



**Clara Alvarez Simões**

**Psicanálise e corpos dissidentes: outro  
olhar para as transidentidades**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientadora: Rebeca Nonato Machado  
Co-orientadora: Maria Isabel de Andrade Fortes

Rio de Janeiro,  
Março de 2025.



**Clara Alvarez Simões**

**Psicanálise e corpos dissidentes: outro  
olhar para as transidentidades**

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

**Prof. Rebeca Nonato Machado**

Orientadora  
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Maria Isabel de Andrade Fortes**

Co-orientadora  
PUC-Rio

**Prof. Fernando Ribeiro Tenório**

Departamento de Psicologia - PUC-RIO

**Profa. Mariana Ferreira Pombo**

UFRRJ

Rio de Janeiro, 28 de março de 2025.

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

## **Clara Alvarez Simões**

Graduou-se em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2022. Atuação profissional: Clínica Psicanalítica e Núcleo de Assistência em Saúde Mental Casa Verde.

### Ficha Catalográfica

Simões, Clara Alvarez

Psicanálise e corpos dissidentes : outro olhar para as transidentidades / Clara Alvarez Simões ; orientadora: Rebeca Nonato Machado. – 2025.

70 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2025.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Sexo. 3. Gênero. 4. Transidentidades. 5. Binarismo. 6. Clínica psicanalítica. I. Machado, Rebeca Nonato. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Para meu pai e minha mãe, que me ensinaram boa parte  
do que sei sobre olhar para o outro com afeto e  
sensibilidade.

## **Agradecimentos**

À minha mãe, parte de mim em cada conquista.

Ao meu pai, por quem mil vezes faria esse e qualquer outro desafio.

Às minhas primas Talita e Ana Carolina, por me ensinarem todos os dias que família é cuidado e afeto.

À minha avó, por me ensinar que ser mulher é ser força.

À minha amiga Ana Carolina, por segurar minha mão e não soltar até o fim deste trabalho.

À minha amiga Luanna, por sempre acreditar em mim.

À minha amiga Brenda, por ser um pilar na minha vida.

Às minhas amigas Letícia e Raíssa, por caminharem comigo em todos meus desafios.

À Profa. Dra. Amana Mattos, pela ajuda crucial.

À minha orientadora e à minha co-orientadora, Profa. Dra. Rebeca Machado e Profa. Dra. Isabel Fortes, por todo o auxílio e suporte ao longo deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Fernando Tenório, participante da Comissão examinadora, figura de enorme referência em meu percurso enquanto psicóloga e estudante de psicanálise.

À Prof. Dra. Mariana Pombo, participante da Comissão examinadora, cuja influência teórica em minha trajetória de pesquisa foi imprescindível.

À Prof. Dra. Daniela Romão, por quem tenho profunda admiração enquanto pessoa, professora e psicanalista.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos para realização desta pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

Simões, Clara Alvarez; Machado, Rebeca. **Psicanálise e corpos dissidentes: outro olhar para as transidentidades**. Rio de Janeiro, 2025. 70 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Diante da constatação de que a clínica psicanalítica é inexoravelmente atravessada pelas questões socioculturais, torna-se imprescindível destacar e questionar a temática sobre gênero para que, acerca dessa temática, a psicanálise não se exima de buscar mais respostas para os desafios da clínica contemporânea. Neste trabalho, fazemos uma leitura crítica de autores exteriores ao campo psicanalítico e, posteriormente, uma revisão dos construtos da psicanálise lacaniana que podem nos ajudar a atingir nossos objetivos. Assim, analisamos as noções de sexo e gênero considerando contextos históricos de modo que possamos questionar a ideia de um sexo natural a partir de autores como Foucault, Butler e Preciado e utilizamos as concepções de linguagem, Estádio do Espelho, semblante e fórmulas da sexuação, de Jacques Lacan para aprofundar nosso conhecimento acerca da questão das transidentidades na psicanálise. Deste modo, podemos pensar a pólis, trazendo reflexões sobre como o campo psicanalítico pode avançar para um diálogo fecundo que abra caminhos para a clínica psicanalítica em seu olhar sobre a subjetividade atual e suas plurais manifestações no campo do gênero.

## Palavras-chave

sexo; gênero; transidentidades; binarismo; clínica psicanalítica.

## **Abstract**

Simões, Clara Alvarez; Machado, Rebeca (Advisor). **Psychoanalysis and dissident bodies: other perspective on transidentities**. Rio de Janeiro, 2025. 70 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Given the realization that the psychoanalytical practice is inexorably influenced by sociocultural issues, it becomes essential to highlight and question the theme of gender so that psychoanalysis does not refrain from seeking more answers to the challenges of contemporary clinical practice. In this study, we conduct a critical reading of authors outside the psychoanalytical field and, subsequently, a review of Lacanian psychoanalytical constructs that can help us achieve our objectives. Therefore, we analyze the notions of sex and gender considering historical contexts in order to question the idea of a natural sex through authors such as Foucault, Butler, and Preciado, and we employ Jacques Lacan's concepts of language, the Mirror Stage, semblance, and the formulas of sexuation to deepen our understanding of the issue of transidentities in psychoanalysis. In this way, we reflect on the polis, bringing insights into how the psychoanalytical field can progress toward a fruitful dialogue that paves the way for psychoanalytical practice to better understand current subjectivities and their diverse manifestations in the field of gender.

## **Keywords**

sex; gender; transidentities; binarism; psychoanalytical practice.

## Sumário

|  |    |
|--|----|
| Introdução.....  | 11 |
| Capítulo 1 .....   | 15 |
| Concepções de gênero e desconstruções.....                                 | 15 |
| Foucault e o verdadeiro sexo .....   | 16 |
| 1.2. ....  | 19 |
| Sexo, gênero e contextos sociais.....                                      | 19 |
| 1.3. ....  | 24 |
| O sujeito em sua multidão humana: discurso e paradigmas sociais .....      | 24 |
| 1.4. ....  | 27 |
| Identidade e gêneros inteligíveis .....                                    | 27 |
| 1.5. ....  | 29 |
| Gênero, performance e psicanálise.....                                     | 29 |
| Capítulo 2 .....   | 33 |
| Contribuições lacanianas: linguagem, semblante e espelho .....             | 33 |
| 2.1 .....  | 34 |
| Linguagem e estrutura: a relação entre posição e essência.....             | 34 |
| 2.2 .....  | 38 |
| O conceito de semblante no existir e no parecer.....                       | 38 |
| 2.3 .....  | 41 |
| Estádio do espelho, imagem corporal e construção do corpo .....            | 41 |
| Capítulo 3 .....   | 47 |
| A lógica das fórmulas da sexuação, o semblante e as transidentidades ..... | 47 |
| 3.1. ....  | 48 |
| Passagem do órgão ao organon: a dimensão do falo na teoria laciana .....   | 48 |
| 3.2. ....  | 54 |
| Mais além: sexuação e formas de gozo .....                                 | 54 |
| 3.3. ....  | 57 |
| Não há, então só há: a relação entre sexuação e semblante .....            | 57 |
| Conclusão .....  | 63 |
| Referências Bibliográficas .....   | 67 |

*O corpo carnavalizado, sambado, disfarçado, revelado, suado, sapateado, sincopado, dono de si, é aquele que escapa, subindo no salto da passista, ao confinamento da existência como projeto de desencanto e mera espera da morte certa.*

LUIZ ANTONIO SIMAS

*(...) aquilo que não se sabe pode estar à distancia de uma pergunta.  
Quem não pergunta não avança.*

VALTER HUGO MÃE

## Introdução

As bruxas contemporâneas são as pessoas trans. As fogueiras agora ardem de fome por corpos dissidentes. Nunca antes a aliança entre religião e ciência, para atear fogo aos corpos abjetados, foi tão intensa.

Berenice Bento (2020, p. 22)

O interesse por esse tema surgiu há alguns anos diante da constatação de que, sob uma visão inicial, a psicanálise não parecia dar conta das questões contemporâneas que permeiam gênero e sexualidade. Tornaram-se mais frequentes questionamentos que, grosso modo, diziam respeito a uma discrepância entre as propostas teóricas de Freud e Lacan no século XX e configurações mais recentes de formas com as quais os sujeitos se identificam.

Diante de inúmeras indagações quanto à rigidez de concepções de homem e mulher, a novas categorias como “gênero não-binário”, “agênero”, “gênero fluido”, entre outras, a maior parte das respostas de psicanalistas mais experientes girava em torno de “não sei” ou “não tenho resposta para isso”. Deste modo, cada vez mais fortaleceu-se o desejo de aprofundamento na temática a partir de uma pesquisa por meio da qual fosse possível uma alguma discussão mais desenhada.

Quinet (2018) refere-se ao tempo em que vivemos como a “era trans”.

Os sexos e os corpos passam por transformações rápidas e radicais. Essa era que, para o autor, é das ultrapassagens, vai além dos preconceitos, do que se entende por família, sexo, gênero e orientação sexual. Isso traz consequências subjetivas, clínicas e políticas. Ademais, trata-se também da era de “discursos para além da civilização”. Ódio, racismo, crimes LGBT-fóbicos, parecem enfrentar menos barreiras para se manifestarem nos âmbitos público e privado (Quinet, 2018, p. 13).

Enquanto houver pessoas cujas formas de existência estão ameaçadas, em constante sofrimento e sujeitas a extrema violência, a psicanálise não deve se eximir de questionar. E, mais além, esses questionamentos, no caso de gêneros e sexualidades não normativas, não devem levar ao campo da patologia. A capacidade subversiva da psicanálise respira majoritariamente pela virada – que surge com Freud, não nos esqueçamos – de pensar esse campo como plural, diverso e sempre particular a cada um.

Além disso, viver no Brasil instiga a construção de psicanalistas que escutem e compreendam as subjetividades. A psicanalistas brasileiros latino-americanos, as questões socioculturais não podem escapar da escuta. Um levantamento feito pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) mostrou que, em 2023, o Brasil apresentou uma média de 12 assassinatos de pessoas trans por mês. Além de 145 assassinatos, houve registro de 10 casos de suicídio. Apesar de os Crimes Violentos Letais Intencionais (CVLI) terem passado por uma redução de 4,09%, a violência contra pessoas trans anda na contramão, com aumento de 10,7% de número de assassinatos em relação ao ano anterior (Agência Brasil, 2024).

A média de expectativa de vida de pessoas transexuais no Brasil é de 35 anos (Público, 2023). Entre outubro de 2022 e setembro de 2021, 33% dos assassinatos de pessoas trans que ocorreram no mundo foram no Brasil, com 125 casos. Quase o dobro do segundo colocado — o México — com 65 registros (Correio Braziliense, 2021).

O sofrimento de um sujeito que chega ao consultório será sempre atravessado pelo sofrimento que o é imposto pelas questões do mundo em que vive. Se a psicanálise deve atuar na escuta, não há outro modo de fazê-la senão de uma maneira acolhedora e não dogmática a partir do que surge na fala de um sujeito. É a lógica do inconsciente, mas sem esquecer jamais que não há vida sem política. Assim, é necessário um maior aprofundamento da temática transexual na psicanálise sem que aquela caia no lugar da patologização ou do silenciamento.

A dificuldade do trabalho, porém, surgiu justamente a partir desse desejo de respostas que abarcassem o sofrimento dos indivíduos diante de suas identidades de gênero. Para todos os caminhos que se olhava, somente havia o sentimento de impotência. Até que, em uma conversa com a Prof. Dra. Amana Mattos, que muito ajudou ao longo de toda a pesquisa, sua fala fez eco: “você está querendo escrever a relação sexual”.

Ora, é claro. Para Lacan, a relação sexual não existe. A esse conceito demos mais atenção ao longo dessa dissertação. Para esse momento, o que importa é: o trabalho psicanalítico diante das questões de gênero é uma enrascada. Não há solução, um fechamento; não há uma única resposta que dará conta de tudo. A tentativa de dar conta de toda a questão implica enfrentar um impasse que engessa.

O sexual na psicanálise é uma questão *sísifca*. Não cessa, não se resolve – e, em termos lacanianos, não se escreve. Mas – e talvez essa seja a resolução mais importante – se faz na tentativa. É somente aceitando que não chegaremos a um ponto exato de solução do problema que se torna possível chegar a algum lugar.

Propomos aqui, como objetivo geral, demonstrar que a psicanálise lacaniana nos fornece recursos argumentativos para compreender os corpos *trans* fora do campo da patologia. Deste modo, buscamos promover uma discussão sobre a possibilidade de despatologização dos corpos dissidentes. A partir do olhar psicanalítico, pretendemos questionar o entendimento de que os corpos *trans*, que fogem de uma normatividade, estão necessariamente em categorias de disfunção.

Para chegar a nossos objetivos, essa dissertação foi organizada em três capítulos. No primeiro, desenvolvemos uma revisão teórica das ideias propostas por autores que debatem a questão dos gêneros, com ênfase em Michel Foucault, Judith Butler e Paul Preciado. Foram expostos os conceitos de sexo, gênero, performance, além de uma introdução a um diálogo com a psicanálise.

No segundo capítulo, exploramos as contribuições da psicanálise lacaniana para pensar as transidentidades com um enfoque nas questões da linguagem e do estádio do espelho. Desenvolvemos a relação do sujeito com a linguagem de modo que a estrutura nos forneça escopo para pensar nas subjetividades; além disso, introduzimos e exploramos o conceito de semblante; em seguida, pensando no campo imaginário das relações, utilizamos a teorização do estádio do espelho para pensar a formação dos corpos.

No terceiro capítulo, abordamos a tábua da sexuação proposta por Lacan para que pudéssemos pensar de que forma ela nos ajuda a pensar o conceito de semblante e as posições do sujeito. Exploramos as formas de gozo, os lados do dito homem e de uma dita mulher e alguns conceitos como “a mulher não existe” e “a relação sexual não existe”. A partir disso, realizamos uma articulação com a questão das identidades de gênero.

A fim de reforçar o objetivo de despatologização deste trabalho, optamos pelo uso da palavra transidentidade, como propõem Ayouch (2015) e Leal Cunha (2024). Não utilizamos os termos transexualidade tampouco transexualismo – a não ser em momentos de referência a outros autores. A escolha de preferir esses dois termos se deve, cada um, a um motivo. O primeiro, em nosso entendimento,

remete a uma associação direta entre o indivíduo trans e sua orientação sexual; sabemos que são coisas distintas e aqui focaremos na forma como as pessoas se identificam quanto ao gênero. O segundo está frequentemente ligado à patologia devido a seu sufixo *ismo*, de modo que se opõe a nosso objetivo.

## Capítulo 1

### Concepções de gênero e desconstruções

Ao nascer, atribuíram-me o gênero feminino, em uma cidade católica da Espanha ainda franquista. Os dados foram lançados. As meninas não estavam autorizadas a fazer a maior parte das coisas que os meninos faziam. Esperava-se de mim que cumprisse um trabalho de gênero e reprodução sexual eficaz e silencioso. Eu deveria me tornar uma namorada gentil e heterossexual, uma boa esposa e mãe, uma mulher discreta. Cresci ouvindo histórias de jovens violentadas, de mulheres que iam a Londres para fazer abortos, de amigas eternamente celibatárias que viviam juntas sem jamais afirmar sua sexualidade em público – “as sapatões”, como meu pai as chamava, com desprezo. Eu estava num beco sem saída. Se tivessem me pregado no chão, isso não teria reduzido meu espaço de ação. Por que as coisas eram assim? O que havia em meu corpo de criança que permitia predizer toda a minha vida? Mesmo arranhando a pele até sangrar, não era possível encontrar uma explicação. Mesmo batendo a cabeça contra os grilhões do gênero até parti-los em dois, não era possível descobrir a razão.

Paul B. Preciado (2020 [2022], p. 17-18)

As noções de gênero, sexo e sexualidade foram pensadas e repensadas ao longo dos anos. Com autores como Foucault, Butler e Preciado, tornou-se possível uma maior aproximação a respostas para as demandas que a contemporaneidade exige nesse campo. Pensar sobre as questões que envolvem esse tema exige também lançar um novo olhar para o que foi estabelecido anteriormente.

Em primeiro lugar, é preciso afastar conceitos rígidos e engessados do que cada um desses significantes acima destacados representa. Na perspectiva psicanalítica, não é interessante fazer uso de definições demasiadamente inflexíveis, levando em consideração que a clínica se faz no caso a caso. Ela surge justamente a partir das questões de sujeitos, de como eles se apresentam em sua subjetividade, o que também nos leva a pensar que a psicanálise é uma teoria sempre feita *a posteriori*, a partir das demandas e questões de sujeitos que chegam à clínica. Isso não nos exime, porém, da responsabilidade de, enquanto analistas,

pensar nas questões sociais que aparecem na clínica e entender que, diante da dinâmica do caso a caso, é preciso levar em conta o contexto sociocultural.

Nas palavras de Lacan (1953 [1998]):

Que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico. Que ele [o analista] conheça bem a espiral a que o arrasta sua época na obra contínua de Babel, e que conheça sua função de intérprete na discórdia das línguas (Lacan, 1953 [1998], p. 322).

Para Voltolini (2018), essa elaboração lacaniana estabelece uma fórmula que constrói uma vigilância contra o anacronismo por parte do analista. Segundo o autor, desde Freud existe uma reflexão sobre as relações da psicanálise com a pólis. Deste modo, o psicanalista se questiona acerca de seu lugar na pólis e da dinâmica e da composição desta (Voltolini, 2018).

Voltolini (2018) formula, portanto: “a psicanálise não saberia constituir-se fora de seu tempo” (p. 49). Quanto a isso, o autor dá um exemplo inverso: o peso que Freud deu às consequências do coito interrompido para a neurose e a sexualidade, nos tempos de métodos contraceptivos, já não fazem o mesmo sentido. De forma semelhante, já é ultrapassado discorrer sobre a restrição das relações sexuais – que, na época de Freud, eram majoritariamente reservadas ao regime do casamento – em um período no qual se discute o amor livre. Por isso, gênero, sexualidade e todos os conceitos inseridos nesse espectro devem ser pensados e questionados com base no que se apresenta contemporaneamente.

É justamente da preocupação de conectar a psicanálise com os fatores sociais que optamos pelo uso, neste capítulo inicial, de autores cujos caminhos não são exclusivamente psicanalíticos. Utilizando nomes da Filosofia, podemos pensar a pólis, questionar a psicanálise e caminhar para um diálogo menos rígido.

## **1.1. Foucault e o verdadeiro sexo**

Em seu *Diário de um Hermafrodita*, Herculine Barbin (1978 [1982]) expõe as memórias de alguém que, tendo nascido hermafrodita, viveu diante de uma lógica em que uma pessoa nessas condições deveria se encaixar e ser definida por um dos dois sexos como seu “verdadeiro”. Foucault (1978 [1982]), que faz a apresentação da obra, afirma que, a ela/ele, Herculine, a medicina e a justiça do século XIX questionavam qual era sua verdadeira identidade sexual incessantemente.

Herculine foi criada/o como uma menina em um meio majoritariamente feminino e muito religioso. Depois foi reconhecida/o legalmente como um rapaz, inclusive juridicamente: a escolha de seu sexo tendo sido, portanto, pelo campo jurídico e imposta a Herculine. Acabou por se suicidar, diante da realidade de não se ver capaz de se adaptar à nova identidade.

Segundo Foucault (1978 [1982]), as memórias de Herculine, que também era chamada/o de Alexina pelas pessoas mais próximas, foram escritas depois de já estabelecida sua nova identidade. Os relatos, porém, são marcados por um sexo incerto. A diferença é que, na época em que escreveu o diário, já se encontrava, conforme Foucault (1978 [1982]), “privada das delícias que experimentava em não ter esse sexo, ou não ter totalmente o mesmo sexo que tinham aquelas com as quais vivia, amava e desejava tanto” (p. 6).

Como enunciou Foucault (1978 [1982]), havia um “limbo feliz” (p. 6) no lugar de não-identidade que Herculine ocupava antes de o sexo masculino ser definido como seu “verdadeiro”. Essa não-identidade, para o autor, assegurava a felicidade, que era obrigatória e interdita simultaneamente, de se conhecer apenas um único sexo. Segundo Preciado (*apud* Perelson, 2018), Herculine se encontrava “no ponto de ruptura entre duas *epistemes* da sexualidade” (p. 295).

Em um trecho de seus relatos, Herculine (1978 [1982]) afirma que, desde o final de sua infância, já havia compreendido que viveria no mundo como um estrangeiro. Fica claro, desde o início de seu texto, o caráter melancólico de sua narrativa diante das exigências jurídico-culturais em relação a seu corpo.

Para Perelson (2018), Herculine foi retirada do mundo antigo, do sexo único, pela vigência moderna do dimorfismo. Dessa forma, não podia mais habitar o mundo antigo tampouco viver no mundo moderno e, assim, foi “cortada/o de ambos, lançada/o em um vazio mortal” (p. 295).

Ao questionar se de fato precisamos de um verdadeiro sexo, Foucault (1978 [1982]) revisita a relação estabelecida entre a sociedade e os casos de hermafroditismo na Idade Média e no Renascimento. Segundo o autor, na maior parte dos casos, os indivíduos cujos (dois) sexos justapunham-se tinham a escolha do sexo que deveria ser mantido determinada pelo pai ou pelo padrinho – aquele que nomeava a criança.

Uma vez atingida a vida adulta, porém, o hermafrodita podia escolher livremente se preferia manter o sexo que o foi atribuído ou se mudaria para o outro. Depois dessa escolha, que antecipava o momento de se casar, não haveria possibilidade de outra mudança, sob risco de ser considerado sodomita. As condenações na França, como discorre Foucault (1978 [1982]), ocorriam em sua maioria pela alteração de opção e não pela mistura da anatomia dos sexos.

Com o tempo, entretanto, entrou em vigor a ideia mais rígida de um só sexo para cada indivíduo. Para Foucault (1978 [1982]), a possibilidade de as pessoas incertas escolherem livremente e a ideia de dois sexos em um mesmo corpo passaram a ser recusadas devido às teorias biológicas da sexualidade, concepções jurídicas do indivíduo e formas de controle administrativo nos Estados Modernos.

Daí, então, passou a prevalecer uma “identidade sexual primeira, profunda, determinada e determinante” (Foucault, 1978 [1982], p. 2). Se, eventualmente, elementos do outro sexo aparecessem, estes seriam acidentais, superficiais, ilusórios. No hermafrodita, não estava mais em jogo reconhecer dois sexos justapostos tampouco determinar qual dos dois seria dominante. Antes disso, tratar-se-ia de decifrar o verdadeiro sexo escondido por trás de aparências inexatas, enganadoras. Tornou-se, ainda segundo Foucault (1978 [1982]), papel do perito, do ponto de vista médico, determinar qual sexo a natureza escolheu, cuja manutenção seria exigida pela sociedade.

Para Foucault (1978 [1982]), apesar de a medicina dos séculos XIX e XX terem corrigido algumas coisas em relação a essa rigidez, admitindo – com muita dificuldade – que um indivíduo escolha um sexo que não o seu biológico, a ideia de um verdadeiro sexo “está longe de ser dissipada” (p. 3). É o sexo que revela a verdade, que esconde as partes mais sigilosas de alguém.

Acerca dos conceitos de relações entre poder e saber que Foucault explora ao longo de seus estudos, Pombo (2021) propõe a sexualidade como um novo objeto a ser estudado e cuidado pelo saber médico a partir de uma

configuração histórica moderna. Surge uma sexologia, a ciência do sexual. Esta reforça efeitos de poder porque divide as práticas sexuais entre normais e patológicas. A sexualidade passa a dizer a verdade mais íntima de um indivíduo, o que ele é e, mais além, os corpos precisam ser corrigidos (Preciado *apud* Pombo, 2021).

Sobre isso, Foucault (1978 [1982]) afirma que, por mais que a opinião pública – além da psiquiatria, da psicanálise e da psicologia – reconheça que a relação entre sexo e verdade é complexa, há uma manutenção do pensamento de que algumas práticas “insultam a verdade” (p. 3). Para o autor, as representações de mulher viril, homem passivo, duas pessoas de um mesmo sexo se amando podem não ser reconhecidas como uma forte ameaça à ordem, mas ainda assim entende-se que há nelas um erro, algo de não adequado à realidade. Deste modo, com certa facilidade abandona-se a ideia de que essas práticas são criminosas, mas não o pensamento de que são ficções involuntárias. Segundo Foucault (1978 [1982]), há, por trás de prazeres e disfarces, um verdadeiro sexo.

Segundo Preciado (2020 [2022]), a medicina, o direito, a psicanálise e a psiquiatria não reconhecem aos corpos dissidentes o direito de falar sobre si mesmos. Ainda de acordo com o autor, a decisão do que é verdadeiro e a distinção do que é falso é permitida, pela sociedade, por meio de um sistema histórico que inclui representações. Há um conjunto de discursos, instituições, práticas, acordos culturais e convenções. A partir disso, é estabelecida uma diferença entre o que existe ou não, política e socialmente.

Ainda de acordo com Preciado (2020 [2022]), o corpo trans é uma colônia diante dos discursos médico e psicológico. Há uma luta destes dispositivos para que os órgãos desses corpos sejam impostos e normalizados. Segundo o autor, a pessoa trans perdeu seu corpo do mesmo modo que o refugiado perdeu sua casa e o migrante perdeu seu Estado-nação. Uma transição de gênero trata-se, portanto, de um ato de descolonização do corpo (Preciado, 2020 [2022]).

## 1.2.

### **Sexo, gênero e contextos sociais**

Para Stoller (*apud* Porchat, 2007), não somos capazes de compreender a homossexualidade. Isso porque essa palavra tem sido usada de maneiras muito diversas e, a não ser que esteja empregada em um contexto específico, produz significados excedentes que sufocam nosso entendimento. Aquele que possui um impulso homossexual é, muitas vezes, chamado de um homossexual, de modo que se confunde impulso com identidade, doença e perversão.

Para o autor, portanto, não há algo como a palavra “homossexualidade” responder a uma teoria única que explique etiologia, dinâmica ou tratamento. Apenas somos capazes de entender o significado de homossexualidade em cada caso. Há homossexualidades, da mesma forma como há heterossexualidades

É certo, então, que devemos entender a sexualidade como um espectro amplo e flexível. A questão, porém, se expande à questão das identidades de gênero. Estas, em geral, são estabelecidas pelas noções de homem e mulher, seus traços e estereótipos. A priori, em uma primeira definição, gênero reúne as características ligadas à feminilidade e à masculinidade.

Benjamin (*apud* Perelson, 2011), para encontrar uma definição médica para o fenômeno transexual, estabelece uma concepção de sexo – inspirado nos debates sobre bissexualidade de Kraft-Ebing, Weininger e Freud – que supõe um conjunto de diversos componentes. Questões psicológicas, legais, anatômicas, cromossômicas, sociais, históricas e culturais, cada uma podendo estar ligada ao macho ou à fêmea. Segundo Frignet (*apud* Perelson, 2011), Benjamin determinava uma continuidade entre homem e mulher.

Podemos pensar que essa definição estaria mais próxima do que compreendemos como o conceito de gênero. Na época da formulação de Benjamin, falava-se apenas do conceito de sexo, e talvez por isso não se fizesse uso da distinção entre sexo e gênero. Para fins desta pesquisa, porém, consideremos que essa atribuição de múltiplos componentes em conjunto está mais próxima do gênero. Em contraposição, há o termo “sexo”, que qualifica os componentes biológicos e anatômicos (Porchat, 2007).

Butler (1990 [2020]), entretanto, surge com novas conceituações sobre gênero e sexo. Para ela, é impossível desassociar o conceito de gênero das interseções políticas e culturais nas quais ele é construído e perpetuado. Mas, para além disso, também questiona a factibilidade da noção de sexo; seu caráter natural é atravessado por discursos científicos a serviço de interesses políticos e sociais e,

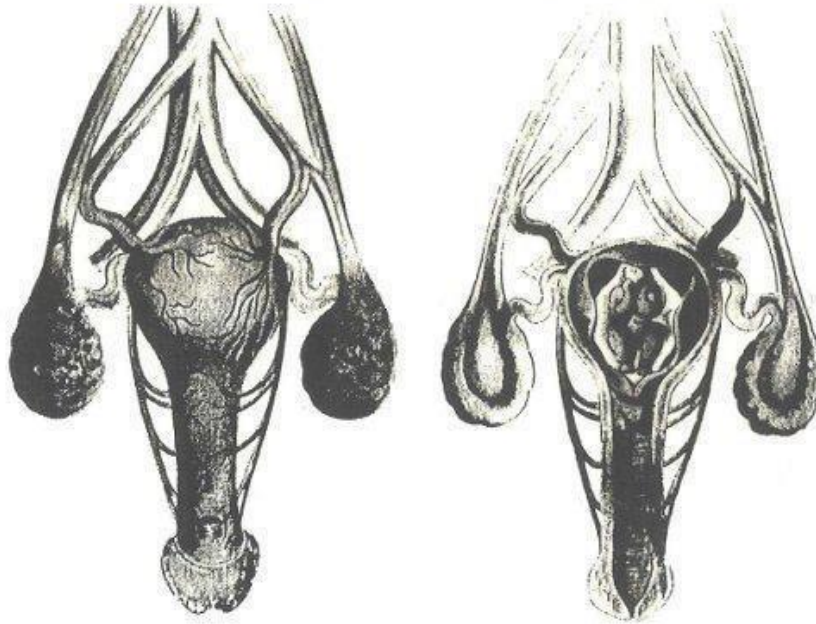
por isso, a autora levanta a hipótese de que o construto sexo seja tão culturalmente construído quanto o gênero.

Como afirma Pombo (2021), todo conceito apresentado como natural deve ser investigado genealogicamente. Com isso, para a autora, o que se espera não é chegar a uma maior verdade sobre ele, mas sim compreender de que forma sua emergência foi possibilitada por condições históricas. Assim, torna-se possível desnaturaliza-lo e desconstruí-lo. Trata-se, portanto, de deixar de pensar no sexo como um conjunto de processos biológicos ou um produto do discurso biomédico da cultura ocidental e passar a entendê-lo como construído pelo discurso enquanto unidade artificial (Porchat, 2007).

Essa ideia fica mais clara por meio da noção de dimorfismo sexual. Laqueur (*apud* Porchat, 2007) aponta para a ideia do sexo único, que perdurou até o século XVIII: cientificamente, entendia-se que havia apenas um sexo, interno nos corpos femininos e externo nos corpos masculinos. Desse modo, o corpo da mulher era visto como uma versão inferior e invertida do corpo do homem.

A lógica de sexo único foi chamada por Preciado (2020 [2022]) de “epistemologia monossexual”. O autor atribuía a esse sistema lógico a ideia de que apenas o corpo e a subjetividade do homem eram reconhecidos como anatomicamente perfeitos.

Galeano (*apud* Laqueur (1992 [2001])) defendia a ideia de que, devido a uma falta de calor vital – e, Laqueur acrescenta, “de perfeição” (p. 16) – os corpos das mulheres eram constituídos de modo que as estruturas visíveis externamente no homem eram retidas na parte interna.



Figs. 30–31. On the left are the penislike female organs of generation from Georg Bartisch, *Kunstbuche* (1575). On the right the front of the uterus is cut away to reveal its contents.

---

Figura 1: retirada do livro “Inventando o Sexo- corpo e gênero dos gregos a Freud”, de Thomas Laqueur. Nela, é ilustrado o órgão reprodutor feminino, pela antiga concepção de que o sexo feminino era igual ao masculino, com a única diferença de ser interno.

Nesse contexto, a referência do corpo da mulher era o corpo do homem. Não havia dois corpos distintos. Ainda segundo Laqueur (1992 [2001]), eram vistos: a vagina como pênis interno, os lábios como prepúcio, o útero como escroto, os ovários como testículos. O autor afirma que, por dois milênios, sequer havia um nome específico para o ovário. Tratava-se de um “modelo mulher-como-homem” (p. 16).

É apenas no final do século XVIII que surge a ideia de sexos opostos. De acordo com Porchat (2007), nesse momento, a diferença entre homens e mulheres passa a ser absoluta. Em vez de um corpo parcialmente diferente, são dois corpos singulares, o masculino e o feminino.

Como afirma Laqueur (1992 [2001]), o modelo de sexo único, em que o corpo da mulher era uma versão menos importante do corpo do homem, foi substituído pelo modelo de dois sexos, no qual o corpo da mulher é o “oposto

incomensurável” do corpo do homem (p. 6). Segundo o autor, o modelo em que a classificação de homens e mulheres era dada de acordo com seu grau de perfeição metafísica foi substituído pelo de um dimorfismo radical no qual se estabelecia uma divergência biológica. Isto é, no lugar de uma hierarquia entre mulher e homem, passou a prevalecer uma incomensurabilidade.

Laqueur (1992 [2001]) atribui a essa transformação também uma mudança no significado da diferença sexual. Para ele, a vida política, econômica e cultural dos homens e das mulheres, além de seus papéis de gênero passam a ser baseados nesses fatos que confirmam dois sexos estáveis, incomensuráveis e opostos.

A ordem social passa por essa nova noção biológica dos corpos (Laqueur, 1992 [2001]). Há uma mudança do paradigma monossexual para o paradigma da diferença sexual (Preciado, 2020 [2022]). É nesse contexto, da substituição do modelo do isomorfismo para o modelo do dimorfismo, que a psicanálise se insere ou, pelo menos, do qual é herdeira – justamente da ideia de que a subjetividade é construída essencialmente a partir da diferença radical entre os corpos (Porchat, 2007).

Laqueur (1992 [2001]), em sua obra, enfatiza que seu ponto é a criação do sexo, e não do gênero; seu objetivo não é desconsiderar a realidade do sexo ou do dimorfismo sexual, mas mostrar que, historicamente, é possível perceber que tudo que se diz sobre sexo é também uma reivindicação sobre gênero. Seja no mundo do sexo único, seja no mundo de dois sexos, o sexo é, para Laqueur (1992 [2001]), situacional, “explicável apenas dentro do contexto da luta sobre gênero e poder” (p. 23).

Com isso, o que Laqueur (*apud* Porchat, 2007) nos mostra não é um caminho para a negação das novas descobertas da ciência, mas sim que há uma influência mútua entre o que vai sendo descoberto e as interpretações da comunidade científica, que é influenciada pelos paradigmas vigentes. O que o autor defende é que o fato de haver um dimorfismo sexual, manifestado inclusive na aparência externa dos sujeitos, não deveria implicar a compreensão de corpos opostos. O que prevaleceu, entretanto, foi uma interpretação dos corpos que os engessou no binarismo – tanto de corpo, quanto de gênero.

A partir dessa ideia, Porchat (2007) entende que leituras e classificações feitas a partir dos corpos são, sim, legítimas. A problemática instala-se, porém, na

redução das diferenças a uma oposição binária, que é orientada e inserida por contextos históricos específicos e, assim, impede que diversas possibilidades de corpo e de gênero sejam compreendidas.

Segundo Wittig (*apud* Butler, 1990 [2020]), a submissão do sexo a uma restrição binária serve aos objetivos reprodutivos de uma lógica de heterossexualidade compulsória. Para a autora, uma vez que essa lógica for derrubada, a inauguração de um “verdadeiro humanismo da ‘pessoa’, livre dos grilhões do sexo” ocorrerá (p. 47).

Para isso, precisamos pensar de que forma e para quem os discursos vigentes são apresentados. Trata-se, portanto, de uma desconstrução da ideia de que o normativo é natural. O que está estabelecido no discurso passa necessariamente pela cultura.

### 1.3.

#### **O sujeito em sua multidão humana: discurso e paradigmas sociais**

Acerca dessa discussão, Butler (1990 [2020]) aponta duas visões quanto à questão da representação. Segundo ela, se, por um lado, os rótulos, significantes que usamos para nos definirmos servem como modo operacional para dar visibilidade e legitimidade a, por exemplo, as mulheres como sujeitos políticos, por outro lado entra na grande enrascada da linguagem: define mais rigidamente ou distorce uma verdade sobre essa categoria.

Isto é, quando um sujeito faz uso de um significante para se definir, há dois lados nessa situação. Se um homem se diz homossexual, por exemplo, é levantada uma questão política: a escolha do título o enquadra em um grupo e, assim, legitima a existência deste – e de si mesmo. Em contrapartida, o grupo inteiro escolhe fazer uso do mesmo significante para definir um espectro; há uma perda daquilo que entendemos como algo muito mais amplo e incapaz de ser engessado em uma única palavra.

Segundo Butler (1990 [2020]), embora devamos reconhecer a importância dos signos, da representação, é preciso considerar a problemática de sua normatização: também nos leva a configurações de gênero e sexualidade padronizadas. A representação política e linguística estabelece o critério de

formação do sujeito; como consequência disso, a representação se estende apenas do que pode ser reconhecido como sujeito (Butler, 1990 [2020]).

Morel (*apud* Perelson, 2018), ao dissertar sobre as identificações, afirma que há um além – que também entende como um aquém – que é mais primordial e pode ser apreendido apenas pelo discurso psicanalítico. Para a autora, sendo o gênero “um sistema de identificações imaginárias e significantes” (p. 292), não se trata de descartá-lo, mas entender que isso não fecha a relação do sujeito tanto com seu sexo quanto com o sexo dos outros.

Nesse sentido, Butler (1990 [2020]) afirma que a concepção do gênero não deve ser dada a partir da inscrição de significado num sexo já estabelecido previamente – que seria uma elaboração jurídica. Precisa, em vez disso, designar o mecanismo por meio do qual os próprios sexos são concebidos. Para a autora, manter o sexo em uma dualidade sob domínio pré-discursivo, algo dado anteriormente, assegura sua estabilidade e sua estrutura binária.

O que subjaz a esta estrutura é a própria operação da produção discursiva. Conforme Oliveira (2021), os discursos criam e divulgam determinados ideais de gênero e os tomam como essências naturais ou verdades internas que, conseqüentemente, são manifestadas nos ideais. Preciado (2020 [2022]) refere-se à feminilidade e à masculinidade como crenças e recusa a ideia de que são fatos naturais.

Assim, seguindo a linha de raciocínio de Butler (1990 [2020]), o corpo, em primeira instância, será sempre interpretado a partir de significados culturais. Segundo Laqueur (1992 [2001]), nos localizamos entre o corpo enquanto uma extensão de carne frágil, sensível e efêmera e o corpo tão fortemente vinculado aos significados culturais de modo que não há acesso a ele sem mediação.

Logo, não é possível qualificar o sexo como um fato anatômico pré-discursivo – se é que há algo que possamos classificar como pré-discursivo. Ou seja, o sexo, na verdade, é gênero desde o princípio (Butler, 1990 [2020]). Trata-se, segundo Pombo (2021) de desconstruir a “separação radical entre natureza e cultura” (p. 43).

Foucault (*apud* Butler, 1990 [2020]) afirma que é por meio das relações de poder que o corpo recebe um significado no discurso. É, segundo o autor, apenas após ser investido de uma ideia de sexo natural no discurso que o corpo se torna significativamente sexuado.

Butler (*apud* Pombo, 2021) faz, inclusive, uma analogia entre o binarismo dos sexos e a heterossexualidade: ambos se sustentam sob a produção de um discurso de predisposição natural, comum a todos. A autora defende que a heterossexualidade, assim como a divisão binária dos sexos, não é anterior à linguagem e à cultura, pré-discursiva, mas sim um dispositivo político. Sua proposta é que compreendamos o poder contemporâneo por meio de duas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória (Butler *apud* Pombo, 2021).

A exemplo dessa estrutura, Butler (1990 [2020]) fala sobre a reprodução da heterossexualidade em estruturas não heterossexuais e remete esse fenômeno ao que chama de heterossexual original. Quando se pergunta em uma relação homoafetiva, por exemplo, quem é o homem e quem é a mulher, o que está em jogo é a ideia de que a relação gay é uma cópia do original, hétero. Para Butler (1990 [2020]), porém, “o original nada mais é do que uma paródia da *ideia* do natural e do original” (p. 67).

Segundo Perelson (*apud* Fortes, 2020), performances dissonantes e desnaturalizadas evidenciam isso. De acordo com Fortes (2020), há um caráter subversivo ao se produzir uma descontinuidade entre sexo, gênero e desejo na medida em que, assim, desconstrói-se suas supostas relações.

Portanto, Butler (1990 [2020]) relaciona a heterossexualidade compulsória com o binarismo. Segundo a autora, é a partir da heterossexualidade compulsória que se repete uma prática de regulação para que a identidade do gênero seja uniformizada. O resultado disso é a unidade do gênero.

Como reforça Preciado (*apud* Oliveira, 2021), em vez de diferença sexual, há uma multidão de diferenças que passa por relações de poder transversais e potências de vida diversas – mais adiante exploraremos outras concepções concernentes à diferença sexual, visto que, diante da psicanálise, não negamos sua existência. Categorizando-as como monstruosas, o autor diz que essas diferenças não são representáveis. Por isso, colocam em questão os regimes de representação política e também os sistemas que produzem saberes científicos daqueles compreendidos como normais (Preciado *apud* Oliveira, 2021).

Preciado (2020 [2022]) destaca que o que está em jogo são “enclaves coloniais de poder”, e não órgãos sexuais (p. 39). O regime da diferença sexual diz

respeito a um paradigma cultural e tecno-científico. Trata-se de uma epistemologia histórica e, por isso, está sujeito a críticas e mudanças.

Para Butler (*apud* Oliveira, 2021), a noção de pessoa varia de acordo com o contexto social e histórico; é inconstante e relativa. Deste modo, o conceito de gênero também deve ser compreendido como algo transitório, relacional e contextual.

Apesar disso, os discursos de gênero têm uma atuação nos sujeitos, que procuram uma coerência em relação ao que foi culturalmente estabelecido. Como exemplo, a autora menciona o fato de que um bebê torna-se humano após a resposta para a pergunta “menino ou menina?”. Assim, gênero é constituído como algo que qualifica os corpos humanos (Butler *apud* Oliveira, 2021).

#### **1.4. Identidade e gêneros inteligíveis**

Butler (1990 [2020]) também defende a ideia de que, se os conceitos de gênero, sexo e sexualidade asseguram a identidade, a própria noção de “pessoa” torna-se um conflito para aqueles cujas identificações são incoerentes com o normativo, que “(...) parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas” (p. 43).

Nesse contexto, a autora introduz o conceito de “gêneros inteligíveis”: aqueles que mantêm uma coerência entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Assim, os sujeitos que apresentam descontinuidade em relação às normas são constantemente proibidos e oprimidos pelas leis que buscam linhas causais de ligação entre esses conceitos.

Diante da base da cultura que torna uma identidade de gênero inteligível, surge a condição de que alguns tipos de identidade não possam existir; são vistos como simples erros do desenvolvimento ou incapacidades lógicas pelo fato de não se conformarem às normas da inteligibilidade cultural (Butler, 1990 [2020]). São, segundo Pombo (2021), os não sujeitos: gays, lésbicas, pessoas trans e intersexo.

Como discorre Preciado (2020 [2022]), o caráter terrível e assustador que orbita a transexualidade passa pela ameaça de punição e morte das fronteiras de gênero àqueles que tentam cruzá-las. Ao contrário do que muito se propaga, para

o autor, o que há de realmente pavoroso e perigoso na transexualidade não é ela em si, mas sim o regime da diferença sexual.

Para Preciado (*apud* Oliveira, 2021), houve uma transformação das práticas sexuais em identidades e condições políticas que precisam ser estudadas, catalogadas, vigiadas, punidas e curadas. Dessa forma, Oliveira (2021) conclui que uma nova estética das identidades sexuais e da diferença sexual foi acompanhada pelos dispositivos sexopolíticos a partir de técnicas de naturalização do sexo.

Butler (1990 [2020]), entretanto, faz um contraponto: essas identidades persistem e se proliferam. Deste modo, é possível expor criticamente os limites e objetivos da inteligibilidade e, assim, dar espaço às formações rivais e subversivas do que a autora chama de “desordem do gênero”. É nesse sentido que a psicanálise se apresenta: como uma teoria que, circunscrita a partir das demandas do sujeito contemporâneo, ressoa a urgência da necessidade de se pensar sobre as questões de gênero e sexualidade diante da insistência das diversidades no contexto social.

No manifesto *Eu sou o monstro que vos fala*, de Preciado (2020 [2022]), o subtítulo “Relatório para uma academia de psicanalistas” faz alusão ao texto de Kafka, “Um relatório para uma Academia”. Preciado (2020 [2022]), então, ao dirigir-se à Escola da Causa Freudiana, retoma o personagem de Kafka, Pedro Vermelho. Este, narrador do texto, um macaco, apresenta-se para uma academia de autoridades da Ciência para dar seu relato após ter sido capturado por uma expedição, transportado para a Europa, levado a um circo animal, aprendido a linguagem dos humanos e, por fim, ter se tornado um homem.

Pedro Vermelho, segundo Preciado (2020 [2022]), para se adaptar à sociedade europeia e dominar a linguagem humana, precisou esquecer sua vida de macaco e, diante disso e da violência dos homens, tornou-se alcóolatra. Para o macaco, não houve escolha. Preciado (2020 [2022]) afirma: “se não quisesse morrer trancado numa jaula, teria de passar à jaula da subjetividade humana” (p. 13).

Na opinião do autor, o fato marcante do monólogo de Pedro Vermelho é que não se trata de um relato de libertação de sua condição animal. Em vez disso, é uma crítica às taxonomias antropológicas, além da forma como o sistema colonial europeu determina o que é humano.

Preciado (2020 [2022]), então, apresenta-se da mesma forma à Escola da Causa Freudiana: de sua “jaula” de homem trans, o “macaco-humano de uma

nova era” (p. 14). Refere-se à designação dos gêneros de acordo com o sexo dos sujeitos como uma “jaula apertada”.

Ao se reconhecer como um homem transexual, de corpo de gênero não-binário, Preciado (2020 [2022]) afirma que também está em outra jaula, mas dessa vez por iniciativa própria. “Alguns diriam que ainda é uma jaula política: em todo o caso esta jaula é melhor que a dos “homens e mulheres” porque tem o mérito de reconhecer a sua condição de jaula” (p. 15).

Essa fala reforça a ideia de Porchat (2007), já citada aqui anteriormente, de que sempre haverá classificações – que, muitas vezes, são essenciais para nós, sujeitos da linguagem; a crítica tem foco no reducionismo e na rigidez. Seguindo esse raciocínio e questionando noções mais rígidas de sexo e gênero, Butler (1990 [2020]) afirma:

Se é possível falar de um “homem” com um atributo masculino e compreender esse atributo como um traço feliz mas acidental desse homem, também é possível falar de um “homem” com um atributo feminino, qualquer que seja, mas continuar a preservar a integridade do gênero. Porém, se dispensarmos a prioridade de “homem” e “mulher” como substâncias permanentes, não será mais possível subordinar traços dissonantes do gênero como características secundárias ou acidentais de uma ontologia do gênero que permanece fundamentalmente intata. Se a noção de uma substância permanente é uma construção fictícia, produzida pela ordenação compulsória de atributos em sequências de gênero coerentes, então o gênero como substância, a viabilidade de homem e mulher como substantivos, se vê questionado pelo jogo dissonante de atributos que não se conformam aos modelos sequenciais ou causais de inteligibilidade. (Butler, 1990, p. 55)

## 1.5. Gênero, performance e psicanálise

Dessa forma, para Butler (1990 [2020]), gênero é um ato performativo. A identidade de gênero é justamente dada por meio das expressões do gênero, que não é um substantivo tampouco atributos flutuantes. Segundo Oliveira (2021), se o sexo não causa o gênero, também o gênero não pode ser compreendido como manifestação ou reflexo do sexo. É a repetição dos discursos e das normas que produzem e estabilizam os efeitos do gênero, da mesma forma que produzem e estabilizam a materialidade do sexo.

Butler (*apud* Pombo, 2021) atribui o conceito de performatividade a práticas discursivas que são reiteradas e, assim, produzem o que nomeiam. Deste modo, as convenções históricas repetidas são ocultas. Ficam os atos.

Em sua obra *Corpos que importam*, Butler (1993 [2019]) afirma que essa necessidade de reiteração aponta para o fato de que a materialização nunca está completa, isto é, os corpos nunca estão completos de forma suficiente e nunca cumprem plenamente as normas às quais sua materialização é imposta. Esse processo, então, faz emergir instabilidades, e isso torna possível que a lei regulatória se volte contra si mesma. O resultado disso é a constituição de rearticulações que questionam, colocam em xeque a força hegemônica.

Essa ideia também está em *Problemas de gênero*. Butler (1990 [2020]), ao falar da afirmação de Beauvoir de que se torna uma mulher, não se nasce, afirma que há um processo, uma construção no que se entende por ser mulher; não há uma origem nem um fim. O termo mulher é uma “prática discursiva contínua” (p. 69).

Ainda segundo a autora, por mais que o gênero pareça cristalizado, reificado, é necessária uma prática insistente, que engana, por diversos meios sociais. Nas palavras de Fortes (2020): “(...) o gênero se inscreve na linguagem da superfície e da força, sem ter uma condição ontológica que lhe ofereça uma substancialidade e sem se ater às categorias de identidade masculina ou feminina” (p. 46).

Mais além, Butler (1990 [2020]) afirma que, por meio de uma estrutura reguladora extremamente rígida, o corpo se repete em uma estilização, um conjunto de atos repetidos, que resulta no gênero. Dessa forma, há uma cristalização de uma aparência, de uma “classe natural de ser” (p. 69).

O gênero é performativamente produzido e imposto pelo que se considera normativo. Tem origem nas práticas discursivas, logo está aberto a intervenções e ressignificações (Oliveira, 2021). Para ilustrar esse conceito, Butler (1990 [2020]) faz alusão à ideia de Nietzsche (*apud* Butler (1990 [2020])) de que “não há ser por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o fazedor é uma mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo” (p. 45).

Preciado (2020 [2022]) atribui à feminilidade e à masculinidade dos corpos cisgênero de mulheres e homens, respectivamente, um caráter tão fabricado quanto o de seu gênero enquanto homem transexual. Segundo o autor, visto que todos os corpos estão submetidos aos códigos sociais e políticos de gênero

dominantes, também todos funcionam de acordo com as “engrenagens da roda da fabricação” (p. 44).

Segundo Porchat (2007), os assuntos que envolviam gênero – em um sentido clássico, quando ainda não havia a separação entre sexo e gênero – já eram caros à psicanálise freudiana. Freud buscava explicações para o desenvolvimento da masculinidade e da feminilidade no homem e na mulher, tentando elucidar o que diz respeito à transformação, ou não, do menino num homem masculino e da menina numa mulher feminina. Para a autora, isso nos aponta para o fato de que Freud já entendia que esse não era um caminho óbvio e natural.

Além disso, ainda de acordo com Porchat (2007), Freud demonstrava perceber a dificuldade que envolve a definição dos “conteúdos dos gêneros”, isto é, os conceitos de masculino e de feminino. Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905 [2016]), Freud ressalta que esses conceitos são extremamente confusos. Para ele, há, pelo menos, três possíveis usos distintos: no sentido de atividade e passividade (essencial e mais útil à psicanálise); no sentido biológico, ligando-os a espermatozoides ou óvulos; no sentido sociológico, que segue a observação dos sujeitos de fato existentes.

Baseando-se nessa ideia, Freud (1905 [2016]) afirma que não se encontra uma masculinidade ou feminilidade pura no sentido psicológico tampouco no sentido biológico. Para o autor, há, em vez disso, uma mistura das características biológicas de um e outro sexo em cada pessoa, assim como uma combinação de atividade e passividade. Além disso, Freud (1905 [2016]), deixa claro que os traços de caráter psíquicos podem depender ou não dos traços de caráter biológicos.

Sendo assim, uma divisão clara e descomplicada dos indivíduos entre masculino e feminino não parece ser possível. Suas complexidades demandam outras compreensões. Isso porque não há puramente uma coerência entre as três possibilidades de entendimento do que são o feminino e o masculino, isto é, uma coerência entre sexo biológico, atividade/passividade e comportamento passível de observação (Porchat, 2007). Fica claro, portanto, que desde o princípio Freud tirava os conceitos de feminino e masculino de uma essência.

Ainda segundo Porchat (2007), seguindo essa linha de raciocínio, há um ponto de convergência entre Freud e Butler. As noções de Freud sobre masculino e feminino, junto com a teoria da bissexualidade, aproximam-se da incoerência e da descontinuidade do que se entende por gênero em Butler.

Segundo Freud (1899 [2020]), em carta a Fliess, no que diz respeito à bissexualidade, cada ato sexual pode ser concebido como um processo entre quatro indivíduos. Isto é, a questão sexual não se fecha na relação entre duas pessoas, tampouco em um indivíduo e sua natureza. As influências do feminino e do masculino, do pai, da mãe, dos objetos primários são determinantes para a construção da identidade e da sexualidade.

É esperado socialmente que os indivíduos mantenham uma coerência, o que leva a uma idealização dos gêneros inteligíveis – que apresentam concordância entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. O que Freud e Butler nos mostram, porém, é que os gêneros são naturalmente não-inteligíveis (Porchat, 2007).

Apesar de seus pontos conceituais comuns, porém, Porchat (2007) ressalta uma diferença importante entre Freud e Butler: enquanto aquele trabalha com a ideia de misturas entre feminino e masculino, esta busca eliminar a dicotomia binária. Além disso, Freud muitas vezes oscila entre a visão que vai contra a redução de sua teoria ao senso comum e uma postura mais conservadora.

Por um lado, Freud postula que a pulsão não possui objeto fixo e pode ser satisfeita de inúmeras formas, o que, segundo Almeida et al. (2020), desvincula a escolha objetual de qualquer operação naturalizante. Por outro, ainda de acordo com esses autores, a visão psicanalítica do homossexual como invertido, por exemplo, reserva a esses indivíduos um lugar patologizante e inferior. Porchat (2007) afirma que a entrada do termo “gênero” na psicanálise ocorreu a partir dos estudos sobre a patologia e, inicialmente, a não-coerência entre sexo anatômico e gênero é atribuída a uma disfunção.

É preciso, portanto, reconhecer os equívocos de Freud frente ao conservadorismo comum à sua época, ao mesmo tempo em que se entende a imprescindibilidade de sua teoria para começar a pensar sobre o tema. A psicanálise deve tomar suas constatações como um ponto de partida, mas elevar a discussão uma vez que a contemporaneidade exige novas formulações quanto às questões de gênero e sexualidade.

## Capítulo 2

### Contribuições lacanianas: linguagem, semblante e espelho

Nós nos mantemos em suspenso entre o corpo como uma massa de carne extraordinariamente frágil, sensível, passageira, que todos nós conhecemos bem – bem demais – e o corpo tão profundamente ligado aos significados culturais que não é acessível sem mediação

Thomas Laqueur (1992 [2001], p. 23)

Diante das pacientes histéricas do século XVIII, Charcot contrariou a ideia dos neurologistas da época de que, por não haver lesão anatômica, seus sintomas seriam uma simulação (Pereira, 1999). O posicionamento dos médicos de invalidar a histeria evidencia algo que se faz presente até hoje: a necessidade de associar o que é verdadeiro ao que é anatômico.

É justamente com a histeria, porém, que se pode concluir que o corpo não se limita à anatomia, à biologia; o corpo é também um corpo de linguagem. Ao dar um valor à palavra, Freud fez com que fosse possível perceber que, nas pacientes histéricas – e em todos nós –, o corpo faz parte de uma cadeia de símbolos, de representações. Deste modo, as ciências biológicas não correspondem a uma verdade universal.

Freud (*apud* Fernandes, 2003) afirma que a função sexual, nem somente psíquica nem somente somática, tem uma influência sobre as vidas psíquica e corporal simultaneamente. A histeria, como uma manifestação da vida sexual recalçada, é o mais evidente exemplo dessa ideia: o corpo que sofre de paralisias, cegueiras, dores não é apenas uma superfície, mas também um lugar de simbolização (Fernandes, 2003).

Se o corpo é, além de somático, erógeno, é também disperso e anárquico (Leclair, 1992). A psicanálise entende que somos regidos por lógicas inconscientes que, apesar de parecerem irracionais ao senso comum, têm uma razão própria e estruturada.

Nessa mesma linha de pensamento, Lacan formula, ao longo de seu ensino, que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Contrariando a ideia de que o inconsciente é apenas sede das pulsões, defende que sua estrutura é dada a partir da lógica dos significantes (Lacan *apud* Lemes de Castro, 2009).

Como, então, trabalhar com as ideias de verdadeiro-falso? Os corpos contam histórias e histórias são sempre singulares. Como esclarece Fortes (2012), há uma ruptura entre o corpo histórico e a anatomia clínica. Para a autora, nessa dinâmica existe um mapeamento original, com uma lógica distinta que está relacionada ao desejo e aos mistérios do inconsciente. Dessa forma, o corpo erógeno manifesta-se a partir de uma sustentação mais pelas partes do que por uma constituição unificada (Fortes, 2012).

Para a psicanálise, não há nada de verdadeiro ou falso no que diz respeito à identidade sexual, pois esta será sempre uma construção significativa, para cada sujeito. A ideia de que há algo de “verdadeiro” no campo da identidade sexual é presente na problemática central da nossa dissertação, pois o sujeito transsexual é visto com frequência como uma ‘falsa mulher’ ou um ‘falso homem’.

Todas essas inscrições são inconscientes. Dessa forma, podemos pensar que o corpo humano, diante da cultura, das relações, da linguagem e das posições de um sujeito, não obedece a uma lógica puramente biológico-anatômica, uma vez que é atravessado pela fantasia inconsciente.

## 2.1

### **Linguagem e estrutura: a relação entre posição e essência**

Se compreendemos que há uma quebra entre o que é puramente biológico e a imagem corporal a partir da mediação do Outro, também assumimos que a linguagem desempenha papel fundamental nesse cenário. Isso porque a relação entre o indivíduo e o Outro passa por ela imprescindivelmente; é o Outro quem diz à criança que aquela imagem no espelho é sua – aprofundaremos essa ideia mais adiante.

A estrutura de cadeia na qual somos inseridos diante da entrada na linguagem também nos permite pensar as identidades de gênero para além do corpo biológico. Os elementos de uma dimensão, segundo Miller (2008), têm suas

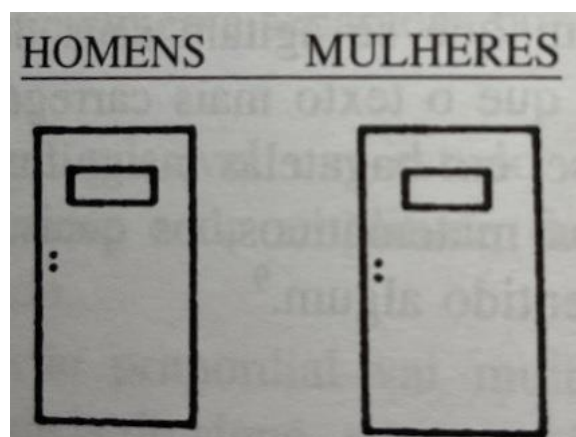
definições construídas em relação a outros; um significante está sempre referido a outro e, por isso, há sempre “um conjunto de definições correlativas” (p. 93).

Um significante, S1, só existe em oposição a outro, S2. Nesse sentido, a transgeneridade existe enquanto significante de uma cadeia que o opõe a outros e, simultaneamente, insere-o em uma posição legítima.

Para Ayouch (2015), a heterossexualidade é definida e instituída pela homossexualidade. Isso porque, segundo o autor, a inversão sexual implica a existência de uma sexualidade não invertida. Seguindo esse raciocínio, a transexualidade, para ser consistente, faz existir a norma cisidentitária – essa norma é a que enquadra corpos cujos gêneros são fixados por uma conformação genital (Ayouch, 2015).

Ainda segundo Ayouch (2015), se, enquanto psicanalistas, consideramos a transgeneridade como uma categoria ontológica, isto é, que existe em si, fazemos da psicanálise antipsicanalítica. O significante só existe dentro de uma cadeia, que só existe dentro de uma cultura, dentro da linguagem do Outro.

Para ilustrar a primazia do significante sobre o significado, Lacan fala das “leis da segregação urinária” em seu texto *A instância da letra no inconsciente* (1957 [1998]):



Sob os significantes “homens” e “mulheres”, há duas portas idênticas, no lugar dos significados. O significante, quando articulado a outro(s), dá o significado; são os significantes “homens” e “mulheres” – e é somente a partir deles que uma demarcação é feita – que delimitam quem entra em qual porta. O signo (definido pelo algoritmo do significante sobre o significado) é, segundo Poli (2007), anunciado por Lacan como um “ideograma chistoso” (p. 46).

No exemplo das portas de banheiro, as necessidades fisiológicas nos convocam a definir nosso sexo linguisticamente. Se, porém, encontramos uma travesti no banheiro feminino, servimo-nos disso para entender que a referência ao significante se trata de uma tomada de posição subjetiva. Nas palavras de Poli (2007): “As portas são idênticas, as palavras não, e é isso que faz toda diferença” (p. 46).

Se, portanto, um significante não existe em si, o imprescindível são as relações. Conforme disserta Miller (2008), “relações envolvem lugares” (p. 94). Mais além, isso implica dizer que, se o que importa dos elementos não são suas essências, suas características intrínsecas, a posição de um elemento na rede de relações é soberana às suas propriedades.

Segundo Zucchi (2008), em relação à escolha objetal de um sujeito, por exemplo, prevalece o caráter linguístico em detrimento do caráter sexuado. Para a autora, o corpo é sempre referido por intermédio da imagem ou do significante, ou seja, “o sexual é questão de sentido” (p. 86).

Com isso, Miller (2008) defende a ideia de uma linguagem não-substancialista. Se um elemento ocupa outro lugar, não carrega suas propriedades; ao contrário, ele adquire novas propriedades que correspondem ao outro lugar (p. 93).

Logo, se um sujeito assume uma posição transgênero, a legitimidade de seu ato está na aposta de que um lugar foi ocupado, o lugar de homem ou mulher – ou qualquer variação disso que, ainda assim, tome uma posição. A exemplo disso, podemos pensar nos conceitos de feminino que estão no campo da essência: a delicadeza, a passividade, a própria ideia de feminilidade em si; tudo isso pode cair por terra para um sujeito com genital feminino que, na estrutura, estabelece uma posição masculina – ou que, de outra forma, não corresponda a essas propriedades. Isto é, a posição que se toma é superior à essência do que se é.

Para Lacan (*apud* Miller, 2008), é o Outro quem estabelece o significado do que é dito, do conjunto de significantes. O sujeito, então, encontra sua identidade apenas por meio da palavra dirigida ao Outro. Seguindo essa lógica, trata-se de um processo de identificação no qual, em última instância, o sujeito é sempre um significante do Outro. De acordo com Miller (2008): “No final, carregase um significante do Outro; no final, é o discípulo, a esposa, o marido” (p. 101).

Ou seja, a estrutura da linguagem insere a identificação do sujeito na cultura e nas posições que esta oferece.

Como afirma Barros (2008):

Entende-se melhor, por exemplo, que a transmissão simbólica passa ao largo da reprodução biológica, da “viagem através da carne”, expressão que Drummond usou certa vez em um poema (“Retrato de Família”) para definir a família (Barros, 2008, p. 34).

A questão torna-se ainda mais complexa, o que nos ajuda a pensar as transidentidades. O conjunto de significantes, cujo significado é atribuído pelo Outro, está também marcado pela falta. Segundo Miller (2008), esse conjunto é descompletado pelo sujeito barrado. A inserção da palavra na estrutura da linguagem é também a inserção de uma falta. O sujeito está entre os significantes, barrado, pela máxima de que a palavra é a morte do que se é.

É nessa descontinuidade do conjunto de significantes que se encontra o sujeito. As infinitas possibilidades de uma cadeia de significantes, dada pelo Outro, ainda assim não dizem – e nem podem dizer – tudo sobre um alguém. O sujeito está no entre.

Para Miller (2008), essa ideia nos indica que o sujeito não pode ser reconhecido na cadeia significante ao menos que, nessa cadeia, sejam produzidos irregularidades, assimetrias, tropeços. É somente assim, então, que se faz presente “algo que não se percebe senão por faltar” (p. 102). É como entendemos, por exemplo, um sujeito que, durante uma sessão de análise, produz um ato falho. Algo em seu discurso encadeado e sem furos tropeça e é justamente ali, no suposto engano, que uma verdade sobre ele é revelada.

Se o sujeito aparece no tropeço, na assimetria, por que não considerar as existências que fogem do normativo? Afinal, qual a garantia do que se entende por “normal” para a existência de um sujeito que só existe entre os significantes de uma cadeia? Não há conjunto de significantes capaz de dizer o que é um sujeito. A cadeia pressupõe uma falta, impreterivelmente. Como, então, assumir uma verdade diante das identidades de gênero?

Em suma, o que se dá pela ideia de linguagem e estrutura é: a estrutura da linguagem pensada por Lacan nos permite compreender a existência de sujeitos

que só existem em si, entre os significantes de uma cadeia, dentro de uma posição estrutural. O sujeito é barrado por uma falta e não há significante capaz de defini-lo propriamente. As metáforas e metonímias existentes na cadeia de significantes são marcadas pela presença do indizível. As identidades de gênero, portanto, são tentativas de enquadrar os sujeitos em significantes, mas para cada um há diversas possibilidades de variação.

## 2.2

### O conceito de semblante no existir e no parecer

Em seu *Seminário 18*, Lacan (2007 [1971]) introduz a ideia de que todo discurso é semblante. Existe uma fachada, uma espécie de fazer-de-conta naquilo que um sujeito expressa como “eu sou”, “eu faço”, “eu (me) dirijo a ti”. Isso não quer dizer que o semblante seja uma farsa. Ao contrário, o semblante é, nessa condição de fachada, como o sujeito se apresenta no e ao mundo, a partir dos significantes do Outro.

Se partimos de um senso comum, a ideia de semblante fica associada a um fingimento, algo que se opõe ao que é legítimo. Segundo Quinet (*apud* Krinski et al., 2019), entretanto, o que Lacan fez foi transformar o conceito de semblante naquilo que “indica aparência, representação e parecer, porém não se opõe ao verdadeiro” (Quinet *apud* Krinski et al., 2019, p. 3).

Lacan (*apud* Campista & Caldas, 2013) aproxima o semblante de uma verdade. Esse conceito de verdade, porém apresenta duas faces: a que inclui a verdade e a que inclui a mentira. Isso não é contraditório no ensino de Lacan. O sim e o não coexistem. Ao considerar que a verdade está relacionada ao inconsciente, Lacan (*apud* Campista & Caldas, 2013) entende que ela diz a verdade e mente. Com isso, segundo Campista & Caldas (2013), verdade e semblante são da mesma ordem (p. 263).

Nesse sentido, para Lacan (*apud* Dunker, 2017), a aparência comporta algo de fundamental e estruturante. Assim, só existe discurso no formato de semblante. Todo discurso é semblante e todo sujeito se constitui a partir do discurso.

Segundo Fortes (2020), a aparência formada pelo semblante não revela uma essência por trás. Diferente disso e em consonância com as ideias aqui expostas

de Miller, o semblante revela a primazia da existência em relação à essência. Isto é, não há qualquer “verdade essencial” (p. 48).

Mais além no *Seminário 18*, Lacan (1971[2007]) delimita, em suas palavras, “o mundo” entre o termo sexualidade que adquire uma substância biológica e o que Freud concebe quanto às relações que o inconsciente revela (Lacan, 1971 [2007]). Com isso, ele explicita que não há nada de biológico no que Freud apresenta quanto ao funcionamento do inconsciente; a sexualidade enquanto o que se entende pelas combinações XY, XX em nada se associam às relações entre homem e mulher.

Segundo André (1986 [1987]), só é possível alcançar a feminilidade por meio de um semblante. Para o autor, ser mulher é fazer semblante de ser homem. De acordo com o conceito de mascarada, de Riviere (*apud* Fortes, 1993), a mulher faz uso da feminilidade como uma máscara de disfarce para estabelecer sua identificação com o significante falo. Riviere (1929 [2005]) afirma que feminilidade e máscara são a mesma coisa.

Para Miller (*apud* Besset, 2008), a função do semblante é velar, cobrir o nada. O véu – que não é sinônimo de máscara, mas dialoga com esse conceito –, portanto, para Besset (2008), é o semblante usado pelas mulheres para velar e, ao mesmo tempo, criar algo novo, diante da ausência do órgão genital. Assim, “atrai o olhar, faliciza o corpo” (p. 233).

A partir de um caso clínico, Riviere (1929 [2005]) ilustra a vida de uma mulher bem-sucedida profissionalmente e também em sua vida pessoal/ amorosa que, ao concluir as conferências das quais participava, buscava reconhecimento dos homens por meio de elogios diretos e, principalmente, de um jogo de sedução. Após essas cenas, porém, manifestava forte angústia e um receio de ter sido inadequada. É aí, então, que Riviere (1929 [2005]) aponta para a máscara. Nas palavras de Campista & Caldas (2013):

Apresentar-se em falta e provocar seu desejo, ocupando o lugar daquela que não tem, fazia parte de sua estratégia de se disfarçar de feminina, a fim de não provocar a ira masculina pela sua ousadia. A máscara usada para despertar o desejo do homem acaba por reduplicar a sua falta. Assim como um adereço, um véu que cobre o corpo feminino, a função da máscara é de causar desejo justamente porque não mostra e, assim, leva a supor a existência de algo, quando, na verdade, não há. (Campista & Caldas, 2013, p. 262).

Campista & Caldas (2013) afirmam que Lacan, ao comentar sobre a mascarada de Riviere, discorre sobre a ideia de um recurso de parecer o falo. De modo que se possa mostrar algo que não se tem – o falo –, a mulher o encarna (Campista & Caldas, 2013, p. 262). Desse modo, para Lacan (1962-1963 [2005]), “ela tenta a si mesma tentando o Outro” (p. 209).

Diante do mito de Adão e Eva, Lacan (*apud* Jimenez, 2008) exemplifica a situação. Para o autor, com o objetivo de tentar Adão, Eva oferece a maçã. Ela sabe, porém, que a maçã é algo que ela não tem. Segundo Dunker (2008), a mascarada induz no outro a suposição de que possui a chave, o objeto que determina o desejo.

Para Lacan, em *A significação do falo* (1958 [1998]), trata-se de “um parecer que substitui o ter, para, de um lado, protege-lo e, de outro, mascarar sua falta no outro, e que tem como efeito projetar inteiramente as manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos (...)” (p. 701). Miller (*apud* Besset, 2008) afirma que o semblante feminino é a máscara do nada. Já o semblante masculino tem a função de “proteger seu pequeno ter” (p. 233).

Nesse sentido, o semblante é o que nos assegura de que, justamente, as relações e os sujeitos estão longe de serem explicados somente a nível biológico. O sujeito, determinado pela articulação significante, pratica seu discurso que, segundo Lacan (1971 [2007]), por sua vez, “só pode dar-se como semblante” (p. 15). Ao que discorre:

Para o menino, na idade adulta, trata-se de parecer-homem. É isso que constitui a relação com a outra parte. É à luz disso, que constitui uma relação fundamental, que cabe interrogar tudo o que, no comportamento infantil, pode ser interpretado como orientando-se para esse parecer-homem. Desse parecer-homem, um dos correlatos essenciais é dar sinal à menina de que se o é. Em síntese, vemo-nos imediatamente colocados na dimensão do semblante. (Lacan, 2007 [1971], p. 31).

Deste modo, o que Lacan estabelece é uma ligação entre o discurso – e, conseqüentemente, o semblante – e a relação dos sujeitos com o ser homem, o ser mulher e as relações entre homens e mulheres. Evoca a ideia de que nada existe de fato; o que existe, existe apenas ao ser dito.

## 2.3

### Estádio do espelho, imagem corporal e construção do corpo

Para Lacan (1949 [1998]), a formação de uma totalidade psíquica se dá no estágio do espelho. O indivíduo, antes experimentando sua existência como um corpo despedaçado, constrói uma unidade corporal a partir do espelho, sob o olhar do Outro. Diante disso, pode ser estabelecida uma relação entre o mundo interior, *Innenwelt*, e o ambiente, *Umwelt* (p. 100).

Segundo Fernandes (2003), é a partir da alteridade, da existência do outro que se constitui a subjetividade. Ao assumir uma imagem, o sujeito sofre uma transformação que pode ser compreendida como uma identificação, de modo que a forma assumida é constituinte. A função do espelho é identificatória.

Lacan (*apud* Brousse, 2014) recorre à etologia – o estudo do comportamento animal – para falar do estatuto de real que a imagem assume. Brousse (2014) explica que, segundo os etologistas, a possibilidade de reprodução sexual de uma pomba é condicionada pela percepção da imagem de outra pomba. Seus órgãos sexuais desenvolvem-se a partir de sua exposição à imagem de sua espécie.

Isso nos leva, de acordo com Brousse (2014), à ideia de “poder real de uma imagem como real” (p. 2), eficaz de imediato, com consequências no real e, esse exemplo evidencia, na reprodução. Nas palavras de Brousse (2014), ao se referir a esse poder real da imagem, trata-se de “seu poder de condição de realização, porém no nível mais concreto, mais do lado da vida” (p. 2). Segundo a autora, o estágio do espelho foi construído a partir da relação entre a imagem e seu efeito como um efeito real.

Para Lacan (1953-1954 [2009]), o Eu passa a assumir suas funções a partir dessa assunção de unidade. Segundo o autor, é pelo fundamento da relação imaginária que o eu humano se estabelece, devendo ter uma nova forma psíquica. Trata-se, de acordo com Lacan (1953-1954 [2009]), de uma função de “dar forma ao narcisismo” (p. 156).

Assim, Lacan (1949 [1998]) aponta:

Mas o ponto importante é que essa forma situa a instância do eu, desde antes de sua determinação social, numa

linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado – ou melhor, que só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de [eu], sua discordância de sua própria realidade. (Lacan, 1949 [1998], p. 98).

Se, portanto, está suposto no estágio do espelho o fato de haver, na construção da imagem de um sujeito, um caráter ficcional, relacionado a um desacordo entre ele e sua “realidade”, não há como conceber uma formulação rígida que enxergue apenas corpos alinhados com suas correspondentes anatomias – se é que podemos chegar a tais. Para Lacan (1949 [1998]), assunção de espaço promovida pelo estágio do espelho acompanha uma “insuficiência orgânica de sua realidade natural” (p. 99).

Apesar de a imagem especular fornecer ao indivíduo uma totalização corporal, há – devido à prematuração do desenvolvimento do corpo característica do bebê humano ao nascer – uma deiscência, uma insuficiência, que localiza no corpo partes em detrimento de um todo. O corpo despedaçado dá notícias – nos sonhos, por exemplo – e, por isso, a relação do homem com a natureza é, desde esse princípio, alterada. Segundo Fortes (2012), o corpo é “atravessado pela parcialidade” (p. 4).

Brousse (2014) escreve o estágio do espelho desta forma:

*Imagem do corpo*

---

*Corpo fragmentado*

O corpo fragmentado, caracterizado pelas sensações corporais e orgânicas sem unidade, aparece, segundo Brousse (2014), na relação de não pertencimento entre o bebê e seus membros. É “um conjunto caótico de sensações orgânicas” (p. 3). Daí, então, explica a autora: no estágio do espelho, a unidade do corpo é decorrente da imagem encontrada, tanto no espelho quanto no outro.

O corpo fragmentado é velado pela imagem refletida no espelho. Para Brousse (2014), a imagem com a qual a criança se identifica no reflexo do espelho mascara, dá unidade àquilo que não tem unidade. Mais além, a autora expõe a ideia

de que, geralmente, não questionamos a relação entre nosso caos e a imagem que o vela; quando essa relação é rompida, porém, o que experimentamos é uma experiência desagradável que pode desencadear “catástrofes subjetivas” (p. 5).

A exemplo, Brousse (2014) cita a vivência de indivíduos psicóticos, que por vezes não se reconhecem ao se olharem no espelho, como evidência da explosão do laço entre o caos e a imagem. Além disso, evoca o caso relatado por Freud em *O Infamiliar*, quando Freud depara-se com sua imagem refletida no espelho do trem e pensa “quem é esse velho?”. Neste, fica evidente o fato de que tal experiência pode ocorrer com qualquer sujeito.

Essa presença das partes, que insiste em revelar-se apesar de uma totalidade, pode ser vivida com mais ou menos intensidade pelo sujeito. Ele pode experimentar uma maior ou menor assimilação de sua totalidade com suas partes. Assim, é possível pensar em imagens corporais mais ou menos identificadas com seus fragmentos de corpo anatômico. Essa hipótese fornece escopo para considerarmos que a não identificação de uma identidade de gênero com seu aparelho genital é mais natural do que pode parecer de início.

Essa ideia também está em Freud. Se as zonas erógenas podem ser qualquer parte do corpo, a depender da qualidade do estímulo, a erotização de uma zona se dá pela parcialidade. Um órgão enquanto zona erógena – e, por isso, parcial – concebe a experiência de prazer a partir de um regime próprio. Para Fortes (2012), o órgão é, em si, portador de excitabilidade e isso nos permite pensar na parcialidade das pulsões (p. 8-9).

O estádio do espelho marca profundamente a formação do indivíduo. Segundo Lacan (1949 [1998]), “precipita-se da insuficiência para a antecipação” (p. 100), permitindo que ele parta para uma forma de completude. Nessa estrutura, é assumida uma “identidade alienante” (p. 100), na imagem do Outro, que se relaciona com todas as associações do eu.

De acordo com Brousse (2014), a identificação da criança com a imagem refletida no espelho se dá fundamentalmente pela linguagem. Sem esta, para a autora, a imagem integrada não se produz. Portanto, o fator que possibilita que a criança se identifique com a imagem do espelho é a palavra do Outro. O laço entre a experiência orgânica e a imagem do corpo é produzido pela linguagem (Brousse, 2014).

Ainda segundo Brousse (2014), a ilusão produzida pelo estádio do espelho se dá a partir da formação do inconsciente estruturado como uma linguagem. O que inicialmente é algo de verdade torna-se uma ilusão por meio da linguagem – que vai permitir, ou não, que essa ilusão funcione.

Revela-se, a partir da declaração de “Tu és isto” (Lacan, 1949 [1998], p. 103), fornecida pelo Outro, uma imagem ficcional que nunca corresponderá plenamente à natureza corporal. Deste modo, em referência à imagem da criança, nas palavras de Brousse (2014): “se esta é boa, diz à criança: *olha que menino tão bonito!* e se é má, diz: *olha que menino tão feio!*” (p. 5).

Segundo Coppus (2008), o estádio do espelho introduz o registro do imaginário de modo a fornecer uma forma ao corpo. Para o autor, o corpo imaginário é o corpo de uma totalidade (imaginária) que diz de uma unidade, por mais que essa unidade seja falaciosa. Brousse (2014) afirma que o sujeito jamais se identificará totalmente com a imagem fornecida pelo reflexo no espelho, que é uma imagem global. Nas palavras da autora, “o organismo continua sendo caótico” (p. 4).

O que o estádio do espelho faz é apresentar uma hiância entre a imagem própria do corpo e o organismo biológico; existe um percurso a ser feito diante de uma abertura. Nesse momento, de acordo com Coppus (2008), está vinculado ao corpo a “constituição de uma imagem própria capaz de ser investida de libido”, isto é, o narcisismo (p. 72).

Essa organização, portanto, nos permite pensar na possibilidade de corpos e identificações para além de uma correspondência anatômico-biológica. A apropriação de um corpo, de uma imagem corporal – a partir de um terceiro, por meio de um investimento libidinal – dá ao Outro e à sua relação com o indivíduo um caráter mais importante em relação à formação de uma unidade de Eu. Deste modo, há, na dinâmica entre sujeito e corpo anatômico, fatores mais imprescindíveis: a cultura, a libido e a linguagem.

Essa ideia, porém, não nos exime de pensar a importância da diferença sexual. Não é isso que está em jogo. Aqui, não se trata de pensarmos na extinção das implicações da relação do sujeito com o falo imaginário ou com a castração; as marcas do corpo biológico dão notícia e nos são caras. Não fosse assim, teríamos que abandonar formulações imprescindíveis para a teoria lacaniana. Diferente disso, essa ideia está pautada em uma negociação com a primazia do binarismo

diante de todas as performances de gênero; como explica Bento (2020), um rompimento com o “império do binário como fonte exclusiva para interpretar as demandas dos sujeitos trans” (p. 23).

Trata-se de pensar na relação entre biológico e psíquico – e em suas implicações. Nas palavras de Fernandes:

(...) se o corpo que a construção teórica de Freud anuncia não se confunde com o organismo biológico, objeto de estudo e intervenção da medicina, ele se apresenta, ao mesmo tempo, como o palco onde se desenrola o complexo jogo das relações entre o psíquico e o somático, e como personagem integrante da trama dessas relações. (...) essa dupla inscrição se evidenciaria no conceito de pulsão, o conceito-limite entre o psíquico e o somático, ao colocar o corpo ao mesmo tempo como fonte da pulsão e como finalidade, lugar ou meio da satisfação pulsional. Assim, a teoria freudiana permitiria colocar em evidência o somático, isto é, o conjunto das funções orgânicas em movimento, habita um corpo que é também o lugar da realização de um desejo inconsciente. (Fernandes, 2003, p. 34).

Em 1905, Freud já chamava atenção para a complexidade do tema: ao afirmar que os conceitos de masculino e feminino não são de uma ordem previamente dada, mas de uma construção que cada sujeito vai experimentar na órbita das identificações, Freud (1905) rompe com a ideia de que possa haver uma essência na sexualidade. Não há uma essência do sexual, mas um campo identificatório distribuído nos sentidos de atividade e passividade, biológico, contextos cultural e familiar, desejo e fantasias inconscientes. Por isso, não se encontra, no ser humano, uma masculinidade ou uma feminilidade pura, nem biológica nem psicologicamente. As pessoas apresentam combinações de feminino e masculino, o que Freud (1905) assevera ao afirmar uma bissexualidade necessária para todas as pessoas.

Não estamos dizendo, com isso, que a noção de bissexualidade dá conta das transidentidades. Para compreendê-las, precisamos avançar mais. Buscamos, porém, mostrar aqui como, na teoria freudiana, a identidade sexual é vista como uma construção significativa.

É evidente, portanto, que compreender as identificações não é um percurso simples. O que Freud nos mostrou ser essencial há mais de cem anos foi a

importância de questionar a universalidade do saber científico e sua primazia do corpo puramente biológico, isto é, do corpo como essência.

## Capítulo 3

### A lógica das fórmulas da sexuação, o semblante e as transidentidades

Sou um dos fracos? Fraca que foi tomada por ritmo incessante e doido? Se eu fosse sólida e forte nem ao menos teria ouvido o ritmo? Não encontro resposta: sou. É isto apenas o que me vem da vida. Mas sou o quê? A resposta é apenas: sou o quê. Embora às vezes grite: não quero mais ser eu!! mas eu me grudo a mim e inextrincavelmente forma-se uma tessitura de vida.

Clarice Lispector (1998, p. 21)

No primeiro capítulo de seu livro *Deus na escuridão*, Valter Hugo Mãe conta a história de um menino reconhecido como – expressão que dá título ao capítulo – “o menino sem origens”. No livro, Felicíssimo (ou Paulinho) narra o nascimento de Pouquinho, seu irmão, que “nasceu sem as origens” (Mãe, 2024). É com essas palavras que o narrador explica o nascimento de um menino sem órgão sexual.

Era inteirinho um menino, mas vinha mordido entre as pernas como se algum predador o tivesse buscado na barriga de nossa mãe. (...) o susto pelos rostos me explicava que meu irmão nascia aleijado. (...) Talvez fosse de continuar a nascer mais tarde. Poderia não ter nascido por completo. Igual às árvores, certamente deitaria as origens como um fruto quando chegasse à adulez. Teríamos apenas de esperar. Por outro lado, pensei que, se era por ali tão vazio, cresceria para ser uma menina. Ia ser seguramente uma menina. (Mãe, 2024, p. 25).

O médico chega a afirmar que, noutros tempos, essas crianças eram mortas pelas famílias. Para o narrador, o irmão cresceria triste, sofreria como outros aleijados. Segundo Felicíssimo, desde que o irmão nascera, esperavam por seu funeral, diante da especulação de “que buraco seria aquele entre as pernas” (Mãe, 2024, p. 68). Eis aqui a determinação de toda uma estrutura – interna e externa a Pouquinho – a partir de seu não-pênis.

No livro, a determinação é tamanha que, apesar de haver um nome para o personagem – Serafim –, é quase exclusivamente por Pouquinho que o

reconhecem. Não há espaço para um nome próprio; sem sexo, ele é Pouco, é Pouquinho.

Da mesma forma que Herculine aparece no primeiro capítulo deste trabalho como alguém sem lugar no mundo diante de sua indefinição sexual, Pouquinho surge como outra personagem – dessa vez fictício – para ilustrar as determinações que o sexo implica.

No capítulo 1, exploramos, segundo a teoria foucaultiana, a ideia de que tudo o que existe ou não dentro de uma cultura é determinado política e socialmente por meio de discursos, práticas, convenções culturais etc. O que aparece na história de Pouquinho é exatamente isso: diante daquilo que lhe falta, ora ele não existe, ora é “aleijado” (leia-se, deficiente), ora ainda há de nascer, mais tarde.

Ainda retomando o primeiro capítulo, podemos pensar que, para Foucault (*apud* Butler, 1990 [2020]), o corpo é significativamente sexuado apenas após ser investido de uma ideia de sexo natural. Isto é, existe um sexo escolhido pela natureza, detentor de uma verdade original sobre um sujeito. Esse sexo, natural, que vem antes de um corpo significado discursivamente, revela a verdade sobre o corpo. Pouquinho, então, é cheio de não-significado. Pouquinho pode pouco; não tem poder. E, mais além, se o sexo natural é o que responde à pergunta “é menino ou menina?”, Pouquinho, sem sexo, não é nada.

Ora, o que é que existe de tanto valor, de tão decisivo, no que se tem enquanto sexo? Qual o peso de um órgão que determina não apenas o resto de uma vida inteira, mas também a forma como um indivíduo é colocado no mundo, suas posições e suas relações?

### 3.1.

#### **Passagem do órgão ao organon: a dimensão do falo na teoria lacaniana**

Na formulação dos três tempos do Édipo elaborada por Lacan (1957-1958 [1999]), encontramos a explicação para a função do falo. No primeiro tempo, a criança busca ser o desejo do desejo da mãe. Há uma identificação especular da criança com aquilo que é objeto de desejo da mãe, o falo, de modo que a questão é pautada por ser ou não ser esse objeto. No segundo tempo, meramente pontual e negativo, a criança é impedida, destituída da possibilidade de ser o falo da mãe pelo

pai – conferindo, assim, esse impedimento não apenas à criança, mas também à mãe. Trata-se da intervenção paterna de, segundo Poli (2007), interdição e simbolização. No terceiro tempo, o pai aparece como aquele que tem, que porta o falo, no sentido de que é percebido pela criança como aquele a quem a mãe se dirige em sua busca por seu objeto de desejo. Nas palavras de Lacan (1957-1958 [1999]), “(...) o pai pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui” (p. 200). Nesse momento, a dialética passa a ser a de ter ou não ter o falo.

O falo, portanto, nessa teorização, se inscreve como significante do desejo na medida em que é o significante daquilo que falta à mãe. No final do Édipo, ele é posto como aquilo que falta a todos – já que a mãe, para a criança, representa o Outro primordial. Logo, como significante da falta, é aquele que introduz e orienta o sujeito no campo do desejo. O que Lacan (1957-1958 [1999]) faz é dar ao falo um lugar simbólico com mais propriedade do que Freud o fez, tendo ficado mais remetido a um falo imaginário, coincidente com o pênis.

No texto *A significação do falo*, Lacan (1958 [1998]) esclarece que essa significação é dada pela função do falo. Não tem um efeito imaginário, não é um objeto, não é o órgão que ele simboliza. É, pois, um significante que determina os efeitos de significado. A assunção do órgão (o pênis) enquanto instrumento significante (o falo) é o que estrutura os sujeitos enquanto homens e mulheres.

Portanto, para ambos os sexos masculino e feminino o falo é o único significante. Para Lacan (*apud* Campista & Caldas, 2013), a tomada de posição sexual está ligada à relação do sujeito com o falo. A partir dessa assunção, o sujeito encontra seu lugar significante no Outro. Em outras palavras: o falo como instrumento é o significante que designa a posição do sujeito – dada pelo Outro e enviada ao Outro (Campista & Caldas, 2013).

Em seu *Seminário 19*, Lacan (1971-1972 [2011]) parte do reconhecimento de que existe uma pequena diferença entre o que se entende por uma menina e um menino desde os primórdios de suas idades. Essa diferença é desde cedo marcada como organon – o órgão como instrumento, uma função lógica que nos produz enquanto homens e mulheres.

Essa construção dos sujeitos enquanto homens e mulheres a partir da função lógica que o órgão assume é o “erro comum”, como chama Lacan (1971-1972 [2011]). A passagem do órgão para o organon, ou seja, do pênis para o falo, ocorre a partir de uma operação simbólica. De forma enganosa, cria-se uma lei, uma

naturalidade a partir dessa operação, que universaliza os sujeitos homens e mulheres no “erro comum”. Nas palavras de Lacan:

Nessas condições, para ter acesso ao outro sexo, realmente é preciso pagar o preço, o da pequena diferença, que passa enganosamente para o real por intermédio do órgão, justamente no que ele deixa de ser tomado como tal e, ao mesmo tempo, revela o que significa ser órgão. Um órgão só é instrumento por meio disto em que todo instrumento se baseia: é que ele é um significante. (Lacan, 1971-1972 [2011], p. 17).

Em outras palavras, homens e mulheres assumem seus modos de existir enquanto tais a partir da tomada do órgão, o pênis, como instrumento simbólico, significante, determinante para construção de sujeito. A função do falo, significante da falta, é o que coloca o sujeito de um lado, do dito homem, ou de outro, de uma dita mulher – a essa formulação voltaremos mais adiante.

Lacan (1971-1972 [2011]) assume que, para haver uma universalidade, é preciso que haja uma exceção. Deste modo, é necessário que ao menos um não adote semblante, não faça parte do “erro comum”, para que o universal seja instaurado.

É assim, por exemplo, que ele constrói a ideia de que é devido à onipotência, ao não-cessar de gozo do pai da horda, conforme descrito por Freud no ensaio *Totem e Tabu* (2012 [1912-1914]), que todos os homens estão submetidos à ordem fálica, às barras da castração. É porque o pai da horda gozou ilimitadamente que todos os outros homens estão submetidos a uma ordem restritiva de gozo. Isto é, para ao menos um houve onipotência – o pai da horda –, e é por isso que está garantida a universalidade de todos os outros – homens castrados.

Seguindo esse raciocínio, Lacan (1971-1972 [2011]) assinala que os transexuais são o *aomenozum*, ao menos um, que garantem o erro comum – e, assim, garante-se a lei. “Para que estes, os outros, adotem fachada [semblante], proponho ser preciso que desses erros, para sustentar a naturalidade, haja ao menos um, aomenozum” (p. 15).

Mas, então, o que Lacan nos diz com essa formulação? Como já estabelecido anteriormente, é fato que, para ele, a diferença sexual, a pequena diferença, já existe desde a mais tenra idade. Mas Lacan vai além: quem distingue

o menino e a menina diante de suas diferenças não são eles, pequenas criancinhas, mas nós, os adultos, outros, Outro. Dessa forma, diante do complexo de castração e, tendo de se haver com essa distinção, as crianças tomam para si as identificações que, nas palavras de Lacan (1971-1972 [2011]) “constituem a mola mestra das fases de cada infância” (p. 16). Justamente pelo fato de o falo ser um significante, é no lugar do Outro que o sujeito tem acesso a ele (Lacan, 1958 [1998]).

Os outros, então, dizem coisas como: “um menino, será um jogador de futebol, percebe-se que é diferente da menina”; ou: “uma menina, vai usar laços na cabeça, em nada se parece com um menino”. Nessas assunções, a diferença é marcada pela fala de outros. E é aí que a pequena diferença se perpetua; ninguém realmente é surpreendido por essas declarações porque é assim que, mais tarde, homens e mulheres corresponderão a seus tipos característicos, constituindo-se a partir de uma distinção total entre o que se entende por homem e por mulher.

Poli (2007) esclarece que, apesar de reconhecermos importantes mudanças na contemporaneidade no que diz respeito ao discurso sobre o sexo e a diferença sexual, as expectativas de um casal ainda são bastante diferentes se esperam um filho ou uma filha. Ao comentar a célebre frase freudiana “a anatomia é o destino”, Poli (2007) entende que a afirmação de Freud se tratava de uma interpretação da verdade quanto ao modo como a diferença entre os sexos era concebida discursivamente em sua época. Como afirma:

Que para um casal ter um filho ou uma filha fosse (ainda é?!) bastante diferente em relação ao que se poderia desejar para cada um. E no fundo, por quê? Pela presença ou ausência de um pênis (que atualmente já se procura encontrar nas ecografias)! O que demonstra de forma bastante evidente que o que se almeja para um menino e para uma menina está referido ao que se marca como valor no Outro, determinando a forma como o corpo erógeno vai se inscrever a partir do suporte orgânico. (Poli, 2007, p. 17).

Mesmo que a diferença não seja delimitada pelos adultos de forma tão caricata quanto os exemplos do que se associa ao menino e à menina – futebol, laços na cabeça –, o juízo feito por eles é apoiado em um erro (comum). Isto é, há uma atribuição (enganosa) baseada em uma normatividade social que forma uma espécie de consenso coletivo do que é um homem e o que é uma mulher.

A ideia de erro comum é proveniente do campo da filosofia. Descartes (*apud* Pacheco do Nascimento, 2019) relaciona erro a uma ideia que parece clara e distinta, mas é, na verdade, confusa e obscura. Nesta ocasião, para o filósofo, o indivíduo não sabe que está errando. Isto é, o conteúdo julgado apresenta, ao contrário do que se entende, não uma clareza, mas uma obscuridão da qual não se tem total conhecimento. Kant (*apud* Perin, 2010), associa o erro à relação entre o objeto e nosso entendimento, o juízo feito sobre esse objeto. Trata-se, para o autor, de uma influência, que não é percebida pelo indivíduo, da sensibilidade sobre o entendimento do objeto. Diante dessa influência despercebida, a definição de verdade é localizada no juízo e não no objeto.

É a partir dessas concepções emprestadas da filosofia que Lacan formula a relação entre “erro comum” e “aomenozum” no que diz respeito ao transexual. O erro comum é assumir o falo enquanto operador simbólico, significante; instaura uma universalidade concernente às ideias de homem e mulher para o indivíduo. Trata-se de assumir significantes fornecidos pelo Outro e concebê-los como verdadeiros, claros. A existência de uma exceção, entretanto, nos mostra que essa clareza, essa distinção, na verdade, faz parte de uma questão mais intrincada do que parece inicialmente. O transexual subverte a normatividade social.

O exemplo das portas de banheiro citado no capítulo anterior ilustra o fato de que o sexo é definido linguisticamente por uma convocação das necessidades fisiológicas. O que ocorre ao encontrarmos uma travesti no banheiro feminino é que associamos a referência ao significante a uma tomada de posição subjetiva. As variações ocorrem nas palavras, as portas são idênticas. Marca-se uma diferença colocada em função de critérios que dependem da linguagem. Os efeitos da linguagem, segundo Lacan (1958 [1998]) são “determinantes para a instituição do sujeito” (p. 696).

Isso nos aproxima de uma explicação para a relação entre exceção e regra, aomenozum e erro comum, no campo dos homens e das mulheres. É no exemplo de um indivíduo portador de um pênis que, diante das leis da segregação urinária, subjetivamente toma a posição de mulher que compreendemos duas premissas: a de que o significante, dado pelo Outro, não está posto universalmente do mesmo modo a todos os sujeitos e há de se articular com outros significantes para obter uma significação; a de que é a partir dessa exceção, de alguém que não

toma o significante do falo no “erro comum” como instrumento que posiciona o sujeito, que se instaura a universalidade homens para um lado - mulheres para outro.

É nesse sentido que, ao existir *aomenozum* para quem isso não opere, é estabelecida a naturalidade de uma vocação já muito cedo para um sexo ou outro. Segundo Lacan (2011 [1971-1972]), o transexual recusa o órgão enquanto significante; não se realiza a operação simbólica órgão-organon. Ele não entra no “erro comum”. Sua relação com o “ter o falo” é dada de outra forma; o que ele recusa é o falo enquanto significante que situa os sujeitos no “erro comum”.

Essa linha de pensamento pode, como em diversos outros momentos da psicanálise, nos levar a um caminho muito conservador. Isso porque, se a significação do falo passa pela inscrição no Nome-do-Pai a partir do Édipo e da castração, uma interpretação equivocada poderia fazer com que a recusa do transexual ao significante do falo estabelecesse seu lugar na estrutura psicótica. Além disso, Lacan (1971-1972 [2011]) afirma que o transexual “padece de um erro” (p. 17), do erro comum.

A escolha das palavras “padece” e “erro” feita por Lacan, quando interpretada em uma leitura imprudente, pode remeter à patologia. Entretanto, Lacan, ao se referir ao erro comum, não pretende fazer uma referência patológica. Como já dito anteriormente, a noção de erro comum tem origem na filosofia e está remetida a uma concepção enganosa. Com os exemplos de autores da filosofia, podemos compreender que padecer de um erro trata-se de não entrar no esquema de conhecimento de uma ideia partir de um equívoco comum à maioria.

Sabemos que o campo psicanalítico vem produzindo reflexões importantes sobre essa temática na última década. Alguns autores buscaram aproximar as transidentidades por vezes às psicoses e por outras à histeria. Como já dito anteriormente, a relação entre o fenômeno trans e as psicoses seria sustentada pela ideia de uma não inscrição no Nome-do-Pai, já que o transexual recusa o significante do falo. Quanto à associação entre transidentidades e histeria, os argumentos passariam pela característica histórica de indagação sobre o sexo e manutenção da insatisfação que preserva o desejo histórico.

A nosso ver, entretanto, tais associações – e qualquer outra forma de patologização – revela o quanto podemos entrever, no campo da psicanálise, um olhar normativo sobre a problemática trans. Trata-se, como nos mostra Kosovski (2016) em seu trabalho *Lacan e o transexual de Stoller*, de uma leitura equivocada

que muitos psicanalistas adotam em suas questões teórico-clínicas. Segundo a autora, muitos desses profissionais – em associação às reflexões freudianas das psicoses com o caso Schreber a partir de sua transformação na mulher de Deus – tomam os comentários de Lacan acerca da transexualidade fora de seu contexto e alinham o fenômeno trans necessariamente à forclusão e às psicoses.

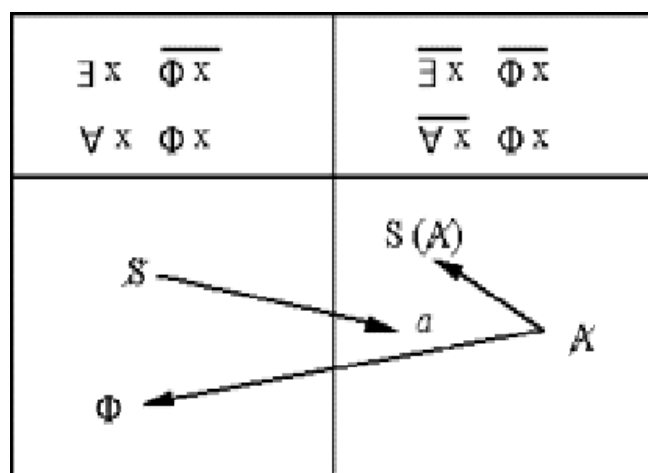
Kosovski (2016), entretanto, alerta para o fato de que, na psicanálise, um diagnóstico clínico não pode ser elaborado a partir de um fenômeno isoladamente; este nunca é fator determinante. A exemplo disso, a autora discorre sobre casos de histeria que apresentam alucinações e formações delirantes recorrentes, do mesmo modo em que há ausência desses mesmos sintomas em psicoses não desencadeadas. Neste trabalho, buscamos caminhos para demonstrar as possibilidades de desvincular as transidentidades da patologização, acreditando que a teoria lacaniana nos fornece escopo para isso.

### 3.2.

#### ***Mais além: sexuação e formas de gozo***

Ainda no *Seminário 18*, Lacan esboça a ideia de que a relação sexual não pode ser escrita; ela não se inscreve na linguagem (Lacan, 1971 [2007]). Confirma que há, sim, uma estrutura de ficção, essência da linguagem. Essa estrutura, porém, tropeça e é a partir disso que cria uma lógica: escapa do estudo do ser, da ontologia algo de um furo, algo que não cansa de não se escrever.

Em seu *Seminário 20, Mais, ainda*, Lacan (1972-1973 [1985]) propõe um esquema de formulações para pensarmos a sexuação. Em um quadro dividido entre dois lados, o autor constrói uma relação – e, simultaneamente, explicita a ausência de relação sexual – entre homem, mulher e formas de gozo.



Lacan (1972-1973 [1985]) postula, do lado esquerdo, do dito homem, duas afirmações: a primeira é a de que existe ao menos um para quem a ordem fálica não opera – baseado no mito de Totem e Tabu (Freud, 1912-1914 [2012]), referindo-se ao pai da horda; a segunda é de que, como consequência da primeira, para todos a função fálica opera. Isto é, é devido à onipotência, à não-submissão do pai da horda à ordem fálica que universalmente esta funciona para todos os homens. Deste modo, como já comentado anteriormente, a exceção instaura o universal.

A ideia de que alguém desejou ilimitadamente sustenta o desejo dos homens dentro da ordem fálica. O pai onipotente, morto, garante aos homens uma universalidade. É, portanto, justamente desse lado em que se encontra o sujeito barrado, \$, desejante – e por isso o sujeito que deseja está necessariamente em posição masculina – que se dirige ao objeto a; o sujeito, barrado pela ordem fálica, dirige-se a um objeto causa de desejo, à medida que é instaurada uma falta. É também do lado do dito homem que se localiza o significante da falta,  $\Phi$ , o falo.

No outro lado, visto como o lado de uma mulher, a ideia proposta é a de que não há uma universalidade. Não há alguém para quem a função fálica não funcione. Para além disso, essa função funciona para um não-todo. Ou seja, uma mulher é não-toda remetida à função fálica, de modo que não é possível que as diversas mulheres façam conjunto. Parte dA/ mulher está referida a um mais-além do falo (Serge André *apud* Fortes, 1993). Uma mulher está “sempre um pouco à margem da lei instaurada pela castração” (Fortes, 1993). Diante dessa formulação, não há A mulher, somente uma e uma e uma... sem que seja construída uma universalidade. Logo, uma mulher pode se dirigir tanto ao falo quanto ao significante da falta do Outro, S(A/).

O homem, então, está submetido ao gozo fálico; só há essa possibilidade. Para A/ mulher, existe o gozo fálico e também existe o gozo suplementar, não-todo fálico, que é de uma outra ordem. Esse gozo suplementar que, justamente, não complementa, mas sim suplementa, é singular, não transmissível. É um algo a mais.

Se, portanto, há o homem, mas não há a mulher de uma forma universal, toda submetida à ordem fálica, Lacan (1972-1973 [1985]) chega aonde deseja: não existe relação sexual. Os dois lados do quadro das fórmulas da sexuação nos apontam para um desencontro. Segundo Brodsky (2008), entre a sexuação feminina e a sexuação masculina não há vias de passagem ou contato.

O dito homem, enquanto \$, dirige-se ao objeto *a*, que se encontra do lado de uma dita mulher; o caminho reverso não ocorre. Segundo Lacan (1972-1973 [1985]), se faz dois, jamais haverá retorno. Depois disso, não volta a fazer de novo um, por mais que este um seja novo.

Essa conclusão chave do ensino de Lacan, porém, não significa dizer que o lado masculino apresenta uma definição de pertencimento ao sexo em oposição ao lado feminino, ao qual isso falta. Não é essa a proposta lacaniana, apesar de, sob um olhar desatento, poder parecer.

Segundo Jimenez (2008), não é possível que o homem tampouco a mulher exista como tal, isto é, “não existe nada no Real que inscreva a certeza do sexo ao qual se pertence e defina suas características”. Para a autora, assim como as mulheres, os homens se dão conta de que serem donos de um corpo lhes dão poucas garantias. Isto é, dispor de um “signo biológico da diferença” não fornece a eles a certeza de ser homem. Percebem, de acordo com que, diante da linguagem, portar um pênis não garante nada e que o significante não os representa completamente (Jimenez, 2008).

Para Jimenez (2008), que ocorre, isso sim, é o fato de o lado feminino estar mais aberto para o que “transcende o significante” (p. 224). Como dito anteriormente, o lado de uma dita mulher comporta um mais-além do falo, uma abertura para o não-todo.

A autora recorre ao mito de Tirésias para desenvolver seu pensamento acerca do gozo do homem e do gozo de uma mulher. Mestre da Verdade na peça de Sófocles, Tirésias afirma a Zeus e a Hera que a mulher goza nove vezes mais do que o homem na relação sexual. Jimenez (2008), então, afirma: é somente possível

vir de um homem o que Tirésias diz. Parte de um homem o relato do infinito de que se trata o gozo feminino; uma mulher não o quantifica.

Segundo Quinet (2018), o gozo que o personagem mítico relata, o gozo feminino, é o “gozo do Outro, para além do falo e da fala, obscuro e opaco, que as mulheres guardam no segredo do inefável” (p. 17). É esse o gozo correspondente ao não-todo, transcendental ao significante.

### 3.3.

#### **Não há, então só há: a relação entre sexuação e semblante**

Vieira (2008) afirma que, com Lacan, sabemos que falta uma medida que determine uma complementaridade ou simetria prévia entre homens e mulheres. O autor, então, sugere que nos baseemos no *não há*. Com isso, afirma que existem montagens, tentativas de construção de pontos na lacuna real que é essa não existência de simetria.

De acordo com Besset (2008), o semblante tem a função de nos fazer crer que, ali onde não há nada, há algo. Isso, segundo a autora, nos protege do real. Daí a importância do semblante na relação entre os sexos: se, nesse campo, não há – não há relação sexual, não há A mulher –, o semblante apresenta um caráter operacional (Miller *apud* Besset, 2008).

Jimenez (2008) dá o exemplo dos homens que chegam à clínica e relatam sentir que não são homens ou que não são homens suficientemente, mas pensam que “o homem” existe. Tendem a pensar que eles não, mas os outros homens possuem, sim, o falo. A autora expressa que, diante disso, , concluem que precisam parecer que são o que não são, parecer algo que existe. Trata-se de “fazer acreditar que possuem o falo” (p. 225).

Segundo Brodsky (2008), é somente por meio de “séries de ficção” que a relação sexual pode ser anunciada (p. 175). Para Quinet (2018), ao se tratar de formações culturais do que é masculino e o que é feminino, não está em jogo o ser, mas sim o parecer; são semblantes de gênero “escolhidos, esculpidos e inventados” (p. 19). Então, em uma relação entre a ideia de que não existe relação sexual e o conceito de semblante – que começamos a explorar no capítulo anterior –, Vieira (2008) propõe: “se não há, então só há” (p. 20).

Isto é, as aparências, os semblantes não são apenas ilusões. São, segundo Vieira (2008), o caminho para o real, o que permite que as coisas aconteçam. É por meio das aparências que a relação sexual humana acontece, ou seja, conforme nos mostra Vieira (2008), “os semblantes procriam” (p. 21). De acordo com Zucchi (2008), o semblante é um efeito, seja na imagem, seja no significante, que aponta para um real cujo alcance é impossível.

Barros (2008) reforça essa ideia ao afirmar que a impossibilidade de completude entre parceiros sexuais é recoberta pelos semblantes. Segundo o autor, só é possível pensar em parceria – cujo significado já remete à ideia de parte, parcialização – se também pensarmos em semblante. Nas palavras de Barros (2008), “os semblantes da parceria permitem o encontro dos sexos, que são separados” (p. 35).

O que significa, então, apostar na importância do semblante diante da não existência da relação sexual? Brodsky (2008), ao referir-se à intervenção do psicanalista Jacques-Alain Miller quanto à importância da legalização dos casamentos entre homossexuais, nos mostra que essa é uma forma de inseri-los no circuito de semblantes disponíveis no campo social, retirando-os da clandestinidade. Assim, afirma:

(...) Fazê-los entrar no terreno dos semblantes admitidos demonstraria que a relação sexual não existe, tampouco na homossexualidade – afastada a expectativa do gozo proibido. Não há normas: os semblantes podem resistir ou se desgastar, mas serão sempre aparatos para rodear e situar o real, ou seja, o impossível de escrever. (Brodsky, 2008, p. 178).

Está aqui nossa hipótese: as posições subjetivas adotadas – da mulher que se diz mulher, do homem que se diz mulher, da mulher que se diz homem, do homem que se diz homem – são semblantes. Diante disso, não há normas – ou, podemos refletir, há normas, mas elas são flexíveis; os semblantes disponíveis são, como diz Brodsky (2008), aparatos para ancorar o real que não se escreve.

Lacan, no *Seminário 19*, afirma que tudo o que materializa o universal num comportamento nos dá a ilusão da relação sexual no ser falante, já que esse comportamento de fato é de bando entre os sexos. Em oposição à ideia de todos os homens enunciarem uma relação para todas as mulheres, todos os de um mesmo sexo para todos os de outro, de acordo com Lacan (1971-1972 [2011]), é evocado

o “a cada um sua cada uma” (p. 95). Ou seja, o universal é ilusório – não nos esqueçamos do *aomenozum* – e a relação sexual, ou melhor, a ausência dela, nos mostra isso. Seu caráter necessariamente único remete à impossibilidade de universalização.

De acordo com Lacan (2011 [1971-1972]), se a relação sexual não existe, se não se pode escrevê-la, é determinado por essa relação tudo que se elabora a partir de um discurso que tem como natureza ser um discurso rompido. São duas formas distintas de se colocar no mundo; duas formas distintas de gozar. Mais que lado do homem e lado d’A/ mulher, o que está em jogo aqui são diferentes formas de gozo.

No que, portanto, as fórmulas da sexuação podem nos ajudar a pensar as questões de gênero? Diante dos lados do dito homem e de uma dita mulher, das diferentes formas de gozo e de suas relações com os semblantes, podemos pensar em uma negociação com os significantes homem e mulher dentro dessa lógica? Há algo que insiste em marcar homem e mulher nos lados esquerdo e direito?

Quinet, em seu artigo *A psicanálise na era trans* (2018), comenta alguns relatos de Letícia Lanz, psicanalista transexual que realizou sua transição do gênero masculino para o feminino aos 50 anos de idade. Conta que o neto de Letícia, com ela no supermercado, diz: “Vô, pode me comprar uma bala?”. A funcionária do supermercado o corrige, aquela é sua avó, não avô. E a criança diz para a avó: “Ela é boba, né, vô?”.

Como já dito na introdução desta dissertação, Quinet (2018) identifica o momento em que vivemos como uma era de ultrapassagens. Nessa era, a “era trans”, como chama o autor, o entendimento do que é família, sexo, gênero e orientação sexual vai além dos preconceitos. A questão transexual está alinhada, segundo Quinet (2018), à lógica da psicanálise, já que nesta a paternidade e a maternidade são funções não necessariamente associadas ao pai e à mãe.

Para o autor, a “era trans” é lacaniana: realça o fato de que as funções materna e paterna não coincidem com as posições da mulher e do homem, o Édipo vai além da família burguesa; não se trata de pai e mãe, mas de Nome-do-Pai, Desejo da Mãe. Para além da anatomia, de acordo com Quinet (2018), consideramos “significantes a serem sustentados por quem quer que seja, independente do sexo, do gênero e da posição sexuada” (p. 18-19).

Apesar de não serem questões simples de se resolver, parece haver possibilidades de considerar fissuras nesse esquema, e é justamente em cima disso que pretendemos trabalhar. O gênero com o qual um sujeito se identifica é dado a partir do encontro de seu corpo com os significantes. É, então, na relação de um sujeito com os significantes homem e mulher que ele se posiciona de um lado ou do outro.

Os lados esquerdo e direito da sexuação vão determinar a forma de gozo de um sujeito. Nesse sentido, Quinet (2018) formula a possibilidade de o sujeito construir, à sua maneira, o semblante homem ou o semblante mulher.

No primeiro capítulo deste trabalho, exploramos a ideia de Butler de que a materialização dos corpos nunca está completa, isto é, os corpos nunca cumprem as normas de forma plena. Com isso, para a autora, surgem instabilidades que desequilibram a lei regulatória hegemônica que impõe um binarismo e uma maior rigidez conceitual quanto ao que é um homem e o que é uma mulher.

As ideias de homem e mulher baseadas em uma normatividade, reforçadas por uma constante prática discursiva, ainda assim apresentam falhas e, por vezes, os corpos não correspondem à rigidez de “o corpo de um homem é esse, o corpo de uma mulher é de tal forma”. Esse raciocínio nos fornece escopo para pensar em fissuras, em rompimentos com a lógica normativa binária. Tal assertiva possui ressonâncias com o que nos diz Lacan no Seminário 20, quando postula:

(...) não se é forçado, quando se é macho, de se colocar do lado do  $\forall x\Phi x$ . Pode-se também colocar-se do lado do não-todo. Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isto acontece. E que, ao mesmo tempo, se sentem lá muito bem. Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entreveem, eles experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos. (Lacan, 1973, p. 82).

Quinet (2018) propõe que, diante da ideia lacaniana de que cada um dos dois lados das fórmulas da sexuação representa uma metade, há duas formas de leitura dessas duas metades. Na primeira, alguns indivíduos se identificam com uma metade, lado esquerdo, e outros, com a outra metade, lado direito; do lado esquerdo, o sujeito dito homem, do lado direito, uma dita mulher. Quanto a essa leitura, Quinet (2018) defende a ideia de que se trata de assumir uma posição ou outra, que não diz respeito a homem e mulher, mas sim a todo fálico e não-todo fálico. De um

lado, há o conjunto universal; de outro, há o conjunto aberto (Quinet, 2018). Trata-se, portanto, mais de posições diante das formas de gozo e menos de significantes engessados correspondentes a um lado ou a outro, homem ou mulher. Podemos nos aproximar mais da ideia de uma tomada de posição que determina a forma como o sujeito se relaciona com sua identidade e com o mundo.

Na segunda leitura, o sujeito que circula pelas duas metades, pelos dois lados e pelas posições de gozo correspondentes a cada um dos lados esquerdo e direito. Quanto a isso, Quinet (2018) discorre sobre a possibilidade de mulheres serem sujeitos desejantes, fálicas, e, ainda assim, exercerem posições de objeto a, de mulher não-toda. Ainda segundo o autor, também os homens podem se posicionar como objeto causa de desejo, atrair-se pela posição fálica de uma parceira ou um parceiro. Do mesmo modo, Lacan (*apud* Jimenez, 2008) afirma que, se lhe convier, a mulher pode, “quase toda”, se posicionar do lado esquerdo, o lado masculino das fórmulas da sexuação. As posições na vida sexual – considerando a vida sexual em seu âmbito psicanalítico, mais abrangente – são plásticas (Quinet, 2018).

Na presente dissertação, apoiamo-nos da compreensão de que são as formas de gozo que determinam as posições de um sujeito. Mais além, com base na segunda leitura de Quinet (2018), acreditamos que as tomadas de posição são maleáveis. Para reforçar esse argumento, Quinet (2018), dá como exemplo a experiência do analista.

O lugar de um analista, segundo Quinet (2018), é o lugar do não-todo. De semblante de objeto a, para além do Um, o não lugar, do não há. Para o autor, esse é o lugar trans: em algumas palavras, esse é o prefixo que indica além e através (Quinet, 2018). Deste modo, Quinet (2018) afirma:

Assim, a passagem a analista numa análise, além da travessia da fantasia, é uma trans-passagem, uma trans-formação, para além de qualquer formato ou formação. Lá onde se trans-borda, trans-cende, trans-creve. Trans-passagem possibilitada pelo amor, esse amor trans que é a trans-fêrencia. Deveríamos, portanto, trocar o nome de Formação do Analista para Trans-formação do Analista. E assim, poder cumprir nossa trans-missão da psicanálise. (Quinet, 2018, p. 22).

Com isso, concluímos que a psicanálise, na medida em que se trata de algo em constante construção, em constante passagem, na busca de uma formação,

também é *trans*. No sentido das fórmulas da sexuação, por entendermos que é possível que se transpasse entre as formas de gozo e no sentido de seu percurso, porque praticar a psicanálise é sustentar a persistente transformação da cultura e das demandas que chegam à escuta clínica.

## Conclusão

Com esta dissertação, buscamos mostrar a imprescindibilidade de uma psicanálise pensada de forma crítica e política. Enquanto psicanalistas, entendemos que o sujeito segue a lógica do inconsciente, mas se nos propomos a realizar um trabalho ético, não deixamos de lado o fato de que não há vida apolítica.

Existe, na psicanálise, uma tendência a dar menos importância ao excesso de diagnósticos alinhados à psiquiatria. Isso porque concebemos que o mais importante é o que surge – sempre no caminho de dar mais espaço a uma existência plural – no discurso do sujeito. Face às diversas classificações diagnósticas dos manuais psiquiátricos, a psicanálise procura sustentar o entendimento de que significantes específicos não dão conta do – expressão já utilizada neste trabalho – sujeito em sua multidão humana.

Por que, então, ao falarmos de transidentidades e corpos dissidentes, logo nós, psicanalistas, agentes da lógica do inconsciente na qual nem tudo é exatamente o que parece ser, demonstramos, muitas vezes, uma inclinação a engessar as possibilidades? Parecemos, nesses casos, estar alinhados ao que Leal Cunha (2024) chama de “cis-tema”: um ordenamento de mundo fechado estabelecido a partir do ponto de vista daqueles cujas sexualidade, sexo e gênero estão em conformidade (Leal Cunha, 2024, p. 7).

Existe, ainda segundo Leal Cunha (2024) uma relação de estranhamento e de tentativas de classificação de psicanalistas quanto a pessoas de corpos dissidentes. Para Gaudenzi (2020), devido a uma fragilização das fronteiras, as pessoas *trans* têm um caráter destabilizador que assusta inclusive psicanalistas.

Essa forma de exercer a psicanálise, porém, vai de encontro com o modo como ela surgiu. Desde seu trabalho com as pacientes históricas, Freud nos apresentou o caráter subversivo de sua teoria. Diante da temática deste trabalho, podemos pensar que as transidentidades mantêm viva a insurgência contra um moralismo e uma normatividade. Insurgência esta que a psicanálise propôs desde seu princípio.

Não se trata de descartar a lógica psicanalítica, rejeitar a dimensão do falo, abolir a questão do binarismo. Fazemos parte de uma cultura cujas implicações do que é ser um homem ou uma mulher chegam a todos os espaços, inclusive ao

divã. Trata-se, isso sim, de interpretar as funções dos conceitos da psicanálise na via contrária à de um engessamento patologizante.

Além disso, é legítimo perguntar a quem interessa manter conceitos tão rígidos de controle dos corpos. A era das ultrapassagens, proposta por Quinet (2018), na qual as pessoas possuem mais liberdade para expressões mais livres de gênero e sexualidade, também vem acompanhada de uma onda conservadora como resposta. Cabe questionar: se um sexo natural e a conformidade deste com os gêneros fosse puramente organogênica, haveria necessidade de um esforço tão grande para manter a lógica do binarismo estrita da forma que observamos acontecer?

Ao longo da história, vimos que a repressão é uma resposta eficaz àquilo que ameaça uma ordem estabelecida para beneficiar determinados grupos sociais. Com as transidentidades não tem sido diferente. Segundo Bento (2020), da mesma forma que a palavra “comunista” ocupa lugar de abjeto no campo da política hegemônica de direita, agora também encontramos “travesti”, “transexual”, “gay”, “bicha”, “feminista”, “gênero”. Oferecem risco a quem as pronuncia no campo político-social (Bento, 2020, p. 23). Por isso, mais do que nunca, o papel dos psicanalistas deve ser o de reforçar seu lugar de escuta fora dos, como chama Preciado (2020 [2022]), “grilhões do gênero”.

A psicanálise nunca se propôs a estabelecer uma dinâmica “se A, então B”. Houve sempre uma luta contra o desvio das subjetividades humanas. Há de se pensar como a teoria psicanalítica pode ser usada a favor de uma subversão da normatividade – afinal, não foi assim que ela surgiu?

Seguindo essa linha de raciocínio, está aí porque Preciado (2020 [2022]) não encontra explicação para as designações de gênero “mesmo arranhando a pele até sangrar” (Preciado, 2020 [2022], p. 18). As históricas já nos mostraram que o corpo não é exclusivamente sinônimo de anatomia. O gênero não está no corpo anatômico.

Foucault (1978 [1982]) e Laqueur (1992 [2001]) nos apontam a ideia de que um sexo natural e um dimorfismo sexual são concepções jurídicas e medicalizantes localizadas em um tempo histórico muito específico. Com Butler (1990 [2020]) compreendemos que a repetição das convenções históricas é oculta e as práticas discursivas produzem a performatividade. Isto é, a performance, os atos sobressaem e os pactos históricos de normatividade mantêm-se suprimidos.

Performa-se o que se discursa cultural e hegemonicamente, deixando encoberto o fato de que tais performances existem por influência de uma prática discursiva fruto de um meio histórico-cultural.

A ênfase da psicanálise lacaniana na linguagem reforça a importância da prática discursiva para a formação e para a construção dos corpos. O discurso é semblante e, segundo Dunker (2017), a constituição de todo sujeito é feita a partir do discurso.

Ademais, a teoria de Lacan também nos mostra que os significantes – e o discurso – não são imutáveis. Fazem parte de uma cadeia e produzem sentido quando associados uns aos outros, podendo sempre criar novos caminhos.

Com isso, de acordo com Rivera (2020), em vez de considerarmos construções universais, podemos pensar em cenas complexas nas quais existem outros lugares, com outras perspectivas, a serem ocupados. Ao tomar como exemplo a arte e a literatura, a autora expressa que há, em toda cena, uma estruturação feita pela delimitação de um ponto de vista. Se é deslocado o ponto de vista, também é alterada significativamente a própria cena. Rivera (2020) propõe que consideremos diversos pontos de vista ocultos por baixo da composição hegemônica, associados a linhas de força. Esses são colocados em jogo entre nós (Rivera, 2020, p. 55).

Sob essa perspectiva e em diálogo com as concepções filosóficas nos campos de sexo e gênero, investigamos ao longo do trabalho a possibilidade de utilizar a psicanálise lacaniana a favor de um caminho despatologizante quanto aos corpos dissidentes, sem abrir mão de seus conceitos. Deste modo, utilizamos duas vias principais de argumentação. A primeira nos mostra que o sujeito, inserido na linguagem, tem sua construção e sua delimitação corporais sob influência direta do discurso do Outro e de suas assunções significantes. A segunda determina que, ao entendermos, diante da lógica das fórmulas da sexuação, que não há relação sexual, isto é, não existe uma completude, um encontro entre os lados esquerdo e direito da tábua, entre um dito homem e uma dita mulher, as relações apenas podem ser dadas por meio do semblante. Assim, as possibilidades de performance de cada corpo são diversas.

Com a exploração dos principais eixos desta pesquisa, concluímos que a psicanálise lacaniana é capaz de dar às transidentidades um lugar de existência assim como as outras formas de apresentar um corpo no mundo: plural e complexa.

Ao fazermos isso e distanciarmo-nos do campo patológico, aproximamo-nos de uma psicanálise ética e comprometida com a vida política dos corpos que, no campo psicanalítico, devem ser escutados em suas subjetividades assim como todos os outros.

## Referências Bibliográficas

- Almeida, D. (2024, 29 de janeiro). Brasil registrou 145 assassinatos de pessoas trans no ano passado. *Agência Brasil*. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2024-01/brasil-registrou-145-assassinatos-de-pessoas-trans-no-ano-passado>
- Almeida, P., Castro, M., & Ribeiro, S. (2020). Teorizar, repetir e patologizar: A leitura psicanalítica sobre as homossexualidades e transexualidades. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, (23).
- André, S. (1987). *O que quer uma mulher?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ayouch, T. (2015). Da transexualidade às transidentidades: Psicanálise e gêneros plurais. *Percurso*, (54), 23-32.
- Barbin, H. (1982). *O diário de um hermafrodita*. (M. Foucault, Ed.). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves. (Trabalho original publicado em 1978).
- Bento, B. (2020). Prefácio. Em N. Cabral & P. Gaudenzi (Orgs.), *Ensaio sobre transexualidades: Diálogos entre psicanálise e estudos de gênero* (1ª ed.). Curitiba: Calligraphie.
- Besset, V. L. (2008). João ama Maria, que ama .... Em *O semblante e a comédia dos sexos* (Vol. 13, pp. 231-238). Rio de Janeiro: Latusa.
- Brodski, G. (2008). O homem, a mulher e a lógica. Em *O semblante e a comédia dos sexos* (Vol. 13, pp. 171-192). Rio de Janeiro: Latusa.
- Butler, J. (2019). *Corpos que importam: Os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: N-1 Edições. (Trabalho original publicado em 1993).
- Butler, J. (2020). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade* (20ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1990).
- Cabral, N., & Gaudenzi, P. (2020). Ensaio sobre transexualidades: diálogos entre psicanálise e estudos de gênero. Calligraphie.
- Coppus, A. (2008). Do corpo imaginário ao corpo marcado pelo objeto a no ensino de Lacan: Uma torção. *Periódicos Eletrônicos em Psicologia*, 30(56).
- Dunker, C. (2017). *Leituras sobre Lacan: Discurso e semblante* (Vol. 1). São Paulo: NVersos.
- Dunker, C. (2008). Véu, semblante e mascarada: O teatro histórico e o cinema feminino. Em A. L. Rodrigues (Org.), *Pedro Almodóvar e a feminilidade*. São Paulo: Escuta.

- Escola Brasileira de Psicanálise (Rio de Janeiro). (2008). *O semblante e a comédia dos sexos* (13ª ed.). Rio de Janeiro: Latusa.
- Fernandes, M. H. (2003). *Corpo* (1ª ed.). São Paulo: Casapsi.
- Fortes, I. (2012). A anatomia fantasmática: O lugar do corpo em psicanálise. *Revista Epos*, 3(2).
- Fortes, I. (2020). A performance como linguagem: Corpo, ato, gênero e sujeito. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 23(2).
- Foucault, M. (1982). O verdadeiro sexo. Em H. Barbin, *O diário de um hermafrodita* (pp. 1-9). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- Freud, S. (2016). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos* (1ª ed.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2017). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos* (2ª ed.). São Paulo: Schwarcz.
- Grigori, P. (2021, 17 de janeiro). A cada 10 assassinatos de pessoas trans no mundo, quatro ocorreram no Brasil. *Correio Braziliense*. Disponível em: <https://www.correio braziliense.com.br/brasil/2021/11/4963887-no-mundo-a-cada-10-assassinatos-de-pessoas-trans-quatro-foram-no-brasil.html>
- Kosovski, G. F. (2016, dezembro). Lacan e o transexual de Stoller. *Trivium: Estudos Interdisciplinares*.
- Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente. Em *Escritos* (pp. 496-533). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1957).
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem. Em *Escritos* (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1953).
- Lacan, J. (1998). O estágio do espelho como formador da função do eu. Em *Escritos* (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lacan, J. (2005). *O Seminário, livro 10: A angústia* (1962-1963). Rio de Janeiro: Zahar.
- Laqueur, T. (2001). *Inventando o sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Dumará.
- Leal Cunha, E. (2024). O que aprender com as transidentidades: psicanálise, gênero e política (2nd ed.). Criação humana.
- Leclaire, S. (1992). *O corpo erógeno*. São Paulo: Escuta.

- Lemes de Castro, J. C. (2009). O inconsciente como linguagem: De Freud a Lacan. *Cadernos de Semiótica Aplicada*, 7(1).
- Lucca, B. (2023, 27 de janeiro). Brasil é o país com mais homicídios de pessoas trans pelo 14º ano consecutivo. *Público*. Disponível em: <https://www.publico.pt/2023/01/27/p3/noticia/brasil-pais-homicidios-pessoas-trans-14-ano-consecutivo-2036650>
- Miller, J.-A. (2008). *Matemas II* (pp. 89-104). Buenos Aires: Manantial.
- Pacheco do Nascimento, D. (2019). A problematização do erro e a concepção cartesiana de liberdade. *Análogos*, (1), 265-285.
- Perelson, S. (2011). Transexualismo: Uma questão do nosso tempo e para o nosso tempo. *Revista Epos*, 2(2).
- Perelson, S. (2018). Do “limbo feliz” de Herculine ao “tecnogênero” de Preciado: Um novo cenário para a abordagem psicanalítica da sexuação. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 21(3), 289-300.
- Pereira, M. E. C. (1999). C’est toujours la même chose: Charcot e a descrição do grande ataque histérico. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 2(3), 159-165.
- Perin, A. (2010). A verdade como um problema fundamental em Kant. *Trans/Form/Ação*, 33(1), 97-124.
- Poli, M. C. (2007). *Feminino/masculino: A diferença sexual em psicanálise* (Vol. 76). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Pombo, M. (2021). A diferença sexual em mutação: subversões queer e psicanalíticas. *Calligraphie*.
- Preciado, P. B. (2022). *Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas* (1ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 2020).
- Quinet, A. (2018). A psicanálise na era trans. *Stylus: Revista de Psicanálise*, 35, 13-22.
- Rivera, T. (2020). *Psicanálise antropofágica (identidade, gênero, arte)*. Artes & Ecos.
- Riviere, J. (2005). A feminilidade como máscara. *Psychê*, 9(16), 13-24. (Trabalho original publicado em 1929).
- Rodrigues, C. (2018). Três tempos da performatividade em Butler. *Mimeo*. Palestra apresentada no I Colóquio Políticas da Performatividade. Disponível em: <https://politicasdaperformatividade.files.wordpress.com>

Simas, L. A. (2021). *O corpo encantado das ruas* (9ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Stoller, R. J. (1993). *Masculinidade e feminilidade: Apresentação de gênero*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Voltolini, R. (2018). O psicanalista e a pólis. *Estilos da Clínica*, 23(1), 47-61.

Zucchi, M. (2008). Sobre o sexo e os limites do semblante. Em *O semblante e a comédia dos sexos* (Vol. 13, pp. 85-94). Rio de Janeiro: Latusa.