno, pela via do semblante, à falta-a-ser. Tratar-se-ia de uma das formas de se superar o impasse do *Penisneid*, pois, pela via da mascarada, a mulher pode construir para si uma imagem fálica.

Desta forma, uma mulher pode alojar seu gozo nas máscaras de uma feminilidade sedutora, desde que ela mesma esteja advertida de que tais revestimentos fálicos são um recurso que viabiliza uma suplência da ausência de significante dentro do campo do Outro, sem, contudo, saturar esta ausência (Antelo, 2012, 20). Caso contrário, a mascarada pode se tornar um obstáculo à construção da feminilidade, pois tampona a falta.

Se “somente a máscara *ex-sistiria* no lugar de vazio em que coloco A mulher. No que não digo que não existam mulheres” (Lacan *apud* Fuentes, 2017, 170), então podemos pensar que entre a feminilidade verdadeira e a falsa não há nenhuma diferença, pois, a mascarada é a essência da feminilidade. Nesta concepção, a feminilidade é um saber fazer com a falta, pela via dos véus que cobrem e descobrem a castração, promovendo neste jogo fascínio e sedução. A possibilidade de manejar a castração faz com que essa não sinalize mais uma inveja irremediável. É justamente pela ausência do pênis que a mulher faz dela o próprio falo, ou seja: “É pelo que ela não é que ela pretende ser desejada, ao mesmo tempo que amada” (Lacan, 1958/1998, 701).

Este recurso permite resolver o *não ter* pela via do *ser*: fazer-se de falo para o Outro. O jogo com os semblantes corresponde à “intervenção de um parecer que

substitui o ter” (Lacan, 1958/1998, 701), o que pressupõe que haja uma invenção criativa e singular.

Em certa medida, podemos afirmar que a lógica da mascarada não é distante daquela que Butler relaciona à performance *drag*, pois ambas se fundamentam em um fazer, não tendo, portanto, qualquer essência ontológica que pudesse garantir um pertencimento verdadeiro a uma determinada posição. No entanto, Butler prescinde do falo para descrever a relação do sujeito com a linguagem e com a materialização do corpo do qual esta é capaz. Para a autora, a concepção de identificação sexuada, apoiada na dialética fálica, não apenas ratifica o caráter patriarcal da cultura, como ainda descreve um modo melancólico de estar no sexo.

Diz-se que as mulheres são o Falo no sentido de que elas mantêm o poder de refletir ou de representar a “realidade” auto-fundamentadora do sujeito masculino; esse poder, se fosse abandonado, romperia com as ilusões fundamentais da posição do sujeito masculino. A fim de “ser” o Falo, aquilo que reflete e garante uma aparente posição do sujeito masculino, as mulheres devem se tornar, devem “ser” (no sentido de que elas devem agir “como se elas fossem”) precisamente o que os homens não são e, nisso que muito lhes falta, elas devem estabelecer a função essencial dos homens. Portanto, “ser” o Falo é sempre “ser para” um sujeito masculino que busca confirmar e ampliar sua identidade a partir do reconhecimento daquele “ser para”. [...] A divisão e a troca entre este “ser” e “ter” o Falo é estabelecida pelo Simbólico, pela lei patriarcal (Butler, 2002, 5).

Embora pudéssemos afirmar que Butler desconsidera a problemática instaurada pelo desejo do Outro, desconhecendo assim que não é tanto pela via do poder que o sujeito emerge, mas fundamentalmente por um desejo enigmático ao qual ele se engancha, é verdade que a questão que ela coloca faz ressoar uma pergunta importante: neste período de seu ensino, Lacan vincula a psicanálise a um modelo de linguagem patriarcal?

No *Seminário 7* (1949-1950/2008, 44), o próprio Lacan nos ajuda a responder essa pergunta: o Édipo obedece a uma lógica pastoral.

É preciso não se esquecer que a posição de Freud, assim como a de Lacan, é muito menos a de prescrever um jeito de estar na sexualidade, mas fundamentalmente uma posição que a partir de uma experiência clínica pode descrever o jeito majoritário de uma certa época. Neste sentido, Butler está correta: o complexo de Édipo obedece a uma lógica patriarcal, lógica esta que, ao situar a metáfora paterna como o eixo central da experiência edípica, Lacan buscou esvaziar o complexo de suas interpretações normativas. Veremos no

próximo capítulo que Lacan se distancia dessa perspectiva teórica como referência única, tornando-a uma referência dentre outras.

Antes de avançarmos para o terceiro capítulo, no entanto, passaremos por uma breve reflexão sobre o caráter segregativo da linguagem. E, por fim, ainda no segundo capítulo, para a indicação da importância da noção de identificação em Freud e Lacan como traço e não como algo consistente.

2.8. Qual banheiro?

Meu dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem não é do campo da lingüística (Lacan)

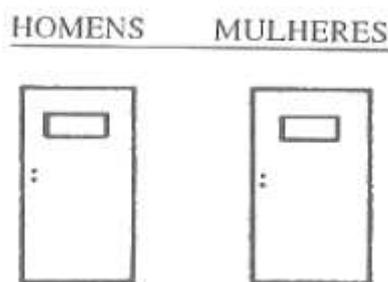
Nos anos mil novecentos e cinquenta, Lacan propôs um retorno a obra freudiana cujo objetivo principal foi o de atribuir um estatuto simbólico ao inconsciente. Com isso, a noção de inconsciente passou a ser compreendida a partir da estrutura da linguagem. Nesse contexto, Lacan introduziu o conceito de significante para determinar a primazia do simbólico no inconsciente e, com isso, poder delimitar de forma mais precisa o campo da prática analítica.

A noção de significante em Lacan difere daquela apresentada por Saussure. Para Saussure, o signo é uma produção fundamentalmente arbitrária, mas que estabelece um vínculo fixo entre o significante e o significado: “o signo lingüístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (Saussure *apud* Ferreira 2002). Nesta concepção, embora a ligação de uma imagem acústica (massa sonora constituída por fonemas) a uma imagem mental (significado) seja fundamentalmente arbitrária, isto é, sem sentido, Saussure compreende que a língua é uma “carta forçada”, pois não podemos escapar dos sentidos fixados por esta.

De acordo com Ferreira (2002), Lacan descarta esta noção de signo e elabora uma teoria do significante cujo ponto de partida é o algoritmo S/s, que estabelece a primazia do significante sobre o significado: “significante sobre significado, correspondendo o ‘sobre’ à barra que separa as duas etapas” (Lacan, 1998, 500). Levar em conta a barra que estabelece uma separação entre uma dimensão e outra, implica privilegiar a função do significante em detrimento da ordem do significado. Com isso, Lacan estabelece um modelo de linguagem que não se assenta na prerrogativa da língua como uma carta forçada, mas que nos

leva a refletir sobre as possibilidades infinitas de equívoco e invenção. Nesta concepção, a fala de cada sujeito guarda uma dimensão singularizada e também desconhecida, uma vez que as cadeias significantes são tanto conscientes como inconscientes.

Em *A instância da letra no inconsciente* (1966), Lacan apresenta o exemplo de duas crianças, um menino e uma menina, sentados de frente um para outro em um vagão de um trem. Quando o trem chega na estação, aparecem duas portas de *toilettes* com os escritos: homens e mulheres. “Olha!, diz o irmão, chegamos a Mulheres!”; “Imbecil!, responde a irmã, não está vendo que nós estamos em Homens?” (Lacan, 1966/1998, 503). Lacan afirma que essa experiência revela que, para cada sujeito, o significante entra no significado, “entra de uma forma que mesmo não sendo imaterial, coloca a questão de seu lugar na realidade” (Lacan, 1966, 1998, 503).



Neste diagrama, Lacan escreve dois termos, *homem* e *mulher*, acima da barra. Abaixo da barra, ao invés do significado esperado (silhuetas masculina e feminina), encontramos a imagem de duas portas idênticas que simbolizam a cabine do banheiro. De acordo com Brunel (2018), ao introduzir as duas portas idênticas sob os significantes “Homens” e “Mulheres”, Lacan apaga o lugar que, no esquema de Saussure, estaria destinado ao significado. O diagrama não registra os significados passíveis de serem atribuídos ao homem e à mulher, mas simplesmente a diferença como marcação de lugares distintos.

Segundo Lacoue-Labarthe e Nancy, essa perspectiva é possível porque Lacan parte da materialidade do significante. O significante representa a possibilidade de localização “Não divide em lugares, divide lugares, isto é, os institui” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 1990, 62.). Supõe-se, com isso, que só o simbólico torna possível ordenar o real.

Embora a entrada do significante no significado não cristalice o significante, uma vez que ele pode ser atravessado por outras cadeias significantes, desviando de um sentido em direção a outro, este processo de sedimentação do significado é verificado na formação do sujeito, mas também se apresenta na sedimentação de uma cultura. Em uma cultura regida pela lógica falocêntrica, as possibilidades de identificação sexuada são restritas ao binômio homem/mulher ou destinadas à abjeção. No entanto, podemos nos perguntar sobre os modos que se abrem na abordagem com a linguagem a partir do esvaziamento da função do Nome-do-Pai, que explicaremos nos próximos capítulos. Na charge abaixo, o cartunista Laerte problematiza:



A charge problematiza uma questão prática, quando homem e mulher são significantes que não correspondem à identificação assumida ou quando estes são usados de forma não tradicional, de modo que, em função disso, uma pessoa possa ser acusada: “isso” não é exatamente um homem, “isso” não é exatamente uma mulher”. O que fazer? Que banheiro usar?

Sabemos que o impacto desta segregação é sentido por muitas pessoas como

uma enorme violência, tanto física quanto simbólica. Em termos práticos, talvez essa dificuldade pudesse ser resolvida com a inclusão de banheiros unissex, por exemplo. Ou, mais simplesmente, com uma atitude tolerante em relação à diferença. Por que somos tão intolerantes?

Lacan indica que no real não há binários. Homem e mulher são significantes que operam no eixo simbólico-imaginário da linguagem, mas não podem apreender completamente o real do sexo. Essa dimensão simbólico-imaginária, porém, é essencial, pois estabiliza sentidos, tornando possível que haja comunicação, mesmo com *mal-entendido*.

No entanto, o simbólico não é cristalizado, pois é constantemente impactado por aquilo que vem do real. De modo que, se existem, consagradamente, apenas dois sexos no simbólico, Deleuze e Guattari estavam certos de que isso não vela por completo a existência real de *n* sexos (Deleuze & Guattari, 1972/2076, 33).

Formulação, aliás, muito próxima de uma leitura possível de Freud e Lacan. Pois, se inicialmente o corpo está aberto à disposição perverso polimorfa, se esta plasticidade inaugural só se organiza mediante a passagem pelos complexos de Édipo e castração, articulados, então o sexo que se assume está longe de representar o verdadeiro ponto de chegada. Não que a assunção de uma identificação sexuada seja desimportante, mas esta sempre será atravessada por uma multiplicidade de corpos disformes cujo destino não foi o da unificação.

Para o sujeito, a nomeação é decisiva. Ela marca um lugar para o sujeito no código. E, ainda, estabiliza uma parcela de elementos desta multiplicidade. Se alguém pode chegar a se dizer homem, mulher ou, mais criativamente, um homem feminino, uma dildo-terrorista etc., é porque alguns elementos fundamentais de sua história encontram nesse nome um sentido possível, sem, contudo, esgotar o sentido de sua existência.

A nomeação guarda no mínimo duas dificuldades. A primeira é a dificuldade comum: alguém se reconhece nos significantes que lhe foram destinados, assumindo uma identificação esperada, o que certamente a poupa da dificuldade diária de não ter banheiro para entrar, por exemplo. É claro que intimamente esta pessoa sabe da insuficiência desta identificação, mas ela pode se servir do *erro comum* (Lacan, 1971-1972/2012, 22).

A dificuldade maior é que, independentemente da estrutura psíquica, existem pessoas que não se reconhecem nos significantes ofertados pela cultura.

Assumir-se homem ou mulher torna-se não apenas impossível como igualmente insuportável. A charge aponta para a necessidade de se pensar em alternativas concretas que nos permitam abordar a linguagem de forma menos segregativa.

Seria possível abordar a linguagem de modo a dar lugar para sua multiplicidade real?

Em uma análise, não apenas isso é possível, como desejável. Uma vez afrouxada a barreira do recalque, a narrativa do analisante é invadida por memórias e afetos incongruentes com a configuração egoica. De modo que, dito de forma jocosa, após uma análise, ninguém é tão heterossexual quando podia supor antes. É quase certo que uma análise bem-sucedida nos torne mais tolerantes porque, neste processo, nos confrontamos incontáveis vezes com elementos não idênticos a nós mesmos e que, no entanto, são fundamentais em nossa história.

No entanto, transpor essa experiência, que pressupõe uma abertura a uma diferença interna, para a tentativa de solucionar um problema político, não é possível. A psicanálise não tem instrumentos teóricos capazes de solucionar questões políticas, por isso, o diálogo com outras disciplinas é essencial (Safatle, 2020).

A psicanálise pode tratar sujeitos em uma dada cultura, o que talvez tenha um efeito sobre a cultura, mas um efeito muito modesto. A psicanálise pode, com igualmente modéstia, ler a cultura e propor um diagnóstico do mal-estar na civilização de cada época. Mas tudo isso é insuficiente quando nos propomos a pensar nos desafios que constituem o nosso tempo.

Tendo estabelecido a questão da segregação sexual como um problema a ser refletido, de que forma poderíamos vislumbrar a construção de uma sociedade menos segregativa? Sem pretendermos esgotar esta pergunta tão complexa e abrangente, em nossa pesquisa a possibilidade de nomeação dissidente em relação ao código nos pareceu um caminho interessante.

A experiência do passe permite que possamos saber mais claramente que uma análise é capaz de formular nomeações permeadas pelo real da história de cada um. Essas nomeações visam circunscrever um gozo que comparece como repetitivo, mas sem sentido. Tal circunscrição permite que, em preservando tal ausência de sentido, esta experiência possa se transformar, permitindo a operação de separação do sujeito deste objeto perturbador. Sabemos, ainda, que as

comunidades que acolhem estes testemunhos são capazes de validar e dar dignidade a tal criação.

Falta saber se uma experiência desta natureza pode ser pensada, não no âmbito de uma análise, mas como experiência coletiva e política para além dos muros das escolas lacanianas que adotam o passe. Os próximos capítulos, especialmente o último, nos ajudarão no encaminhamento desta questão.

2.9. Identificação com o traço unário

Em *Psicologia das massas e análise do eu* (Freud, 1921), Freud afirma que há uma impossibilidade de se pensar o indivíduo separadamente de seu meio social. Neste texto, Freud elabora um amplo estudo sobre o tema da identificação, definindo-a como “a primeira expressão de um laço emocional”, responsável por desempenhar um importante papel na história primitiva do complexo edípico. Isso implica em poder afirmar que a identificação diz respeito a uma construção social e que, como veremos, ela de modo algum reproduz o outro como modelo totalizante, sua base se reduz a um conjunto de traços.

Freud identifica três modalidades distintas de identificação. Inicialmente, indica que há uma a **identificação com o pai**, através da qual o menino toma a figura paterna como um modelo ideal. Freud é breve ao descrever este processo em relação à menina, indicando apenas que esse mesmo modo de identificação estaria ligado à idealização do genitor do mesmo sexo. Assim, podemos deduzir que a mãe é tomada pela menina como referência de um modelo ideal (Silveira, 2012, 16).

Neste texto, Freud descreve detalhadamente a identificação empreendida pelo menino com o pai, em um momento precipitador do complexo de Édipo. Aqui, ao mesmo tempo em que o pai é tomado como ideal, o investimento objetal é dirigido à figura materna. O complexo de Édipo se instalaria, assim, a partir desta tensão, o que culmina na transformação do amor pelo pai em hostilidade.

Freud acrescenta que este processo de identificação primária é possível antes de qualquer escolha sexual de objeto. Acreditamos que tal distinção é importante por permitir desfazer a conjunção que há na cultura entre o processo de

identificação e a escolha objetal. Para Freud, os processos de identificação são independentes daqueles que levam a escolha de objeto.

Na identificação, trata-se “de um tempo remoto da constituição psíquica do ser no qual ele é capturado por elementos que se destacam, na relação com o outro, como ideais” (Silveira, 2012, 83). Neste contexto, Freud define a identificação “como a mais remota expressão de um laço afetivo [*Gefühlsbindung*] com uma outra pessoa. Ela desempenha um papel na pré-história do Complexo de Édipo” (Freud, 1921/2010, 87).

Freud elabora também um segundo modo de identificação para designar a possibilidade de um traço do sintoma de um outro, normalmente alguém que ocupa uma função parental essencial, ser tomado como um elemento importante que permitirá a formação de um sintoma neurótico. Neste caso, “a identificação surgiu no lugar da escolha de objeto; a escolha de objeto regrediu para a identificação” (Freud, 1921/2010, 183). Este modo de identificação se desenvolve tal “como ocorre na estrutura de um sintoma neurótico” (Freud, 1921).

Essa é a identificação denominada por Freud como **regressiva**, nomeação que corrobora com a ideia de que o processo de identificação é anterior à escolha sexual do objeto. É importante destacar que tal identificação é parcial e limitada, “tomando emprestado da pessoa objeto apenas um único traço” (Freud, 1921/2010, 91). É por isso, aliás, que Freud emprega o termo identificação e não identidade, uma vez em que a noção de identidade diz respeito à uma construção sólida. Os processos de construção de identificação são compreendidos por Freud como modos de constituição subjetiva que não chegam a se totalizar. Uma vez em que eles se organizam em torno de um conjunto de traços vindos do Outro, eles dizem respeito também a divisão subjetiva do sujeito.

De acordo com Silveira (2012, 20), o terceiro modo de identificação tratado por Freud diferencia-se dos modos anteriores na medida em que não se refere à relação direta entre o Eu e os objetos. **A identificação com o sintoma** se dá na ordem do desejo.

Existe um terceiro caso, particularmente freqüente e importante, de formação de sintomas, no qual a identificação deixa inteiramente fora de consideração qualquer relação de objeto com a pessoa que está sendo copiada. Suponha-se, por exemplo, que uma das moças de um internato receba de alguém de quem está secretamente enamorada uma carta que lhe desperta ciúmes e que a ela reaja por uma crise de histeria. Então, algumas de suas amigas que são conhecedoras do assunto pegarão a

crise, por assim dizer, através de uma infecção mental. O mecanismo é o da identificação baseada na possibilidade ou desejo de colocar-se na mesma situação. As outras moças também gostariam de ter um caso amoroso secreto (Freud, 1921/2010, 88).

Neste caso, o Eu se identifica com algum elemento do outro que é tomado como algo que diz respeito ao seu próprio desejo, produzindo, assim, um sintoma como resposta. Neste tipo de identificação, Freud considera que o outro não necessariamente representa um objeto de investimento da realidade mais próxima, podendo mesmo ser desconhecido, como um líder por exemplo. Tradicionalmente, o exemplo que ilustra esse modo de identificação é o bigode de Hitler que teria sido um dos elementos importantes que teriam propiciado uma identificação entre de massa para com o líder nazista. Aqui, o sintoma se produz como reação a um lugar que corresponde ao desejo do Eu. Para Freud, esse modo de identificação poderia explicar os fenômenos de massa.

O traço unário

Lacan é sensível ao fato de que normalmente compreendemos os fenômenos de identificação de uma forma dual: acreditamos que uma pessoa se identifica a outra pessoa e que, com isso, reproduz suas características. O tema da identificação é bastante presente em seu ensino porque será uma das formas de se compreender a constituição do sujeito.

O psicanalista elabora o tema em pelo menos três momentos distintos do seu ensino: *Seminário 4* (identificação à imagem), *Seminário 5* (identificação ao significante fálico pela vida do Nome do Pai) e *Seminário 9* (identificação ao traço unário). Em nenhum desses momentos, Lacan limita a identificação a um fenômeno imaginário. No entanto, no estádio do espelho, ao falar sobre a relação especular, talvez possa ter sido mal interpretado por alguns menos avisados da função do significante. Acreditamos que, com o intuito de radicalizar e esclarecer a função do significante na constituição do sujeito do inconsciente, Lacan dedica um ano de seu ensino a abordar o tema da identificação, ao longo de seu *Seminário 9* (Lacan 1961-62).

Neste seminário, Lacan aborda o tema das identificações a partir da extração do termo *Einziges Zug* do texto freudiano de 1921. No entanto, Lacan introduz

uma novidade nesta elaboração, uma vez em que adota o termo unário e não único para traduzir o termo alemão (Chediak, 2014, 29).

Como vimos, Freud postula um modelo teórico de identificação “parcial e altamente limitada” em que se toma “emprestado da pessoa objeto apenas um traço” (Freud, 1921). Lacan acrescenta que essa identificação fundada em um traço se trata de uma identificação significativa e que esta “serve para conotar a diferença em estado puro” (Lacan, 1961-1962). Portanto, o traço unário não consiste na criação de uma unidade. Trata-se, para Lacan, de tentar articular quais “são as leis da identificação enquanto identificação de significantes” (Lacan, 1961-1962).

O traço unário é um puro traço significativo, vazio de significação e que, em função disso, é apenas uma marca que presentifica uma diferença: “o Um como tal é o Outro” (Lacan, 1962-1963). De acordo com Machado (2005, 59), “ao denominar o traço único de traço unário, Lacan pretende marcar diferença entre o um que promove a unidade e o Um que marca uma diferença”. Isso porque o significativo não representa algo isoladamente, trata-se de uma marca de distinção que não carrega em si um sentido em si, a não ser quando posto à trabalho em um discurso.

A identificação é, portanto, um efeito da presença do Outro. Segundo Miller, a partir de um pequeno outro, o sujeito cria o campo do Outro no qual ele mesmo será incluído. Neste sentido, podemos afirmar que o sujeito fabrica e manipula o Outro. (Miller, 1986-87/1998, 115). Ou seja: o sujeito se engancha aos significantes vindos do Outro como forma de garantir uma existência diante da sua indeterminação original.

Esta constatação é fundamental para o trabalho clínico, pois, ao falar, o sujeito escreve o texto que sustenta este Outro imaginário. Se, em um primeiro momento, este Outro é neuroticamente experienciado como consistente, o que se tornará evidente ao longo de um percurso analítico é a sua condição de ficção. O traço unário é uma das formas lacanianas de formalizar o meio através do qual o sujeito se engancha a este Outro (Machado, 2005, 65).

Das exigências contemporâneas: “Identifique-se”

Constata-se então que, de acordo com Freud e Lacan, a identificação é o efeito de um traço significativo, não tendo consistência, se não pelo seu

desdobramento imaginário. Tal definição se difere do discurso comum sobre identidade e que muitas vezes se apresenta naqueles que se dirigem a uma análise e logo que chegam afirmam: “eu sou gay”, “transexual”, “drogado”, “abandonado” (o significante aqui pouco importa). Qual é o trabalho que uma análise pode oferecer em termos de identificação? Com o objetivo de promover um efeito de redução dessas construções massificadoras, a escuta em uma análise será operada para além dos rótulos.

Miller afirma que se observa hoje na cultura um discurso de nomeação que exige reconhecimento:

Identities de gênero, identidades nacionais, identidades coletivas frágeis que duram o instante de um fenômeno de massa evanescente; diagnósticos que se multiplicam e pretendem conferir identidades ligadas a condições ou doenças do corpo, tudo isso indica uma retrogradação da noção de identidade. Como se se tratasse de uma tentativa de resposta ao imperativo "Identifique-se!(Miller, 2013, 1, tradução nossa).³

Em resposta a esta exigência, se proliferam manifestações em torno de afirmações identitárias “Eu sou...”, “Somos todos...”. No entanto, a partir da leitura de Lacan, seria possível afirmar que “não há uma identidade que possa sustentar a si mesma. Acreditar que se é um é apenas ilusão, paixão, loucura. A identidade pode mudar ou estar em crise porque é um vazio, face ao qual as identificações nos sustentam” (Miller, 2013, 2, tradução nossa).⁴

Quando se diz, no início de uma análise, “Eu sou...”, esta fala costuma ter um forte peso. Geralmente sofre-se ou porque a identidade é degradante ou porque não se está à altura dela. Acreditamos que o percurso de uma análise irá demonstrar a inconsistência desta identidade. Há um efeito de desinflação desta consistência em que poderia se dizer que o sujeito perde a identidade e fica com o traço – mais maleável e articulável. Será com esse objetivo clínico que a noção de

³ No original: “Identités de genre, identités nationales, identités collectives fragiles qui durent l’instant d’un phénomène de masse évanescent; diagnostics qui se multiplient et qui prétendent conférer des identités liées à des conditions ou à des maladies du corps, tout ceci indique une démultiplication de la notion d’identité. Comme s’il s’agissait d’une tentative de réponse à l’impératif ‘Identifie-toi!’” (Miller, 2013, 1).

⁴ No original: “nous pouvons affirmer qu’il n’y a pas d’identité qui se soutienne. Se croire un n’est qu’illusion, passion, folie. L’identité peut changer ou être en crise parce qu’elle est un vide, face auquel, les identifications nous soutiennent” (Miller, 2013, 2).

traço unário poderá ser útil. Não procurar compreender ou inflacionar a identidade, seja ela qual for, de um sujeito, mas, ao contrário, procurar destacar do discurso imaginário aquilo que comparece como traço. Nesse sentido, podemos afirmar que a psicanálise não trata homens, mulheres, transexuais ou qualquer outra identidade que se cole ao discurso. Ao contrário, ela visa destacar a singularidade radical do sujeito para que ele possa se haver com isto.

3.

O campo da sexuação

3.1.

Do inconsciente estruturado como uma linguagem ao falasser

Avançar é seguir girando ao redor do impossível de dizer, seguir tentando cercá-lo (Jacques-Alain Miller).

De acordo com Brousse (2019), todo o ensino de Lacan aborda a questão da diferença sexual nos seres falantes a partir do paradigma da linguagem. Entretanto, apesar da linguagem ter sido sempre o ponto de partida das formulações lacanianas, é importante sinalizar que a diferença sexual apresentada no *Seminário 5* (1957-1958) não é exatamente a mesma explorada no *Seminário 20* (1972-1973).

Vimos, no capítulo anterior, que no *Seminário 5* (1957-1958) Lacan compreende a função do pai no complexo de Édipo enquanto uma metáfora que substitui o significante do desejo materno pelo significante do Nome-do-Pai. Com isso, Lacan enfatiza que sua função é essencialmente simbólica. Esta metáfora, ao marcar como interdito o desejo primordial ligado ao corpo materno, abre caminho para novos desejos, para além do assujeitamento inicial do bebê em relação ao gozo da mãe. Desta forma, ao instaurar o tabu do incesto, a metáfora paterna é responsável por introduzir a criança em outra dimensão da experiência: a dimensão desejante propriamente dita.

Uma vez que a metáfora paterna participa do desenlace do mito edípico, ela inclui uma “função normativa” – responsável pela “assunção do sexo” (Lacan, 1957-1958/1998, 156) para o sujeito – pela via da internalização de um Ideal do eu, o que confere um lugar ao corpo sexuado no registro simbólico. Essa função de “normatização” permite que uns assumam, preferencialmente, um tipo viril, enquanto outros, um tipo dito feminino. Portanto, neste momento, a diferença sexual está inserida na dialética *ser e ter* instaurada pelo jogo entre a castração e aquilo que o significante fálico dá lugar. Aqui, temos uma concepção de diferença

sexual que se funda no modo como os sujeitos se situam frente ao significante do Outro e como, a partir disso, entram no universo dos semblantes, que corresponde ao universo da aparência. Trata-se, para o “homem”, de parecer ser homem, de saber dar sinal para a mulher que se é homem, enquanto, para a “mulher”, trata-se de parecer ser mulher. Por isso, embora a mascarada seja um termo referido ao universo da feminilidade, a masculinidade também é igualmente constituída pelo manejo dos semblantes.

Essa concepção de identificação sexuada, calcada na sustentação do Nome-do-Pai como lugar de exceção, é tributária de um momento de seu ensino no qual o inconsciente é formulado como sendo *estruturado como uma linguagem*. Este período compreende as décadas de cinquenta e sessenta, e representou aquilo que Lacan denominou como sendo o seu *retorno a Freud*. Para dar conta de tal empreendimento, Lacan retorna ao texto freudiano se servindo da linguística e da sociologia estrutural.

Neste período, o simbólico é a dimensão da linguagem que Lacan destaca com o objetivo de despsicologizar a psicanálise. O sujeito situado entre um significante e outro é uma maneira lacaniana de retirar o caráter essencialista atribuído à subjetividade e de situar a especificidade da prática da psicanálise no terreno da linguagem.

Nesta concepção de inconsciente, o sujeito se localiza em uma cadeia significante, sem, no entanto, adquirir um significado fixo. Uma vez que o sujeito é definido entre significantes, o significado que poderá ser atribuído a este depende da cadeia significante. É em função da possibilidade de deslizamento desta cadeia que as pontuações e interpretações em análise podem ter o efeito de alterá-la, pois suspendem um sentido cristalizado, abrindo para a possibilidade de novas articulações. O falo é um significante privilegiado que indica tanto a possibilidade de significação como o seu vazio e inadequação, mantendo para cada sujeito uma relação enigmática com o desejo do Outro (Lacan, 1966, 690). Neste sentido, qualquer termo sempre pode guardar para o sujeito uma estranheza. Assim, mesmo o binômio, já quase *démodé*, homem e mulher, não satura as infinitas possibilidades de interpretação por mais que sejam excessivamente imaginarizados na cultura, porque sua significação depende do lugar que ocupam em uma determinada cadeia discursiva.

Entretanto, Lacan não parou por aqui. Na medida que, ao longo de seu

ensino, a dimensão real da linguagem assume preponderância em relação ao simbólico e ao imaginário, Lacan altera significativamente sua noção de inconsciente. Nosso intuito não será o de esmiuçar essas teses, o que exigiria um outro trabalho, apenas indicar que as formulações relativas ao modo como Lacan compreende a noção de identificação no *Seminário 5* (1958-1959) e a noção de sexualização no *Seminário 20* (1971-1972), tributárias de modelos distintos de inconsciente.

No paradigma do inconsciente estruturado como uma linguagem, esta tinha a função de “capturar o organismo vivo”, mortificando-o, enquanto, no paradigma da não-relação, o significante vivifica o corpo e o gozo aparece como o limite do domínio da estrutura. Se o gozo havia sido secundário em relação ao significante, este novo paradigma inverte essa lógica, mostrando a estrutura da linguagem como derivada do gozo. Com isso, a articulação significante S1-S2, que exprime a produção de sentido, torna-se secundária em relação a S1 puro, marca do significante sobre o corpo que tem efeito de gozo (Maret, 2019, 17).

Por tudo isso, Miller observa que este novo paradigma faz desmoronar “o conceito de fala como comunicação, mas também o conceito do grande Outro, o Nome-do-Pai, e o símbolo fálico” (Miller, 1999, 25). Estas noções, antes primárias e estruturantes, tornam-se derivadas das ficções individuais e coletivas. Longe de representarem a via padrão de organização da sexualidade, falo e Nome-do-Pai se tornam uma via dentre outras.

Segundo Lacan, enquanto a nossa cultura faz o falo parecer uma condição necessária, lógica que constitui o falocentrismo na cultura como algo supostamente natural, a experiência analítica permite que se pense o significante fálico apenas como uma contingência (Lacan, 1972-1973/1982, 126). Ou seja, um elemento que pode organizar a sexualidade, mas que não de modo algum é o único organizador possível. Ainda que o falo possa corresponder ao modo majoritário de organização, é fundamental estarmos atentos para outras formas de organização possíveis.

No *Seminário 20* (1972-1973), Lacan aborda o falo menos como significante e mais essencialmente como uma função que marca a castração e que, por isso, permite a articulação do gozo a uma experiência de corpo localizada. Aqui, a castração é fundamentalmente uma via de tratamento do gozo, propiciada pela estrutura da linguagem. O sujeito, ao consentir com uma perda de gozo,

correspondente a sua entrada no universo da linguagem estruturada, ganha uma organização corporal organizada em torno de um furo. O complexo de Édipo fracassa no sentido de recobrir este furo de significado.

Ao marcar um furo no simbólico, a linguagem pode se organizar a partir de um ponto que constitui um fora-dentro enigmático. E, ainda, limitar o gozo que, sem este ponto de condensação que o falo inaugura como resposta à castração, seria um gozo mais radicalmente sem sentido e, eventualmente, mortífero.

Que tudo gira ao redor do gozo fálico, é precisamente o de que dá testemunho à experiência analítica, e testemunho de que a mulher se define por uma posição que aponte com o não-todo no que se refere ao gozo fálico. Vou um pouco mais longe – o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão (Lacan, 1972-1973/1982, 15).

Lacan compreende que o que separa a experiência do “homem” e da “mulher” não se situa na diferença anatômica, mas na forma como o gozo perpassa o corpo de cada um. Aqui, há uma diferença essencial entre as abordagens freudiana e lacaniana. Em 1925, Freud irá pensar a diferença sexual como os destinos psíquicos passíveis de serem derivados da constatação da diferença anatômica. Lacan, por sua vez, irá postular a noção de diferença sexual no modo como a satisfação corporal que o gozo representa atravessa o corpo de cada um. Com isso, Lacan esclarece que essa dissimetria se impõe para além do referencial anatômico (Laurent, 2014/2017, 25). Neste sentido, a noção de diferença sexual no *Seminário 20* (1972-1973) se situa menos na dielétrica fálica e, mais especialmente, no real do gozo para cada *falasser*.

Em relação à castração da mulher, Lacan afirma que: “Nada falta que não seja da ordem simbólica [...]. É claro que uma mulher não tem pênis. Mas, se vocês não simbolizam o pênis como o elemento essencial a ter ou não ter, ela nada saberá dessa privação. A falta, essa é simbólica” (Lacan, 1997-1998 [1962-1963], 145). Ou seja, ainda que haja premência da conjunção falo-pênis na cultura, Lacan afirma que:

A castração, eu lhes disse, é simbólica, ou seja, ela se relaciona a um certo fenômeno de falta [...]. Uma das formas possíveis de aparição da falta está aqui, o suporte imaginário que só é uma das traduções possíveis da falta original, do vício de estrutura inscrito no ser, no mundo do sujeito com que devemos lidar [...]. (Lacan, 1997-1998 [1962-1963], 145).

Com esse movimento, Lacan delimita a noção de castração fora das coordenadas imaginárias do complexo de Édipo. A castração passa a indicar fundamentalmente uma perda inaugural de gozo, correspondente à entrada no sujeito no universo da linguagem, mas sua significação se torna potencialmente mais aberta. Mesmo que o complexo de Édipo possa responder, ainda hoje, pelo modo majoritário de socialização, pelo fato da castração instaurar um furo real na linguagem, o sentido que se pode depreender a partir do Édipo não vela completamente a ausência de sentido deste furo.

Temos, portanto, duas consequências importantes em relação ao ensino de Lacan. A primeira é que o complexo de castração é compreendido fundamentalmente como uma perda de gozo originária, esta perda constitui um furo no saber que o complexo de Édipo é incapaz de velar. Esta formulação implica em relativizar o domínio do significante fálico. Mas há ainda uma segunda formulação lacaniana, como veremos, que consiste em pensar uma experiência de gozo que não passa pela castração.

Freud descreveu uma sexualidade organizada fundamentalmente por uma lógica falocentrista – que, apoiada na cultura de sua época, fazia convergir imaginariamente pênis e falo. O privilégio do significante fálico na obra freudiana dá lugar ao modo de construção masculina como viril, enquanto a feminilidade só pode ser compreendida como continente negro. A partir de uma releitura da noção de feminilidade, Lacan permite que possamos pensar aquilo que o falo não satura como uma condição do *falasser*, não mais atrelado ao gênero feminino. Como veremos, no *Seminário 20* (1973-1974), Lacan formaliza este continente negro a partir da postulação de um gozo no real, mas o desata da sua referência à mulher, subvertendo com isso o binarismo de gênero que ainda era presente na teorização freudiana.

3.2. Sexuação

Com a formalização da sua teoria da sexuação, Lacan desloca a ênfase da noção de falo de sua definição inicial – significante que confere suporte à identificação fálica –, para inscrevê-lo como uma função que permite o gozo. Neste momento de seu ensino, Lacan compreende a noção de gozo como o modo

de satisfação que captura, pela via da linguagem, o corpo vivo. Portanto, a formulação de uma teoria da sexuação não configura uma teoria de gênero, e, sim, formula diferentes possibilidades de atravessamento da satisfação corporal sem estar ancorada na noção de ser. Tentaremos demonstrar, a partir da nossa leitura do quadro abaixo, porque esta invenção é política e clinicamente importante.

Apoiando-se na noção de *falasser*, essas tábuas constituem uma crítica à categoria metafísica do ser, pouco se referindo às identificações sexuadas. O principal objetivo das tábuas da sexuação é o de demonstrar modos distintivos do corpo ser capturado pelo gozo. Para tanto, Lacan conceitua o gozo fálico que se escreve a partir da castração e um gozo *nãotodo* fálico, cuja referência à castração é insuficiente.

Com o objetivo de desmontar a referência ontológica atribuída ao ser, Lacan subverte as formulações sobre o universal, o particular e o singular em Aristóteles. Nelas, Aristóteles localiza o ser como universal. Será esta tese que Lacan, a partir da lógica dos conjuntos, buscará demonstrar sua insuficiência. Lacan visa demonstrar a impossibilidade da utilização da referência ao ser em seu ensino da psicanálise pela via da metafísica. Só podemos pensar em ser neste momento do ensino de Lacan como aquele cuja existência é atravessada pelo sexual, entendido aqui como algo que invariavelmente coloca o ser em questão e que, com isso, se torna despossuído de qualquer atributo ontológico.

Ao longo dos seus *Seminários 18* (1970-1971), *19* (1971-1972) e *20* (1972-1973), Lacan formula progressivamente um saber que permite a formalização dos axiomas reunidos abaixo.

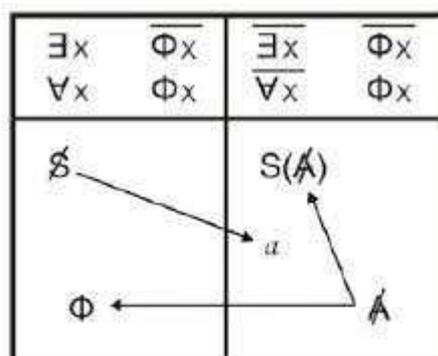


Figura: Recuperado de Lacan (1972-1973/1985, p. 105)

As fórmulas apresentadas nesta tábua visam demonstrar, em termos lógicos,

duas relações possíveis para o *falasser* diante da castração e, ainda, suas consequências no nível do desejo e do gozo. A primeira matriz de inteligibilidade da tábua é a função fálica, pois Lacan compreende que esta constitui a função que vem no lugar da impossibilidade de inscrição da relação sexual. A partir disto, Lacan descreve duas maneiras de ratear a relação sexual: uma fundamentalmente submetida à função fálica e outra *nãotoda* submetida a esta função.

O lado esquerdo do quadro é o lado dito masculino. É aquele que Lacan nomeia como *Todo fálico*, estando fundado na suposição de uma figura de exceção que negaria a lógica da castração. Aqui, Lacan se apoia no mito de *Totem e tabu* (Freud, 1913). Neste texto, Freud trabalha o mito do pai da horda como um mito de fundação da civilização. A afirmação central deste importante trabalho consiste em afirmar a existência mitológica do Pai da horda, uma espécie de *orangotango* que, sob o império da força, gozava de todas as mulheres do clã, submetendo os filhos a uma Lei tirânica. Para Freud, é o assassinato deste Pai mitológico que funda a passagem de uma sociedade pré-humana para uma civilização marcada por uma Lei simbólica que assegura a presença de um lugar vazio, ocupado pela figura do Pai assassinado, o que origina a Lei simbólica como correlata da castração. Assim, o assassinato do Pai é o gesto que origina a civilização e, com ela, uma humanidade assentada na Lei e no desejo, como o seu avesso.

A fórmula $\exists x \overline{\phi x}$ indica a presença desta figura de exceção: “*existe ao menos um X que não está submetido à função fálica*” (Lacan, 1972-1973/2008). Aqui, o Pai da horda comparece fantasisticamente como figura de exceção ao conjunto formado. Pela lógica da contradição, é este ponto de exceção que confere consistência ao conjunto formado por aqueles que creem no Pai como referência universal, pois a exceção à regra é a condição para a fundação de um conjunto fechado. Lacan escreve esta condição sob a fórmula $\forall x. \Phi x$, que afirma que todo aquele que se subordina à exceção, que crê no Pai como figura de exceção, “está submetido à ordem fálica”.

Este ponto de exceção configura um ponto Ideal capaz de conferir consistência a uma identificação. É justamente este Ideal que indica a referência a partir da qual todo sujeito inscrito deste lado pode se situar (Lacan, 1971/2006, 143). A castração é o nome deste limite imputado ao gozo, condição que permite o reassuramento da posição descrita por Lacan como universal fálico.

O lado direito, dito feminino, é aquele que Lacan nomeia como *nãotodo*, pois está marcado pela ausência de uma figura de exceção. Lacan escreve este postulado a partir da fórmula $\overline{\exists x \phi x}$, que afirma que não há nenhum que não se submeta a Φx . Pois, segundo Lacan, na experiência humana nem sempre há um mito que seja capaz de indicar a existência de uma figura equivalente àquela do Pai da horda. Assim, em não havendo uma figura que faça exceção à castração, Lacan pode afirmar que: *não todo x se submete à função fálica*. Com isso, Lacan indica uma relação com a existência que se dá pelo particular, cuja lógica é a da *indecibilidade*. Aqui, em não havendo referência a uma figura de exceção, há existência, mas esta não pode ser referida à ontologia do ser que pressuporia uma referência a uma lógica universal.

Em função desta lógica, este lado da tábua da sexuação marca um tipo de identificação inconsistente que, por falta de um ponto de ancoragem, não encontra possibilidade de constituir um conjunto fechado. O conjunto que configuraria o regime do gozo *nãotodo* permanece aberto diante da ausência de um ponto exterior que possa servir como limite. Assim, o universo feminino é lido como aberto, plural e potencialmente ilimitado.

No primeiro patamar da tábua da sexuação, podemos compreender que o que Lacan estabelece como “homem” se refere àquele cujo narcisismo está assujeitado à função fálica, enquanto “mulher” é o nome de uma experiência de gozo que inclui mais radicalmente uma fração de gozo *nãotodo*. Esta segunda lógica é conceituada a partir do atravessamento daquilo que o simbólico não consegue circunscrever do real do gozo, impondo ao ser uma inconsistência, o que leva Lacan a afirmar que *A mulher não existe*, uma vez em que falta um significante para o Real deste gozo *nãotodo*, não recoberto pelo simbólico. Se ele não passa pela castração, não pode obter do falo a sua significação (Miller, 2014).

A diferença a que o quadro se refere deve ser lida, portanto, como a forma como a castração incide sobre o corpo, o que acarreta consequências no nível do gozo e do desejo. De acordo com Laurent (2017, 25), a experiência clínica revela que a dissimetria dos sexos remete, fundamentalmente, à dissimetria radical dos dois modos de gozo e supera a diferença anatômica. É muito importante destacar que a tábua da sexuação não marca lugares inteiramente fixos. “Se há alguma coisa que a análise nos demonstra é bem isto – que, em razão da tomada do sujeito

na linguagem, tudo que é capaz de designação como macho é ambíguo, ou seja, revogável, criticável, e isto é também verdade para a outra parte” (Lacan, 1968-69/2006, 319).

Desde que se consinta com a inscrição do significante fálico no inconsciente, o complexo de castração é um tratamento de entrada na via da ordenação significante. Ele reduz e localiza o gozo, fixando o sujeito ao enigma do que seria o gozo absoluto, não castrado do Pai. O paradoxo consiste em que o Todo fálico só é Todo por ser estruturalmente furado, condição que lhe assegura consistência, enquanto o Outro gozo é inconsistente justamente por se tratar de uma experiência que se localiza além da baliza fálica (Fuentes, 2009).

No campo do erotismo, o gozo masturbatório fornece o paradigma do gozo fálico. Este, no entanto, não se limita ao campo do erotismo, sendo também subjacente ao conjunto das realizações dos sujeitos no campo da realidade, constituindo a substância de todas as satisfações utilitárias (Soler, 2005, 36). Trata-se de um gozo que, por permitir o apoio identificatório do *falasser*, entra em articulação com a lógica utilitarista da civilização, posto que sua lógica permite a contabilidade. É o gozo que a castração concede ao ser falante, correlato da falta-a-gozar, enquanto o Outro gozo é aquele que escapa – para o bem e para o mal – dessas coordenadas fálicas que marcam a articulação entre a experiência de satisfação e uma utilidade que a civilização pode dar lugar.

No segundo patamar da tábua da sexuação, Lacan estabelece as consequências, no nível do gozo e do desejo, para um e outro modo de estar na função fálica.

Do lado do Todo fálico, Lacan postula que a relação com o objeto *a* pela via da fantasia é premente ($\$ \rightarrow a$). O modo como Lacan teoriza a fantasia fundamental a situa como uma resposta frente à experiência subjetiva diante da impossibilidade de escrever a relação sexual. A fantasia tem dois polos: o que escreve o trabalho do sujeito com o significante e aquele que escreve sua relação libidinal com o objeto. A construção da fantasia permite que o sujeito estabeleça uma relação entre o saber e a falta de objeto, através do estabelecimento de um modo único de abordar o objeto que lhe causa o desejo, sem, contudo, obturar a sua falta. O objeto causa de desejo guarda um enigma que fura todo o saber possível.

Neste lado, a intervenção da lei da castração orienta o *falasser* a recuperar o

gozo fora de seu corpo próprio pela via do objeto *a*. Trata-se de um modo erótico fundamentalmente fetichista, pois reduz o encontro sexual à obtenção de um pedaço de corpo, circunscrito em coordenadas específicas. Aqui, Sade foi quem melhor descreveu essa relação: *Dá-me uma parte do seu corpo que me faça gozar*.

De acordo com Safatle (2020, 22), o gozo fálico está marcado por uma duplicidade que lhe é constitutiva: idealização e depreciação. A generalização de um certo modo de castração incide como inadequação de todo e qualquer objeto. Assim, todos os objetos que passarem pelo desejo são marcados pela sua depreciação, ou pelo Ideal que o lugar de exceção preserva.

No lado direito da tábua da sexuação, Lacan descreve duas abordagens possíveis em relação ao gozo: esta do gozo fálico orientada pela lógica da fantasia, mas também a possibilidade de um Outro gozo, cuja lógica excede as coordenadas fáticas.

Ao escrever **(falo) ←A mulher**, Lacan demonstra que, no lado direito da tábua da sexuação, uma das vertentes possíveis na abordagem ao gozo se estabelece pela lógica fálica. Nesta vertente, o desejo é capturado pelo falo simbólico, o que permite que se faça uso dos semblantes e dos Ideais. Nesta direção, o amor erotizado é talvez a saída mais comum quando se vai em direção ao objeto falo no corpo do parceiro. Mas, também permite que o *falasser* possa se servir dos semblantes de modo que se construa como alguém que é o falo. Aqui, tudo aquilo que concerne à substituição metonímica do falo pode servir como forma de articulação ao desejo pela via do falo: carreira, dinheiro, conquistas contabilizáveis (Quinet, 2017, 20).

Com **S(/A)←A mulher**, Lacan indica o ponto de não saturação da lógica fálica. Aqui, o *falasser*, diante de S (/A), é atravessado pelo Outro gozo propriamente dito no ponto exato em que a linguagem não pode recobrir a experiência de gozo. Esse S(/A) é a maneira lacaniana de afirmar que *A mulher não existe*, ou seja, há ausência de significante para demarcar a relação do *falasser* com a sua feminilidade, naquilo que ela comporta do comparecimento do gozo como tal. Dada esta falha na linguagem em escrever a dimensão Real do gozo frente a S(/A), abre-se a possibilidade da experiência do êxtase, mas também da angústia; experiências que extrapolam o uso comum da linguagem. Isso porque a emergência deste gozo desmonta os apoios identitários com os quais o narcisismo conta. Trata-se de um tipo de experiência que Bataille expressa muito bem: “No

erotismo, EU me perco” (Bataille, 1949/2010, 22). Sendo erotismo, aqui, um nome plural para a experiência de satisfação que o *falasser* pode encontrar.

Por se tratar de uma experiência que rompe as coordenadas fálicas, todo trabalho que seja capaz de manejar a inconsistência da linguagem pode servir como forma de apresentação desta relação impossível com ela. A literatura, a poesia, a mística, o discurso amoroso e também uma análise são caminhos privilegiados de uma inscrição paradoxal deste gozo singular. Ainda que este seja rigorosamente conceituado pela sua impossibilidade lógica de simbolização, pode ser parcialmente nomeado *a posteriori*.

Percebe-se que Lacan não refuta a tese freudiana de que só existe na cultura um significante, o falo, para designar os dois sexos, limitando o gozo de duas maneiras distintas, masculina e feminina. Ao contrário, ele leva esta hipótese até as últimas consequências. A diferença é que, ao não interpretar a castração como um limite à posição feminina, mas como um modo específico de se abordar o gozo que não encontra no falo um limite, Lacan consegue elaborar consequências bastante distintas daquelas que Freud descreveu.

Posto isso, podemos afirmar que só há identidades fálicas (Vieira, 2019). O *nãotodo* não permite uma formação identitária porque, diante da emergência dessa modalidade de gozo, as identificações são desfeitas. A experiência de gozo *nãotodo* não atribui identidade ao *falasser*. O feminino aqui não é propriedade de ninguém, não é uma qualidade da “mulher”. A “mulher”, o “homem”, o “trans” etc. são nomeações que quase sempre atestam a vinculação do *falasser* à lógica da castração, da qual o significante falo é tributário. São nomeações que permitem ao *falasser* estabelecer e manter o laço social. É por isso que pensar em uma nomeação não fálica é, como veremos no último capítulo, um desafio. O que da experiência de gozo *nãotodo* pode ser nomeado?

Aquilo que Lacan nomeia como *feminilidade* está marcado pela inexistência do significante d’A mulher, ou seja, pela ausência de um significante que permitiria estabelecer um conjunto fechado, em referência a um ponto de exceção, como o Pai, no caso masculino. Deste modo, o gozo que se apresenta ao *falasser* obedecendo a lógica do *nãotodo* não encontra no falo um ponto de ancoragem suficiente que seja capaz de tratar sua relação com o gozo de modo hegemônico, pela via dos universais. Trata-se de todo um universo de experiências, diante das quais a manutenção do laço social está em xeque, pois trata-se de experiências que

atestam a solidão radical do *falasser*.

Uma das consequências é que esse Outro gozo, por não ter um índice de totalização, não fixa o sujeito a seu corpo. Com isso, a devastação pode se apresentar como sentimento de falta de identidade, ausência de si mesmo, fragmentação corporal e angústia. Trata-se de uma posição menos aderida aos semblantes da civilização (Miller, 1993, 84).

Lacan costumava se referir ao Outro gozo como aquele que porta algo de “louco e enigmático” (Lacan, 1973-1974/1985, 32), justamente porque este desconhece os limites impostos pela função fálica. Embora tenha como base o corpo, este Outro gozo não é experimentado no corpo como próprio, mas no corpo como uma presença deslocalizada, o que desmonta a construção imaginária do corpo.

A partir desta definição, entende-se como destinos lógicos para o Outro gozo, a possibilidade da devastação, mas também do arrebatamento e do êxtase. Pois, se o gozo *nãotodo* é aquele que extrapola as barreiras fálicas que circunscrevem a relação do gozo com o prazer, com o bom e o belo – limites da civilização – o gozo *nãotodo* é alheio a qualquer utilidade (Lacan, 1973-1974, 15). Assim, o *nãotodo* lacaniano impossibilita a estabilização de um saber universal. Por falta de exceção, esta lógica não permite a constituição de um conjunto delimitado, permanecendo múltipla e plural.

Trazendo essas coordenadas para a experiência do gênero na nossa cultura, Lacan afirma que as mulheres devem ser tomadas *uma a uma*, pois, diferentemente da masculinidade que se adequa bem aos semblantes e Ideais culturais, a feminilidade só é possível de ser abordada a partir do que se apresenta de *nãotodo*, devendo, portanto, ser inventada a cada vez que o Outro gozo se apresenta. Deste modo, a feminilidade encarna o paradoxo de um saber à margem dos universais: saber insabido, derivado de um gozo postulado no real. E que, em função de sua lógica, é de difícil transmissão. Trata-se de um saber fundamentalmente paradoxal: não se pode escrevê-lo, mas algo contingencialmente se escreve.

Quando algo deste gozo real se escreve, Lacan afirmava que ele *para de não se escrever*. O real não é sem o imaginário e o simbólico, estando sempre amarrado às outras dimensões da linguagem. Assim, é possível que, pela via da contingência, ele se escreva. Dentre algumas saídas privilegiadas para a inscrição

deste gozo real, Lacan identificou o amor, mais especificamente o discurso amoroso, cuja lógica veremos mais detalhadamente a seguir.

3.3.

A relação sexual não existe, mas há o amor

Com a teoria da pulsão, Freud elabora uma noção de sexualidade inédita. A novidade da teoria freudiana não é a afirmação de que o sexual é uma característica do ser humano, e sim que o sexual põe em questão o próprio ser. Freud desenvolve o conceito de “sexual” como um nome que define a inconsistência do ser. Assim, o procedimento da psicanálise é oposto ao procedimento de humanização, pois o que está em jogo em tomar o ser humano pela via do sexual é indicar que o seu núcleo mais íntimo não é algo objetivo, mas anônimo e estrangeiro (Zupancic, 2012).

Dando continuidade ao projeto freudiano, Lacan acrescenta um novo conceito à teoria psicanalítica: a noção de gozo. Apesar desta noção emergir a partir da teoria da sexualidade freudiana, há uma diferença essencial. Em Freud, a noção de libido é estabelecida dentro de uma concepção de desenvolvimento, o gozo, entretanto, se refere a uma libido sem desenvolvimento. A libido circula, investindo ou desinvestindo o objeto; o gozo, ao abordar o objeto, desconhece o outro, por isso é definido pelo seu caráter essencialmente autístico que atesta a solidão do *façasse*. Isso nos permite afirmar que, na teoria freudiana, a sexualidade pode ser compreendida como uma relação de um corpo sexuado a outro corpo sexuado; na teoria lacaniana, a noção de gozo nos força a pensar na impossibilidade da relação sexual (Lutterbach, 2006).

Assim como Freud, Lacan também rejeita qualquer interpretação das posições sexuadas em termos de polaridade. É notável, aliás, que Lacan tenha insistido, desde o início de seu percurso, que homens e mulheres são efeitos da linguagem, afirmando que “[...] não há a menor realidade pré-discursiva, pelo mesmo motivo que o que faz a coletividade, e que chamei de homens, mulheres e crianças, nada significa como realidade pré-discursiva. Homens, mulheres e crianças são apenas significantes” (Lacan, 1972-1973, 34). Assim, Lacan descarta veementemente qualquer concepção de relação natural entre os sexos, afirmando que a parceria só é possível pela via da contingência e da construção singular que

é inerente ao enlace amoroso.

A respeito da afirmação de que *a relação sexual não existe*, Lacan afirma que o que compensa essa inexistência é justamente o amor (Lacan, 1972-73, 44). Para melhor desenvolver a relação entre a inexistência da relação sexual e o amor como suplência, Lacan busca definir o que compreende por amor. Não é o mesmo que a visão platônica, que concebe o amor como a reunião das metades perdidas. Tampouco aquele dos romances de sessão da tarde, cujo final feliz é sempre o da harmonia e do entendimento mútuo.

Não havendo proporção entre a lógica do Todo e a lógica do *nãotodo* que não se encontram, “a relação sexual não cessa de não se escrever” (Lacan, 1972/1973). Isso não equivale a afirmar que não existam relações satisfatórias, mas esta satisfação não é passível de ser encontrada a partir dos ideais vinculados pela cultura. Para Lacan, não há laço amoroso sem uma construção singularizada, sendo justamente o enodamento dos sintomas o que permite a sustentação de um laço.

O modo masculino, mais do que o modo feminino, tem o seu desejo sustentado a partir da construção da fantasia, que determina o objeto *a* como a condição do desejo. Esta característica não objetifica o parceiro, mas torna algo em seu ser *objeto causa de desejo*. Essa condição, no entanto, não isenta o *falasser* de uma relação com o Outro. Por ser parcial e limitado, “o gozo fálico supõe o seu além” (André, 1998, 224).

Do lado *nãotodo* da tábua da sexuação, o vínculo entre a castração e o desejo é mais frouxo, o que torna sua relação com o desejo menos orientada pela fantasia e mais dirigida pelo desejo do Outro, enigmático por definição. Essa característica indica que a relação com o desejo está menos amarrada em coordenadas fixas, o que torna possível que seja relançada muitas vezes a pergunta sobre o desejo e que se possa encontrar respostas diversificadas a cada vez. Para que esta satisfação não leve o *falasser* à devastação, tudo irá depender de sua capacidade de fazer uso da nomeação e dos semblantes (Vinciguerra, 2014, 25).

Se, em geral, na nossa cultura, o gênero masculino encontra menos esse gozo é por padecer da angústia do proprietário, que o coloca diante do medo de perder os alicerces que servem de base para a identificação fálica. Isso não impede que um homem faça a experiência do Outro gozo. Aliás, para Lacan, a experiência

amorosa é uma via privilegiada pela qual ocorre uma certa feminização do ser. Evidentemente, ainda que um homem escreva o objeto *a* na fantasia, este objeto não pode ser abordado mediante um evitamento completo do Outro. Esse é um dos motivos pelos quais Lacan faz questão de frisar que, para além do drama do sofrimento amoroso, o (des)encontro amoroso comporta sempre um pouco de comédia, uma vez que ninguém sabe muito bem o que está buscando, tampouco a partir de que posição se demanda ou se deseja esse amor (Fuentes, 2009, 189).

Lacan afirma que, do lado dito feminino, a divisão subjetiva se localiza entre o gozo fálico e o Outro gozo, enquanto, do lado dito masculino, a divisão se dá entre o gozo fálico, tributário do ser, e o amor, o que, por definição, feminiza o sujeito, por desmontá-lo. Quando um “homem” aborda uma “mulher”, não sabe que está abordando, na realidade, o objeto *a* do qual ela é depositária. “Este é o ato de amor” (Lacan, 1972-1973, 68).

Do lado masculino, o gozo é marcado por um furo que deixa como via principal o gozo fálico, sendo este justamente “o obstáculo pelo qual não se chega [...] a gozar do corpo mulher, precisamente porque o que ele goza é do gozo do órgão” (Lacan, 1975/1982, 15). Na medida em que o falo localiza o gozo em uma estreita relação com a fantasia, este faz obstáculo à relação sexual, naquilo que ela inclui o corpo do Outro. Por isso, Lacan denomina a relação entre o homem e o falo como aquela que estabelece o gozo do idiota, mas “idiota não é um termo pejorativo, pelo menos não unicamente, ele se refere àquele que se vira sozinho” (Brodsky, 2008, 189).

A inscrição do gozo fálico na fantasia como objeto *a*, objeto condensador do gozo, não impede que um homem, ao abordar um parceiro, se veja confrontado com este Outro gozo. Visto pelo ângulo do gozo, o objeto *a* é o vetor da repetição de um encontro fracassado, e trava uma relação com o Outro enigmático. “O gozo, como sexual, é fálico, isto é, não se relaciona com o Outro como tal” (Lacan, 1972-1973, 57), mas se aproxima deste Outro, afirma Lacan.

O verbo “aproximar-se” talvez seja o que melhor descreva essa relação, na medida que a fantasia exige o estabelecimento de uma distância adequada entre *S*/ e *a*, nunca plenamente estabelecida. Sendo o objeto *a* marcado tanto pelo fascínio que desperta o desejo, como também pelo temor da perda de si, esta distância é fundamental. Neste sentido, a parceria pode assumir o estatuto de um sintoma, pois configura uma relação tanto de uso como de enigma.

Em relação ao amor dito feminino, Fuentes (2009, 238) explica que se o que caracteriza o Outro gozo é a forclusão de um significante que poderia circunscrevê-lo, então, não podemos compreender que as fantasias masoquistas sejam algo que defina a feminilidade. Não que estas não existam, mas, estando necessariamente articuladas a uma fantasia fálica, não são o que caracterizam o gozo feminino como tal. Tratar-se-ia de uma concessão que algumas mulheres prestam, não sem prazer, à fantasia masculina.

Entretanto, as fantasias masoquistas são apenas uma das possibilidades de relacionamento da mulher com o falo. É sempre possível que uma mulher busque o falo por outros caminhos. Como vimos, o uso dos semblantes e a aderência aos ideais podem conferir à mulher o estatuto de ser o falo, fazendo-a prescindir de que a parceria amorosa precise ser estabelecida nos termos tradicionais, aqueles que compreendem o amor feminino endereçado à busca do falo do corpo do parceiro.

A especificidade do amor na sua vertente feminina seria melhor compreendida pelo relacionamento deste sujeito com S(/A), ou seja, com a impossibilidade de inscrição do gozo fora do circuito fálico. Aqui, não apenas o amor romântico e erotizado pode comparecer como solução de nomeação, como também uma relação mais estreita com a linguagem, seja pela via da poesia, da escrita, da arte de uma maneira geral ou a partir de uma causa. Nesta vertente do amor, o sujeito pode encontrar contingencialmente uma nomeação que seja capaz de circunscrever o seu ser de gozo. Isso quando há bom encontro e manejo possível com o fora da linguagem.

Todavia, naquilo que o encontro amoroso pode ter de traumático, essa vertente pode, eventualmente, ser devastadora. Na medida em que o sujeito atribui amor a um parceiro impotente em simbolizar a singularidade do seu ser aberto ao gozo, o gozo permanece intratado, pois só o simbólico pode tratar o gozo. Ou seja, é preciso que este seja parcialmente nomeado para que possa adquirir um bom uso, algo que permita que o *fallasser* saia de sua solidão radical para que possa dar lugar no laço social à sua singular maneira de abordar o Outro gozo.

Vê-se, assim, que a modalidade de amor dita feminina e aquela dita masculina não se encontram. Tampouco se encontram na relação homossexual, nas quais poderíamos supor dois sujeitos assentados em uma mesma lógica. Isso porque as fantasias nunca se cruzam exatamente, assim como a relação com S(/A)

para cada sujeito é formulada a partir de coordenadas muito específicas.

Para Lacan, o amor, longe de ser prioritariamente romântico, é sobretudo sintomático. “Todo amor se suporta por uma certa relação entre dois saberes inconscientes” (Lacan, 2008, 131). É neste sentido que Lacan afirma que toda parceria amorosa é necessariamente sintomática porque pressupõe o enodamento da posição de um e outro parceiro diante do gozo.

Para Maret-Maleval, a versão lacaniana do amor seria próxima à de Baudelaire em *Mon cœur un nu*:

O mundo só funciona por meio de mal-entendidos. É pelo mal-entendido universal que todos concordam. Porque se, infelizmente, nos entendêssemos, nunca poderíamos nos dar bem. O homem da mente, aquele que nunca se dará bem com ninguém, deve dedicar-se a amar a conversação dos tolos e a leitura de livros ruins. Ele obterá prazeres amargos disso, que compensarão em grande parte seu cansaço (Baudelaire *apud* Maret-Maleval, 2018, tradução nossa).⁵

Com a psicanálise, Freud inventa “um novo amor” que se estabelece a partir do direcionamento a “um novo tipo de Outro” (Miller, 2018, 8). Uma análise pode revelar a especificidade da relação que o sujeito estabelece com o Outro do amor e suas articulações com o desejo, o gozo e o saber, fazendo com isso que a fantasia possa ceder, dando lugar à surpresa e ao comparecimento da pulsão fora das suas fixas amarrações fantasísticas.

Este novo amor se localiza sob o pano de fundo de que a relação entre os sexos é impossível (Lacan, 1972-1973, 44). Se não há relação sexual, pode-se afirmar que o amor, quanto mais ele possa se desgarrar das coordenadas da fantasia, é um dos nomes daquilo que ata o *falasser* pela via da construção de um laço social singular (Soler, 2005, 148), pois a relação amorosa é um laço social que pode dar lugar ao gozo de cada um.

A “noção” de amor que podemos depreender do ensino de Lacan pressupõe uma abertura e interesse pela singularidade do Outro – não apenas no Outro do parceiro, mas também no Outro de si mesmo, pois, a intensidade da comoção amorosa arrasta a linguagem para os confins do simbólico, de onde se pode nomear o Real do encontro.

⁵ No original em francês: “Le monde ne marche que par le malentendu. C’est par le malentendu universel que tout le monde s’accorde. Car si, par malheur, on se comprenait, on ne pourrait jamais s’accorder. L’homme d’esprit, celui qui ne s’accordera jamais avec personne, doit s’appliquer à aimer la conversation des imbéciles et la lecture des mauvais livres. Il en tirera des jouissances amères qui compenseront largement sa fatigue”.

Naveau (2017) afirma, apoiado em Lacan, que não devemos nos esquecer que a mola do encontro é o real do inconsciente. “A condição do encontro é, portanto, que o sujeito dividido aceite que sua defesa contra o infinito seja perturbada pelo que, justamente, o divide, ou seja, pelo que o surpreende” (Naveau, 2017, 124). A clínica demonstra que o encontro pode abalar a posição de ser do sujeito, pois eventualmente “perturba a defesa” (*ibid*, 34). Esta perturbação pode obrigar o sujeito a redefinir os contornos que o orientavam e forçá-lo a incluir algo novo em sua narrativa. O amor, entendido desta maneira, é menos romântico e mais trabalhoso, mas não necessariamente precisa ser dramático, muito menos, infeliz.

Em várias ocasiões no *Seminário 20* (1972-1973), Lacan situa o amor ao lado da função da letra. “A única coisa que se pode fazer um pouco a sério, a carta de amor” (Lacan, 1972-73, 78). Essa barra sobre o sujeito – S(/A) – indica “justamente o ponto onde, em todo uso da linguagem, há uma oportunidade para que ocorra a escrita” (*ibid*, 35).

A letra não visa o sentido, mas uma articulação entre o simbólico e o real. A letra tem função costeira, estando em contato com dois elementos heterogêneos. Assim, a escrita produz um efeito que se soma à linguagem, mas se localiza para além do sentido operado pelo vínculo entre significante/significado. Talvez o fato de que grande parte da literatura seja dedicada ao amor nos indique exatamente a impossibilidade de se escrever a relação sexual. Não se pode falar do encontro amoroso porque, dada a sua grandiosidade, há sempre algo que escapa e, no entanto, não podemos parar de relançar a pergunta sobre o amor.

3.4. O que a mãe transmite?

Na nossa cultura, a maternidade é um dos nomes do amor. Freud não hesitou em afirmar essa possibilidade. Sem refutar a tese de que, eventualmente, uma mulher pode se realizar sendo mãe, Lacan, no entanto, foi um pouco mais reticente.

Badinter (1985) demonstra que, até o século XVIII, a criança era tratada com uma certa frieza e quase desinteresse. Neste período, a mortalidade infantil era um fenômeno social verdadeiramente significativo, de modo que possivelmente este relativo descaso era uma forma de se proteger da provável

perda do filho. Segundo essa autora, é somente a partir do século XVIII que se opera uma verdadeira revolução nas mentalidades, que altera não só o lugar da criança na família, como também, o lugar da criança na família que se torna cada vez mais importante. Com isso, passa a ser atribuída uma importância decisiva ao papel da mãe para o desenvolvimento infantil e, assim, o amor materno passa a ser compreendido como algo espontâneo e instintivo, tornando-se signo da mais profunda e verdadeira realização da mulher.

Com isso, de Rousseau aos médicos higienistas do século XIX e início do século XX, desenvolveu-se um discurso orientado pela definição da maternidade como a verdadeira marca da feminilidade. No entanto, como veremos, este discurso não é capaz de saturar a distância que existe entre o ser mãe e o ser mulher. Embora Freud tenha descrito a maternidade como uma saída privilegiada para a mulher, a explicação da importância que esta relação assume para muitas mulheres se situa em outra pensabilidade (Brousse, 1993).

Diante do complexo de castração, Freud descreve para a mulher três respostas possíveis à castração: a inibição sexual, o complexo de masculinidade e a feminilidade. Por feminilidade, Freud compreende o estabelecimento da equivalência pênis-bebê que substitui, na mulher, o desejo do pênis pelo desejo de um bebê. “Os dois desejos – possuir um pênis e um filho – permanecem fortemente investidos no inconsciente e ajudam a preparar a criatura do sexo feminino para seu papel posterior” (Freud, 1924, 223-224).

Neste sentido, a demanda por um filho é compreendida como uma reivindicação fálica, sendo a maternidade uma via de substituição do desejo impossível de ter o pênis pelo desejo possível de se ter um filho. Se esse desejo pelo filho pode ser despertado pela vivência do Édipo – estando, neste sentido, dirigido ao pai do complexo de Édipo –, Freud nos adverte que “com muita frequência, em seu quadro combinado de ‘um bebê de seu pai’, a ênfase é posta no bebê, e o pai fica em segundo plano” (Freud, 1932, 128). Portanto, ainda que este desejo seja caudatário da função da castração, é também um desejo que implica um movimento de abertura para fora do complexo de Édipo, sendo, para muitas mulheres, uma solução propriamente dita.

Para Freud, o desejo pela maternidade é um dos nomes do trabalho realizado a partir da castração, sendo considerado uma solução eficiente para a inveja do pênis porque substitui um desejo impossível, destinado ao ressentimento, por um

desejo palpável. Evidentemente, podemos questionar atualmente o privilégio atribuído em uma determinada época a esta solução, mas é importante reconhecer que, mesmo nesta concepção, a maternidade está longe de conseguir estabelecer uma relação de completude ou de harmonia, pois, para Freud, resta na mulher o enigma do continente negro que a maternidade só pode tratar parcialmente (Brousse, 1993).

Segundo Lacadée (1996, 74), embora Freud reconheça que a maternidade seja uma boa saída para o problema do complexo de castração, ele não deixa de demonstrar que a feminilidade permanece como enigmática. A partir deste ponto, Lacan conclui que, se o desejo de ter um filho é derivado da inveja do pênis, então, só podemos situar a maternidade em uma posição fálica, o que não satura a relação com o desejo e o gozo para a posição feminina.

Segundo Brousse (1993), no *Seminário 5*, Lacan aprofunda a relação da maternidade com a castração. Com isso, consegue desfazer o mito de uma satisfação primordial, muito presente em algumas abordagens pós-freudianas. Nesse momento, por ainda não ter uma noção elaborada de gozo, Lacan vai tratar a dialética entre a sexualidade feminina e a maternidade apenas no que se refere à relação da mulher com o falo. Por isso, a figura da mãe devoradora é tão presente neste período.

Uma das versões possíveis que Lacan atribui à mãe corresponde à de uma mulher insaciável – aquela que tenta tamponar a falta – “pois a mãe é uma mulher que chegou à plenitude da sua devoração” (Lacan, 1957-1958). A entrada do pai é compreendida como uma intervenção na relação mãe-criança-falo, o que possibilita à criança separar-se de ser o lugar do falo para a mãe.

A metáfora paterna remete a uma divisão do desejo, a qual impõe que o objeto materno não seja tudo para a criança. Para que essa operação seja inscrita de forma bem-sucedida é necessário que o desejo da mãe se dirija para outro lugar. Tradicionalmente este lugar é a parceria amorosa, mas nada impede que o amor da mãe ganhe outros nomes. E que pai, aqui, seja o nome do agente desta separação.

Lacan considera a frustração o centro da relação entre a mãe e o filho, estabelecendo uma distinção entre a frustração, a castração e a privação. Instalando uma sequência que se inicia na frustração imaginária de um objeto real – o seio materno – sendo, aqui, a mãe simbólica o agente desta frustração, Lacan

postula que é a mãe simbólica aquela que dá lugar à presença e ausência, responsável por frustrar o bebê desse objeto real. Com isso, ela permite que a criança possa inscrever a metáfora paterna, na medida em que presentifica, pelas ausências, o enigma de seu desejo.

Neste seminário, Lacan não formula a frustração apenas do lado da criança, mas igualmente do lado da mãe, que também sofre a incidência da operação da castração em sua relação com o bebê. Portanto, sob nenhuma hipótese, trata-se de uma relação harmônica. Desarmonia esta, aliás, que pode ganhar o colorido de um desencontro estrutural, contornável muitas vezes, mas que eventualmente pode representar para a criança-sujeito uma verdadeira devastação.

Em *Nota sobre a criança* (1969), Lacan afirma que a criança pode ocupar o lugar de sintoma do casal parental ou pode realizar a presença do objeto *a* no fantasma materno. No primeiro caso, há uma articulação do par conjugal com a presença de uma mãe que, pela via de suas próprias faltas, abriu um lugar para a mediação paterna, que pode vetorizar a transmissão das leis da linguagem.

Brousse (1993) considera que, em geral, a maternidade é uma posição que consagra na mulher o sacrifício do gozo, implicado pela castração. Pois, para ser mãe foi preciso abrir mão da reivindicação do pênis faltoso, mudar de zona erógena e substituir o amor da mãe pelo desejo de ter um filho do pai. Assim, a criança concretiza para a mãe a realização de todo esse percurso em torno do significante fálico.

No segundo caso, a função do pai não opera e, com isso, a criança comparece como correlata do fantasma da mãe, cumprindo o objetivo de saturar o “modo de falta em que se especifica o desejo (da mãe), qualquer que seja sua estrutura especial: neurótica, perversa ou psicótica” (Lacan, 1969, 5). Nesta condição, a criança dá corpo ao desejo não simbolizado materno, estando encarregada de se oferecer como objeto condensador do gozo. A criança está, nesta relação, mais como objeto do que como sujeito separado.

No *Seminário 20* (1972-1973), Lacan aponta que, mesmo em situações “normais”, a função fálica não é capaz de mediar toda a relação da mãe com a criança. Por isso, inevitavelmente, a criança será atravessada pela dimensão Outra do gozo materno, mas isso não precisa necessariamente levar a criança ao pior. Se a criança pode de fato contar com a metáfora paterna, ainda que reste algo deste Outro gozo, este pode comparecer como um enigma sobre a feminilidade da mãe.

Para a criança, isto se torna não uma pergunta para ser respondida, mas para ser relançada, a partir da qual a questão sobre o seu próprio desejo e o gozo se coloca.

A posição fálica da mãe se cruza com a posição feminina da mulher, estabelecendo uma fronteira que, evidentemente, não é bem delimitada. A maneira como cada mulher assume uma posição materna a confronta com o que nela está radicalmente para além da maternidade. Neste sentido, podemos afirmar que a identidade que se pode extrair do exercício da maternidade – identidade bastante valorizada culturalmente –, para Lacan, é atravessada por uma série de experiências que tiram a consistência imaginária desta suposta identidade que se torna precária, mas não menos interessante.

3.5.

A lógica do *nãotodo* é subversiva

De acordo com Lacan, a experiência analítica demonstra a vacilação em relação ao fato de ser homem ou mulher. Esta vacilação se refere ao fato de que não há nada no inconsciente que represente a bipolaridade sexual. Na ponta do enigma sexual, encontramos o defeito do significante e, com isso, o simbólico falha ao nomear o ser sexual (Lacan, 1964/1998, 849).

É muito importante frisar que, se “A mulher não existe” (Lacan, 1974, 559), então, o binarismo normativo homem-mulher também não existe. A intenção de Lacan, ao afirmar que “A mulher não existe”, é justamente indicar que há um real que *não cessa de não se escrever* na linguagem: um real, em relação ao qual, mulheres, homens e *autres* não podem não se confrontar.

A figura da mulher como alguém que supostamente encarna esta possibilidade de gozo é apenas uma figura preeminente na cultura, ainda hoje. Entretanto, a tábua da sexuação não prescreve o lugar de *nãotoda* para as mulheres. Não apenas este lugar pode ser ocupado por qualquer *sujeito*, independente da anatomia, como também pode ser nomeado por outros significantes que não os binários homem-mulher.

Se compreendemos a lógica do *nãotodo* como aquela que indica um certo modo de estar na sexuação a partir do qual se pode, eventualmente, fazer a experiência de um gozo que não se curva aos efeitos dos significantes, então, talvez seja possível afirmar que algumas das novas nomenclaturas que surgem

para nomear as identidades não hegemônicas como, por exemplo, os significantes destinados a nomear os gêneros fluidos ou não binários, são tentativas interessantes de nomear este impossível (Moreira, 2019, 78).

Por indicar a incidência de um gozo real na constituição de todo sujeito, a lógica do *nãotodo* desmonta, ao menos em partes, a posição identitária que o falo permite sustentar. Dito de outro modo: as fórmulas da sexuação permitem a Lacan demonstrar a contradição essencial entre o universal do significante e o singular do gozo.

Enquanto o gozo fálico é homogêneo ao registro do sujeito, o Outro gozo não o é. Por isso, em uma análise, é preciso interrogar o sujeito em relação àquilo que ele é como sujeito, mas também àquilo que comparece nele como inconsistência. Vencidos os obstáculos da crença fálica, sabemos que o verdadeiro esforço de uma análise se situa em relação àquilo que, na lógica fálica, se apresenta como radicalmente Outro. É precisamente este real que exige soluções pela via da nomeação (Brodsky, 2003).

A mulher não existe é uma fórmula que se tornou famosa no ensino de Lacan – muitas vezes repetida como um clichê estereotipado, acaba se tornando uma formulação demasiadamente imaginarizada. E o homem, existe?

De acordo com Jimenez (2008), apesar de parecer que Lacan estaria confirmando a existência do homem, do lado masculino não há definição sobre o sexo ao qual se pertence. O que há é apenas uma crença no falo, o que, por sua vez, confere uma consistência identitária pela via da fantasia. Entretanto, essa crença não é inabalável. Aliás, muito pelo contrário, ela exige confirmação incessante.

Lacan demonstra que “nem o homem nem a mulher existem como tais, que não existe nada no Real que inscreve a certeza do sexo ao qual se pertence e defina suas características” (Jimenez, 2008, 223). Se o pênis é o órgão que “escava o lugar a partir do qual adquire efeito, para o ser falante [...] ser a inexistência da relação sexual” (Lacan, 1972, 456), não é que este órgão não conte, mas conta exatamente por ser faltoso e insuficiente para definir a relação do *falasser* com o sexual.

Nem o homem, nem a mulher, têm o falo: o falo é um significante. E o pênis, por sua vez, é apenas uma máscara do falo. “Assim é que o órgão erétil vem simbolizar o lugar do gozo, não como ele mesmo nem tampouco como imagem,

mas como parte faltante na imagem desejada” (Lacan, 1960/1998, 822).

A diferença é que “[...] um homem se faz O homem por se situar a partir do Um-entre-outros, por entrar entre seus semelhantes” (Lacan, 1974, 558). Ou seja, para Lacan, aqueles que normalmente se identificam com o significante “homem”, tendem a pensar que “O” homem existe. Esta crença serve de apoio identificatório, pois permite a inscrição do significante falo no inconsciente. Como consequência, temos uma posição, dita viril, que leva o sujeito a acreditar mais nos semblantes que dão fundamento às identificações. Esse semblante, no entanto, sempre vacila, pois o inconsciente não conhece a diferença sexual.

Portanto, justamente por ser aquilo que abala as posições fálicas, a lógica do *nãotodo* é necessariamente subversiva. Diante da emergência de um gozo Outro, as construções identitárias se liquefazem e o sujeito só pode agir pelo não saber, ponto exato em que sua subjetividade é aniquilada para erguer-se depois em outros termos. Frente à impossibilidade da relação sexual, cada sujeito constrói ficções singulares que colocam um véu na invasão provocada pelo encontro traumático com o furo do real, mas este véu sempre pode se rasgar e desnudar o real.

Ao utilizar o termo *posição sexual*, Lacan indica que se trata de uma construção subjetiva, mas com possibilidade de reversão. A histérica, por exemplo, se pergunta sem poder responder: Sou um homem ou uma mulher? À mãe é atribuída uma posição fálica; enquanto os místicos, independentemente do sexo, estão em uma posição feminina porque o questionamento fundamental se dirige à S(/A) – o exemplo do místico Juan de la Cruz é essencial. Mas não só: amantes, sejam eles homens, mulheres ou outro, estão necessariamente em posição feminina. Aliás, o analista só pode lançar mão de um ato analítico a partir de sua posição feminina.

De acordo com Fuentes (2007), afirmar com Lacan a inexistência do significante d’A mulher é equivalente a afirmar que, embora a mulher não exista, ela pode ser nomeada. Se o feminino é a expressão do gozo como tal que sempre escapa à nomeação, então, “infinitos nomes podem surgir na tentativa de representá-la” (Fuentes, 2009, 94). Justamente porque não existe “O” significante que indicaria esta posição sexuada, um semblante deve vir nesse lugar vazio. Pois, a barra com a qual Lacan escreve o significante de A mulher designa, justamente, que a mulher não pode ser escrita, senão como barrada.

Assim, podem ser delineadas tantas posições femininas quantas possam ser inventadas por cada mulher – respostas que sempre podem se somar às respostas “clássicas” ou classificáveis: as suplências pela via do desejo de um filho, como na saída pela maternidade observada por Freud (Fuentes, 2009, 290).

Em seu escrito *O despertar da primavera* (1974), Lacan afirma que o axioma que afirma a inexistência de “A” mulher foi erroneamente interpretado como uma denegação da existência feminina. Explica ainda que sua formulação não visa esse objetivo, tampouco degradar a experiência das mulheres. Ao afirmar que “A” mulher não existe, Lacan nos indica que a feminilidade não é do campo do universal; ela deve ser inventada, caso a caso, para todo *fallasser*. Trata-se da possibilidade de apostar em um saber precário, mas fundamental e que, quando formulado, pode servir como orientação para o sujeito navegar no campo do gozo.

O semblante, assim como a nomeação, são modos de solução para os efeitos da forclusão do significante d’A mulher no inconsciente. O Outro gozo pode encontrar o seu limite pela via da contingência, o que exige uma produção singular. Também por isso, Lacan confere um estatuto fundamental ao tema da nomeação, como veremos no próximo capítulo. Em seu movimento de teorização, inicialmente, esta função de nomeação é vinculada ao significante Nome-do-Pai, mas, à medida que Lacan avança em seu ensino, a investigação sobre outras formas de nomeação se impõe de forma importante e esses significantes se multiplicam.

Ao destacar a função do amor como suplência à inexistência da relação sexual, o amor se torna o nome de uma relação que pode, eventualmente, formular uma nomeação para o Outro gozo. Quando isso ocorre, a nomeação que surge no laço amoroso transforma o *não para de não se escrever* em *para de não se escrever*. Isso pode acontecer porque se a parceria amorosa pressupõe o enodamento sintomático entre os parceiros, o gozo entra de forma sensível na relação. Dado que o amor pode incluir o interesse pela singularidade do outro, a parceria pode ser uma via privilegiada de nomeação deste Outro gozo.

É em função da sua articulação com a escrita que o amor, assim como o trabalho analítico, guarda esta possibilidade de uma inscrição singular. Voltaremos a este ponto no capítulo quatro, quando abordaremos a autorização do ser sexuado conforme as coordenadas do *Seminário 21* (1973-1974).

3.6. Gozo ou identidade?

Vimos que Lacan formula uma teoria para além do complexo de Édipo, sem, contudo, refutá-lo completamente. Em *O Aturdido* (Lacan, 1972), ele afirma que toda a teorização edípica deve ser conservada, desde que se reconheça nela a lógica fálica e o seu fracasso.

Enquanto o gozo fálico “não se relaciona ao Outro como tal”, o Outro gozo “não passa pelo corpo, mas pelo que resulta de uma exigência lógica na fala” (Lacan, 1975/1982, 19). Assim, se há dois modos distintos de gozo e estes não coincidem, nem se encontram, então, o gozo sexual só pode “ser especificado por um impasse” (Lacan, 1975/1982, 17).

O falo responde a este radical “Não há”, sendo um arranjo significante que organiza a diferença sexual sem, no entanto, saturar o real. Pois, com o *nãotodo*, Lacan introduz a lógica do ilimitado, o que perfura e descompleta o regime do conjunto do Todo. Com isso, o *nãotodo* designa um limite ao todo e à lógica identitária da qual ele é tributário.

Para Lacan, a diferença sexual e a sexualidade não se reduzem a uma construção simbólica discursiva, mas emergem exatamente no ponto onde a simbolização, ao modo fálico, fracassa. Neste sentido, todo gênero é portador de algo “não-inteligível” pois o significante fálico escreve a diferença sexual apenas como significação vazia, sem atribuir qualquer conteúdo prévio. Para Lacan, esta condição não se trata de uma impotência que poderíamos superar, mas de uma impossibilidade que se impõe para todo *fallasser* na assimilação de seu sexo, sendo essa impossibilidade o ponto de partida da sexuação (Safatle, 2020, 45).

Na concretude da vida, na experiência de cada um, a dificuldade se traduz através do esforço para encontrar alguns pontos de apoio para a emergência de uma identificação. Ainda que esta seja sempre precária, não é desimportante se poder dizer homem, mulher ou outra coisa. A nomeação estabiliza a posição do sujeito frente ao gozo que perpassa o seu corpo. Neste sentido, a psicanálise joga com a importância da nomeação e sua impossibilidade. A nomeação é fundamental, mas desde que o nome seja um artifício simbólico capaz de circunscrever algo da singularidade do sujeito, sendo uma invenção que carregue consigo a possibilidade de conferir um tratamento efetivo para o gozo (Laurent,

2005, 13).

Existem ao menos dois aspectos pelos quais a nomeação é fundamental. Em um aspecto social e relacional, ela permite o reconhecimento do sujeito – o que de forma alguma é sem importância. Melhor ainda se esta nomeação puder inscrever um traço de singularidade do sujeito, fazendo com que o seu ser de gozo possa se parcialmente incluído no discurso. Evidentemente, quanto mais próximo ao gozo singular, menos a nomeação tende a circular no social, ficando restrita àquilo que poderíamos chamar, no caso da parceria amorosa, de a “comunidade dos amantes”. Os apelidos que os apaixonados inventam um para o outro capturam a singularidade do gozo de cada ser, assim como os nomes que inventamos em uma análise, mas muitas vezes eles ficam restritos àqueles que “frequentam a mesma paróquia que nós” (Miller, 2014, 23). Esta é uma das razões pelas quais o testemunho de passe faz pouco sentido fora da comunidade psicanalítica.

Uma vez colocada esta articulação fundamental para a teorização lacaniana entre o ser, o gozo e a nomeação, gostaríamos agora de afirmar alguns pontos de aproximação e distanciamento desta abordagem em relação às teorias *queer* que abordamos no primeiro capítulo.

Por valorizar a experiência do gozo e entendê-la, ao menos em partes, como derivada da castração, a psicanálise não é *queer*, pois não considera a castração um fenômeno da moral cultural que, com algum esforço, poderia ser eliminado em benefício da ampliação de nossas liberdades. Se a castração é um tratamento para o gozo, seu rechaço não apenas poderia provocar estragos subjetivos inestimáveis, como, rigorosamente falando, é impossível. Por sermos falantes, nossa compreensão sobre a sexualidade é necessariamente limitada. Há, em qualquer lugar, um limite; cujo horror é passível de ser transformado em mistério, curiosidade e pesquisa.

Talvez esse mistério possa ser deslocado, é verdade. Se, antes, a mulher encarnava substancialmente esse lugar de mistério, hoje, já estamos todos meio cansados da pergunta freudiana. No entanto, a dimensão de impossibilidade de tudo responder permanece, ainda que esta se atualize em outros termos. *Queer* não é também uma palavra que, na atualidade, nos serve para designar o impossível de simbolização?

Portanto, por não abrir mão da noção de castração, o que lhe permite insistir na inutilidade radical do Outro gozo, a psicanálise marca sua distância em relação

ao pensamento *queer*. Na nossa compreensão, essa distância não impossibilita a criação de um campo de debate. Assim como as teorias *queer*, a psicanálise não propõe a existência de apenas dois gêneros, tampouco situa o campo das identificações sexuais dentro de uma perspectiva *cisheteronormativa*.

Gostaríamos de insistir neste ponto: ao formular a noção de Outro gozo, Lacan estabelece um limite bastante claro em relação à lógica identitária. O seu caráter excessivo em relação ao sentido torna-se um elemento perturbador que, invariavelmente, faz vacilar as certezas e coordenadas identitárias mesmo quando se pretende consistência e fixidez. A noção de gozo não é tributária da noção de ser, mas remete fundamentalmente àquilo que do corpo vivo está sempre em ebulição.

Na perspectiva do *Seminário 20* (1972-1973), Lacan indica que é a partir da experiência de gozo que o *falasser* se situa frente à diferença sexual. Assumir esse pressuposto implica em assumir também a ideia de que há uma inconsistência de base para a emergência de qualquer identidade. Se nomear uma identidade pode ser importante é apenas porque este ato localiza o sujeito na linguagem, mas tal nomeação não porta um sentido fixo e sem equivocidade.

A formulação da diferença sexual em Lacan não se confunde com uma norma simbólica, porque castração aqui é o nome de uma perda fundamental de gozo que, ao permitir a entrada no universo simbólico da linguagem, perturba a relação “natural” que poderíamos ter com o sexo e a sexualidade. A castração, portanto, não é equivalente a moral. Ela é, ao contrário, o avesso da moral. É aquilo que aponta para a dobradiça fundamental entre Lei e desejo, sendo, portanto, o que perturba o cumprimento da Lei, fazendo com que a Lei crie o desejo como seu desvio fundamental.

Por indicar este ponto de incidência da castração no corpo, a noção de diferença sexual em psicanálise indica um ponto de impossível simbolização, o que naturalmente não fixa uma identidade do sujeito. Se, contemporaneamente, assistimos à proliferação de uma multidão de singularidades é justamente porque, sendo o real da diferença sexual impossível de ser plenamente simbolizado, ele permanece aberto a todo tipo de interpretação e invenção possível.

A multiplicidade de identificações sexuais que se visa hoje sustentar comprova que os semblantes, como práticas discursivas, são efetivamente infinitos, pois no real

não se encontra a Coisa designada pela linguagem, mas seu assassinato pela palavra e a referência perdida como efeito de sua incidência (Fuentes, 2007, 101).

Por tudo isso, acreditamos que a psicanálise lacaniana pode ser uma via fecunda de demonstração de que o campo das identificações não se reduz inteiramente às imposições sócio-políticas, ainda que estas existam de fato e sejam até mesmo consistentes. Se o real da diferença sexual é algo impossível de simbolizar, seja qual for a identidade que se assuma, então, todo gênero é “não-inteligível”. O fracasso da simbolização não se coloca apenas para aqueles cujos semblantes não correspondem aos tradicionais. “A disjunção entre o simbólico e o real se coloca para todo ser falante. A possibilidade de identificações sexuais é efetivamente infinita” (Laurent, 2007, 85).

Por fim, é fundamental destacar que se “A mulher não existe”, então, o binarismo normativo homem-mulher tampouco existe. A perspectiva freudiana e lacaniana é monista. Só há reconhecimento da porção da existência que é regida pela função fálica. Toda a existência não regida por esta lógica existe como inexistente. Safatle (2020, 46) observa que, em Lacan, a noção de impossibilidade é dialética, ou seja, está longe de caracterizar uma doutrina moral da anulação. Impossível, em Lacan, é uma noção que caracteriza a condição de algo que *existe como inexistente*.

Safatle (2020, 50) afirma que, ainda que possamos compreender essa estrutura como uma lógica derivada do patriarcado, ou seja, uma lógica que só confere lugar ao modo masculino de existência, o fundamental a ser percebido é que não se trata apenas de um regime que distribui apenas o poder, mas sobretudo de um regime de gozo que organiza tanto a posição dita masculina como a feminina. Estando a estrutura da economia libidinal da nossa sociedade ligada à generalização do gozo fálico, tanto o homem como a mulher dirigem o seu desejo ao falo. Nessa lógica, o reconhecimento do desejo só é possível mediante a intervenção do falo como significante; mas é preciso compreender esta noção foi historicamente construída. É que o ensino de Lacan não é alheio, muito pelo contrário, à sua desconstrução.

Lacan afirma que o falo é o significante que indica a própria falta de significante (Lacan, 1959-1960, 72). Com isso, o falo é um significante que marca a ausência de normatividade imanente ao campo do desejo. O falo não nomeia o

desejo, porque o falo é, por excelência, justamente o significante que marca o fracasso de nomear o desejo. Insistir no falo é insistir na função da castração, cuja generalização consiste em afirmar que toda subjetividade é extraviada.

Se *a mulher não existe*, então, logicamente, não pode existir o binarismo de gênero. Só o homem existe. Trata-se, portanto, de um regime unitário. Se só o homem existe, ou seja, se apenas o gozo fálico é reconhecido como possível, aquilo que do gozo é não fálico, *existe como impossível*. A impossibilidade de descrever uma sexualidade não masculina não implica exatamente na não existência do Outro gozo, mas indica que sua emergência está marcada pelo signo da impossibilidade de inexistência nesta narrativa; o que nos revela uma astúcia que Lacan empreende para indicar uma rota de fuga do regime fálico. Pois existir como inexistente é uma maneira de existir. Assim, Safatle (2020, 61) marca a tensão interna ao campo da experiência: experiências ditas possíveis e experiências ditas impossíveis, isto é, inexistentes, mas que só existem na condição de parecerem não existir. Não há binarismo em Lacan, e, sim, monismo: um monismo que pressupõe uma tensão com algo que o nega e o relativiza, um monismo aberto ao devir. Portanto, a noção de diferença sexual em Lacan não é a expressão de uma diferença entre o homem e a mulher, mas entre “eu” e “eu mesmo”, a expressão de uma diferença interna ao sujeito.

Afirmar esta diferença como auto-referente, constitutiva e irreduzível, equivale a afirmar que toda e qualquer posição que o sujeito pretenda assumir nunca é totalitária. A noção de diferença sexual marca a diferença entre experiências sentidas como possíveis e experiências marcadas pelo signo da impossibilidade e que justamente por isso forçam a entrada de novos possíveis, pois evidentemente o universo dos possíveis não é sempre o mesmo. “Não há, portanto, categoria, definição ou conceito intencional dos gêneros em psicanálise, pois ela é uma teoria feita para pensar o fracasso de sua identidade enquanto tal” (Dunker, 2017, 114). Lacan define a diferença antes da identidade, pois o inconsciente lacaniano é ordenado pelo princípio da não relação. Esse postulado implica em afirmar a diferença em si mesma que leva o *falasser* à não relação consigo mesmo.

A experiência da emergência de um Outro gozo destitui todo e qualquer *falasser* de suas pretensões totalitaristas. Em se tratando de um gozo alheio à nomeação fálica, esta emergência força o sistema de nomeação a trabalhar de

outra maneira. A lógica do *nãotodo* força o sistema de nomeação, mas não apenas porque inclui novos nomes ao código, mas fundamentalmente porque força uma mudança de estrutura daquilo que compreendemos como nomear.

Se houvesse um outro gozo que não o fálico, não teria que ser aquele. [...] O que é que designa, aquele? Será que designa aquilo que, na frase, é o outro, ou será que o aquele designa o gozo fálico? [...] se houvesse outro, mas não há outro gozo que não o fálico – salvo aquele sobre o qual a mulher não solta nem uma palavra, talvez porque não o conhece; aquele que a faz não-toda. É falso que haja outro, o que não impede que o resto da frase seja verdadeiro, isto é, que não teria que ser aquele [...] Suponham que haja outro – mas, justamente, não há (Lacan, 1972-73/2008, 66).

Poder-se-ia, ainda, criticar Lacan por situar a “mulher” diante de seu gozo como alguém sob o signo da impotência e do desconhecimento, mas é preciso lembrar que estes signos não são específicos da mulher, mas constitutivos do *falasser*. Ademais, se o homem é aquele que supostamente pode falar sobre o seu gozo, é porque sua fala não faz outra coisa a não ser reiterar o código. Neste sentido, nada falar pode ser entendido como o começo de uma nova fala (Safatle, 2020, 71). Isso significa que, tanto em termos políticos como clínicos, é neste ponto que uma novidade pode aparecer.

4.

Autorizar-se de uma singularidade

Ao contrário do dogmatismo que nos imputam, sabemos que esse sistema permanece aberto, não apenas em seu acabamento, mas em vários de seus pontos de articulação (Lacan, 1948/1998, 44).

Após termos percorrido um percurso que pretendeu demonstrar a queda do Nome-do-Pai como referência principal para o campo da sexualidade na teoria lacaniana, neste capítulo, procuraremos refletir sobre algumas estratégias clínicas de que podemos lançar mão na ausência dos marcadores clássicos, como, por exemplo, a interpretação que joga com a suspensão do sentido para viabilizar uma produção de novos sentidos.

Para tanto, nos serviremos especialmente dos seminários 21 (1973-1974), 22 (1974-1975), 23 (1975-1976) e 24 (1976-1977) com dois propósitos distintos. Primeiramente, iremos expor uma introdução à noção de *identificação com o sintoma*, formulação que apresenta uma modulação distinta em relação à noção de identificação apresentada no segundo capítulo. Veremos que ao propor uma identificação com o sintoma, Lacan desmonta a identificação no seu sentido clássico.

Posteriormente, abordaremos a noção de *autorização*. No *Seminário 21* (1973-1974), Lacan afirma que: “*O ser sexuado se autoriza senão de si mesmo e de alguns outros*”. Refletir sobre essa enigmática fórmula nos parece fundamental para pensar a importância da nomeação nos nossos dias. De pronto, essa afirmação parece interessante ao articular o tema da *autorização*, não ao Outro, mas a *alguns outros*. Uma pergunta se coloca: que tipo de autorização podemos verificar no âmbito da sexuação e de que modo esses *alguns outros* entram em articulação?

Por se tratar de um seminário inédito, encontramos relativamente pouca bibliografia referida ao tema. Aqui, nossas proposições serão mais modestas. Aliás, seria mais correto afirmar que todo esse último capítulo obedece mais a uma lógica de abertura do que de fechamento. Após termos percorrido um

percurso teórico bastante comentado no ensino de Lacan, chegou a hora de nos aventurarmos em uma navegação na qual as coordenadas teóricas ainda não estão firmemente estabelecidas.

Antes de entrarmos no último capítulo propriamente dito, é importante ressaltar que, ainda que o *Seminário 20* (1972-1973) seja amplamente comentado, novas leituras estão sendo realizadas recentemente. Isto nos permitiu retirar uma diferença, que consideramos fundamental, em relação às leituras mais clássicas. Gostaríamos de enfatizar de que em nossa leitura, *a teoria da sexuação* de Lacan *desmonta o binarismo de gênero*. Para tanto, pudemos nos apoiar nas publicações de Allouch (2002, 2003), Leguil (2018), Vieira (2019) e Safatle (2020). Foi igualmente importante poder demonstrar que a tábua da sexuação desmonta o estatuto ontológico do ser. Por situar o *falasser* em relação ao gozo, temos uma definição de ser atravessada pelo sexual como aquilo que retira qualquer possibilidade de autonomia e autodeterminação, pois invariavelmente o desestabiliza.

Tendo atravessado todo esse percurso, chegou a hora de buscarmos circunscrever algumas pistas importantes que podemos encontrar ao nos aventurarmos um pouco no último ensino de Lacan⁶. Aqui, toda articulação teórica se torna incerta e potencialmente arriscada. No entanto, ganhamos com cada pequeno passo na elaboração de uma clínica radicalmente ligada aos problemas contemporâneos.

4.1. Que tempo é o nosso?

De acordo com Miller, embora o “paradigma da repressão da sexualidade” ainda fosse vigente na época vitoriana na qual viveu Freud, a psicanálise nasce das fissuras deste modelo, fissuras estas exploradas por Freud (Miller, 2013, 1). A sexualidade infantil, a sexualidade feminina e a sexualidade perversa são expressões daquilo que não era esperado dentro do paradigma vitoriano e que Freud soube explorar.

Portanto, neste sentido, o nosso tempo não é assim tão longe daquele em que viveu Freud, mas também é certo que não é mais o mesmo. Do final do século

⁶ Miller define como último ensino a elaboração que Lacan empreende a partir da postulação da inexistência da relação sexual.

XIX para cá, tivemos alguns marcos importantes. Aqui, nos interessa refletir sobre o cruzamento dos movimentos minoritários com as alterações de poder que segundo Foucault (1976) nos coloca em uma sociedade do controle, que, como demonstra Preciado (2019), se torna altamente atravessada pela tecnologia desde o início do século XXI.

De acordo com Foucault (1976/1985, 78), a modernidade se caracteriza por uma transformação no poder que poderia ser precisada como a passagem do poder soberano, que “fazia morrer e deixava viver”, para um tipo de poder que conta com a gestão da vida. Neste modelo, que Foucault denomina como *biopoder*, o trabalho, a produção, a reprodução da vida e a saúde da população entram no cálculo de poder, estratégia que nos coage a viver de acordo com os interesses da gestão pública dos afetos.

Para Preciado (2019b), a lógica do biopoder descrita por Foucault se altera sensivelmente a partir a atual revolução industrial, marcada pela engenharia genética, pela nanotecnologia, pelas tecnologias de comunicação, pela farmacologia e pela inteligência artificial, o que afeta substancialmente os processos de reprodução da vida. Deste modo, seria possível afirmar que o corpo e a sexualidade ocupariam o lugar que a fábrica ocupou no século XIX. Com isso, assistimos a uma alteração substancial no que se refere ao lugar da mulher na sociedade, um abalo importante nos papéis sociais que atribuímos aos gêneros, cujas prerrogativas se tornam menos consistentes e mais fluidas, assim como uma transformação na relação com a parentalidade e com o próprio corpo.

Estamos em fase de saída da era do Pai. [...] Outro discurso está em vias de suplantiar o antigo. A inovação no lugar da tradição. Em vez da hierarquia, a rede. O atrativo do futuro supera o peso do passado [...]. O Édipo não é a solução única do desejo, é apenas sua forma normalizada (Miller, 2013).

Em relação ao declínio do privilégio da função do Pai que Miller indica, o autor depreende duas consequências articuladas: a evidência de que não se sabe mais, ao certo, qual é o estatuto do Nome-do-Pai na atualidade e a constatação de que a lógica do *nãotodo* se prolifera: *pastout partout* (Miller, 1996-1997, 9).

De acordo com Vieira (2017, 22), a afirmação de que *há nãotodo por todo lado* é tributária da constatação de que em nossa cultura não há Outro do Outro. O Outro aparece inconsciente depois da Morte de Deus que Nietzsche anunciou e o

mercado efetivou.

Como consequência da desestabilização do Nome-do-Pai, assistimos contemporaneamente a perda do lugar de exceção que garantia outrora uma estrutura social hierarquizada. Em vez de uma organização social garantida por este lugar de exceção, temos uma batalha pela redistribuição do poder. Afirmar que o lugar de exceção não está garantido em nossa cultura, significa supor que o complexo Édipo e o nome do pai cedem lugar a outras narratividades e que, possivelmente, estamos em vias da implantação de uma nova modalidade de discurso do mestre. Se antes o discurso do mestre era sustentado pela tradição, possivelmente assistimos a uma metamorfose que dá lugar à lógica capitalista e democrática.

De acordo com Brousse (2019), podemos perceber que algo no discurso do mestre mudou quando, por exemplo, passamos a preferir utilizar o termo “parentalidade” em vez de “função materna e paterna”. Tal mudança evidenciaria uma passagem para um universal que poderia ser declarado com a fórmula “para todos os pais”, independente de sexo e gênero. Brousse compreende que o termo parentalidade tende a apagar o gênero de cada um dos pais, evidenciando uma função comum.

A partir desta nova realidade, podemos nos perguntar quais novidades surgem na elaboração infantil sobre a sexualidade. Que tipo de dificuldade as crianças enfrentam hoje face a essas transformações? O que se coloca para elas como apoio para a construção de si e quais teorias que lhes permitem situar-se diante desta nova realidade?

Podemos ainda estender esta pergunta para a clínica: se a ordem simbólica já não se organiza do mesmo modo, ou seja, não mais orientada pela hierarquia que pressupõe o significante fálico como principal referência (Miller, 2015, 12), que recursos simbólicos estão disponíveis hoje para nos diferenciarmos sexualmente e quais estão em desuso? O falo ainda nos serve de bússola? Como pode a clínica acolher as novas maneiras de sexuação? Haveria a possibilidade de uma nomeação não fálica?

Entendemos por nomeação fálica aquela exposta no *Seminário 5* (1957-1958), tributária da dialética fálica, à qual a metáfora paterna dá lugar, e que permite que o sujeito se localize, não sem ambivalência, entre *ter o falo e ser o falo*, sob pano de fundo de não o ter e não o ser. Para o sujeito que, após o

percurso edípico, se localizará na partilha sexual tendo um acesso direto ao falo, será importante reforçar esse pertencimento através da metonímica fálica que a série significativa permite. Enquanto, para o sujeito que, a partir de um outro percurso, passará a se localizar como aquele que é o falo, será preciso construir um acesso mediado via semblante e/ou via parceria.

De acordo com Miller (2014) ao conceituar o gozo *nãotodo* como aquele que não passa pela castração, o privilégio da nomeação fálica é desmontado por Lacan. Podemos afirmar que, a partir do *Seminário 20* (1972-1973), pode-se pensar em uma nomeação que não conta com o Nome-do-Pai no sentido que Lacan havia atribuído até então. Assim, a partir deste momento de seu ensino, somos levados a pensar sobre os destinos possíveis para o *nãotodo*. Uma das perguntas que se coloca é: como nomeá-lo?

Todo o debate que se abre contemporaneamente sobre o esvaziamento da noção de identidade como algo consistente, do qual o termo gênero é tributário, tem como base essa ideia comum: há uma maneira de se fazer que não precisa passar pelas coordenadas clássicas. No entanto, a partir desta constatação, há muitas posições possíveis de serem adotadas. A seguir, listamos três.

Uma primeira leitura poderia ser: dada a constatação da fluidez das identidades da qual se referem as teorias de Butler e Preciado, pode-se pensar que a dialética fálica entra em declínio e que o falo deixa de operar. Essa posição parece ser a posição que constitui o horizonte da luta de Preciado: desmontar a construção do corpo ancorada no significante fálico. Sua teoria do dildo visa esse objetivo. No seu entendimento, o dildo abole a diferença sexual. Embora pudéssemos pensar também que o dildo democratiza o acesso ao falo e viabiliza um mundo no qual o falo está, possivelmente, ao alcance de todos.

Pode-se pensar também que não é tanto o significante fálico que entra em declínio, mas o lugar em que ele era previsto, agora torna-se imprevisível. Essa segunda hipótese consistiria em afirmar que, se, na sociedade patriarcal (esta sim em franco declínio), o atributo fálico esteve atrelado imaginariamente à figura do homem e do pai de família, com o abalo que a sociedade de mercado, junto aos movimentos sociais provocaram nesta lógica, é possível pensar que não se trata tanto da queda do falocentrismo, mas de um abalo em seu modo de circulação.

Esta segunda hipótese de leitura do contemporâneo é sustentada por muitos autores lacanianos e é, de fato, muito válida. O único problema desta hipótese é

quando atrelamos a ela uma hierarquia de valor entre o modo fálico (que agora circula amplamente, tornando-se mais democrático) e o modo não fálico.

Pode-se pensar ainda que o Nome-do-Pai se torna apenas uma maneira de nomeação do sujeito, abrindo com isso um campo de pesquisa para lógicas de nomeação que não contam com o Édipo. Essa é a hipótese de Brousse (2018) e Vieira (2019) com a qual trabalharemos ao longo deste capítulo.

Allouch (2003) também indica a mesma direção quando afirma que não se trata apenas de remover uma ou duas peças de um tabuleiro de xadrez. Trata-se de perceber que, após o advento dos estudos *gays* e lésbicos, este tabuleiro de xadrez nosográfico está radicalmente posto em questão. Ao afirmar que “não existe relação sexual”, Lacan tornou plenamente possível à psicanálise aceitar essas mudanças.

No entanto, nem tudo são flores no mundo que se abre a partir deste declínio do patriarcado e desta parcial disjunção, no imaginário social, entre falo e pênis, falo e homem. Se, por um lado, tal declínio nos assegura uma liberdade a mais – é certo que, no mundo dito democrático, mulheres e LGBTTQI+ vêm avançando suas conquistas em todos os âmbitos da sociedade –, por outro lado, nunca fomos tão vigiados e controlados, o que talvez possa nos indicar que o poder está se metamorfoseando para algo ainda mais grave.

No recente contexto político brasileiro, não é difícil perceber uma reação violenta face ao declínio do patriarcado. A ascensão de mulheres, índios e negros ao poder desperta um verdadeiro ódio que parece ter como ponto de apoio o falo imaginário, não mais aquele simbolizado pela metáfora paterna.

É preciso não esquecer que a figura do pai em Freud não é tributária da violência. É mais ao contrário: o pai em Freud é aquele que atribui lugar e que nomeia, pois se serve da palavra valendo-se do seu poder organizador. O pai em Freud, e também em Lacan, é aquele que indica uma direção para o desejo. É certo que não precisamos ser nostálgicos. A frigidez e a histeria dão índices de que o sintoma colateral desta época não era nada agradável.

O problema a ser colocado atualmente não é se este pai deveria ter entrado em declínio ou não. O poder atribuído a esta função está em franco declínio e não é de hoje. O que podemos fazer é acompanhar as consequências que se articulam a essa transformação, tentando servir-nos de seu potencial de liberação. O desafio é que se, por um lado, com a queda do privilégio do Nome-do-Pai, o poder pode

circular um pouco mais livremente, anseio que corresponde a um ideal que visa a ampliação dos direitos democráticos, por outro lado, há uma tentativa de restituição deste lugar simbólico pela via do imaginário: “menino veste azul e menina veste rosa” (ministra Damares, 2019).

Por mais que seja difícil se desembaraçar desta violência, uma vez que ela vem na base do cassetete, ela só reforça a hipótese de que o patriarcado já caiu. O que assistimos parece mais próximo a uma longa ressaca daqueles que se sentem destituídos do seu paraíso natural.

Sobre isso, Lacan afirma que uma “ordem de ferro do social” (Lacan, 1973-1974) substituiu a ordem da família patriarcal. Brousse (2019) compreende que Lacan está indicando que algo na castração mudou. Na cultura contemporânea, a função fálica não é mais uma evidência ou, ao menos, sua localização não é.

Segundo Laurent (2013), esta crise das normas faz com que os corpos nem sempre se insiram em usos padronizados, a partir do significante-mestre. Neste sentido, os corpos são deixados por sua própria conta, marcando-se com signos que não chegam a lhes dar consistência. A exigência de gozo se eleva em primeiro plano e submete os corpos a uma “lei de ferro” cujas consequências ainda é preciso acompanhar.

Em face a essa nova maneira de organização da sexualidade, a linguagem da biologia se apropria dos corpos, produzindo corpos terapeutizados. Laurent arrisca dizer que “em pouco tempo, todos seremos organismos geneticamente modificados” (Laurent, 2013). Isso significa afirmar que, no mundo contemporâneo, o gozo deixa de ser, em alguma medida, metaforizado pela via do Nome-do-Pai, cujo declínio abre novos destinos aos *corpos falantes*, que se tornam abertos à proliferação do gozo dito *nãotodo*.

Tudo parece indicar que há uma mutação no discurso do mestre. Se, antes, a principal função do discurso do mestre era a de conter o gozo, impondo-lhe as boas normas, o discurso do mestre na atualidade parece incitar o gozo. O lugar do gênero feminino na cultura parece servir especialmente bem como exemplificação dessa lógica. Se, antes da pílula anticoncepcional, o discurso do mestre vinculava a feminilidade ao recato sexual, após esse marco, as mulheres *devem* aprender a jogar com a sua sexualidade. Liberdade conquistada que, em muitos momentos, assume ares de norma.

Contemporaneamente, a mulher é bombardeada insistentemente pela mídia

que obedece à lógica de mercado. O corpo feminino está submetido a todo tipo de exigência de beleza, saúde e produtividade. O ideal de mulher hoje desenha a imagem de alguém que deveria ser capaz de ser uma mãe dedicada e ainda ter um trabalho de sucesso, sendo, evidentemente, boa esposa e uma amante sempre disposta a se reinventar. Claro, sem se transformar em uma feminista chata e reclamação! A mulher deve ser inteligente, mas saber a hora de se calar. Deve, ainda, conseguir achar espaço na agenda para o chope com as amigas e uma sessão de massagem no meio da semana, demonstrando assim que mantém uma vida para além de toda e qualquer obrigação: aliás, mais uma obrigação.

A emancipação feminina parece ter transformado a mulher em alguém que deveria ser capaz de se desdobrar, com bossa, para dar conta de muitas exigências. A mulher ganhou a vida pública, mas ainda está quase que obrigatoriamente destinada ao cuidado dos filhos e da casa. Se esta descrição não for apenas um exagero, então, talvez possamos pensar que o corpo da mulher esteja hoje ainda mais objetificado do que em tempos do antigo discurso do mestre (Moreira, 2019, 99).

Aliás, não deixa de ser curioso que, em uma pesquisa cujo objetivo principal era delimitar o que seria a noção de gênero para a psicanálise, acabamos esbarrando tantas vezes na questão da mulher e da feminilidade. Este efeito, não esperado de início, parece indicar a atualidade e a importância de se pensar o lugar social do gênero feminino na cultura atual. Se, antes, a mulher estava aprisionada ao poder atribuído ao pai e ao marido, hoje, a lógica do mercado se apropriou desta captura, transformando-a em outra coisa. Sob o *slogan* da liberdade, a mulher é levada a correr atrás sem descanso de seu sucesso profissional e financeiro, sem abandonar o ideal de uma feminilidade servil.

4.2. O Outro como ponto de partida

Ao nascer, o ser falante é acolhido por alguns outros, condição imprescindível para que, nele, a vida possa dar continuidade. Esses outros carregam uma marca enigmática de sua própria sexualização. Neste sentido, há sempre uma “interferência do adulto na criança” (Miller, 2015, 214). Esta interferência comparece para a criança como uma dimensão enigmática da união e

do desejo de seus pais, o que equivale dizer que o lugar simbólico de origem da criança é atravessado por um real que lhe faz questão. É por isso que podemos afirmar que, em Lacan, o Outro não é apenas o lugar das imposições culturais, mas igualmente o lugar de um desejo não anônimo.

Para além desta marca enigmática, os pais e cuidadores são também uma fonte de recursos: figuras que apresentam para a criança a possibilidade fundamental da nomeação e do uso dos semblantes, duas dimensões essenciais para a construção das identificações de gênero.

A distinção “menina” ou “menino”, baseada na diferença anatômica do recém-nascido, constitui o primeiro curativo da questão sobre a diferença sexual. É claro que ser distinguido como menino ou menina não é o suficiente para dar conta da sexuação, mas introduz o fato de que a criança tem que levar em conta a existência de *homens e mulheres*; fato que se leva em conta “com o corpo que se tem” (Lacan, 1971/2009, 34).

Ao propor que todo sujeito deve se confrontar com a existência de dois sexos anatômicos, levando em conta o corpo que possui, Lacan situa a dimensão da anatomia de uma maneira bastante sofisticada porque, evidentemente, esse corpo que “se possui” é também o corpo erógeno. Assim, a clínica analítica revela que as identificações infantis não coincidem necessariamente com as nomeações que o Outro atribui. Lacan enfatiza que, inicialmente, é o adulto quem faz a distinção entre os significantes mulher e homem, segundo os critérios da linguagem. As crianças são levadas a incorporar estas coordenadas do Outro, mas a partir de um ponto cego que é a “escolha” de gozo que fizeram (Sokolowsky, 2019, 2).

De acordo com Roy (2020), a expressão “com o corpo que se tem” abrange três aspectos importantes que participam da sexuação: a nomeação, como uma distinção recebida do Outro (menino, menina e, eventualmente, outro termo); a imagem que permite, a partir da constituição do narcisismo, a entrada da criança no universo dos semblantes; e, finalmente, o corpo atravessado pelo real da pulsão que delimita as bordas das zonas erógenas e um modo singular de viver a pulsão.

Desde a infância, todos têm que lidar com aquilo que no sexo faz enigma. Respondemos a essa falha na linguagem a partir da construção de semblantes com os quais nos identificamos, mas não só. Temos que responder, ainda, dando lugar a um jeito único de desfrutar – não sem angústia e estranheza – do gozo. Para

Lacan, a sexuação é a concretização de uma operação em torno de uma falha. Trata-se de uma construção sintomática que permite unir o corpo e os discursos nos quais o sujeito é capturado. O gênero não deve ser considerado uma pura construção ou atribuição social, mas “semblantes que vestem a escolha de um gozo ligado ao sexo”, gozo este que é heterogêneo por natureza (Roy, 2020).

De acordo com Roy (2020), a sexuação não deve ser entendida como um momento específico do desenvolvimento infantil. Para o autor, a sexuação se desenvolve em um espaço que não é físico nem mental, mas “secreto”, ao qual o inconsciente responde. Trata-se de um mistério para o próprio sujeito, pois este saber não se chega a conhecer, abrindo com isso um buraco no saber. Conhecimento estranho, por excelência, que emerge precariamente a partir da construção identitária de cada um, que não é sem o sintoma.

Definindo, portanto, a sexuação como o fato de se reconhecer como ser sexuado – isto é, atravessado em seu ser pela dimensão do sexual –, a sexuação, assim, levanta a questão da inscrição do ser falante na função fálica; mas não apenas isso. Debater o gênero nos induz a debater também a questão da liberdade ou, se preferirmos, a questão da escolha. Como definir, em psicanálise, a escolha – esta é livre? Somos livres para escolher? Em que medida pode-se afirmar que o ser falante escolhe o seu gênero?

Importante ressaltarmos que, uma vez compreendida a função do Outro como uma função sustentada por *alguns outros* na primeira infância – pai, mãe e cuidadores –, esta noção indica uma grade de formação, mas também a incidência de um *desejo não anônimo* por parte daqueles que se ocupam desejosamente de um sujeito-bebê (Lacan, 1969/2003, 369). Portanto, a noção de Outro não se confunde com as imposições culturais de uma determinada época. É claro que, na medida em que não há outro desgarrado da cultura, esse desejo do Outro, como desejo inaugural, não é livre de determinismos, mas inclui uma dimensão singular não normativa para o sujeito que se engancha aos significantes que lhe são apresentados.

Onde os estudos de gênero veem o Outro como aquele que atribui o gênero, os analistas, sem discordar, acrescentam que uma nomeação é “a marca de um significante particular” (Lacan, 1969). Nesse sentido, o caminho de uma análise é um longo processo de desidentificação que leva a uma solução muito singular, além do Nome-do-Pai. A análise toca aquilo que dos semblantes é o seu ponto de

sustentação: o real do gozo. De modo que o fim de análise se trata de dar lugar a esta singularidade.

4.3. A pluralização do Nome-do-pai evidencia o mistério do corpo falante

A psicanálise muda. É um fato (Miller, 2014).

A expressão *corpo falante* aparece no *Seminário 20* (1972-1973/1985, 140) ligada ao que seria da ordem de um *mistério*. Dada essa dimensão misteriosa, vamos estabelecer ao menos alguns pontos de ancoragem.

Com o intuito de organizar o ensino de Lacan em grandes coordenadas, podemos afirmar que, primeiramente, Lacan formula o inconsciente estruturado como uma linguagem. Nesta concepção, o sujeito é compreendido como pontual e evanescente, “pois ele só é representado por um significante, e para outro significante” (Lacan, 1972-1973/1985, 195).

Na medida em que Lacan avança nesta formulação, podemos depreender uma polaridade fundamental que poderia ser evidenciada pelas expressões *sujeito do desejo* e *sujeito do gozo* que a fórmula da fantasia escreve. O sujeito do desejo é o sujeito do saber, mortificado em sua relação com o significante (S1-S2), enquanto, no polo do gozo, o objeto só pode aparecer mediante anulação do sujeito. Trata-se, neste polo, do sujeito do gozo. Essa compreensão foi elaborada por Lacan ao longo de muitos anos, embora evidentemente tenha ganhado coloridos destintos.

No *Seminário 20* (1972-1973), Lacan afirma não ser possível definir o significante sem o gozo e que, na mesma medida, não se pode definir o gozo sem o significante. Com isso, de acordo com Miller (1998, 101), temos uma nova concepção de significante compreendida como aquilo que determina o regime de gozo do *falasser*. Não se trata mais de uma concepção de significante atrelada aos efeitos de mortificação do *falasser*. Ao contrário, nesta compreensão, o significante é responsável por *vivificar o falasser*.

Essa perspectiva comporta colocar em questão o próprio termo sujeito, porque o sujeito é sempre um elemento mortificado; aliás, Lacan o definiu como falta-a-ser, e é por isso que ele faz entrar o corpo vivo na psicanálise. Ele substituiu o termo sujeito por *falasser*, que é o contrário de falta-a-ser, é o sujeito mais o corpo, é o

sujeito mais a substância gozante (Miller, 1998, 110).

Essa formulação situa a noção de significante “no nível da substância gozante. [...] O significante é causa do gozo. Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo” (Lacan, 1972-1973/1985, 29), sendo o *falasser* o termo que inclui, no sujeito, o corpo como suporte do ser, a partir do qual se pode extrair um saber no Real.

É esse *falasser*, cujo *corpo falante* está aquém ou além da fantasia, que o fixa a um sentido prévio. Compreendemos que o *corpo falante* do qual nos fala Lacan é aquilo que do corpo não foi recoberto pelo saber significante e que, por isso, está aberto ao devir.

A partir da indicação da presença deste *corpo falante* no *Seminário 20* (1972-1973), Lacan pode reformular nos seminários posteriores a noção de Nome-do-Pai. Esta deixa de aparecer exclusivamente ligada à metáfora paterna, e passa a ser formulada como capacidade de amarração via nomeação, não pressupondo necessariamente uma nomeação de ordem fálica (Porge, 1998, 147).

Após ter cavado este declínio, Lacan passa a perseguir outras formas de amarração. Em nossa pesquisa, demarcamos a *identificação com o sintoma* e a *autorização apoiada em alguns outros* como maneiras possíveis de se formular uma suplência.

4.4. Saber se virar com o seu sintoma

Em uma análise, não se trata de descobrir sua identidade última e definitiva, já que, para Lacan, o termo *identidade* se refere fundamentalmente aos documentos de papel (Lacan 1973-1974). O percurso de uma análise tampouco consiste em reforçar o apoio do *falasser* a seus traços identificatórios. Estes costumam cair ao longo de um percurso analítico, restando, ao final, o núcleo sintomático na qualidade de um *real que retorna sempre no mesmo lugar* (Lacan, 1959-1960, 57). Com o atravessamento da fantasia, este real perde os significados que lhe eram atribuídos anteriormente, restando apenas um gozo sem sentido que reverbera no corpo de tempos em tempos.

Frente àquilo que do sintoma comparece como intratável, Lacan formula a noção de *savoir y faire* com o objetivo de indicar um fim de análise possível. O

savoir y faire se refere a um tipo de aquisição que se dá no limite daquilo que a interpretação permite. Após a interpretação ter cumprido o seu valioso papel em uma análise, o de suspender uma série de sentidos cristalizados, abrindo-os à equivocação, o real irreduzível convoca o sujeito a colocar “algo de si”, inventando um estilo próprio na abordagem do real, “esse é o final de análise” (Lacan, 1976-1977).

Para que possamos compreender a natureza deste saber fazer, é preciso considerar que o *y* na expressão que Lacan formula em francês – *savoir y faire* – designa o seu ponto-chave: trata-se da formulação de um *saber se virar ali*. Ali, justamente, onde o sintoma insiste e o saber tropeça. Portanto, esta solução diz menos sobre a formulação de um conhecimento e mais sobre a fabricação de uma maneira própria de lidar com o ponto incurável do sintoma, assumindo este como uma singularidade radical.

No *Seminário 22* (1974-1975), Lacan afirma que o *savoir y faire* é uma maneira possível de amarração dos registros da linguagem. A produção de algo desta ordem pode advir no lugar do Nome-do-Pai, cumprindo sua função de estabilizar o *falasser* pela via do sintoma. Com isso, pode-se pensar a estabilização do sujeito fora do aparato conceitual do complexo de Édipo.

No *Seminário 23* (1975-1976), continuando este mesmo trabalho, Lacan indica que este *savoir y faire* exige a formação de um *sinthoma*. Lacan reintroduz a palavra *Sinthome* do francês antigo para indicar que, na ausência do Nome-do-Pai, pode-se acrescentar algo que seja capaz de estabelecer a relação do falasser com o falo. Ainda que o contexto da elaboração lacaniana sobre a noção de *sinthome* se dê no âmbito de uma reflexão sobre a clínica das psicoses, esta formulação não lhe é exclusiva.

O *sinthoma* funciona como uma resposta possível do sujeito ao ponto irreduzível de sua estrutura sintomática. Esta resposta exige a fabricação de algo verdadeiramente inédito. Trata-se muito mais de desenvolver um certo jogo de cintura com o sintoma do que compreendê-lo ou liquidá-lo. “Trata-se de fazer algo novo com aquilo que até então serviu como determinante do sintoma. É aquilo que busco como singularidade e que sustento como um valor não negociável” (Harari, 2003, 50). A letra *h* acrescentada por Lacan à grafia do termo *sinthoma* dá índice desta invenção.

Didier-Weill (2010) afirma que, para que este saber possa ser formulado, é

preciso que um *significante siderante* se apresente alhures. No entanto, o autor ressalta que, assim como em *A carta roubada* (Poe, 1988), este alhures pode estar bem perto.

O chiste nos convoca a experiência de sideração pois possibilita um *reconhecimento sem conhecimento*. O não-saber revelado pela sideração e pelo riso não concerne ao domínio da ignorância ou do saber, mas indica a direção daquilo que jamais será sabido. “É um mistério que se recria com cada experiência de sideração e cuja proximidade arranca o sujeito de sua inocência” (Didier-Weill, 2010, 103, tradução nossa). Para Lacan, trata-se de poder afirmar um saber que se localiza “[...] mais longe que o inconsciente” (Lacan, 1976-1977).

Que sou [Eu]?

Sou no lugar de onde se vocifera que “o universo é uma falha na pureza do Não-Ser.

E não sem razão, porque, para se preservar, esse lugar faz o próprio Ser ansiar com impaciência. Chama-se Gozo, e é aquele cuja falta tornaria vão o universo.

Estaria eu, pois, encarregado dele? – Sim, sem dúvida. Esse gozo cuja falta torna o Outro inconsistente, será ele, então, o meu? (Lacan, 1960b, 834)

Se, por um lado, podemos considerar que a fala do analisando se sustenta a partir da expectativa de um sentido ainda por vir, o esforço que o analista empreende não é da mesma ordem. Pois é justamente o esvaziamento de sentido que habilita o uso do real do sintoma. “Esvaziar de sentido o significante do sintoma serve para que isso possa ser usado de outro modo, coisa que o sentido dado pelo fantasma impede” (Barros, 2014/2018, 126).

Esse saber que se extrai do núcleo do sintoma não é da ordem de um conhecimento, é definido por Lacan como um conhecimento “não inteiramente no Real, mas no caminho que nos leva ao real”⁷ (Lacan, 1974). Ou seja, para que se torne um saber transmissível é preciso que ganhe contornos simbólicos e imaginários. O real não opera fora do nó, mas nem por isso perde o seu carácter misterioso. Este *saber-sabe-aí* que uma análise pode permitir não vela o furo da linguagem, mas pode capacitar o *falasser* a manejá-lo.

Não há aqui a idealização de um saber real propriamente dito, posto que isso representaria postular um espaço fora da linguagem. O que há é um esforço decidido de Lacan em formular uma prática clínica que não cede frente aos efeitos

⁷ No original em francês: “pas tout à fait dans le Réel, mais sur le chemin qui nous mène au Réel”.

que se localizam à margem daquilo compreendemos e que esteja localizada em um horizonte que não coincide com os ideais normativos.

Percorrer este limiar da linguagem torna possível que cada analisante elabore um saber inédito. E que possa transmitir esse saber para *alguns outros*. Em não havendo o Outro do Outro, torno-me responsável pelo meu ofício de saber-fazer-ali. Isto é, ter a possibilidade de levar a cabo as próprias invenções, pois o *sinthome* é a resposta de um sujeito confrontado com a obrigação de assumir sua singularidade (Safouan, 2007, 244), identificando-se a esta.

A prerrogativa do *saber-fazer-ali* transforma a teoria do final de análise distinta da busca da verdade. Não é a busca da verdade que está em jogo, mas a busca da emergência de uma singularidade que possa ser sustentada a partir da *identificação ao sinthoma*. “[...] o que o analisante diz na espera de verificar-se não é a verdade, é a variedade do sinthoma” (Lacan, 1976-1977). Trata-se de fazer de seu sintoma um escabelo (Miller, 2014, 2). Ou seja, de fazer do núcleo irredutível de seu sintoma uma pequena escada para a partir desta enunciar um dizer.

O tratamento analítico permite uma produção significativa que possa indicar a gramática pulsional de cada *falasser* em sua relação com o objeto. Esse passo leva o sujeito a desacreditar da consistência da fantasia, o que implica em poder abrir mão da garantia outorgada ao Outro. O que conseqüentemente traz a possibilidade da experiência contingencial da emergência de um gozo fora das coordenadas até então previstas.

Somente os significantes que escapam ao código são aqueles realmente capazes de criar um sentido verdadeiramente novo, mas é necessário que um Outro ratifique esta invenção para que ela possa ser validada. A sanção do Outro, seja ele suportado ou não por um indivíduo, é essencial, pois é o Outro que reconhece a mensagem como tirada espirituosa, inserindo-a no código. “Quando ninguém faz isso, não há tirada espirituosa. Quando ‘familiar’ é só um lapso, ele não constitui uma tirada espirituosa. É preciso que o Outro codifique esta invenção para que esta possa ser incluída no código” (Miller, 1998/1999, 12).

Se não há tirada espirituosa no espaço abstrato da linguagem, então, faz-se necessário que o Outro seja da mesma “paróquia”, ou seja, que trave uma certa relação de vizinhança com aquele que enuncia seu discurso e sua novidade. É necessário que ambos partilhem um conjunto de referências em comum (Miller,

1998/1999, 19).

Enquanto Freud sublinha a satisfação prazerosa provocada pelo *Witz*, Lacan enfatiza o reconhecimento do Outro no nível significante como sendo o essencial, o Outro que reconhece e que ratifica uma invenção. Para que haja satisfação, é preciso que um Outro acolha a intenção daquele que enuncia. No fim da análise, no entanto, este Outro aparece como inconsistente, mas não desaparece completamente.

Tal formulação é tributária da pluralização do Nome-do-Pai, que substitui a noção de inconsciente estruturado como uma linguagem pela noção de *falasser* que nos força a nos questionarmos com o mistério do corpo falante. “A hipótese do inconsciente, [...], só pode se manter na suposição do Nome-do-Pai. É certo que supor o Nome-do-Pai é Deus. Por isso, a psicanálise, ao ser bem-sucedida, prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai. Podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servirmos dele” (Lacan, 1975-1976, 131-132).

A leitura que queremos propor, a partir de Miller, é que a pluralização do Nome-do-Pai no ensino de Lacan deve ser compreendida de forma radical. Não se trata apenas de um movimento que ratifica a pluralização da família e a liberalização dos costumes. Isso já estava presente desde o *Seminário 5* (1958-1959), com a leitura estruturalista do complexo de Édipo. Trata-se de abrir mão da metáfora paterna como referência teórica principal (Vieira, 2019).

Assumir essa hipótese não equivale necessariamente em afirmar que, na cultura, a equação falocentrista tenha se desmontado por completo. É preciso não confundir o debate sobre o destino do falo na cultura com o estudo do destino que Lacan deu ao falo em seu último ensino, o que nos leva ao esforço de elaborar novas teorizações sobre os meios com os quais o *falasser* pode estabilizar um sentimento mínimo de identidade.

4.5. Autorizar-se por si

O *Seminário 21* (1973-1974) é um momento bastante maduro da elaboração lacaniana sobre o tema da diferença sexual. Partindo da afirmação de que “não há nada de mais vago, que a pertença a um desses dois lados” (Lacan, 1973-1974), Lacan nos dá indícios de que, ainda que haja uma teoria da sexuação, esta não

deve ser lida de forma rígida, o que não significa que Lacan tenha eliminado uma tentativa de distinção: “Os homens ficam dando voltas nas rodinhas e não percebem que passaram de uma rodinha para outra. Já, para as mulheres, isso é evidente” (*idem*).

Neste seminário, Lacan dará um passo que nos parece fundamental. Retomando a fórmula anunciada na *Proposição de 9 de outubro de 1967*, na qual afirma que o *analista só se autoriza de si mesmo*, Lacan irá afirmar que *o ser sexuado só se autoriza de si mesmo*. Segundo ele, esta fórmula poderia expressar a sexuação melhor do que a tábua apresentada no *Seminário 20 (1972-1973)*.

Afirmando que, ao sujeito, caberá fazer uma escolha para além daquela que comparece no registro civil, Lacan sugere que cabe a cada um autorizar-se de seu ser sexuado, ocupando, com isso, um lugar sexuado na linguagem; operação para a qual nem a anatomia, nem o Outro, são garantidores. Frente a esta autorização, há um passo que só pode ser dado pelo próprio sujeito.

Estas indicações iniciais não esgotam o problema, pois permanece a questão de saber que tipo de autorização é possível no âmbito da sexuação do *falasser*. Há liberdade para escolher ou autorizar-se é ratificar uma escolha já feita? O quê ou quem escolhe, em que momento? Essa escolha é realizada a partir de quais coordenadas, o que entra em consideração?

Se há alguma coisa que eu gostaria de fazer vocês notarem, é que essas fórmulas ditas quânticas da sexuação poderiam se exprimir de outra forma, e isso talvez permitisse avançar. Eu vou dar a vocês o que disso se implica. Isso poderia se dizer assim: '*o ser sexual só se autoriza de si mesmo*'. É nesse sentido que [...] ele tem a '*escolha*'. Quero dizer que isto a que a gente 'se limita', enfim, para 'classificar' como 'masculino' ou 'feminino' no registro civil [...] enfim, isso [...] não impede que haja escolha. Isso, certamente todo mundo sabe. 'Ele não se *autoriza* senão por ele mesmo' e eu acrescentaria: '*e por alguns outros*' (Lacan, 1973-1974, 187, grifos nossos).

A indicação de que essa fórmula poderia expressar *um avanço* em relação à sua tábua da sexuação parece, evidentemente, fértil para uma pesquisa. Mas onde exatamente poderíamos situar este avanço? Para precisar o que poderia representar este avanço, será necessário destacar e refletir sobre os termos: *autorização*, *si mesmo* e *alguns outros*, sendo talvez o estatuto dos outros o mais desafiador.

A partir desta articulação, cabe um conjunto de perguntas: com quais outros

o *falasser* pode contar e de que modo estes entram em consideração? Estaria Lacan concebendo este *alguns outros* a partir da prevalência do imaginário, cuja crítica foi tão marcada no início de seu ensino? Podemos nos perguntar, ainda, sobre o que é autorizar-se e quem é o si mesmo que se autoriza. O que esta autorização outorga?

Debruçando-se sobre o mesmo problema, Ambra (2017) observa que, nesta afirmação, a autorização se refere a um posicionamento do sujeito frente aos outros e não ao Outro sexo, àquele cujo referente é o falo. Neste sentido, esta autorização poderia advir dos (des)encontros singulares e contingentes do corpo falante com outros corpos falantes. Talvez seja possível afirmar que o *falasser* precisa de *alguns outros* que o nomeiem ou que acolham a nomeação que este inventou para nomear a posição que “escolheu” ocupar. A importância destes *alguns outros* seria a de reconhecer e ratificar a posição que o sujeito se autorizou (Ambra, 2017, 69).

Esta hipótese parece oportuna e apropriada para compreender os processos de sexuação na atualidade, onde assistimos, por exemplo, a enorme diferença que existe, concretamente, na vida de alguém quando se tem o nome social aceito por ao menos um grupo. O grupo aqui não teria apenas um efeito imaginário massificador, mas incluiria a possibilidade de um dizer singular.

[...] atribuíram a mim, querer que o Imaginário seja 'caca, dodói': um mal. E o que seria bom seria o Simbólico. E cá estou eu de novo formulando uma ética. É disso que quero dissipar o mal-entendido, através do que avento esse ano, [...], dessa estrutura de nó (Lacan, 1973-74, 173).

Essa autorização não está fora da dimensão social, pois existem *alguns outros*. Esse termo introduz a lógica do discurso e o vínculo social à teoria da sexuação. E representa, ainda, uma forma de conceber o grupo não de forma hierárquica, não centrada no pai, mas pela dimensão contingencial que os encontros com *alguns outros* implica. Assim, a nomeação do ser sexuado não constitui uma autorização garantida pelo Outro, mas de um passo que se formula com os pares (Brousse, 2018).

Neste sentido, Brousse (2018) afirma que *Autorizar-se apenas de si mesmo* é uma fórmula absolutamente precisa, pois, na realidade, não temos outra opção. Se não há nada que possa garantir a a posição sexuada – nem a anatomia, nem a

cultura, nem o Édipo asseguram, de fato, o pertencimento a uma dada posição –, então, a única solução possível é autorizar-se de sua singularidade, buscando extrair e validar as consequências de tal ato, não sem os pares.

Ao abordar a questão da nomeação no âmbito da sexuação, é preciso levar em consideração que a noção de Nome-do-Pai recebe um tratamento quase inteiramente novo a partir do último ensino de Lacan, quando tal noção passa a estar ligada ao ato de nomeação e desvinculado da figura do Pai no complexo de Édipo. A partir daí, não há mais uma única padronização, mas um “para cada um o seu próprio padrão. Todo mundo tem sua própria norma sexual” (Brousse, 2018).

Se, no *Seminário 5* (1957-1958), Lacan pensou o Nome-do-Pai como uma marca originária, no seu último ensino, os Nomes-do-Pai são pensados como um ato que instaura um começo, mas sem a necessidade de estar vinculado apenas ao início da vida. Este ato pode ser forjado em uma análise, ou através da arte e da literatura, como foi o caso de Joyce e de tantos outros.

Para além da questão relativa às estruturas psíquicas, essa modelação teórica que concebe o Nome-do-Pai em uma perspectiva plural parece ir ao encontro das coordenadas deste início de século XXI, quando assistimos uma importante transformação no estatuto do Outro. Se, até meados do século XIX, poderíamos verificar a consistência das coordenadas simbólicas do Outro da cultura, contemporaneamente, verifica-se que o desejo do Outro se apresenta de modo menos consistente, o que põe em evidência o gozo do *corpo falante* (Miller, 2000).

Não é desimportante destacar que o nome escolhido por Lacan para o *Seminário 21* (1973-1974), *Les Non-dupes errent*, se pronuncia da mesma maneira que *Les Noms-du-Père*. Evidentemente, trata-se de um título irônico. Lacan desenha o movimento da vida como uma linha traçada desde o nascimento até a morte e compara a vida a uma viagem em linha reta, o que evidentemente é uma ironia para indicar o erro dos não-tolos. O título, afinal, nos leva à seguinte questão: quem são os tolos?

Ao longo de seu seminário, Lacan deixa claro, mas não sem equívoco, que os mais tolos são aqueles que não suspeitam que, por mais errante que possa ser a maneira pela qual o desejo se apresenta, ele tem um núcleo fixo. Lacan insiste neste ponto: o desejo é sempre o mesmo, determinado do começo ao fim. Embora

o desejo seja desconhecido em sua totalidade, este tem algo que se apresenta de maneira fixa. Assim, os mais tolos são aqueles que se pretendem livres. Este seminário constitui uma oportunidade para Lacan retomar a ética; uma ética que viabilizaria a possibilidade de não vagar. Ou seja, mais uma vez, trata-se, aqui também, de não ceder de seu desejo (Roch, 2019).

Justamente, o conceito a respeito do qual Lacan não falaria mais retorna ao seu ensino, mas por meio de uma substituição na qual os não-tolos tomam o lugar do pai, e sua errância toma o lugar do nome – o que significaria exprimir que é da natureza do nome ser substituído (Regnault, 1997, 80).

Com isso, Lacan opera mudanças significativas em sua teoria da nomeação, indo da nomeação pelo Pai simbólico, no âmbito do complexo de Édipo, ao ato de nomear ininterruptamente. Nesta concepção, o pai não é mais o vetor privilegiado da nomeação e esta torna-se um processo: um nome substitui um nome, que substitui outro nome. Nessa operação incessante, algo do real se escreve, não se escreve; se escreve, não se escreve: não para de se reescrever.

4.6. Autorizar-se por si e por alguns outros

Em que medida podemos falar que o *falasser* escolhe o seu sexo?

A questão da *escolha* aparece na obra freudiana vinculada à problemática sobre a “escolha da neurose”. Em uma carta endereçada a Fliess, Freud afirma que “a opinião que até aqui havia sustentado, de que a escolha da neurose era determinada pela ocasião de sua gênese, está se tornando menos segura; a escolha parece antes ser fixada na mais remota infância” (Freud *apud* Ambra, 2017). Ou seja, a escolha, para Freud, não estava vinculada a uma possível autonomia do sujeito, mas, ao contrário, revelaria o seu caráter determinado pelas experiências infantis.

Em Lacan, o tema da escolha retorna na discussão metaforizada sobre “a bolsa ou a vida” (Lacan, 1964/1996, 233). Aqui, a prerrogativa crucial consiste em afirmar que em pensar em escolha consiste necessariamente em abordar um paradoxo. Entre a bolsa e a vida não temos outra opção a não ser escolher a vida e perder a bolsa: trata-se de uma escolha forçada. Na escolha da identificação sexual não é diferente. Se “escolhemos” ser homem, perdemos algo da relação com a

feminilidade, da mesma forma que se “escolhemos” ser mulher, perdemos uma porção de masculinidade.

A prerrogativa da *escolha forçada* se faz presente em relação à nomeação da identificação sexuada do *falasser*. Só podemos nomear uma identificação dando lugar ao percurso da criança na rede significativa do Outro. Isto inclui as marcações significantes e também o seu furo fora do sentido, o gozo que dá lugar a um real que retorna *sempre no mesmo lugar*. Portanto, falar em auto determinação de gênero parece realmente longe das prerrogativas estabelecidas por Freud e Lacan (Ambra, 2017).

No entanto, no confronto entre a singularidade de cada um e a estrutura da linguagem, pode acontecer de se impor para um sujeito a tarefa de buscar um nome não previsto para nomear sua modalidade de gozo. Entretanto, pensar na dificuldade de tal tarefa não equivale a afirmar que o sujeito a elabora a partir de uma liberdade absoluta. Dar lugar ao seu ser sexuado no laço social, implica em poder forjar uma nomeação que lhe atenda e que contemple algo da sua singularidade.

Se dissemos, com Lacan, que não há Outro do Outro, ou seja, que o que há é um Outro inconsistente que não pode nomear o gozo do *falasser* sem deixar escapar sua singularidade radical, então, somente cada um, a partir deste confronto com a linguagem, pode se autorizar a nomear sua experiência. Podemos pensar que, na neurose, esta nomeação se dá sobretudo pela via da sustentação do Nome-do-Pai, com toda a sua possibilidade de subversão e equívoco. E que, na clínica onde esta amarração pela via do Nome-do-Pai não se sustenta, é possível apostar uma nomeação pela via da *bricolagem*. Nesses casos, trata-se menos de mexer com o sentido e o equívoco do enredo familiar, mas de assumir a aposta de jogar com o que se apresenta. Peças que às vezes não se articulam a um saber do tipo s1-s2, mas que se impõem como uma apresentação de gozo que exige nomeação.

Ao afirmar que “o ser sexual só se autoriza de si mesmo” (Lacan, 1973-1974, 187), Lacan indica que há um dizer – que não é equivalente à fala, mas um dizer que carrega consigo a dimensão de acontecimento (Lacan, 1973-1974, 69) – que pode fazer suplência à não inscrição da relação sexual. O dizer aparece como algo que não apenas indica a dimensão do acontecimento, como ainda permite uma suplência da impossibilidade lógica da escrita da relação sexual.

O título do *Seminário 21* (1973-1974) – *Os não-tolos erram ou os nomes do pai são errantes* – faz coincidir errância e a possibilidade do erro. Erro, aqui, não tem uma conotação negativa, não se trata exatamente daquilo que não é certo, mas da possibilidade de que haja nomeação desviante porque travada em um percurso errante que inclui o Outro apenas na sua qualidade de inconsistência. Isso exige uma invenção por parte do *falasser*:

Assim, é possível trabalhar com a hipótese de duas nomeações distintas: uma advinda do Outro da cultura e outra forjada contingencialmente a partir do corpo a corpo nos (des)encontros com *os outros*.

Qual é o estatuto desses outros nesse caso, se não é que em alguma parte [...] não digo no lugar do Outro [...] é em alguma parte que é preciso situar bem, saber onde isso se escreve, onde isso se escreve, minhas fórmulas quânticas da sexuação. Porque eu diria até mesmo o seguinte, eu vou longe o bastante: se eu não as tivesse escrito, será que seria também verdadeiro que o ser sexuado não se autoriza senão por ele mesmo? (Lacan, 1973-1974, 188).

De acordo com Leblanc (2020), a não-relação exige um ato. Justamente por pressupor a sexuação como uma inscrição não predefinida, tampouco universal, é que o ato, enquanto criação, é necessário. Se não há a relação sexual, só o que há são as invenções. Assim, essa frase não deixa de ser uma maneira de responder as críticas de que a psicanálise seja falocêntrica ou anti-feminista, pois Lacan situa o discurso no encontro entre os corpos falantes.

De acordo com Ambra (2017), *s'autoriser de soi même* comporta uma especificidade no francês que a tradução “autorizar-se de si mesmo” não abarca. *S'autorizer* designaria, mais precisamente, apoiar-se em, valer-se de algo para formular um dizer (Ambra, 2017, 76). Portanto, ainda que esta autorização forjada nos (des)encontros com alguns outros comporte uma margem de liberdade frente às determinações edípicas, ela não é livre de outras determinações.

Em um mundo radicalmente instável, nomear o gozo permite construir o laço social. Contemporaneamente, vemos que “uma modalidade de gozo elevada à dignidade de um significante mestre torna possível construir um vínculo social” (Leguil, 2018).

4.7. A arte de nomear

Há de ser tolo, é dizer, ajustar-se à estrutura. Bem, escutem: estou farto (risos) (Lacan, 1973-1974).

No *Seminário 21* (1973-1974), Lacan afirma que não é preciso haver o Nome-do-Pai para que alguém seja nomeado para algo e que, a partir disso, assuma um projeto de vida, cumprindo um papel social. Para isso, o desejo da mãe é o suficiente. Então, qual seria a especificidade do nome do pai errante?

Na lição de 19 de março de 1974, Lacan afirma que a instância paterna cumpre outra função que não exatamente a de colocar as coisas em seus lugares. Isto nos faz pensar que se, a partir do desejo materno, é possível estabelecer uma ordem de regras, então a especificidade do Nome-do-Pai deve ser outra.

Barros (2014) demonstra que a função do pai não é idêntica ao estabelecimento das regras. Ao contrário, o Nome-do-Pai sustenta o laço com o fato de que se é determinado por algo com o qual não se reconhece. Assim, a função principal do Nome-do-Pai é ser um operador que permita ao sujeito aceder ao sintoma. Podemos pensar que a função paterna incide a cada vez que se inventa uma suplência. Por isso, a estabilidade que o Nome-do-Pai instaura justamente por ser normalizadora está longe de ser “normal”. Pois, “a função do Nome-do-Pai não é reduzível à do Ideal do eu” (Barros, 2014/2018, 116).

[...] os nomes de pai e os não-tolos que erram, é o mesmo saber. Nos dois. É o mesmo saber no sentido de que o inconsciente é um saber no qual o sujeito pode ser decifrado. É a definição do sujeito, esta que dou aqui. Do sujeito tal como o constitui o inconsciente. [...], mas o sentido no qual se deve parar, em ambos os casos, embora seja o mesmo saber, não é o mesmo sentido. O que é curioso (Lacan, 1973-1974).

Logo adiante, Lacan afirma que um dos significados possíveis do título é “os nomes-do-pai são errantes” (Lacan, 1973-1974). Explicando um pouco mais, Lacan acrescenta:

Errar resulta da convergência de erro com algo que não tem rigorosamente nada a ver, e que está relacionado com o *errar*⁸, que acabei de evocar, que é estritamente a relação com o verbo *iterare*. *Iterare*, além disso – pois se fosse apenas isso, não seria nada – está aí unicamente por *iter*, que significa jornada, viagem. É

⁸ Lacan joga com a homofonia entre as palavras *errar* e *errante*.

precisamente por isso que cavaleiro errante é simplesmente um cavaleiro itinerante [...] É bobo quem fica parado no mesmo lugar. É bobo quem fica parado no mesmo lugar (Lacan, 1973-1974).

O termos tolo e não tolo são apresentados ao longo do *Seminário 21* a partir de um paradoxo. Inicialmente, Lacan afirma que ser não-tolo é poder assumir a errância do viajante, ou seja, não ficar no mesmo lugar. Entretanto, a seguir, Lacan afirma que o que Freud demonstra é que o desejo é indestrutível e sempre o mesmo. Neste sentido, ser não-tolo é poder assumir esta verdade de estrutura, ajustando-se a ela. Este parece ser o sentido mais forte atribuído por Lacan à expressão não-todo: aceitar o real que lhe concerne.

Nascimento – Estrutura – Morte: Isso seria a viagem, nomeadamente o desenvolvimento, que é feito desde o nascimento até a morte. O que Freud indica pelo surgimento do inconsciente? Que em qualquer ponto que se esteja nessa pretendida viagem, a estrutura [...] não dá seu braço a torcer. E o desejo, como impropriamente se traduz, é estritamente, ao longo da vida, sempre o mesmo. Simplesmente, relações de um ser particular em sua emergência, na sua emergência em um mundo onde reina esse discurso; este sujeito está perfeitamente determinado, quanto a seu desejo, do começo ao fim. No qual, não é senão por [...] não se querer tolo da estrutura, que um se imagina da maneira mais louca, que a vida está tecida de não sei quais contrariedades entre pulsões de vida e pulsões de morte; pelo menos, isto já é flutuar um pouquinho mais alto, enfim, que a noção, que a noção de sempre, da viagem (Lacan, 1973-1974).

Isso nos leva a formular a hipótese de que, embora o desejo seja indestrutível, isto é, sempre o mesmo, a nomeação precisa ser reinventada para dar conta das articulações circunstanciais que se conjugam com este desejo. Dito de outra forma: se, em alguma medida, o desejo do adolescente, por exemplo, é o mesmo que o da criança, talvez não seja possível contar com a mesma nomeação. É possível pensar que, em um contexto de vida diverso, a nomeação precisa ser atualizada para dar conta de indicar onde este mesmo desejo se situa naquele momento. “Não seria esta, ao forjarmos, uma ética muito diferente, uma ética que se fundaria na recusa de ser não-tolo, na maneira de ser cada vez mais fortemente tolo desse saber, desse inconsciente que, no final, é nosso único patrimônio de saber?” (Lacan, 1973-1974).

Se a estrutura é pontuada pelo desejo do Outro, o sujeito já nasce incluído na linguagem e determinado em seu inconsciente pelo desejo do Outro. Se o inconsciente é essa estrutura de linguagem, o inconsciente não exclui o reconhecimento do desejo do Outro. A rede na qual o sujeito é determinado é

concebível que se comunique com as estruturas dos pais, certamente. *E, por que não, de vez em quando, com estruturas que são as de um estranho? Ou seja, estruturas que se localizam um pouco alhures* (Lacan, 1973-1974, grifo nosso).

O discurso analítico se assenta na hipótese fundamental de que o inconsciente é um saber que determina o sujeito, mas esta determinação não precisa se constituir necessariamente pela via do complexo de Édipo. Formular uma narrativa sobre o seu saber inconsciente, mesmo que esta seja necessariamente precária e limitada, é fundamental para o sujeito, porque circunscreve as coordenadas do modo como o furo se localiza na sua constituição. Trata-se menos de dizer o real e mais de localizado. “Para o bom tolo [...] é preciso que haja em alguma parte um Real de que se seja tolo” (Lacan, 1973-1974).

Se não há relação predefinida entre o *falasser* e sua sexualidade, o que temos é a invenção que cada um é capaz de formular. É isso que nos distingue dos animais, que têm as suas relações programadas. No universo humano, cada *falasser* inventa uma maneira singular de fantasiar e de fruir de si e do outro. Nesse terreno, não há complementaridade ou harmonia, mas há encontros. Pensar o paradigma da não relação sexual articulado à necessidade de invenção implica, dentre outras coisas, em suspender o julgamento classificatório em relação às formas de vida não hegemônicas.

4.8. Mais além do gênero

Como vimos no primeiro capítulo, de acordo com Butler (1990, 1993), a noção de gênero normalmente é utilizada para descrever uma identificação consistente, apoiada nas imaginarizações que a cultura sustenta para os papéis de gênero. É contra tal formulação que Butler e outros autores *queer* se insurgem, com o intuito de indicar que, para além das determinações sociais, há uma margem de liberdade com a qual o sujeito pode jogar.

Vimos que, em Butler, essa margem de liberdade parece ser mais estreita do que nas formulações que encontramos em Preciado (2004). É certo que esta distinção cumpre propósitos distintos. Enquanto Butler visa deslocar a diferença sexual, incluindo a possibilidade de resistência como algo imanente ao poder

normativo, Preciado pretende abolir a noção de diferença sexual, sublinhando radicalmente o caráter polimorfo e plástico do *corpo falante*.

Neste sentido, podemos nos sentir mais próximos das formulações de Butler. Por outro lado, ao insistir radicalmente na materialidade do corpo, Preciado coloca em evidência um *corpo falante* que não é tão distante assim daquele com o qual trabalhamos.

Aqui, iremos arriscar uma pequena distinção: enquanto o *corpo falante*, em Preciado, estaria apto a assinar um *contrato contrassexual* (Preciado, 2010), revelando em algum lugar uma autonomia – mesmo que se trate de uma última autonomia, ou seja, uma autonomia já cansada de si mesmo o suficiente para abrir mão decididamente de sua própria autonomia –, o *corpo falante*, em Lacan, é aquele onde radicalmente não pode haver autonomia, porque nele alguma coisa age à sua própria revelia. E não para de agir – isso não para de agir no mesmo lugar – porque o *corpo falante* lacaniano não é, de todo, um corpo curado de sua fixidez. É mais o contrário; é aquilo do corpo que não se trata, restando apenas a opção de aceitá-lo, mas não pela via do ressentimento. Na medida em que uma análise pode separar o *falasser* da crença na estrutura de sua fantasia, aquilo que do real do gozo é incurável torna-se aberto à contingência, o que permite a formulação de saberes e experiências inéditas. Este saber não é sem o gozo incurável, mas tendo o *falasser* se curado o suficiente de sua fantasia, este gozo, embora seja sempre o mesmo, torna-se outro.

Brincando um pouco, enquanto o *contrato contrassexual* de Preciado (2010) pressupõe a possibilidade de que qualquer sujeito possa assumir qualquer posição no discurso, talvez pudéssemos afirmar jocosamente que, se fosse possível pensar em um contrato a partir da noção de corpo falante, em Lacan este contrato deveria incluir uma cláusula pétrea que, aliás, talvez fosse a única cláusula do contrato: não importa o que venha a acontecer, há um gozo absolutamente sem sentido que irá comparecer no mesmo lugar. Você pode me revirar do avesso quantas vezes quiser, podemos viajar para qualquer lugar do mundo e aprender quantas línguas forem necessárias até que a língua materna perca completamente o sentido, de modo a não querer dizer mais nada. Tudo isso é possível e, talvez, desejável ou, ao menos, possivelmente digno de experimentação, mas não importa: esteja avisado de que há um gozo absolutamente sem sentido que irá comparecer no mesmo lugar, estejamos no Japão ou no Jalapão.

Neste diálogo entre o que seria o gênero em Butler e Preciado e o que seria o gênero em Freud e Lacan, temos uma dificuldade estrutural. O gênero não é um conceito com o qual Freud e Lacan tenham trabalhado. No entanto, dada a sua relevância hoje, a psicanálise vem procurando refletir sobre seu significado e sua importância.

Tomando o ensino de Lacan como referência, Clotilde Leguil (2016) propõe uma nova perspectiva para pensarmos o gênero: a autora enfatiza que para a psicanálise o que está além do gênero é tão fundamental quanto o seu aspecto social e imaginário. A autora identifica que boa parte do debate sobre o gênero ainda se dá a partir da dicotomia entre natureza e cultura. Os discursos naturalistas advogam que a biologia seria o suficiente para o desenvolvimento da identidade sexual. As meninas se tornariam naturalmente mulheres e os meninos, homens – pela força da natureza (os aspectos genéticos e hormonais seriam capazes de explicar a diferença sexual em sua totalidade). A partir desta perspectiva, tendemos a pensar os desvios como patologias ou transtornos.

Os discursos culturalistas certamente estão mais próximos ao da psicanálise, pois sinalizam os limites da biologia, indicando que as formações culturais são fundamentais para a constituição daquilo que, em cada época, entende-se como pertencente ao campo do feminino ou do masculino. É certo que ganhamos muito com esta visão crítica, todavia, os discursos culturalistas não são capazes de indicar suficientemente bem a singularidade de cada um. Por isso, segundo Leguil (2016), a psicanálise poderia proporcionar uma terceira via de abordagem para a noção de gênero.

Segundo esta autora, se é que podemos pensar a noção de gênero em Lacan, isso só poderia ser feito a partir do regime do gozo singular de cada um. Não sendo uma marca que venha da natureza, nem apenas da cultura, o gozo nos coloca diante de uma radical estranheza. É justamente a indagação sobre essa particular estranheza que pode nos conduzir a um encaminhamento não normativo em relação as questões relativas ao gênero. Para além dos papéis sociais que somos levados a assumir, o gênero também inclui um ponto opaco para cada sujeito, o que constitui uma interrogação subjetiva que, invariavelmente, se coloca para além das normas e estereótipos de cada época.

Desde o início de sua teorização, em *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud já nos advertia quanto ao caráter indomesticável das

pulsões sexuais. Neste brilhante trabalho, o que está em jogo é uma importante discussão sobre o normal e o patológico, no qual Freud perturba a ideia de normalidade no campo da subjetividade (Jorge, 2016). A elaboração do conceito de pulsão é a maneira através da qual Freud responde a essa questão, um conceito que nos permite analisar a sexualidade para além das prerrogativas morais.

Talvez, o problema de Freud fosse menos o da identificação sexual e mais o da escolha objetal, dimensões do sexual que ele já distinguia como relativamente independentes. De acordo com Jorge (2016), a grande questão de sua época era sobre a normalidade da vida sexual, as homossexualidades e as perversões. Ao invés da articulação endossada pela medicina entre sexualidade e reprodução, Freud propõe uma outra lógica: a satisfação pulsional não visa a reprodução, mas o prazer.

Em relação ao tema das identificações sexuais, Freud remeteu sua origem ao complexo de Édipo, articulado ao complexo de castração, furo *nonsense* da linguagem que encontra no falo uma resposta possível, embora insatisfatória, pois o falo não responde plenamente ao enigma da sexuação. No que se refere ao tema das identificações sexuadas, o falo serve como ponto de apoio identificatório, mas não organiza todo o campo das identificações. Resta sempre algo do corpo perverso polimorfo infantil que não foi recoberto pelo complexo de Édipo.

Freud considera que os homens tendem a se servir mais deste apoio, mas não sem ambiguidade e sofrimento. Vimos que, em relação às mulheres, Freud identificou três saídas. É certo que não são quinhentas mil, como hoje gostamos de formular, mas tampouco Freud vê apenas uma.

Ao introduzir a tábua da sexuação, Lacan inaugurou um novo paradigma para abordar a diferença sexual. Seu caráter inédito se deve ao fato de que, neste modelo, a diferença sexual não é pautada a partir do jogo identificatório, mas no modo de gozo que o sujeito falante assume diante da castração. Tal concepção elabora dois modos de gozo: o gozo fálico e o gozo *nãotodo*. Afirmar a existência de um gozo *nãotodo* implica pensar uma experiência erótica para além dos limites da norma fálica. Por isso, o paradigma do *nãotodo* indica aquilo que, a cada vez que emerge uma experiência desta ordem, comparece com um potencial de surpresa e subversão.

O *nãotodo* é, na teoria lacaniana, uma maneira de compreender um tipo de experiência que não é majoritária e que, portanto, não entra no cálculo da

civilização, sendo um gozo que se localiza para além das coordenadas simbólicas e imaginárias, o que, por consequência, se relaciona com uma zona de indeterminação. Eventualmente abjeta, como diria Butler, e, sim, certamente estranha.

Este gozo *nãotodo* fálico foi interpretado por muitos como sendo o gozo da mulher. No entanto, nos dias de hoje, talvez a melhor aproximação seria com a terminologia *queer*, que sinaliza não uma identidade, mas aquilo que em qualquer identidade é indeterminado. Se a mulher pode ter sido outrora sinônimo dessa estranheza enigmática, hoje, talvez, a força deste enigma possa ter deslizado para outros sujeitos.

Ainda que esta conquista não esteja nem de longe consolidada, em quase todo o mundo ocidental a mulher ganhou uma liberdade inimaginável para a perspectiva do século XVIII, que as confinou à esfera doméstica. De modo que, toda a entrada da mulher no universo do trabalho e político confere a ela menos esse estatuto de Outro enigmático (Khel, 2014). Em termos estritamente pragmáticos, não é difícil responder a pergunta freudiana: o que quer uma mulher?

Ela quer andar na rua sem medo. Ela quer viver sua sexualidade livremente. Ela quer ganhar dinheiro, tanto quanto os homens. Ela quer comprar um carro. Ela quer garantir a saúde de sua família. Ela quer atuar concretamente nas decisões políticas.

Todas essas reivindicações, mais ou menos alcançadas, são reivindicações que atestam a importância do gozo fálico nas mulheres, que em nada se difere da paixão política atribuída aos homens. Se, às mulheres, é atribuído um amor desmedido, talvez seja porque os homens ainda não se tornaram suficientemente *nãotodos*, embora muitos autores acreditem que tal perspectiva já se coloca como possível. Assim, a democratização do gozo dito *nãotodo* estaria no horizonte de nossa época (Miller, 1996-1997).

Seja lá como for, parece certo pensar que, em tempos de declínio do Nome-do-Pai, este gozo que ultrapassa a ordenação fálica se prolifera. Se faz sentido levar em consideração esta hipótese, podemos deduzir, a partir dela, a ideia de que há a proliferação de uma modalidade de gozo que faz frente às tentativas unificadoras pela via dos universais. Ou seja, se este gozo que não faz conjunto se prolifera, estaríamos diante de um novo modo social de se abordar a sexualidade.

5.

Conclusão: para relançar

A partir de sua experiência clínica, Freud propôs que pensássemos a diferença sexual como uma variedade de consequências psíquicas frente à diferença anatômica entre os sexos. Tal destino era traçado a partir do atravessamento do complexo de Édipo e de castração, de onde se depreende uma equação falocentrista.

Hoje, esta equação está posta na berlinda. O falocentrismo caiu? Vai cair? Estamos acompanhando com atenção os movimentos que repercutem na cultura este significativo abalo. A sigla LBTTQQA+ vem aumentando progressivamente e certamente é legítimo o movimento pela visibilidade e dignidade dos gêneros dissidentes. A pluralização das letras marca uma ampliação no nosso escopo teórico, sendo um fenômeno que nos revela não apenas a insuficiência dos termos *homem* e *mulher* na atualidade, mas também a importância de uma nomeação para o estabelecimento e manutenção do laço social.

A linguagem distribui lugares, organiza a experiência, mas justamente ali onde a experiência revela a carne disforme, a linguagem invariavelmente fracassa. Fracasso produtivo. A cada letra introduzida, um novo saber é produzido e pode entrar em circulação. Evidentemente, nunca alcançaremos a totalidade dos nomes possíveis. Deleuze e Guattari estavam certos: são *n* sexos. Parece que, contemporaneamente, aqueles que possuem um espírito mais jovem intuem isso muito bem. A liquidez bauminiana atingiu o domínio do gênero e, embora isso possa nos deixar mais confusos, nada indica que esse fenômeno seja ruim. É certo que, no campo da teoria, estar à altura dessas novas coordenadas culturais nos exige a invenção de um passo: *mais um esforço*, diria o Marquês. E, aliás, não foi isso que pediu Preciado? *Mais um esforço, se quiserem ser psicanalistas*.

Cá estamos. E não, não estamos cansados. É bem ao contrário: nosso entusiasmo é enorme e ele é contagiante. Seguimos percorremos o rastro daquilo que no ensino de Lacan ainda é subversivo e potente. Não é pouca coisa!

Sim, há pontos que podemos varrer da psicanálise. Inveja do pênis? Nem

tanto. Mas, sim, inveja do salário 30 % mais alto e, sobretudo, *vontade de não morrer*. Vontade de distribuir o poder de forma radicalmente mais democrática.

O mergulho nas teorias feministas e *queer* dá lugar àquilo que do corpo feminino foi roubado. De modo que a suposta passividade feminina se revela uma estratégia do poder que Freud não pode reconhecer na sua gravidade. Sim, as mulheres são silenciadas, ininterruptamente! Mas agora elas estão cansadas, cansadas demais para ficar em casa lavando a roupa suja e decidiram lavar a roupa na praça. Por sorte, chegaram outros e, aliás, não param de chegar. Dizem os mais otimistas que, daqui a pouco, alguns homens chegarão também. Mas isso é incerto.

A diferença sexual nos moldes descritos por Freud já não é mais hegemônica, ao lado dela encontramos muitas outras possibilidades. Trans-binário, trans-não-binário, lésbica-terrorista, dildo-sapa, gênero fluido, agênero... Nosso intuito não foi o de compreender cada uma dessas possibilidades, mas partindo da constatação de que contemporaneamente assistimos uma pluralização das identidades sexuadas, estabelecer um percurso investigativo em Lacan que fosse capaz de demonstrar uma progressiva valorização de outra lógica de nomeação que não aquela assegurada pelo Nome-do-Pai.

Vimos que, no primeiro ensino de Lacan, o Nome-do-Pai, articulado ao significante fálico, suportava a estrutura da linguagem. Essa primazia do significante fálico concedia privilégio a uma nomeação edípica. Todavia, o último ensino de Lacan modifica essa perspectiva, colocando em primeiro plano a inexistência da relação sexual e a *invenção sinthomática*, como suplência. Diante da inexistência da relação sexual, o *fallasser* é levado a construir um *saber-fazer* que seja capaz de dar lugar, no laço social, à sua singularidade radical. Portanto, neste sentido, nomear o gozo é uma estratégia absolutamente fundamental da clínica lacaniana que visa socorrer o sujeito ali onde ele não pode contar com qualquer garantia.

Miller afirma que esta nomeação produz “uma nova aliança com o gozo” (Miller, 2011). Uma vez nomeado – ainda que, evidentemente, esta nomeação seja precária e provisória –, este gozo singular que o *fallasser* experimenta torna-se menos avassalador. Neste sentido, o *sinthoma* torna-se a expressão viva de uma junção entre *lalíngua* e o laço social (Otoni Brisset, 2017, 143).

Atribuir exclusivamente às mulheres a experiência do gozo *nãotodo* implica

não apenas um preconceito segregacionista, como também em uma compreensão equivocada do ensino de Lacan. Qualquer identidade que o *fallasser* venha a assumir repousa sobre o pano de fundo de um real da diferença sexual, impossível de ser simbolizado. “Todos inventamos um troço para tapar um furo no real. Aí onde não há relação sexual, inventa-se o que se pode” (Lacan, 1974). A prerrogativa lacaniana de formular a linguagem como órgão fundamental implica em afirmar que a sexualidade só pode se organizar pela via da contingência e da invenção.

Psicanálise queer?

Entendemos que a teoria *queer*, apesar de constituir um campo não homogêneo, está interessada na emancipação de minorias sexuais, engajando-se nos temas do gênero e da sexualidade a partir de um estudo histórico e crítico, possibilitando o desvelamento dos mecanismos de *saber-poder* que constituem este campo. Embora o campo da sexualidade não seja livre de violência e de atravessamentos normativos, tais imposições e coerções nunca são totalizantes, o que deixa uma margem de liberdade a ser manejada. Ao sublinhar aquilo que, nesta trama de poder que forma o sujeito, se constitui como *abjeto*, Butler aposta na capacidade subversiva desses elementos que constituem uma vida singularizada. Essa proposta não é tão longe da proposta de uma análise que só pode avançar na medida em que dá lugar à singularidade de cada um. Acreditamos que psicanálise e teoria *queer* podem estabelecer uma parceria estratégica. E que, inclusive, a tensão entre a psicanálise lacaniana e as teorias feministas e *queer* é extremamente oportuna e instigante.

Evidentemente, essa parceria não se constitui sem uma constante confrontação. Se, antes, a psicanálise havia sido questionada por sua concepção de primazia do falo, hoje, ela é interrogada em relação à questão do binarismo e da diferença sexual. Longe de ser tempo perdido, essas perguntas configuram uma boa oportunidade de relemos Lacan tendo em vista uma problemática absolutamente essencial. Neste sentido, cabe a nós a indagação sobre como fazer um bom uso do ensino lacaniano e como transmiti-lo. Como podemos extrair consequências que estejam à altura de nossos desafios e que, de fato, nos instrumentalize a enfrentá-los?

Até pouco tempo atrás, por exemplo, era possível que as interpretações da

teoria da sexuação, calcadas na suposição do binário homem e mulher, não nos incomodassem tanto. É bem verdade que, por vezes, estas poderiam não levantar suspeita alguma. Hoje, certamente, a mesma tranquilidade não nos é mais possível. Há algo profundamente em mutação acerca dos gêneros e suas formações discursivas. Assistimos este impacto na forma como a psicanálise é transmitida e interpelada.

Ganhamos muito a cada vez que conseguimos nos distanciar das capturas imaginárias que constituem algumas interpretações do ensino de Lacan. Assim, o enigma da proposta lacaniana do *nãotodo* permanecer vivo e encontrar novos desdobramentos.

Assistimos com entusiasmo uma oportuna retomada do *Seminário 20* (1972-1973). Há um esforço coletivo de relê-lo sem o referencial cultural do binarismo de gênero. Com isso, procura-se manter a subversão lacaniana à altura de nossa época, em um mundo marcado por extremas transformações eróticas, subjetivas, sociais e políticas.

Neste esforço, não é certo que a psicanálise possa servir às teorias *queer*, mas é certo que as elaborações *queer* podem entrar em articulação com a psicanálise lacaniana. Ao recusar as figuras determinadas de gênero, o pensamento *queer* atua a partir de $S(/A)$, saber permanentemente aberto e insabido, não para buscar ancoragens que permitissem garantir sua existência, mas para marcar a singularidade de cada sujeito (Moreira, 2019, 97).

Butler enfatiza que o feminismo *queer* refere-se àquilo que, nas subjetividades, se apresentam como *abjeto*, indicando com isso a insuficiência da categoria de identidade sexual, quando entendemos esta como algo fixo e consistente. Essa prerrogativa condiz com o fato de que, em Freud, “o sujeito deixa de ser uma entidade substancial que fundamenta os processos de autodeterminação para transformar-se no lócus da não-identidade e da clivagem” (Safatle, 2012, 12). Ou seja, ao afirmar que “o homem não é senhor na sua própria morada”, Freud torna a noção de identidade absolutamente estrangeira ao discurso psicanalítico.

Até certo ponto, a nossa identidade é designada pelo Outro – o Outro da família, o Outro da cultura de onde advém os nomes que servem para nos identificar. Entretanto, essas nomeações nunca são capazes de recobrir completamente a nossa experiência, tampouco saturar a indagação sobre o ser que

invariavelmente permanece em aberto. É por isso que Lacan prefere usar o termo *identificações*, indicando com isso o caráter precário desta construção.

A psicanálise não corrobora com os discursos segregativos. Ao situar o desejo do psicanalista como o desejo de extrair a diferença absoluta em cada narrativa, Lacan indica que uma análise deve ser capaz de fazer passar para o bem-dizer a singularidade do modo de gozo de cada sujeito que poderá chegar ao ponto de servir-se deste, transformando-o em estilo e não mais em sofrimento.

Ao abordar a sexuação em termos de gozo, Lacan subverte ainda mais radicalmente a categoria de identidade. Com isso, Lacan introduz em seu ensino, a perspectiva teórica da queda do falocentrismo. As consequências subversivas de seu ensino não são pequenas e ainda hoje estamos buscando elaborá-las.

6.

Referências bibliográficas

Allouch, J. (2002a). **Horizontalités du sexe**. Intervenção no colóquio “Y a-t-il du nouveau dans le sexuel?”, organizado pelo “Espace Analytique e Cercle Freudien”. Disponível em: <http://jeanallouch.com/document/84/2002-horizontalita-s-du-sexe.html> Acesso em: 10/12/2020.

Allouch, J. (2002b). **Quelques problèmes venus de Lacan**. Intervenção no colóquio “Ornicar?”. Disponível em: <http://jeanallouch.com/document/85/2002-quelques-probla-mes-venus-de-lacan.html> Acesso em: 05/07/2019.

Allouch, J. (2003). **Lacan et les minorités sexuelles**. Cités, 16, 71-77. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cites-2003-4-page-71.htm> Acesso em: 14/02/2019.

Amaral, D. (2007). **A psiquiatrização da transexualidade: análise dos efeitos do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero na prática da saúde**. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Medicina Social. (Dissertação). Disponível em: http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/1955_1935_amaraldaniela.pdf Acesso em: 09/11/2018.

Ambra, P. E. S. (2017). **Das fórmulas aos nomes: Bases para uma teoria da sexualização em Lacan**. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

André, S. (1998). **O que quer uma mulher?** Campo Freudiano do Brasil – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Ansermet, F. (2015, agosto). **Escolher seu sexo: Usos contemporâneos da diferença dos sexos**. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, Seção Rio, n. 20.

Arán, M. (2010). **A saúde como prática de si: do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero às redescrições da experiência da transexualidade**. In M. Arilha, T. S. Lapa & T. C. Pisaneschi (Orgs.), *Transexualidade, travestilidade e direito à saúde*. São Paulo: Oficina Editorial.

Badinter, E. (1985). **Um amor conquistado: O mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Barros, M. (2014/2018). **Intervenção sobre o Nome-do-Pai**. Goiânia: Ares Editora.

Bataille, G. (1957) **O erotismo**. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. – (FILÔ/Bataille)

Bataille, G. (1970). **L'Abjection et les formes misérables**. In *Essais de Sociologie: Oeuvres Complètes* (Vol. 2), 2016. Paris: Gallimard.

Beauvoir, S. **O segundo sexo** (1949/2009). Nova Fronteira: Rio de Janeiro.

Bento, B. (2006). **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond.

Brodsky, G. (2008a) **Um homem, uma mulher e a psicanálise**, em *Latusa: O semblante e a comédia dos sexos*. *Revista da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-Rio)*, 13, 153-170. Rio de Janeiro: Contracapa.

Brodsky, G. (2008b) **O homem, a mulher e a lógica**, em *Latusa: O semblante e a comédia dos sexos*. *Revista da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-Rio)*, 13, 171-192. Rio de Janeiro: Contracapa.

Brousse, M.-H. (1993). **Femme ou mère?** *La Cause Freudienne*, 30-3, jun.

Brousse, M.-H. (2018, março/julho). **As identidades, uma política, a identificação, um processo, e a identidade, um sintoma**. *Opção Lacaniana online nova série* 9(25-26).

Brousse, M.-H. (2019). **El agujero negro de la diferencia sexual**. *Rayuela*. Publicación virtual de la Nueva Red Cereda América. Disponível em: <http://www.revistarayuela.com/es/006/template.php?file=notas/el-agujero-negro-de-la-diferencia-sexual.html> Acesso em: 03/04/2020.

Brunel, F-M (2018). **Psychanalyse, homossexualités et théorie queer**. Tese de doutorado. Université Paris VIII.

Butler, J. (1990/2008). **Problemas de gênero, feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Butler, J. (1993). **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos de 'sexo'**. <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/12/12/corpos-que-pesam-sobre-os-limites-discursivos-do-sexo-judith-butler/> Acesso em: 01/10/2019.

Butler, J. (2002). **Criticamente subversiva**. In R. Manuel & M. Jiménez (Coords.). *Sexualidades transgressoras: uma antologia de estudos queer*. Barcelona: Icaria Editorial.

Chediak, G. (2014). **As identificações no processo de estruturação subjetiva – o encontro com o êxtimo e a invenção sinthomática**. Universidade de Brasília. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-graduação - Psicologia clínica e cultura. Doutorado.

Colling, L. Arruda, M. Nonato, M.(2019). **Perfechatividades de gênero: a contribuição das fechativas e afeminadas à teoria de gênero**. Caderno Pagu, n.57. Campinas/Novembro. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332019000300501&lng=en&nrm=iso&tlng=pt
Acesso em 03/11/2019

Cossi, R. (2018). **A diferença do sexos. Lacan e o feminismo**. São Paulo. Annablume editora.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1972/1976). **O anti-édipo, capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro, Editora Imago.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1980/2005). **O corpo sem órgãos**. In Mil plathos. Capitalismo e esquizofrenia (Vol. 3). São Paulo: Editora 34.

Despentes, V. (2016). **Teoria King Kong**. Rio de Janeiro. Editora N-1.

Didier-Weill, A. (2010). **Un mystère plus lointain que l'inconscient**. Paris: Flammarion.

Dorlin, E. (2008). **Sexe, genre et sexualité**: Introduction à la théorie féministe. In Philosophies. Paris: PUF.

Ferreira, N (2002). **Jacques Lacan: apropriação e subversão da linguística**. Rio de Janeiro. Ágora, vol. 5, n.1. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982002000100009
Acesso em: 13/11/2018.

Fraser, N. (2009) **Feminismo, capitalismo e a astúcia da história**. In H. Buarque de Hollanda. Pensamento feminista, conceitos fundamentais (org). Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 20190.

Foucault, Michel. (1976/1988a) **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. (Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque). São Paulo: Paz e Terra.

Freud, S. (1908a/1996). **Sobre as teorias sexuais das crianças**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 9). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1908b/2015). **A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno**. In S. Freud, Obras completas (P. C. Souza, Trad., Vol. 8, pp. 359-389). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1913/2012). **Totem e tabu**. In S. Freud, Obras completas (P. C. Souza, Trad., Vol. 11, pp. 13-244). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1914/1980). **Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1914/1980). **Sobre o narcisismo: uma introdução**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1921/2011). **Psicologia das massas e análise do eu**. In S. Freud, Obras completas (P. C. Souza, Trad., Vol. 15). São Paulo.

Freud, S. (1923/1996). **A organização genital infantil (uma interpolação na teoria da sexualidade)**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1925/2011). **Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos**. In S. Freud, Obras completas (P. C. Souza, Trad., Vol. 16, pp. 283-299). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1930/2010). **O mal-estar na civilização**. In S. Freud, Obras completas (P. C. Souza, Trad., Vol. 18, pp. 371-398). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1931/2010). **Sobre a sexualidade feminina**. Em S. Freud, Obras completas, volume 18: (1930-1936). (P. C. Souza, Trad., pp. 371-398). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1933/2010). **Novas conferências introdutórias à psicanálise**. In S. Freud, Obras completas (P. C. Souza, Trad., Vol. 18, pp. 124-354). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1937/1996). **Análise terminável e interminável**. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago.

Gouges, O. (1791). **Declaração dos direitos da mulher e da cidadã**. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-anteriores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-dos-direitos-da-mulher-e-da-cidada-1791.html>
Acesso em: 22/08/2018.

Harari, Roberto. (2003). **Como se chama James Joyce?: A partir do seminário Le Sinthome de J. Lacan**. Rio de Janeiro: Ágalma e Cia de Freud.

Haraway, D. (1990/2009). **Manifesto ciborgue**. In T. Tadeu, Antropologia do ciborgue, as vertigens do pós humano. São Paulo: Autêntica.

Harding, S. (2019). **A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista**. In H. Buarque de Holanda (org.), Pensamento feminista, conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

Hardt, M. & Negri, A. (2012) **Multidão, guerra e democracia na era do império**. (Clóvis Marques, Trad., Giuseppe Cocco, Rev.). São Paulo: Ed. Record.

Jimenez, S. (1995). **Mulher... entre o ser e o nada.** In Kalimeros (Escola brasileira de psicanálise, seção Rio), A mulher: na psicanálise e na arte. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Jorge, M-A (2016). **Conceitos fundamentais da psicanálise.** Vol 1. Editora Autêntica, Rio de Janeiro.

Kehl, M. R. (2016). **Deslocamentos do feminino:** a mulher freudiana na passagem para a modernidade. São Paulo: Boitempo.

Lacadée, F. (2015). **Urgence de vie.** La Cause du Désir, L'École de la cause freudienne, 89, 33-37.

Lacadée, F. (1996). **Duas referências essenciais de J. Lacan sobre o sintoma da criança.** Opção Lacaniana, 17, 74-82.

Lacan, J. (1946/1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. In J. Lacan, **Escritos** (V. Ribeiro, Trad., pp. 152-194). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J. Lacan, **Escritos** (V. Ribeiro, Trad., pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1957/1998). Instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In J. Lacan, **Escritos** (V. Ribeiro, Trad., pp. 496-533). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1957-1958/1999). **As formações do inconsciente.** In J. Lacan, O seminário (Vol. 5). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1958/1998). A significação do falo. In J. Lacan, **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1964/1998). Posição do inconsciente. In J. Lacan, **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1961-1962/2003). **A identificação.** In J. Lacan, O seminário (Vol. 9). Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife.

Lacan, J. (1962-1963/2005). **A angústia.** In J. Lacan, O seminário (Vol. 10). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1966/1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In J. Lacan, **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1964/1996). **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** In J. Lacan, O seminário (Vol. 11). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1969/1998). **Nota sobre a criança.** Opção Lacaniana, 21, 5-6.

- Lacan, J. (1969-1970/1992). **O avesso da psicanálise**. In J. Lacan, O seminário (Vol. 17). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1970-1971/2009). **De um discurso que não fosse semblante**. In J. Lacan, O seminário (Vol. 18). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1971-1972/2012). **... ou pior**. In J. Lacan, O seminário (Vol. 19). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1972/2003). **O aturdido**. In J. Lacan, Outros Escritos (pp. 448-497). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1972-1973/2008). **Mais, ainda**. In J. Lacan, O seminário (Vol. 20). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1973-1974). **Os não-tolos erram**. In J. Lacan, O seminário (Vol. 21). Inédito.
- Lacan, J. (1974a/2001). Prefácio a 'O despertar da primavera'. In J. Lacan, **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1974b/1993). **Televisão**. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1975-1976). **Le sinthome**. Paris: Association Freudienne.
- Lacan, J. (1976-1977). **L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre**. Paris: AFI.
- Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J.-L. (1990). **Le titre de la lettre: Une lecture de Lacan**. Paris: Galilée.
- Lago, M. C. S. (2012). **A psicanálise nas ondas dos feminismos**. Florianópolis, UFSC. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/1350/a_psicanalise_nas_ondas.pdf?sequence=1&isAllowed=y Acesso em: 13/07/2018.
- Laqueur, T. (1992/2001). **A invenção do sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Laurent, D. **Nommer le symptôme**. Ornicar Digital. Disponível em: <https://www.wapol.org/ornicar/articles/184lau.htm> Acesso em: 15/01/2020
- Laurent, E. (2007). **A sociedade do sintoma: a psicanálise hoje**. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Laurent, E. (2007b). **A disparidade no amor**. Curinga, 24, 21-31. Minas Gerais: EBP-MG.
- Laurent, E. (2013). **Falar com seu sintoma, falar com seu corpo**. Argumento, VI Enapol. Buenos Aires. Disponível em: <http://www.enapol.com/pt/template.php?>

file=Argumento/Hablar-con-el-propio-sintoma_Eric-Laurent.html Acesso em: 30/11/2018

Laurent, E. (2017). Prefácio. In P. Naveau, **O que do encontro se escreve:** Estudos lacanianos (Vera Avellar Ribeiro, Trad.). Belo Horizonte: EBP Editora.

Laurent, E. (2017b, março). Entrevista: **Os efeitos da psicanálise no tecido da civilização.** Opção Lacaniana online nova série, 8, 22.

Leblanc, V. **Homme, femme, question de genre?** Conferência 1. Antenne clinique UFORCA. Disponível em: <http://www.antennecliniqueangers.fr/conference-1-homme-femme-question-de-genre/> Acesso em: 17/12/200.

Le Breton, D. (2016). **Adeus ao corpo:** Antropologia e sociedade. 6 ed. Campinas: Papirus.

Lebovits-Quenehen, A. (2020). **Actualité de la haine:** Une perspective psychanalytique. Paris: Navarin.

Leguil, C. (2016). **O ser e o gênero:** homem/mulher depois de Lacan. Belo Horizonte: EBP.

Leguil, C. (2017, março). **Ilusão do nós, verdade do Eu (Je):** abordagem lacaniana da identidade. Opção Lacaniana online nova série, 8, 22.

Lutterbach, A-L. (2006). **As eróticas lacanianas e a inexistência do outro.** Ágora, Estudos em teoria psicanalítica. Versão online. Vol.9, N.2. Disponível em :https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982006000200005&script=sci_abstract&tlng=pt Acesso em : 02/10/2017.

Machado, O-M. (2005). **A clínica do sintoma e o sujeito contemporâneo.** Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Marret-Maleval, S. (2002). **Un impossible accord:** Amour e non rapport sexuelle. Paris: École de la cause freudienne. Disponível em: <https://www.causefreudienne.net/un-impossible-accord-amour-et-non-rapport-sexuel> Acesso em: 02/11/2019.

Miller, J-A. (1996-97/1998). **El Otro que no existe y sus comités de ética/** con colaboración de Éric Laurent. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J-A. (1998). **A criança entre a mulher e a mãe.** Opção Lacaniana, 21, 7-12.

Miller, J-A. (1998/1999). **Perspectivas do Seminário 5.** Rio de Janeiro, Editora Zahar.

Miller, J-A. (1999, janeiro). **Um distribuidor sexual**. La cause freudienne, 40, 7-27.

Miller, J-A. (1999/2012). **Os seis paradigmas do gozo**. Opção Lacaniana Online, 7. São Paulo: EBP. Disponível em:
http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf

Miller, J-A. (2004). **Conferência de Jacques-Alain Miller em Comandatuba**. IV Congresso-AMP. Comandatuba.

Miller, J-A. (2010). **Comentário del seminário inexistente**. Conferencias porteñas: tomo II desde Lacan. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J-A. (2011). **Exitimidad**. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J-A. (2014). O inconsciente e o corpo falante. **Apresentação do X congresso da AMP**. Disponível em: <https://wapol.org/pt/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=9&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=9> Acesso em: 18/02/2019.

Miller, J-A. (2015). **Rumo à adolescência**. In P. Navarin, Interpretando a criança.

Moreira, M.-M. (2019). **O feminismo é feminino? A inexistência da mulher e a subversão da identidade**. São Paulo. Annablume editora.

Naveau, P. (2014/2017). **O que do encontro se escreve**: Estudos lacanianos. Belo Horizonte: EBP Editora.

Otoni Brisset, F. (2014/2017). Apresentação. In P. Naveau, **O que do encontro se escreve**: Estudos lacanianos. Belo Horizonte: EBP Editora.

Preciado, B. (2010). **Pornotopia**: arquitetura y sexualidad en Playboy durante la guerra fría. Barcelona: Anagrama.

Preciado, B. (2011, jan./abr.). **Multidões queer**: notas para uma política dos "anormais". Rev. Estud. Fem, 19(1). Florianópolis.

Preciado, B. (2004). **Manifesto contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual (Maria Paula Gurgel Ribeiro, Trad.). São Paulo: Editora N-1, 2014.

Preciado, B. (2015). **O corpo utópico, as heterotopias**. (Salma Tannus Muchail, Trad.). São Paulo: Editora N-1.

Preciado, B. (2018). **Testojunkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. (Maria Paula Gurgel Ribeiro, Trad.). São Paulo: Editora N-1.

Preciado, B. (2019). **Ser 'trans' é cruzar uma fronteira política**. El país. 10/04/2019. Disponível em:
https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/09/cultura/1554804743_132497.html
 Acesso em: 01/12/2019.

Preciado, B. (2019). **Eu sou o monstro que vos fala**. Conferência congresso AMP: Mulheres em psicanálise. Disponível em: <https://sarawagneryork.medium.com/eu-sou-o-monstro-que-vos-fala-94dd10a366ef>
Acesso em: 01/03/2020.

Porchat, P. (2014). **Psicanálise e transexualismo**: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler. Curitiba: Juruá.

Porge, E. (1989). **Os nomes do pai em Lacan**: Pontuações e problematizações. Poni Hirs Ligne: Èrès.

Quinet, A. (1995). **As formas do amor na partilha dos sexos**. In Kalimeros (Escola brasileira de psicanálise, seção Rio), A mulher: na psicanálise e na arte. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Rabanel, J-B. (2020). **Rumo ao real da sexuação infantil**. Bordeaux: Institut psychanalytique de l'infant, Université populaire Jacques-Lacan. Disponível em: <https://institut-enfant.fr/zappeur-jie6/vers-le-reel-de-la-sexuation-chez-lenfant/>
Acesso em: 12/12/2020.

Renaug, F. (1997). **O Nome-do-Pai**. In R. Feldstein, B. Fink & M. Jaanus (orgs.). Para ler o seminário 11 de Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Coleção Campo Freudiano no Brasil).

Roch, M-H. (2002). **La clé de l'ombilic lacanien**. ORNICAR? Digital, 221. Disponível em: <https://www.wapol.org/ornicar/articles/221roc.htm>
Acesso em: 12/06/2019.

Rodrigues, C. (2008). **O sonho dos incalculáveis**: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida. (Dissertação de mestrado, Paulo-Cesar Duque Estrada, Orient.). PUC-Rio.

Rodrigues, C. (2015). **Por um feminismo que vá além das mulheres**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/por-um-feminismo-que-va-alem-das-mulheres/>
Acesso em: 04/11/2018.

Rodrigues, C. (2016). **Mulher, conceito plural**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mulher-conceito-plural/>
Acesso em: 19/09/2017.

Rodrigues, C. (2019). **Breve história crítica dos feminismos no Brasil**. Revista Serrote. Rio de Janeiro, Instituto Moreira Salles. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2019/02/breve-historia-critica-dos-feminismos-no-brasil-por-carla-rodrigues>
Acesso em: 01/11/2019

Roy, D. (2019). **Quatro perspectivas sobre a diferença sexual**. Disponível em: <http://ciendigital.com.br/index.php/2019/11/17/quatro-perspectivas-sobre-a-diferenca-sexual/> Acesso em: 01/12/2020.

Roy, D. (2019). **Une différence, des différences**. Conférence lors de la soirée clinique du Forda: Fille, Garçon, Ça sert? Ça serre? La différence sexuelle dans la clinique avec les enfants. Paris, 28 novembre. Inédite.

Roy, D. (2020). **Ser de gênero. Bordeaux**: Institut psychanalytique de l'infant, Université populaire Jacques-Lacan. Disponível em: <https://institut-enfant.fr/zappeur-jie6/etre-sexue-1/> Acesso em: 02/12/2020.

Safatle, V. (2017). **Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler**. (Posfácio: Relatar a si mesmo). Belo Horizonte: Autêntica.

Safatle, V. (2020). **Maneiras de transformar o mundo: Lacan, política e transformação**. São Paulo. Editora Autêntica.

Scott, J. (2019). **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica**. In H. Buarque de Holanda, Pensamento feminista, conceitos fundamentais (org). Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

Safouan, M. (2007). **Lacaniana II**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Silveira, D-M. **Do rastro de passo ao nenhum passo**: a identificação primordial pelo não um do traço unário. Dissertação de mestrado. Universidade federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e ciências humanas. Programa de pós-graduação em psicologia. Belo Horizonte, 2012.

Schopke, R (2007). **Corpo sem órgãos e a produção de singularidade: a construção da máquina de guerra nômade**. Revista Aurora. Curitiba, v.29, n.46. p.285-305.

Disponível em: <file:///C:/Users/CLARIC~1/AppData/Local/Temp/5697-21053-1-PB.pdf>

Acesso: 07/08/2019.

Sokolowsky, L. (2020). **A sexuação das crianças posta à prova de realidade**. Bordeaux: Institut psychanalytique de l'infant, Université populaire Jacques-Lacan. Disponível em: <https://institut-enfant.fr/zappeur-jie6/la-sexuation-des-enfants-a-lepreuve-du-reel/>

Soler, C. (2005). **O que Lacan dizia das mulheres ?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor.

Vieira, M. (2013). **Apresentação à edição brasileira**. In A. Harari, A ordem simbólica no século XXI. Rio de Janeiro: AMP/Subversos.

Vieira, M. (2004). **A (hiper)modernidade lacaniana**. Latusa. Rio de Janeiro. pp.69-72.

Vieira, M. (2015, agosto). **O corpo falante**: Sobre o inconsciente no século XXI. Latusa, 20: Um corpo que nasce. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise. Psicanálise – Periódicos 2. Clínica Seção Rio.

Vieira, M. (2019). **Argumento para o XXII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano**: A queda do falocentrismo. Consequências para a psicanálise. Polifonias.

Vieira, M. (2019). **Sobre o falocentrismo (ou Notas de psicanálise, sexo e política, primeira parte)**. AMPBlog. Disponível: <http://uqbarwapol.com/sobre-o-falocentrismo-ou-notas-de-psicanalise-sexo-e-politica-primeira-parte-marcus-andre-vieira-ebp/>
Acessado em: 20/12/2020.

Vieira, M. (2019). **Falo, paranoia e bricolagem** (ou Notas de psicanálise, sexo e política, segunda parte). AMPBlog. <http://uqbarwapol.com/falo-paranoia-e-bricolagem-marcus-andre-vieira-ebp/>
Acessado em: 20/12/2020.

Wittig, M. (1980/2019). **Não se nasce mulher**. In H. Buarque de Holanda (org.), Pensamento feminista, conceitos fundamentais. Rio de Janeiro, Bazar do tempo.

Zupancic, A. (2012). **Sexualidade e ontologia**. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v1n2/v1n2a10.pdf> Acesso em: 02/10/2020.