

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**A significante imagem do *eu*: do enigma à assunção de um corpo**

**Por**

**Alejandra Mendez Vargas**

**INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

**A significante imagem do *eu*: do enigma à assunção de um corpo**

**Alejandra Mendez Vargas**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Simone Perelson

**Rio de Janeiro  
Fevereiro/2019**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

V297 Vargas, Alejandra Mendez.  
A significante imagem do eu: do enigma à assunção de um corpo / Alejandra Mendez Vargas. 2019.  
79 f.

Orientadora: Simone Perelson.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2019.

1. Psicanálise. 2. Corpo. 3. Falocentrismo. 4. Sexualidade. I. Perelson, Simone. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 150.195

Elaborada por: Adriana Almeida Campos CRB-7/4081

**A significante imagem do *eu*: do enigma à assunção de um corpo**

**Alejandra Mendez Vargas**

Orientadora: Simone Perelson

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

---

Presidente, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Simone Perelson

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Cristina Candal Poli

---

Prof. Dr. Marcus André Vieira



## **AGRADECIMENTOS**

A minha filha Maitê, pelo sonho no umbigo.

Ao seu pai, Conrado Tapajós, pela presença de sempre.

A Marina Sereno, sem a qual essa travessia não seria.

Aos colegas de percurso, Gabrielle, Mateus, Clarice e Nina que com a escuta curiosa me deram forças para esta escrita.

A Simone Perelson pela orientação e o interesse nessa pesquisa.

A Marcus André Vieira pela ousadia de escutar.

A Maria Cristina Poli pela dedicada leitura.

A Nelly Britto, pelas trocas precisas.

A UFRJ por toda a fortaleza que foi e é enquanto instituição de ensino; pela qualidade que todos os funcionários se esforçam em manter e o comprometimento político que cumprem junto aos alunos.

## RESUMO

VARGAS, Alejandra. **A significante imagem do *eu*: do enigma à assunção de um corpo**. Rio de Janeiro, 2019. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

No presente trabalho tomaremos o falocentrismo imaginário e a heteronormatividade compulsória como modelos delimitadores de normativas que situariam a diferença sexual de forma binária e complementar na sociedade ocidental. Sob a crítica de Judith Butler que aponta determinados discursos psicanalíticos como pilares responsáveis pela legitimação e sustentação desses modelos, buscamos resgatar na psicanálise e especialmente no ensino de Lacan, a diferença sexual como forjada, entendendo-a como efeito da incidência do significante no corpo. Marcamos uma diferença entre a estrutura de modelos normativos e o que se estrutura como uma amarração significante singular para cada corpo falante. Tomamos, portanto, a noção de estrutura pensando numa amarração dialética que produz restos e apostamos assim numa significação singular para aquilo que há de mais real no corpo - aquilo que concerne à castração. Localizamos a trama edípica como a significação simbólica onde o falo se apresenta enquanto significante; apoiado em um objeto privilegiado e por sua vez imaginário, que localiza no corpo, a posição sexuada para cada sujeito do inconsciente. Ocorre, no presente trabalho, um deslocamento, entendendo o determinante do objeto localizado na linguagem e não na anatomia.

Palavras-chave: linguagem; estrutura; significante; sujeito do inconsciente; corpo; diferença sexual

## ABSTRACT

VARGAS, Alejandra. **A significante imagem do *eu*: do enigma à significação** Rio de Janeiro, 2019. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

In the present work we will take the imaginary phalocentrism and the compulsory heteronormativity as delimiting models that would place the sexual difference in a binary and complementary way in Western Society. Under Judith Butler's critique that points certain psychoanalytic discourses as pillars responsible for the legitimation and support of these models, we seek to rescue in psychoanalysis and especially in Lacan's teaching, the sexual difference as forged, understanding it as an effect of the incidence of the signifier on the body. We intend to mark a difference between the structure of normative models and what is structured as a singular significant tie for each speaking body. We take, therefore, the notion of structure thinking it as a dialectical link that produces wastes, thus articulating a singular meaning for what it is as the most real in the body - which concerns castration. We locate the Oedipal plot as the symbolic significance in which the phallus presents itself as a significant; supported by a privileged and imaginary object that locates in the body the sexual position for each subject of the unconscious. In the present work, a displacement occurs, understanding the determinant of the object located in the language and not in the anatomy.

Key-words: language, structure, significant, subject of the unconscious, body, sexual difference



## Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1. O que se estrutura como linguagem e o sujeito do inconsciente .....</b>	<b>19</b>
1.1 Foucault e a genealogia da linguagem .....	19
1.2 O corte da interpretação .....	23
1.3 Lacan e a estrutura do inconsciente.....	26
1.4 Do que se estrutura e resta da cadeia significante .....	30
1.5 Escrituração .....	32
<b>2. Significando o corpo .....</b>	<b>39</b>
2.1 O corpo e sua materialidade.....	42
2.2 Da performatividade dos corpos .....	46
2.3 “Casos de transexualismo” e a ruptura dos signos.....	53
<b>3 Uma enunciação sexuada .....</b>	<b>57</b>
3.1 A significação fálica ou o falo como significante.....	57
3.2 Do que se amarra no Édipo .....	62
3.3 O enigmático corpo.....	66
3.4 O que diz <i>eu</i> ?.....	70
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>74</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.76</b>

*Em memória da vida de João W. Nery  
e de todas as vidas possíveis.*



## Introdução

Esta pesquisa começa a partir da leitura de três escrituras que narram diferentes processos de transição corporal. A primeira, *Viagem Solitária: Memórias de um Transexual trinta anos depois* (2011), onde João Nery narra o seu processo de transexualidade; A segunda, *O Corpo da Roupa: A pessoa transgênera entre a conformidade e a transgressão das normas de gênero* (2015), onde Letícia Lanz estuda e teoriza a condição transgênera, categoria na qual também se localiza; e *Testo Junkie* (2018), de Paul B. Preciado, na qual apresenta a ideia de “ficção autopolítica” ou “autoteoria”, a partir de uma experiência de intoxicação voluntária de testosterona numa tentativa de demonstrar através do próprio corpo “o modo que se constrói e desconstrói” a subjetividade.

As escrituras mencionadas, chamam nossa atenção, pela exaustiva interpretação e (re)formulação dos autores sobre si mesmos e suas histórias a partir do corpo sexuado, assumindo contradições e conflitos ao longo das narrativas. Tomamos como corpo sexuado, o corpo através do qual se expressa e se pratica o erotismo. O corpo sexuado se apresenta para os três autores como encadeado a um saber cultural compartilhado; ao mesmo tempo efeito do *saber* ocidental e patriarcal que sustenta de maneira igualmente exaustiva os moldes normativos da sexuação como também, lugar de subversão do mesmo.

Tomamos a ideia de escritura, para falar dessas narrativas, como defendida por Barthes em *O prazer do Texto* (1987 [2013]). A escritura, para o autor, seria o compromisso entre duas margens, uma margem sensata, “plagiária”, diz Barthes, que trata de copiar a língua em seu estado canônico tal como foi fixada pela cultura como uso correto; e uma outra margem, móvel, que subverte essa estrutura e que se produz no ato da escrita, com a materialidade do significante. O compromisso entre estas duas margens é o de abrir uma fenda.

Apesar de muito distintas em seus propósitos, estas escrituras se assemelham na ideia de serem auto referidas. Destacamos a importância da enunciação que encontramos em cada uma delas. Enunciação que aproximamos da ideia de fenda à qual Barthes se refere: “o interstício da fruição, produz-se no volume das linguagens, na enunciação, não na sequência dos enunciados” (BARTHES, 1987 [2013, p.19]).

Por outro lado, o enunciado do que aparece no corpo dos textos, a especificidade de tratar de processos de transição corporal, não é descartável nem menos importante.

Estas escrituras não são apenas narrativas, elas tratam da formação de um corpo e da imagem necessária para sustenta-lo apesar de toda a estranheza. A leitura do corpo do texto não deixa de lado os corpos que o escrevem, isto nos leva a nomear, neste trabalho, tais narrativas como escrituras. Há algo corpóreo que se apresenta e se produz nessa escrita, como veremos adiante. Dessa maneira nos parece precisa a definição do *texto* que se escreve na escritura de Barthes:

Parece que os eruditos árabes, falando do texto, empregam esta expressão admirável: *o corpo certo*. Que corpo? Temos muitos; o corpo dos anatomistas e dos fisiologistas; aquele que a ciência vê ou de que fala: é o texto dos gramáticos, dos críticos, dos comentadores, filólogos (é o fenotexto). Mas nós temos também um corpo de fruição feito unicamente de relações eróticas, sem qualquer relação com o primeiro: é um outro corte, uma outra nomeação; do mesmo modo o texto: ele não é senão a lista aberta dos fogos da linguagem (...). O texto tem uma forma humana, é uma figura, um anagrama do corpo? Sim, mas de nosso corpo erótico. (BARTHES, 1987 [2013, p.24])

Algumas inquietações surgem ao longo da leitura: a prática destas escrituras seria uma autoafirmação identitária, ou seja, estariam estas escrituras referidas ao que a psicanálise toma como engodo de si? O propósito destas escrituras estaria ligado necessariamente a movimentos político-identitários em busca de direitos? Ou estariam elas também tratando de processos de desidentificação, ou seja, da travessia de um posicionamento subjetivo a outro? Esta última hipótese promove um debate psicanalítico mais sofisticado acerca da sexuação dos corpos, do erotismo e da função imaginária nos processos de transição. Quais instrumentos estas enunciações nos oferecem para uma clínica psicanalítica comprometida politicamente com as expressões sexuais que se formulam através de processos de transição?

Diante de uma “nova cartografia”, como expressa Arán, “das relações de gênero e da sexualidade na cultura contemporânea” (ARÁN, 2009), a concepção da diferença sexual retorna para a psicanálise como problema. Faz-se necessário debruçar-nos sobre nosso arcabouço teórico, retomar a teoria do dispositivo da diferença sexual e trabalhar no que se apresenta como lacuna:

(...) ou a psicanálise se transforma em um saber normativo – que estabelece um esquema psicológico universal e a-histórico tendo o Édipo como referência – ou recusa essa posição e parte em busca de outra leitura das sexualidades. Nesse caso, ela precisaria distinguir o que permanece

como fantasia edípica no processo de subjetivação, e o que pode ser um arranjo histórico e contingente ligado às mudanças nos destinos da diferença sexual e à distribuição das funções materna e paterna na cultura contemporânea. (ARÁN, 2009)

Levando em conta o posicionamento de Arán, do qual compartilhamos nesta pesquisa, apostamos numa aproximação, preservando as diferenças propositais entre as reivindicações políticas dessas escrituras e a clínica psicanalítica. Atravessados pelo ensino de Lacan, localizamos o campo do Outro e da linguagem como lugar onde o processo de sexuação ganha corpo. Da mesma maneira, tomamos a função imaginária do corpo como necessária para a sustentação do posicionamento sexuado de cada falante.

Além das escrituras, tomamos uma nova prática escrita que surge em alguns países da América Latina, incluindo o Brasil, como intervenção na língua. Esta prática se dá principalmente nos canais virtuais de comunicação, mas não apenas: o uso da consoante *x* vem substituir as vogais *a* e *o* que representariam na língua o feminino e o masculino, respectivamente.

O *x* não se aplica em qualquer substantivo da língua, se aplica àqueles que determinam ou representam corpos sexuados. Dessa forma os adjetivos, pronomes e artigos definidos, são alterados quando se referem a pessoas. No caso de substantivos que representam objetos propriamente inanimados esta proposta não se aplica. Ou seja, não seria apropriado escrever *xs livrxs*, mas passa a se escrever *xs meninxs*, ou *Carxs amigxs*. O *x* altera propriamente a representação daquilo que definiria uma diferença binária de gênero na língua latina e surge como um recurso diante dos questionamentos das *multidões queer* -categoria proposta por Preciado (2011).

Por *queer*, entende-se todo tipo de expressão sexual que não se enquadra na norma da heterossexualidade compulsória nem no binarismo de gênero. E por multidão, uma aglomeração de corpos heterogêneos que, no entanto, se caracterizam por uma determinada marca: a anormalidade sexual.

O corpo da multidão queer aparece no centro disso que chamei, para retomar uma expressão de Deleuze, de um trabalho de “desterritorialização” da heterossexualidade. Uma desterritorialização que afeta tanto o espaço urbano (é preciso, então, falar de desterritorialização do espaço majoritário, e não do gueto) quanto o espaço corporal. Esse processo de “desterritorialização” do corpo obriga a

resistir aos processos do tornar-se “normal” (PRECIADO, 2011)

Preciado toma para si e em nome das *multidões queer* o trabalho de desterritorialização dos moldes normativos da sexualidade. Tanto em seu aspecto em direção a um objeto, ou seja, fora dos moldes compulsórios de heteronormatividade; como também, a desterritorialização do corpo enquanto campo de identificação e identidade sexual. Preciado coloca como campo de trabalho de desterritorialização, o próprio corpo. Se o corpo é o efeito dos saberes que insistem em normatizá-lo, é apenas a partir dele que se poderia redefinir estes saberes, evidenciando com a materialidade do corpo, a possibilidade de desvio das normativas. Esta é a ideia de desterritorialização: que a partir de multidões desviantes, as normativas não tenham mais território onde incidir, ou que pelo menos encontrem processos de resistência à territorialização. Dessa maneira, o corpo se coloca como campo de conflito e disputa entre as normativas e as materialidades corporais que demonstram a possibilidade fora delas.

O termo *queer* condensa a ideia de desterritorialização da heterossexualidade, de ruptura dos signos (ou dos gêneros) de homem e de mulher e sua complementaridade compulsória. Se autonomar e se localizar enquanto multidão dá uma dimensão de pertencimento político. Ao mesmo tempo, manter o *queer* preserva a ideia de uma intervenção contínua no instituído. Identificar-se nesta multidão, torna-se, portanto, estratégico. A identificação na categoria *queer* seria estratégica para dar lugar a mais formas singulares de apresentar o corpo sexuado enquanto enunciação. Preciado defende o processo de desterritorialização como a constatação de uma enunciação, e aponta que este processo de enunciação promovido pelas *multidões queer* trata de uma reviravolta epistemológica que analisaremos mais adiante.

Pensamos na intervenção do *x* também como um processo de desterritorialização, ou seja, de conflito que é possível através da escrita, com o binarismo de gênero que se representa nos significantes da língua latina pelas vogais *a* e *o*. Em 2016, o Colégio Pedro II do Rio de Janeiro, adotou o uso da letra em publicações institucionais em decorrência de reivindicações promovidas pelos alunos. O jornal *O Globo*<sup>1</sup>, ao tratar desta notícia, destacou o argumento de pessoas que se opuseram a esta prática, afirmando que o uso do *x* seria um “desrespeito” à língua portuguesa já que a

---

<sup>1</sup> Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/colégio-pedro-ii-extingue-distinção-de-uniforme-por-genero-20139240#ixzz5LzfXQHq2>

estruturação da língua possui dois únicos gêneros. Vemos aqui alguns efeitos do conflito da desterritorialização.

O uso da letra *x* gera uma dificuldade fonética, só é possível sustentá-la na escrita. Uma consoante ocupando o lugar onde viria uma vogal, torna a palavra impronunciável na fala, ou ainda, pronuncia muitos ruídos. Se por um lado é possível tomar esta proposta como uma tentativa de neutralidade na língua, por outro lado, sustento aqui neste trabalho, que o efeito que se produz é exatamente o oposto: um efeito de falha. O significante, ou “a imagem acústica” (Saussure, 1909 [2013]) fica impronunciável.

No início do século XX, quando começam os estudos linguísticos, Saussure defende que tradicionalmente, “a língua evolui sem cessar ao passo que a escrita tende a permanecer imóvel.” (1909 [2013, p. 61]). Por esse motivo a grafia se modificaria e tentaria se adequar para acompanhar o movimento da pronúncia. A falação coloquial modificaria a língua e daria o tom da escrita, a escrita era tida aqui como uma escrita puramente representativa em função da comunicação da experiência. Veremos que com a incidência da literatura moderna, a escrita passa a ocupar outra função. No entanto, nos parece necessário destacar que, com a intervenção que surge no uso do *x*, ocorre uma inversão desta tradição apontada por Saussure. O *x* surge na escrita como algo que não é possível pronunciar ou “dizer”, pelo aspecto propriamente fonético, algo que se mantém enigmático porque impronunciável.

Tomamos a intervenção do *x* a propósito da ideia trazida por Lacan (1975) acerca do escrito, “escrever não é de modo algum a mesma coisa, não se parece em nada ao dizer”:

Como existe uma ortografia? É a coisa no mundo que deixa a gente mais estupefato e, além disso, que seja manifestamente mediante o escrito que a palavra faça sua brecha, pelo escrito e unicamente pelo escrito, o escrito que chamamos cifras, porque não queremos falar de números. Há alguma coisa aí que é da ordem (...) da imanência. (LACAN, 1975)

Ao pretender manter o *x* como enigmático, propomos que se cria uma brecha, assim como apresenta Lacan, ou uma fenda como apresenta Barthes em torno do que é representável na língua sobre o gênero masculino e o gênero feminino e que só é possível sustentar através da escrita. Dessa maneira tomamos o *x* como o exemplo máximo da imanência que é possível traçar no escrito como resto do representável.



Dessa forma, tomamos as três escrituras apresentadas acima, assim como a intervenção da escrita do *x*, como lugares de enunciação de algo que visa furar ou abrir fenda nos significantes atualmente tidos como normativos e excessivos em seu significado. Ainda que seja a enunciação de uma multidão e não de uma única pessoa. Pensamos nestes diferentes modos de escrita como atrelados a um novo trato dado ao corpo sexuado. Um trato que se apoia tanto na produção de uma imagem *queer* de si mesmo, como na produção de uma marca mais compartilhável, como é o caso do *x* que se dá a ver através da escrita. O *x* é visível, é *legível*, mas não é pronunciável, dessa forma, permanece como imagem a ser significada, a escrita deste *x* exige do leitor uma interpretação.

Em 1957, Lacan aponta que desde Freud, as formações do inconsciente, das quais o sonho é principal exemplo, se estruturam de uma forma literante, fonemática, ou seja, como uma linguagem. Ele diz que “as imagens do sonho só devem ser retidas por seu valor de significante” (ibidem, p.514) e que esta estrutura de linguagem, é justamente o que possibilita uma “operação de leitura” (idem). A psicanálise é um dispositivo no qual se opera uma clínica através da materialidade da palavra, ou seja, através do significante, no que ele se articula de modo a ser lido. Por outro lado, quando tomamos as imagens dos sonhos pelo seu valor significante, podemos também pensar no caráter imagético do significante. Ou ainda, podemos nos perguntar qual é a relação do que se diz com o que se apresenta enquanto imagem, por exemplo, nas imagens oníricas. Como se dá a significação da imagem para que se apresente de modo a ser lida?

Estas perguntas em relação as imagens se mostram necessárias diante de certas críticas que são feitas por alguns psicanalistas lacanianos aos movimentos político-identitários e principalmente ao fenômeno da transexualidade. Em *A mudança de sexo, engodo ou direito*, Perelson (2007) nos apresenta que, a crítica feita por Czermak, Millot, Melman e Frignet sobre do fenômeno da transexualidade compreende a cirurgia de transgenitalização como um engodo de “uma identidade fundada unicamente na imagem”. Os autores que sustentam esta posição, argumentam que o real do sexo não pode ser modificado por uma imagem de um corpo cirurgicamente modificado. E que este real do sexo, por sua vez, “concerne propriamente não apenas ao pertencimento inexorável seja ao grupo dos homens seja ao das mulheres, como também a impossibilidade de um sujeito passar de um sexo ao outro” (Perelson, 2007).

O inconsciente é estruturado por leis próprias que convergem com as leis da linguagem, como sustenta Lacan em *A instância da Letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (1957). Não nos cabe compreender ou discutir a gênese da linguagem, mas atentar à sua estrutura de aspecto combinatório que encadeia produções significantes:

(...) o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio. (LACAN, 1957 [1998 p. 498])

Dessa forma, tomamos o sujeito do inconsciente como um servo da linguagem no momento em que é na linguagem que ele se situa, é nesse campo que lhe é oferecido um lugar a partir das nomeações advindas do discurso do Outro. Trata-se de um discurso culturalmente sustentado e que se reproduz numa linhagem familiar onde um lugar lhe é assegurado. Nos interessa, na experiência psicanalítica, destacar esta operação de significação. Ou seja, é a partir de um *nome* ao qual o sujeito terá que responder, que se inscreve um lugar do qual ele poderá emergir. Esta é a localização que as relações simbólicas garantiriam ao sujeito do inconsciente. Por outro lado, na *Conferência de Genebra sobre o Sintoma* (1975), Lacan afirma:

Penso que o pensamento é, afinal de contas, um engodo e os analistas sabem disso melhor do que ninguém. É um engodo em algo que especifiquei com o que chamo o imaginário e toda uma tradição filosófica se deu conta disso muito bem. Se o homem – dizê-lo assim parece uma banalidade – não tivesse o que se chama um corpo, não vou dizer que não pensaria pois isto é óbvio, senão que não estaria profundamente capturado pela imagem desse corpo. O homem está capturado pela imagem de seu corpo. Este ponto explica muitas coisas e, em primeiro lugar, o privilégio que tem dita imagem para ele. (LACAN, 1975)

Assim, vemos que o sujeito do inconsciente que emerge no campo do Outro e a partir das nomeações do Outro, só sustenta uma significação apoiado na imagem de seu corpo. Esta imagem tem um lugar privilegiado para o humano, um lugar que é também através do olhar do Outro que se produz, olhar que “dá peso ao corpo” (idem).

A linguagem não é um campo meramente transcendental, ela se sustenta através dos corpos. É no corpo da linguagem que o corpo erógeno ganha lugar. Dessa forma, para a experiência psicanalítica, não seria necessário nos atermos à substância dos discursos que operam na cultura, mas sim, de perceber o enlace estruturante para o

sujeito do inconsciente que produz e opera o corpo pulsional. Devemos perceber que é a esse campo da linguagem, no qual a cultura se sustenta, que o sujeito do inconsciente se reporta. Para a psicanálise, portanto, a estrutura da linguagem é fundamental, pois é ali que aparece a rede complexa de sobreposições que dizem respeito a representação, ao registro simbólico e aos mecanismos de metáfora e metonímia constituintes do falante e de seu corpo.

Buscamos tensionar de que forma o *eu* que se apresenta a todo o tempo inconsciente de si e em busca de reconhecimento nos relatos, nas escrituras, na fala, no texto, evidencia a sua incompletude fundamental. Perguntamo-nos então o que é possível estruturar na linguagem? E a partir de que imagem?

Retomaremos as concepções de Lacan acerca do *eu* que enuncia, ou seja, do *je* na língua francesa, o qual ele diferencia do *moi*, da narrativa. O campo do *eu* e seu caráter imagético para pensar as novas formas de apresentar o corpo sexuado no que eles revelam uma íntima estranheza. Tomaremos também a estrutura de relato, proposta por Butler em *Relatar a Si Mesmo (2015)*, para pensar o que se desloca quando se relata a si mesmo e aproximar do processo de uma análise. É fundamental marcar que essa aproximação só será possível se sustentarmos os conflitos que ela provoca, uma vez que as teorias não coincidem e não podem, portanto, ser sobrepostas. É mesmo com essa distância que poderemos pensar a relação entre a estrutura butleriana do relato que permite um deslocamento do *eu*, e o que sustentamos como sujeito do inconsciente na psicanálise que se estrutura no campo do Outro e por sua vez, também opera um deslocamento do *eu*. Identificamos o campo do *eu*, na psicanálise, como uma forma primordial que situa o falante, “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” (LACAN, 1949, p.98).

Sendo assim, nos ateremos primeiramente a pensar a estrutura da linguagem e a possibilidade de interpretação do inconsciente ao toma-lo como estruturado. Em seguida, pensaremos como o corpo se localiza ali, no campo da linguagem, enlaçado e marcado pelo significante, deixando sempre algo que resta como enigma e que, no entanto, produz enunciação.

## 1. O que se estrutura como linguagem e o sujeito do inconsciente

*só há estrutura daquilo que é linguagem, (...).  
Só há estrutura do inconsciente na medida em  
que o inconsciente fala e é linguagem. Só há  
estrutura dos corpos à medida que se julga  
que os corpos falam com uma linguagem que  
é a dos sintomas.” (DELEUZE, 1972)*

A linguagem é o campo base da cultura civilizatória. É o lugar da comunicação, da produção de discursos, dos enunciados e dos saberes múltiplos que se inscreveram ao longo da história. É no nível da linguagem que se transmite a tradição e a possibilidade de manutenção e de subversão da mesma. A Linguística Moderna se apresenta como tentativa de ordenar a linguagem para toma-la como objeto científico e a ideia de estrutura se apresenta para dar conta de uma parte da operação da fala humana. Com isto, se formula toda uma nova maneira de apreensão das ciências humanas, através do chamado estruturalismo.

Atravessados pelo ensino lacaniano, pensamos o inconsciente também estruturado como linguagem. Mas o que isto quer dizer? Nos interessa aqui resgatar o aspecto estrutural e estruturante da linguagem sob a questão de Deleuze *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* Dessa maneira, no presente capítulo, vamos buscar de que forma a fala se encadeia e o que resta desta operação. Para tanto, iniciaremos com *As Palavras e As Coisas* (1966) de Foucault para situar a ruptura que opera na linguagem e permite o desvelamento do inconsciente através de uma operação interpretativa.

### 1.1 Foucault e a genealogia da linguagem

Foucault, constrói uma genealogia da linguagem e afirma que nos séculos XVII e XVIII, “ela era o desenrolar imediato e espontâneo das representações” (FOUCAULT, 1966 [2016, p.409]). A linguagem era o campo do conhecimento, onde se instauravam relações de identidade e assimilação de novos signos. Só se podia conhecer as coisas passando pela linguagem; era assim, “o primeiro esboço de uma ordem nas representações” (idem): o conhecimento se ordenava de maneira nominalista.

A partir do séc. XIX, no entanto, a linguagem ganha “espessura própria, desenvolve uma história, leis e uma objetividade que só a ela pertencem” (idem). Ela se torna um objeto de estudo, como qualquer outro ao qual se aplica uma lógica científica. Por outro lado, é apenas através dela e no uso que se faz da mesma, que qualquer conhecimento ou saber é passível de ser articulado em discurso. Foucault formula:

Ainda que seja ela própria [a linguagem] disposta, desdobrada e analisada sob o olhar de uma ciência, ressurge sempre do lado do sujeito que conhece – desde que se trate, para ele, de enunciar o que sabe. (FOUCAULT, 1966 [2016, p.410])

Este aspecto da linguagem que retorna para o sujeito da enunciação o tempo todo é um dos pontos que fazem furo propriamente ao que se pretende com o discurso científico. É esta a questão trabalhada por Foucault: o autor dirá que em sua radicalidade, a partir do momento em que a linguagem sofre a dispersão, de ser objeto de estudo assim como o meio pelo qual se alcança a si mesma, ocorre “esse acontecimento arqueológico que se pode designar pelo desaparecimento do Discurso” (ibidem, p.423). Discurso entendido como um dizer finito e fechado em si mesmo. Ou seja, nesse momento, a linguagem produz um efeito de retorno em si mesma.

Vamos nos deter rapidamente no discurso científico que é o exemplo máximo da ideia de Discurso que Foucault apresenta aqui. Suposto em neutralidade e anulação da singularidade do enunciado em nome de uma pretensão universal, o discurso científico é definido por Alberti e Elia (2008) da seguinte maneira:

Em uma perspectiva rigorosa, entende-se por Ciência o modo de produção de conhecimento que, seguindo os parâmetros metodológicos estabelecidos por Galileu e interpretados pela arquitetura discursiva de Descartes, se caracteriza por: a) despojamento das qualidades sensíveis ou anímicas do objeto que se trata de conhecer; b) uso da linguagem despojada de significações compreensíveis e compartilhadas pelo saber comum na formulação do discurso teórico; c) obediência estrita ao princípio da contingência e da universalidade, segundo o qual todo e qualquer elemento a ser estudado poderia ser infinitamente diverso do que é, nada o obrigando, previamente, a ser como é, e cabendo justamente à ciência esclarecer os modos pelos quais ele chegou a ser como é. (ALBERTI E ELIA, 2008)

No entanto, ao tratar do humano, não é possível este nível de despojamento do objeto. Tomamos como humano o ser falante dotado de um corpo banhado de

linguagem; a partir do momento que a linguagem se dispersa como Foucault apresenta, entramos num circuito onde, como Alberti e Elia discorrem citando Lacan, “não há ciência do homem, porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito.” (LACAN, 1966/1998 apud ALBERTI E ELIA, 2008, p. 873). Em qualquer produção científica há uma enunciação que move a articulação de um conhecimento ou um saber científico. Dessa forma, os autores afirmam, “A psicanálise opera com o sujeito, o mesmo da ciência que no entanto sobre ele nada opera.” (ALBERTI E ELIA, 2008).

O sujeito da psicanálise é o sujeito do inconsciente, que surge em outra cena, não naquela do discurso, nem naquela da produção narrativa de uma enunciação, mas sim como efeito da formulação. Apesar de não pretendermos situar a psicanálise como ciência, é necessário incluir que a psicanálise surge com a pretensão de sê-la, além disso, ela opera com o mesmo sujeito da ciência, como afirmam Alberti e Elia. Althusser (1964-65), faz uma análise acerca da tessitura das ciências, que nos permite aproximar a ciência como a teorização ou exegese de um determinado objeto, assim como a psicanálise faz com o inconsciente. Tomamos a psicanálise como uma prática teórico-clínica que está o tempo todo se tecendo e se aprofundando, acompanhando o que se produz no corpo textual da cultura e os discursos que ali operam:

Lacan não negaria que, sem o aparecimento de uma nova ciência: a linguística, a sua tentativa de teorização teria sido impossível. Assim se faz a história das ciências, onde uma ciência apenas se pode transformar em tal pelo recurso e intermédio de outras ciências, (...). O opaco provisório da sombra lançada sobre a teoria freudiana pelo modelo da física energética de Helmholtz e Maxwell encontra-se hoje desfeito pela luz que a linguística estrutural projeta sobre seu objeto. Freud tinha já dito que tudo dependia da linguagem; Lacan torna-se mais preciso: “o discurso do inconsciente está estruturado como uma linguagem” (ALTHUSSER, 1964-65 [1967 p. 244])

Retomaremos esta formulação de Lacan mais adiante, nos interessa aqui destacar a tessitura à qual Althusser se refere, que faz furo ao mesmo tempo que encadeia os saberes das ciências humanas, no que elas se sobrepõem e sustentam uma a outra.

Um outro aspecto da linguagem apresentado por Foucault é justamente o fato dela acarretar em sua espessura, uma história. Ela constitui “o lugar das tradições, dos hábitos mudos do pensamento, do espírito obscuro dos povos” (FOUCAULT, 1966, p. 412). Ou seja, todo falante, ao utilizar-se da língua e suas formas gramaticais, reporta-se

a uma estruturação que lhe antecede. Inclusive as teorias se formulam a partir do que ali já se apresenta estruturado.

A propósito da filologia, Foucault diz se tratar exatamente do estudo que burla as supostas verdades do discurso, pois denuncia “o vinco gramatical de nossas ideias” (ibidem, p. 412). É justamente através da filologia, como a forma moderna da crítica (ibidem, p. 413), que temos acesso às entranhas da linguagem. Na linguagem seria possível, portanto, interpretar, exercer a exegese, e assim as teorias se formulariam enquanto exegeses. Freud por sua vez, teria formulado propriamente uma exegese de todas as frases mudas, “que sustentam e escavam ao mesmo tempo nossos discursos aparentes, nossos fantasmas, nossos sonhos, nosso corpo.” (idem).

A linguagem como um todo não é passível de formalização: mesmo que se pretenda isentar todo falante para obter uma transparência da linguagem enquanto objeto de estudo, trata-se de um objeto que serve justamente ao falante. Dessa forma, diz Foucault, “o estruturalismo e a fenomenologia encontram aqui, com sua disposição própria, o espaço geral que define seu lugar-comum.” (ibidem, p.415). Ou seja, algo do fenômeno que se apresenta e é experimentado a partir das percepções singulares, do que surge inesperado, pode se entender enquanto estruturado a partir do momento em que tudo passa a ser referido à linguagem. Lacan (1959) formula “não há Outro do Outro”, podemos pensar esta formulação de diversas maneiras, mas principalmente, garante-se que o Outro, que é o campo da linguagem, que é o tesouro significante, não se situa em outro lugar que não nele mesmo. A linguagem se situa, portanto, em si mesma, não é possível apreendê-la ou decifrá-la em Outro lugar, apenas em sua própria estrutura.

Foucault também apresenta o surgimento da literatura do séc. XIX de importância fundamental devido ao seu caráter inesperado. Ao mesmo tempo em que a linguagem pretendia formalizar-se enquanto objeto científico, uma determinada prática escrita surge de forma independente a esta objetificação. É claro que já existia a prática da escrita que se atinha à tentativa de representar o mundo em sua essência. A literatura, segundo Foucault, como ato de ruptura às formalizações, surge no séc. XIX. É ali que se “reconduz a linguagem da gramática ao desnudado poder de falar”; é no ato da escrita literária que se encontra “o ser selvagem e imperioso das palavras” (FOUCAULT, 1966 [2016, p.414]).

Seguindo Foucault, podemos minimamente definir a linguagem como uma estrutura que permite a produção de discursos e de fenômenos sociais. Estes discursos, por sua vez, são passíveis de serem transmitidos entre as gerações assim como são fruto

e efeito das marcas da tradição que lhes antecede. Os discursos, mesmo os científicos, se produzem enquanto enunciações, ou seja, formulações singulares que se articulam e operam na esfera social, é num segundo momento onde ocorre uma apropriação ou fechamento dessa formulação, que o discurso se torna um objeto que pode ser reproduzido. Este é o aspecto paradoxal da ideia de discurso, que se diferencia da produção da escrita literária:

ocorre enfim à linguagem surgir por si mesma num ato de escrever que não designa nada mais que ele próprio. Essa dispersão impõe à linguagem, se não um privilégio, ao menos um destino que parece singular (...). (FOUCAULT, 1966 [2016, p.419])

O ato é decerto operado por aquele que escreve; no entanto, o que Foucault parece dizer é que ali surge uma forma própria de subversão. Não há nada fora da linguagem: como vimos até aqui, há apenas aqueles momentos em que ela retorna em si mesma, fazendo um vácuo na sua articulação. A linguagem: por um lado objeto de estudo em tentativas de formalização, e por outro a possibilidade de uma dispersão, que se encontra apenas quando se escreve. Por um lado, “unidade da gramática geral”, por outro, “apareceu segundo modos de ser múltiplos, cuja unidade sem dúvida, não podia ser restaurada.” (idem). No ato da escrita, é possível pontuar, fazer cortes, descontinuidades temporais, assim como no campo da fala. No entanto, “o ato de escrever” corporifica o texto com fendas. Dessa forma temos um acesso diferenciado à lógica linguística.

## 1.2 O corte da interpretação

Foucault nos apresenta a discussão tanto filosófica como filológica traçada por Nietzsche e Mallarmé no início do séc. XX. A questão principal para Nietzsche, não seria alcançar as essências do bem e do mal e sim definir quem falava ao se denominar *Ágathos* (bom) e a quem se referia ao denominar de *Deilós* (mau). Pois seria justamente ali, naquele que sustenta o discurso, tanto o bom quanto o mau, que a linguagem inteira se reuniria (FOUCAULT, 1966 [2016, p. 420]). Mallarmé, por sua vez, diria que não se trata de alguém que possua a palavra, mas que a palavra é “em sua solidão, em sua vibração fácil, em seu nada, a própria palavra” e que é ela própria, não em seu significado, mas em seu ser enigmático e precário, o que fala. Foucault formula:



Nietzsche mantinha até o fim a interrogação sobre aquele que fala, com o risco de fazer afinal a irrupção de si próprio no interior desse questionamento para fundá-lo em si mesmo sujeito falante e interrogante : Ecce Homo (Eis aqui o Homem) – Mallarmé não cessa de apagar-se de sua própria linguagem, a ponto de não querer mais aí figurar senão a título de executor numa pura cerimônia do Livro, em que o discurso se comporia por si mesmo. (FOUCAULT, 1966 [2016, p.421])

Ambos autores, às voltas com a linguagem e o que ali pulsa, o que ali faz falar, parecem desaparecer, segundo Foucault, no ato de suas formulações, para sustentar essa escrita. Em 1969, na conferência *O que é um autor*, Foucault trabalha precisamente a ideia de que diante do escrito, o autor desaparece. Ele apresenta a escrita como “ética” e justifica a utilização deste termo por se tratar de uma prática. Não se trataria, no escrito, apenas do resultado de uma obra ou um Livro, mas de uma subversão da língua:

a escrita é um jogo ordenado de signos que se deve menos ao seu conteúdo significativo do que à própria natureza do significante; mas também esta regularidade da escrita está sempre a ser experimentada nos seus limites, estando ao mesmo tempo sempre em vias de ser transgredida e invertida; a escrita desdobra-se como um jogo que vai infalivelmente para além das suas regras, desse modo as extravasando. Na escrita, não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever, nem da fixação de um sujeito numa linguagem; é uma questão de abertura de um espaço onde o sujeito de escrita está sempre a desaparecer. (Foucault, 1969)

Interessa-nos pensar aqui a articulação da escrita assim como a descreve Foucault, destacando o ponto de possibilidade de “abertura de um espaço” pela própria estrutura do significante. Vimos que ocorre uma dispersão na linguagem justamente quando ela pretende ser apreendida pelo saber científico, pela linguística. É também neste momento que a exegese freudiana, por sua vez, foi formalizada como um campo prático e teórico o da psicanálise. Esta prática clínica se ocupa em trabalhar com o inconsciente dos discursos, ou seja, com o que fica fora da unidade, com o que fica por vezes silenciado, recalcado ou aparece como obscurecido no discurso da razão, da ciência, sem, no entanto, estar fora da mesma estrutura, se ocupa portanto em trabalhar “as frases mudas”, não o mudo das frases.

Foucault (1975) trata também de técnicas de interpretação, fundamentais para uma ruptura epistemológica sobre os símbolos. A interpretação dava-se em cada época à sua

maneira. No séc. XVI, por exemplo, a interpretação se fundava na semelhança, na similaridade das coisas. Ou seja, decifrar que aquilo era semelhante a aquilo outro já era uma operação de interpretação. No entanto, o autor afirma ter sido Nietzsche, Freud e Marx que instauraram no pensamento ocidental o distanciamento da tentativa de apreensão de verdades absolutas sobre as coisas do mundo e a possibilidade de uma interpretação hermenêutica. Ou seja, a partir da obra destes autores, a interpretação não trata mais de uma decifração e sim de um exercício próprio da linguagem que retorna em si mesma. Estes autores, diz Foucault, “não deram um sentido novo a coisas que não o tinham. Modificaram, na realidade, a natureza do símbolo e mudaram a forma geralmente usada de interpretar o símbolo” (FOUCAULT, 1975, p.18)

Nietzsche e sua discussão sobre a *profundidade* demonstraria a ideia de uma exterioridade e não uma interioridade da coisa. Enquanto mais se escava em busca de uma verdade profunda nota-se, no entanto, que a profundidade é visível na superfície. Foucault faz uma analogia desta profundidade nietzschiana com a *banalidade* em Marx, que iria na mesma lógica: ir em busca da profundidade dos valores, da moeda, da essência burguesa seria uma banalidade (Foucault, 1975), pois o que estaria em jogo é um sistema e não a coisa. Freud, por sua vez, ao formular regras para uma escuta analítica, uma escuta interpretativa que se dá no espaço da transferência, onde estaria sempre em busca do inconsciente e do que se encadeia na fala, torna o fato da interpretação um exercício infinito. Estes “três homens”, diz Foucault, instauraram pela retórica de suas formulações, uma mudança em relação à natureza dos símbolos; estes tornaram-se inesgotáveis por ganharem uma amplitude e uma abertura irredutíveis:

O inacabado da interpretação, o fato de que seja sempre fragmentada, e que queda em suspenso ao abordar-se a si mesma, encontra-se, creio eu, de maneira bastante análoga em Marx, Nietzsche e Freud, sob a forma de negação do começo. Negação da “Robinsonada”, dizia Marx: a distinção tão importante para Nietzsche entre o começo e a origem; e o caráter sempre inacabado do desenvolvimento regressivo e analítico de Freud. É sobretudo em Nietzsche e Freud, e em menor parte em Marx, onde se perfila esta experiência tão importante a meu juízo para a hermenêutica moderna, de que quanto mais se avança na interpretação, quanto mais há uma aproximação de uma região perigosa em absoluto, onde não só a interpretação vai encontrar o início do seu retrocesso, mas que vai ainda desaparecer como interpretação e pode chegar a significar inclusive a desaparecimento do próprio intérprete. A existência sempre aproximada do ponto absoluto da interpretação,

significaria ao mesmo tempo a existência de um ponto de ruptura. (FOUCAULT, 1975, p.22)

Não é mais sobre interpretar símbolos que se trata, é sobre identificar que nos símbolos se carrega e se apresenta o movimento infinito da interpretação. A ideia principal traçada por Foucault é a de que a interpretação antecede o símbolo, “os símbolos são interpretações que tratam de justificar-se, e não o inverso” (Foucault, 1975, p.25). Esta dialética interpretativa também apresenta um tempo novo, um tempo circular e não linear, um tempo que se volta sobre si mesmo no ato de interpretar-se. A interpretação é de partida um ponto de ruptura com a linearidade.

### **1.3 Lacan e a estrutura do inconsciente**

Althusser, no ensaio *Freud e Lacan* (1964-65) afirma que o aspecto cru da psicanálise, poderia ser resumido em:

1) Uma prática (a cura analítica). 2) Uma técnica (método da cura), que dá lugar a uma exposição abstracta, de aspecto teórico. 3) Uma teoria, que está em relação com a prática e com a técnica. Este conjunto orgânico prático (1), técnico (2), teórico (3) recorda-nos a estrutura de todas as disciplinas científicas. Formalmente, o que Freud nos dá possui bem a estrutura de uma ciência. (ALTHUSSER, 1964-65 [1967, p.234])

Formalmente, a estrutura de uma ciência seria justamente a de ter uma teoria e uma técnica, “que permitem o conhecimento e a transformação do seu objeto numa prática específica” (ibidem, p.235). O retorno a Freud feito por Lacan é possível a partir de seu lugar situado mais adiante na História do saber ocidental, e marcado justamente pelas descobertas e transformações operadas nesta História. Dessa forma, Lacan atribui à psicanálise precisão de estrutura e condição de prática diferenciada.

O movimento de “retorno a Freud”, como Lacan afirma ter percorrido, insere no ensino freudiano mecanismos que foram apresentados com o surgimento da linguística, onde é possível reconhecer o caráter textual do inconsciente. Este retorno permitiu-nos avanços clínicos. Foucault (1969) sugere o movimento de retorno a partir de um “esquecimento” ou um desprendimento do texto assim como uma leitura das lacunas que ali aparecem:

(...)esse retorno se dirige ao que está presente no texto, mais precisamente, retorna-se ao próprio texto, ao texto em sua nudez e, ao mesmo tempo, no entanto, retorna-se ao que está marcado pelo vazio, pela ausência, pela lacuna no texto. Retorna-se a um certo vazio que o esquecimento evitou ou mascarou, que recobriu com uma falsa ou má plenitude e o retorno deve redescobrir essa lacuna e essa falta; daí o perpetuo jogo que caracteriza esses retornos a instauração discursiva – jogo que consiste em dizer por um lado: isso ai estava, bastaria ler, tudo se encontra ai, seria preciso que os olhos estivessem bem fechados e os ouvidos bem tapados para que ele não seja visto nem ouvido; e, inversamente: não, não está nesta palavra aqui, nem naquela palavra ali, nenhuma das palavras visíveis e legíveis diz do que se trata agora, trata-se antes do que é dito através das palavras, em seu espaçamento, na distância que as separa. Resulta que, naturalmente, esse retorno, que faz parte do próprio discurso, não cessa de modificá-lo, que o retorno ao texto não é um suplemento histórico que viria se juntar a própria discursividade e a duplicaria com um ornamento que, afinal, não é essencial; é um trabalho efetivo e necessário de transformação da própria discursividade. (FOUCAULT, 1969)

O movimento de Lacan se dá justamente em um momento em que a psicanálise havia se reduzido a práticas mitificadas que podiam ser aliadas aos mais diversos discursos científicos, o da psicologia, da neurologia, da psiquiatria, da medicina, da sociologia, da antropologia, da filosofia, perdendo por completo a sua especificidade, sendo aderida num acordo com tais campos de saber a ponto de se aproximar da Razão. (ALTHUSSER, 1964-65 [1967, p.238])

Freud se refere, como vimos, ao caráter interpretativo próprio da linguagem. No entanto, é Lacan quem precisará formalmente o inconsciente estruturado como uma linguagem. Freud, em *Interpretação dos Sonhos* (1900), já havia apresentado os mecanismos de deslocamento e condensação da produção onírica. Lacan, por sua vez, reconheceu ali duas figuras essenciais designadas pela linguística: a metonímia e a metáfora. Dessa forma, tanto o lapso, como o ato falho, como o chiste, o sintoma e as imagens oníricas se tornam elementos formais da linguagem: significantes.

Éramos por esse caminho introduzidos no paradoxo, formalmente familiar à linguística, de um discurso duplo e uno, inconsciente e verbal, tendo apenas um campo único por duplo campo sem coisa alguma para além de si próprio: o campo da “Cadeia signifiante”. (ALTHUSSER, 1964-65 [1967, p.244])

Afirmamos através da leitura de Lacan que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, mas essa formulação não é assim tão óbvia. Para além do que se sustenta na fala, “é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente” (LACAN, 1957 [1998, p.498]). Lacan se apoia nos estudos de Saussure e destaca a relevância da teoria Linguística para materializarmos a ideia de estrutura da linguagem. Ele começa apresentando a separação do signo linguístico, separação entre significante, significado e uma barra que ao mesmo tempo os une e os diferencia, “uma barreira resistente à significação” (ibidem, p.500).

Saussure, em seu *Curso de Linguística Geral* (1916) afirma que o signo linguístico é a união de dois termos: um conceito e uma imagem acústica - ou um significado e um significante. Sobre a imagem acústica, ele diz ser uma imagem sensorial, a qual se apresenta não apenas pelo som material, mas por ser “a impressão psíquica desse som” (SAUSSURE, 1916 [2013, p.106]). Nos interessa resgatar esse caráter de impressão do significante, como a marca que resta, que permanece como resto do som material. Saussure afirma que temos notícias destas impressões psíquicas, ao formularmos pensamentos nos quais as palavras não precisariam ser foneticamente exprimidas para ganharem significação.

O algoritmo formulado por Saussure é:  $\frac{S}{s}$ , Lacan dará extrema relevância a este algoritmo. A distinção entre significante e significado, não apenas demonstra a arbitrariedade do signo e a impossível correspondência biunívoca entre a palavra e a coisa, como também nos apresenta que uma significação não se sustenta em si mesma, é apenas “pela remissão a uma outra significação” (LACAN, 1957 [1998, p.501]), ou seja, em seu caráter de cadeia, que ela ganha sustentação. E ainda:

Se formos discernir na linguagem a constituição do objeto, só poderemos constatar que ela se encontra apenas no nível do conceito, bem diferente de qualquer nominativo, e que a coisa, evidentemente ao se reduzir ao nome, cinde-se no duplo raio divergente: o da causa em que ela encontrou abrigo em nossa língua e o do nada ao qual abandonou sua veste latina. (idem)

A linguagem é, portanto, o suporte para a atribuição de nomes. A coisa é ao mesmo tempo, causa de nomeação, ou seja, move o falante a se aventurar na língua para atribuir-lhe significação e, no entanto, é inapreensível em sua totalidade. Quando se

abriga na língua, e é nomeada, o estatuto de coisa é perdido. Ou seja, nomear algo, faz aquilo ganhar forma, tornar-se conceito articulável, e assim os objetos se constituem. É nessa constituição dos objetos que também surge a distância em relação à coisa.

Lacan, por sua vez, opera uma subversão na teorização saussuriana, atribuindo primazia ao significante. A estrutura do significante, diz Lacan, “está, como se diz comumente da linguagem, em ele ser articulado” (LACAN, 1957 [1998, p.504]). É desta articulação que se constituem os conceitos ou os significados.

O significante, por sua vez, ganha especial relevância justamente por seu caráter de fonema. Fonema é uma unidade sonora mínima, é como uma letra em sons, uma marca sonora. Lacan destaca que devemos buscar no fonema, justamente “o sistema sincrônico dos pareamentos diferenciais necessários ao discernimento dos vocábulos numa dada língua” (idem). Ou seja, é a partir do significante enquanto fonema e seus espaçamentos entre os outros fonemas que temos acesso à articulação na qual ele se situa. É somente na correlação do significante com outro significante que encontramos a significação.

O significante, dessa forma, “sempre se antecipa ao sentido, desdobrando como que adiante dele sua dimensão” (ibidem, p.505). É apenas no final da frase articulada que podemos alcançar o sentido; é no correr dos significantes que o sentido se produz. No entanto, a significação e o sentido não se confundem, não coincidem. O sentido é o que se compreende e se compartilha; a significação é de outra ordem:

O que essa estrutura da cadeia significante revela é a possibilidade que eu tenho, justamente na medida em que essa língua me é comum com outros sujeitos, isto é, em que essa língua existe, de me servir dela para expressar algo completamente diferente do que ela diz. Função mais digna de ser enfatizada na fala (...), a de indicar o lugar desse sujeito na busca da verdade (LACAN, 1957 [1998, p. 508])

Assim vemos que a língua existe e é compartilhada no que ela apresenta sentidos e conceitos. No entanto, ao articular propriamente uma fala, vemos o caráter de significação, ou seja, do sujeito em direção a uma verdade, dentro do que é compartilhável. A cadeia que se forma *de palavra em palavra*, ou em cadeia, ou ainda a significação, se dá por duas vertentes: a metáfora e a metonímia. O significante se encadeia de forma metonímica a outro significante. E a metáfora é a fórmula que consiste em tomar *uma palavra por outra*:

A centelha criadora da metáfora não brota da presentificação de duas imagens, isto é, de dois significantes igualmente atualizados. Ela brota entre dois significantes dos quais um substituiu o outro, assumindo seu lugar na cadeia significante, enquanto o significante oculto permanece presente em sua conexão (metonímica) com o resto da cadeia. (LACAN, 1957 [1998, p.510])

Dessa forma, portanto, se amarra a significação inconsciente. Em Freud, estes termos aparecem como condensação e deslocamento. São mecanismos inconscientes, com os quais temos acesso aos caminhos que se formulam em uma fala. Na metáfora, trata-se de um significante que demonstra uma falha, que faz operação de chiste, de descompasso com o sentido, um efeito de verdade que surge pelo fora de significado. Lacan define que a metáfora “se coloca no ponto exato em que o sentido se produz no não-senso” (ibidem, p.512); ou seja, apesar de não-senso, ganha sentido. E na metonímia, trata-se de uma verdade na condição de serva da língua. É justamente uma cadeia que faz forma para evitar que a verdade apareça. No entanto, ao tentar deslocar-se da censura, traça ela mesma a verdade da qual não logra escapar (idem).

#### **1.4 Do que se estrutura e resta da cadeia significante**

Vimos até aqui como a psicanálise se situa dentro da historicidade da linguagem, assim como encontramos no aspecto da fala a estrutura de significação arbitrária trabalhada pela linguística. A psicanálise trabalha no campo da fala, mas não é uma fala qualquer. Podemos tensionar a ideia de que a fala que se produz em uma análise não se basta em cadeia, pois aquele algo que sempre resta da cadeia, ao poder ser trabalhado dentro do campo da transferência, pode ter efeito de escrita. Vamos tomar então o conceito de letra em Lacan, que sofre algumas modificações ao longo de seu ensino para pensar estes restos e a escrita possível.

Em *A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud* (1957), a letra se apresenta como “o suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem” (LACAN, 1957 [1998, p.498]), e é “ao pé da letra” (idem) que devemos tomá-la. Neste momento não há uma clara distinção entre letra e significante, a letra vai ser desdobrada mais adiante em seu ensino como lugar litorâneo entre duas materialidades, mais aproximado ao que descrevemos acima a propósito da imagem acústica: uma marca de resto do significante. Neste momento, no entanto, embora não

haja esta distinção, ele aponta para uma ideia entre imagem e significante, ao tratar do sonho.

Lacan indica que devemos repensar o lugar de rébus do sonho. Ou seja, haveria na articulação das imagens dos sonhos, algo de material que também deve ser tomado ao pé da letra (LACAN, 1957 [1998, p.513]). Temos aqui uma aproximação da letra enquanto escrita pictográfica com a imagem dos sonhos. Se trataria de imagens, portanto, passíveis de serem lidas. Lacan diz propriamente que, “as imagens do sonho só devem ser retidas por seu valor de significante, isto é, pelo que permitem soletrar do “provérbio” proposto pelo rébus do sonho.” (LACAN, 1957 [1998, p.514]). É no que narramos do sonho que ele interessa. As imagens se apresentam e a partir delas é possível articular significantes. Esta é uma maneira de tomar esta afirmação. Outra maneira, no entanto, é pensar que a própria imagem onírica tem estrutura de escrita.

Como vimos até aqui, Lacan atribui primazia ao significante, interessando-lhe principalmente o caráter fonético do mesmo, além da sua estrutura, que se articula não com o sentido ou o significado, e sim entre significantes. Se trata de uma estrutura literante, ou fonemática, sustentada em uma fala. No entanto, esta estrutura também nos interessa pelo que permite de leitura. Se pensamos no inconsciente articulado como linguagem, não pensamos apenas na forma como ele se exprime em uma fala, mas por ser uma fala que é endereçada para ser lida, interpretada, e não compreendida.

O fato de o sonho dispor da fala não modifica nada, visto que, para o inconsciente, ela é apenas um elemento de encenação como os demais. É justamente quando o jogo e também o sonho esbarrarem na falta de material taxêmico para representar as articulações lógicas da causalidade, da contradição, da hipótese, etc., que eles darão provas de ser, um e outro, uma questão de escrita, e não de pantomina. (LACAN, 1957 [1998, p.515])

A dimensão imagética do sonho, assim como a imagem acústica do significante não representam em si próprias uma significação. A significação se aproxima de uma escrita a partir desta imagem que foge às articulações lógicas. O sonho ao se apresentar em imagens, encena tanto o mecanismo metonímico como o metafórico. As imagens do sonho não se apresentam como pantomina, ou seja, elas não representam uma narrativa, elas aparecem como um suporte material que permite dar lugar a uma prática de narração, significação, que estamos aproximando aqui com uma escrita. Ou seja, não se representa algo nas imagens, mas elas apresentam elementos, que exigem um trabalho



para ser encadeados em significantes. É nesta direção que aproximamos aqui as imagens oníricas da noção de letra.

### 1.5 Escrituração

A obra completa de Freud nos apresenta uma página de referências filológicas a cada três páginas, uma página de inferências lógicas a cada duas páginas e, por toda parte, uma apreensão dialética da experiência, vindo a analítica linguageira reforçar ainda mais suas proporções à medida que o inconsciente vai sendo mais diretamente implicado. (LACAN, 1957 [1998 p.513])

É sobre uma determinada lógica da linguagem que trata o ensino de Freud, esta é a leitura de Lacan: que o inconsciente tem uma estrutura e podemos acessá-la se entendida como o próprio funcionamento da linguagem. Não se trata de uma estrutura que funciona *a priori*, ou que esteja rigidamente pré-estabelecida. É no ato de falar que algo ali ganha forma; Lacan fala de uma “estrutura literante” acerca do que se encadeia em significantes. Agora trataremos sobre a escritura nesta lógica.

Lacan trata o sonho como forma possível de encontrarmos, não um significado a ser descoberto, mas a possibilidade de extrair dali justamente o que não aparece ainda na narrativa da cena propriamente. O que interessa no sonho, portanto, são os elementos soltos, dos quais seria possível criar, escrever uma cena. As imagens oníricas são imagens desarticuladas que apresentam furos, e apenas após deslocamentos e interpretações, encontramos formas para elas. Esta é uma operação de escritura, como vimos anteriormente com Barthes: a possibilidade de escrita criando fendas.

Lacan se demora na explicação de que aquilo que Freud analisa na formação do sonho é a própria estrutura do inconsciente para todo ser falante. Ele admite que “desconheceu-se o papel constitutivo do significante no status que Freud fixou de imediato para o inconsciente” (LACAN, 1957 [1998, p.516]): era demasiado antecipada a descoberta de Freud e a linguística por sua vez também estava em seus primórdios, ainda assim, Freud buscava sempre que podia, aproximações com a literatura e a filologia para materializar sua descoberta do inconsciente como relacionada às operações da linguagem. É na linguagem que o humano se situa, e o inconsciente por sua vez, envolve toda a vida do ser falante, do humano. Lacan toma o algoritmo saussuriano para pensar esta estrutura:

$$\frac{S}{s}$$

A barra entre o significante e o significado marca justamente a irredutibilidade de um ao outro, esta é a resistência da significação completa e plena, de uma relação direta entre um e outro e, portanto, fechada. Daí a estrutura metonímica e a estrutura metafórica como constitutivas da operação de cadeia, pois permitem o deslize entre significantes.

A metonímia indica “que é a conexão do significante com o significante que permite a elisão mediante a qual o significante instala a falta do ser na relação de objeto” (LACAN, 1957 [1998 p.519]) e a metáfora, indica que é “na substituição do significante pelo significante que se produz um efeito de significação que é de poesia ou criação, ou, em outras palavras, do advento da significação em questão” (idem). Este jogo que a língua joga e que o inconsciente, por sua vez, também opera, mostra como não é possível situar-se em nenhum desses significantes e, no entanto, é no arranjo arbitrário deles e neste movimento que alguma coisa se situa:

O mecanismo de duplo gatilho da metáfora é o mesmo em que se determina o sintoma no sentido analítico. Entre o significante enigmático do trauma sexual e o termo que ele vem substituir numa cadeia significante atual passa a centelha que fixa num sintoma – metáfora em que a carne ou a função são tomadas como elemento significante – a significação, inacessível ao sujeito consciente onde ele pode se resolver. (LACAN, 1957 [1998, p.522])

É a propósito do “termo” que vamos situar o sintoma: não temos acesso à significação que ali é traçada, mas temos um termo ao qual podemos nos agarrar como metáfora, como função, para significar algo de traumático do sexual. Temos o recurso da rememoração: pelo significante não acessamos a origem ou a verdade, mas é através dele que se cria alguma imagem encobridora sobre um horror traumático. No entanto, é um horror ao qual não temos acesso e que faz parte da dialética do retorno da qual falamos acima, de uma temporalidade que não é linear, pois no momento em que se rememora, já é em outro lugar que ela se situa. “Esta cena é constituída e reconstituída ao longo da vida do ser falante” (LACAN, 1957 [1998, p.524]), diz Lacan, e é apenas através da significação, apoiada em significantes, que podemos distanciar-nos desse horror do impossível, assim como dar forma a algo que nos situe temporalmente:

(...) a solução do impossível é trazida ao homem pelo esgotamento de todas as formas possíveis de

impossibilidades encontradas no equacionamento  
significante da solução”. (LACAN, 1957 [1998, p.524])

A produção da significação marca a possibilidade de abrir um movimento em direção a uma verdade. A verdade em Lacan é a verdade de um movimento:

É que a uma nova verdade não podemos contentar-nos em dar lugar, porque é de assumir nosso lugar nela que se trata. Ela exige que nos mexamos. Não se pode atingi-la por uma simples habituação. Habituo-nos com o real. A verdade, nós a recalamos. (LACAN, 1957 [1998, p. 525])

O real, ao qual nos habituamos, é o que resta dos arranjos possíveis de verdade, artificiais e arbitrários. A arbitrariedade, como nos apresenta Saussure, é própria dos arranjos significantes e, portanto, do inconsciente. Não tomamos arbitrariedade por aleatoriedade, o inconsciente não é aleatório, ele trata a verdade do sujeito. A verdade em Lacan, não tem uma essência, não temos como detectá-la e encontrá-la; a verdade, diz Lacan, “é recalcada”, devemos habituar-nos com os efeitos dela. Mas a verdade é uma nova verdade, não devemos contentar-nos em dar lugar a ela, e sim de assumir nosso lugar nela. “Ela exige que nos mexamos”. A verdade da qual a psicanálise trata, é a verdade do inconsciente, que por sua vez, não é “primordial nem instintiva e, de elementar, conhece apenas os elementos do significante.” (LACAN, 1957 [1998, p.526]).

Mais adiante em seu ensino, Lacan toma o significante como semblante necessário para que o corpo se enlace e ganhe materialidade na linguagem. E dá um lugar privilegiado à noção de letra como traço, que resta e que marca este movimento. *Lituraterra* é um neologismo criado por Lacan que condensa tanto a ideia de literatura que é entendida “pelos manuais” como uma “acomodação de restos” (LACAN, 1971 [2001, p.16]) e, portanto, uma espécie de liteira/lixo, resíduos, assim como a ideia de terra que enraíza ao mesmo tempo que suja uma escrita. *Lituraterra* (1971) é também o nome dado a um de seus escritos no qual vai desbravar a noção de letra, como rasura, embora seja uma rasura que não se dá posterior a algo que esteve ali escrito, mas que se dá ao escrever.

Lacan assume neste escrito uma posição diferenciada sobre o significante. Se até então era apenas através do significante e suas leis que tínhamos acesso ao inconsciente, ao propor o significante como semblante, Lacan propõe a letra como o que escapa ou resta ao semblante, o que rompe:

(...) ruptura que dissolve o que constituía forma, fenômeno, meteoro, e sobre a qual afirmei que a ciência opera ao perpassar o aspecto, não será também por dar adeus ao que dessa ruptura daria em gozo que o mundo, ou igualmente o imundo, tem ali pulsão para figurar a vida? O que se evoca de gozo ao se romper um semblante, é isso que no real se apresenta como ravinamento das águas. É pelo mesmo efeito que a escrita [écriture]<sup>2</sup> é, no real, o ravinamento do significado, aquilo que choveu do semblante como aquilo que constitui o significante. A escrita não decalca este último, mas sim seus efeitos de língua, o que dele se forja por quem a fala. (LACAN, 1971 [2001, p.22])

Dessa forma, Lacan cria outra possibilidade de operação na própria estrutura significante. Embora não se trate de atribuir primazia à noção de letra, ou primazia da letra em relação ao significante, trata-se sim de distingui-los enquanto operações. A letra permite uma escrita, enquanto o significante encadeia uma fala. É aqui que podemos aproximar a noção de escritura de si com o que é possível localizar e deslocar através do processo de uma análise com os restos daquilo que se diz.

que tirássemos da escrita outro partido que não o de tribuna ou tribunal, para que nela se articulassem outras falas a nos prestar tributo. (...), o escrito que se fabrica com a linguagem é material talvez dotado de força para que nela se modifiquem nossas formulações. (LACAN, 1971 [2001, p.23])

Dar lugar a novas falas que possam fabricar uma mudança na materialidade das formulações da linguagem. Esta é a prática clínica que Lacan está propondo nesse momento de seu ensino: uma prática clínica, que ao entender o sintoma como operando o mesmo funcionamento da linguagem, se entenda político ao permitir movimentar uma operação de furo. É no litoral entre o semblante e essa ruptura que permite abertura para o escrito, que Lacan situa a psicanálise: no paradoxo de apresentar a quebra com o semblante sem abdicar dele:

Será possível, do litoral, constituir um discurso tal que se caracterize por não ser emitido pelo semblante? É essa a pergunta que só se propõe pela chamada literatura de vanguarda, a qual, por sua vez, é fato de litoral: e portanto, não se sustenta no semblante, mas nem por isso prova nada senão a quebra, que somente um discurso pode

---

<sup>2</sup> Na presente tradução, o termo *écriture*, do francês, foi tomado por escrita. Em algumas versões dos textos de Barthes, opta-se pela tradução do mesmo termo, como “escritura”, para marcar uma diferença conceitual. Neste trabalho, optamos por tomar esta escrita como escritura, nos termos barthesianos.

produzir, com efeito de produção (LACAN, 1971 [2001, p.23])

Tomamos, portanto, as escrituras de Nery, Lanz e Preciado como terreno, para articulação de novas falas. João Nery (2011) nomeia sua escritura como “uma releitura da minha própria história”. Nery detalha suas intervenções corporais: a retirada de seios, a retirada dos órgãos reprodutivos, o uso de hormônios e a sua escolha de não se submeter a uma faloplastia. Além desses detalhes práticos e objetivos, Nery amarra uma história para a sua vida. Ele nos dá testemunho desde os episódios que marcaram uma infância e o levaram a perceber sua incompatibilidade em responder ao que lhe era exigido socialmente, assim como dos (des)encontros amorosos sempre possíveis, apesar de tudo.

Ao mesmo tempo que Nery se sentia fora do que era determinado para o seu corpo, a insistência em apoiar-se em seu corpo, como o único lugar que lhe daria forma, faz com que o autor se movesse e subvertesse as dinâmicas sociais às quais se constrangia. Nery encontra em seu corpo a cumplicidade e a dialética necessárias para uma articulação de afirmações difíceis, como a de se submeter a mais de uma operação cirúrgica para afirmar, com seu corpo, aquilo que identificava como seu posicionamento sexuado, ou seja, tornar-se homem “de carne e osso”.

O autor nos apresenta esta sofisticada narrativa em quatro tempos, quatro capítulos: Desencontros, Descobertas, Metamorfose e Paternidade. Como leitora, acrescentaria um quinto tempo no final do quarto capítulo, onde ele percebe a sua história como ato político ao se deparar com os avanços dos movimentos LGBTQ+. Neste último tempo, o autor se mostra surpreso com os avanços dos movimentos e compartilha inclusive a história de Thomas Beatie, um FtM (female-to-male) americano e o primeiro “homem grávido”:

Em 2008, ele declarou para uma revista que “querer ter um filho biológico não é um desejo feminino ou masculino, é um desejo humano”. Até aquele momento, ele só tinha feito a retirada das mamas e a hormonioterapia. Casou-se legalmente com uma mulher mais velha, que já tinha duas filhas casadas, e eles desejaram ter um filho. Ela tinha ficado estéril. Resolveram, então, que ele engravidaria, já que ainda tinha útero. Começou o processo de tornar-se um “homem grávido”. Parou de tomar testosterona e voltou a ovular naturalmente, não sendo necessário o uso de qualquer droga para aumentar a fertilidade (NERY, 2011, p.317)

Este caso do “homem grávido” mexe muito com Nery, que também nos conta que ao se reconhecer como parte desse movimento também reconhece os conflitos que surgem para ele pela heterogeneidade das combinações transexuais. Nos conta também que conhece Letícia Lanz, da qual falaremos adiante, e que foi por ela que se inteirou do movimento *queer*. Também se interessou por Preciado e a ideia de sexopolítica, da qual tira seus próprios desdobramentos. Nery encerra sua escritura dando um novo lugar para a sua história, dentro de um contexto político, e afirma: “Minha cabeça, a princípio, deu um nó, mas farei também que era mais uma alternativa na desconstrução do império normativo sexual.” (NERY, 2011, p. 321). Ou seja, ao mesmo tempo que se localiza em uma narrativa política ampla, inscreve através de uma enunciação apoiada em seu corpo, uma história, tornando-a estofa para “novas falas”.

A segunda escritura é a teorização feita por Letícia Lanz (2015) acerca das pessoas transgêneras ou gênero-divergentes, categoria que ela se dedica a pesquisar, a partir e através da sua própria história. Sua narrativa transita entre uma produção científica que se debruça sobre um objeto de estudo, de forma distanciada e objetiva...

Um dos reflexos do ganho de visibilidade da diversidade de gêneros na sociedade contemporânea é o crescente interesse social, político e cultural pelas identidades transgêneras. As representações populares de pessoas transgêneras são cada vez mais frequentes em novelas, programas de variedades e reality shows. Do ponto de vista acadêmico, o tema da transgeneridade também tem sido tratado exhaustivamente (...). Contudo, do ponto de vista prático, pouca coisa está sendo alterada na mecânica social de aceitação e inclusão das pessoas transgêneras como resultado do ganho de visibilidade da sua própria condição. (LANZ, 2015, p.12)

...para uma narrativa também escrita na primeira pessoa do singular, se incluindo como objeto dessa mesma pesquisa:

Muito mais do que qualquer forma de controle externo, é a autorrepressão, imposta a nós por nós mesmos, que nos mantém escravos do modelo de conduta da categoria de gênero – homem ou mulher – que nos foi imposta pela sociedade desde que nascemos. É principalmente por causa do mecanismo de autorrepressão que não nos permitimos expressar a pessoa que a gente é – e não por falta de aceitação das outras pessoas à livre expressão da nossa personalidade transgênera. (LANZ, 2015, p. 267)

*O Corpo da Roupa: A pessoa transgênera entre a conformidade e a transgressão das normas de gênero* (2015), é uma adaptação da Dissertação de Mestrado em Sociologia, que Letícia Lanz apresentou ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná. Interessa-nos destacar aqui a ideia de que, a partir da sua própria história como referência, Letícia move uma pesquisa acadêmica e uma produção autoral como movimento político. Este movimento de sair de uma auto-referência para uma investigação científica e uma produção escrita é o que buscamos ressaltar em sua escritura.

A escritura de Paul B. Preciado (2018), por sua vez, tem formato de diário onde Preciado descreve suas experiências corporais especialmente o uso de testosterona...

(...) aplico na pele uma dose de 50mg de testogel para começar a escrever este livro. Não é a primeira vez. Essa é minha dose regular. As cadeias de carbono O-H3 C-H3 C-OH penetram gradualmente a epiderme até as camadas internas, até os vasos sanguíneos, as glândulas, as terminações nervosas. Não tomo testosterona para me transformar em um homem, nem sequer para transexualizar meu corpo. Tomo simplesmente para frustrar o que a sociedade quis fazer de mim, para escrever, para trepar, para sentir uma forma pós-pornográfica de prazer, acrescentar uma prótese molecular à minha identidade transgênero low-tech feita de dildos, textos e imagens em movimento, (...) (PRECIADO, 2018, p.18)<sup>3</sup>

... assim como teoriza e defende com seu próprio corpo o que já havia começado em *Manifesto Contrasexual* (2000). Os dildos, em evidência no Manifesto, ganham um contexto estruturado e teorizado em um novo conceito: o dispositivo farmacopornográfico. Preciado justifica a relevância de suas formulações como político-sociais: “é possível esboçar um novo mapeamento das transformações da produção industrial durante o último século, usando como eixo a gestão política e técnica do corpo, do sexo e da sexualidade.” (Preciado, 2018, p.26). Em referência à Foucault, traça a somatopolítica à sua maneira, “Sigam-me”, diz:

As mudanças do capitalismo a que vamos testemunhar se caracterizarão não só pela transformação do “sexo”, do “gênero”, da “sexualidade”, da “identidade sexual” e do “prazer” em objetos de gestão política da vida (como Foucault já havia intuído em sua descrição biopolítica dos novos sistemas de controle social), mas também pelo fato de que esta gestão em si mesma será levada adiante por meio das novas dinâmicas do tecnocapitalismo avançado,

---

<sup>3</sup> Não vamos nos deter nesta pesquisa aos termos “pós-pornográfico”, “prótese molecular” e “dildo”, apenas nos interessa destacar aqui, o estilo desta escrita.

da mídia global e das biotecnologias. Durante a Guerra Fria, os Estados Unidos investiram mais dólares na pesquisa científica sobre o sexo e sexualidade do que qualquer outro país ao longo da história. A aplicação de vigilância e biotecnologias para governar a sociedade civil começou no final da década de 1930: a guerra era o melhor laboratório para moldar o corpo, o sexo e a sexualidade. (PRECIADO, 2018, p.27)

Esta discussão nos interessa tanto pela sua ampla genealogia acerca dos moldes do sexo como pelo aspecto experimental. Preciado usa como recurso o próprio corpo para a formulação e sustentação de toda uma teoria. Assim como nos interessa o lugar dado às memórias e aos afetos pessoais de Nery e a busca em teorização das categorias de gênero e a transição entre elas feita por Lanz.

Vemos nestas escrituras, uma produção narrativa através da formação de corpos *queer*, ou desviantes. Nos perguntamos então qual é o enlace do corpo na língua e o que é possível escrever com o que resta das significações?

## 2. Significando o Corpo

Sempre restou algo na linguagem, principalmente no que diz respeito à sexualidade, impossível de ser inscrito na língua da modernidade carregada de moralismos e racionalizações (FREUD, 1908 [2015]). A psicanálise nasce nesse contexto moderno com o conceito de inconsciente, que para Foucault se revela como as “frases mudas” dos discursos e que Lacan vai justamente atribuir estrutura de linguagem assim como vimos no capítulo anterior. Da mesma maneira, sempre restou algo enigmático que diz respeito à sexualidade e permanece indizível para o *eu*<sup>4</sup>. Nesse momento estamos tomando por *eu* a primeira pessoa do singular à qual nos referimos ao tentar representar uma continuidade na história de cada falante. Este *eu* é carregado de crenças, valores e ideais. Por outro lado, a narrativa do *eu* se sustenta apoiada ao corpo. Tomamos como enigmático justamente algo que insiste no corpo como sintoma e não se transforma em discurso, que se move em direção e como efeito de linguagem, mas insiste como tensão ao *eu*.

O movimento em direção à palavra, ou à falação assim como o que resta dela é um movimento verbal, é um movimento estruturado, segundo Lacan. Nos interessa

---

<sup>4</sup> Opto por deixar em itálico visto que ainda não faço a diferenciação que farei a seguir com a leitura de Lacan entre eu do enunciado e eu da enunciação.



afirmar o aspecto de estrutura como suporte para o trabalho na clínica psicanalítica. Apesar de o estruturalismo como forma concreta e apriorística, ser questionado na contemporaneidade, buscamos resgatar em Lacan a ideia de estrutura como uma estruturação que se dá para cada ser falante. Uma estrutura que, assim como a linguagem, preserva as fendas e as brechas.

Lacan trabalha a ideia de que todo ser falante é sobretudo verboso, sobretudo um enganchar de significantes, uma significação que se faz na verbalização apoiada na imagem do corpo ao qual chamamos *eu*:

O homem está capturado pela imagem de seu corpo. Este ponto explica muitas coisas e, em primeiro lugar, o privilégio que tem dita imagem para ele. Seu mundo, se é que esta palavra tem algum sentido, seu Umwelt, o que o rodeia, ele o corpo-reifica, o faz coisa à imagem de seu corpo. Não tem a menor ideia, certamente, do que acontece neste corpo. Como sobrevive um corpo? (LACAN, 1975)

Lacan fala desta verbalização, num contexto em que está trabalhando a especificidade dos autistas que eram tidos como “fora da linguagem”. Ele afirma não ser nada disso, o corpo do humano é marcado por verbalizações, temporalidades e ritmos, ainda que não se apresentem através de falas comuns, encadeadas. Ainda assim, estes corpos são marcados pelo significante e o campo do Outro, e respondem enquanto verbosos.

O ensino freudiano nos apresenta o corpo como um circuito pulsional, propriamente sexual. Freud afirma que somos sujeitos sexuais desde a mais tenra infância e que a sexualidade nos permeia nos impulsos mais genuínos. Da mesma maneira, diz que a psicanálise “nos levou a conhecer os complexos inconscientes e nos mostrou que, de modo bastante geral, eles têm conteúdo sexual; originam-se das necessidades sexuais de pessoas insatisfeitas e representam uma espécie de satisfação substitutiva para elas.” (FREUD, 1908 [2015, p.367]).

Além disso, defende que os indivíduos são marcados por uma perversão constitutiva que vai sendo restringida ao longo do desenvolvimento da sexualidade, à medida que o *eu* se vê impelido a subordinar-se aos códigos vigentes. Nessa subordinação aos códigos, o campo da sexualidade vai se tornando mais restrito para o indivíduo, isto é, as múltiplas expressões do sexual vão sendo minadas. Ou seja, restringimos o sexual em nome de um bem comum: a (vida em) sociedade. A esse respeito, Freud afirma:

Em termos bem gerais, nossa civilização está baseada na repressão dos instintos. Cada indivíduo renunciou a um quê do que possuía, à plenitude de seu poder, às tendências agressivas e vingadoras de sua personalidade; dessas contribuições originou-se o patrimônio cultural comum de bens materiais e ideais. Além das necessidades da vida, foram provavelmente os sentimentos ligados à família, derivados do erotismo, que levaram os indivíduos a essa renúncia. Ela foi progressiva no curso da evolução cultural; seus avanços graduais foram sancionados pela religião; a parcela de satisfação instintual a que cada um renunciara foi oferecida à divindade como sacrifício; o bem comum assim adquirido foi declarado “sagrado”. Aquele que, devido à sua constituição inflexível, não pode acompanhar essa repressão de instintos, torna-se um “criminoso”, um outlaw (fora da lei) perante a sociedade, a menos que sua posição social e suas capacidades extraordinárias lhe permitam se impor como um grande homem, um “herói”. (FREUD, 1908 [2015, p.368])

Freud delimita aqui o que estava operando como discurso no contexto da modernidade: uma ideia específica de família, uma religião que se oferece ao sacrifício e determina o sagrado assim como uma justiça que determina o criminoso. Devemos, portanto, ter clareza em afirmar que o inconsciente freudiano está sempre entrelaçado aos discursos operantes a cada vez em cada contexto histórico; e que por sua vez, ele é ligado ao que se restringe do sexual.

Por outro lado, Freud também apresenta a importância da sublimação, ou seja, a capacidade de a pulsão sexual (nessa tradução aparece como instinto sexual) de trocar a meta originalmente sexual por outra com igual montante de energia. Dessa forma, com a mesma intensidade e também em busca de satisfação, a pulsão se move em direção à intelectualidade, ao trabalho, à construção e à manutenção da cultura, ou seja, à possibilidade de pactuação social e convívio.

Nada nos impede, no entanto, de fazer uma crítica aos discursos e normas de cada sociedade; sem perder a dimensão metapsicológica própria do ensino freudiano. Nos interessa, dessa forma, apoiados no ensino lacaniano, localizar o corpo como banhado em linguagem, linguagem que em cada momento histórico tecerá discursos operantes e corpos pulsionais próprios a eles. Qual é então, a materialidade de um corpo pulsional? Como é que a partir do organismo que nasce tornamo-nos pulsionais?

## 2.1 O corpo e sua materialidade

Luciano Elia (2004) pontua o surgimento de um corpo pulsional por um viés que prioriza o significante, seguindo a leitura lacaniana. Como vimos até aqui, Lacan, apoiado em Saussure, pôde fazer uma diferenciação entre significante e significado. Atribuindo primazia ao significante, Lacan encontra o suporte metodológico para ler o inconsciente. A arbitrariedade da cadeia significante que se reproduz em uma fala articulada, é uma conjunção que ganha materialidade corporal justamente através do significante:

O significante é material (imagem sonora, unidade material da fala humana) e simbólico (sua articulação em cadeia produz uma ordem capaz de engendrar o significado, que não se encontra constituído desde o começo, antes da articulação significante). E o que é o inconsciente freudiano senão um sistema de elementos materiais articulados como cadeias (...) desprovidos, em si mesmos, de significação (...)? (ELIA, 2004, p. 38)

O significante ganha forma apoiado na voz: uma materialidade do corpo humano. Seria o corpo um efeito do significante ou é o corpo que articula a cadeia significante? Seria possível localizar a materialidade desta conjunção? Onde o sujeito do inconsciente emerge?

O bebê humano ao nascer precisa de cuidados corporais, estes vão junto a um enlace que a Ordem simbólica ou a linguagem acarreta: a linhagem familiar e as interpelações sociais. A linguagem circula e está sendo transmitida ao bebê humano desde antes de sua concepção através dos significantes dos pais, justamente por estarem todos inseridos no enredo da cultura compartilhada. Freud chamou de desamparo fundamental a condição primeira do bebê humano que exige a presença de um adulto próximo para inseri-lo na Ordem simbólica.

A função de presença é tradicionalmente vista como uma função materna. Lacan dá condições para pensar que a mãe encarna para o bebê a Ordem Simbólica a partir dos três tempos que ele propõe para a trama edípica que veremos mais adiante. Ali, Lacan nos permite encontrar esse lugar encarnado pela mãe como uma ordem significante e não significativa, ou seja, como uma cena, um recorte possível do mundo humano. O Outro, ou a Ordem Simbólica, é o “esqueleto material e simbólico” da ordem da linguagem e suas leis, diz Elia (2004, p.40).

O autor afirma que “o que a mãe transmite é, primordialmente, uma estrutura significante e inconsciente para ela própria (ela não sabe o que transmite para além do quê ela pretende deliberadamente transmitir).” (ELIA, 2004, p. 40). Ou seja, o que chega para o bebê é um conjunto de marcas significantes, “que suscitarão, no corpo do bebê, um ato de resposta que se chama sujeito. O sujeito é, portanto, um ato de resposta, uma resposta dada em ato” (ELIA, 2004, p.41), vale dizer, uma resposta ao encontro com o Outro que se faz presente no corpo.

É apenas num tempo posterior, portanto, que teremos notícias deste encontro com o Outro. Esta diacronia temporal é própria da estrutura significante. Os primeiros significantes que dizem sobre o bebê só ganharão um significado a partir da articulação de significação. Os significantes convocam o sujeito, mas é somente na arbitrariedade do que se articula e no deslize dos significantes que o corpo vai ganhando sua forma. Nesse mesmo movimento os significantes ganham materialidade. É nesta dialética que se constitui o sujeito do inconsciente. “Se o sujeito é constituído, é porque, para a psicanálise, ele não é inato, não é um *membro nato de seu corpo*.” (ELIA, 2004, p. 45), no entanto, é através do corpo e articulado na linguagem que ele emerge.

É seguindo este pensamento em que o corpo pulsional é atrelado desde o início à linguagem que podemos afirmar um corpo erógeno e diferenciar de um organismo movido por instintos. O corpo para a psicanálise não é o organismo funcional e sim o corpo erógeno investido pelo Outro. Este investimento, por sua vez, este banho de significantes, dá-se pela imperiosa urgência de sobrevivência de um bebê que nasce com necessidades vitais e orgânicas mediadas pela palavra de quem o cuida:

O que se evidencia na introdução desta palavra que atende as exigências da criança é que, por ser atendido através da palavra, o ser de necessidade que teria sido até então o bebê humano se vê convocado a cindir seus interesses demasiado mamíferos em pelo menos dois planos fundamentais (...) esta vicissitude inexorável faz com que o bebê se veja diante de dois planos, um que traz um *objeto necessário*, outro que faz com que *alguém* traga o objeto necessário? O fato de que alguém o traga não é idêntico ao objeto trazido. É um desdobramento que não apenas é permitido como também, e principalmente, é exigido pelo fato da linguagem. (ELIA, 2004, p. 51)

É nesta interpelação do surgimento de um outro cuidador que intermedia o objeto da necessidade e o transmite junto à palavra, que se instaura uma possibilidade de demanda. A demanda do bebê ficará entre estes dois planos que Elia menciona: é o

leite? É a mãe? Qual é a demanda do bebê? É uma demanda ao Outro, que por sua vez condensa estes dois planos. “O que quer que seja a necessidade, ela só pode ser experimentada pelo sujeito sob a forma fragmentada, parcializada, mastigada, “moída” pelo significante” (ELIA, 2004, p.53) diz Elia.

Dessa forma, não é possível termos acesso ao que seria este primeiro objeto. A demanda se direciona a este acoplamento, que Lacan chama de Outro, o qual vai permitir a entrada na Ordem Simbólica, mas também restringirá o acesso ao objeto mitificado. Isto fará com que a demanda nunca seja completamente satisfeita e instaurará uma falta irreduzível para o falante.

A partir do momento em que a linguagem cava lugar no corpo, algo fica de fora. Por outro lado, é na busca deste objeto para sempre perdido e, portanto, mitificado, que se movimenta o desejo. O objeto causa de desejo foi nomeado por Lacan de *objeto a*. Este objeto é o que resta da demanda de satisfação e que se move em direção a demanda de amor, apoiado no corpo. É um objeto que se transmite no intervalo da linguagem com os cuidados corporais que são acompanhados de um olhar, um toque, uma presença e uma palavra com o suporte da voz. A voz é um dos objetos privilegiados por Lacan, é o suporte material do significante na fala.

Se pensarmos no sujeito enquanto resposta ao Outro, podemos afirmar que o modo como se irá responder diante destes chamados e significantes cabe ao sujeito e se dará a cada vez de forma singular. Por um lado, estamos submetidos ao Outro e é a partir dele que nos constituímos como falantes, por outro, é justamente neste lugar que é possível fazer inscrição de algo distinto, dar uma resposta.

Althusser afirma que é apenas com Lacan que foi possível formalizar a incidência da Ordem Simbólica no bebê humano: localizando o complexo de Édipo como sustentado pela estrutura da mesma:

O próprio momento do imaginário (...), como precedendo o simbólico, como distinto dele – portanto como o primeiro momento em que a criança vive a sua relação imediata com um ser humano (mãe) sem a reconhecer praticamente como a relação simbólica que ela é (isto é, como a relação de uma criança humana com uma mãe humana) – está marcado e estruturado na sua dialética pela própria dialética da Ordem Simbólica, isto é, da Ordem humana (as normas dos ritmos temporais da alimentação, da higiene, dos comportamentos, das atitudes concretas do reconhecimento – sendo a aceitação, a recusa, o sim ou o não ditos à criança, apenas modalidades empíricas desta Ordem constituinte, Ordem da Lei e do Direito de

designação atributiva ou exclusiva sob a própria forma da Ordem do significante, isto é, sob a forma de uma Ordem formalmente idêntica à ordem da linguagem (ALTHUSSER, 1964-655 [1967, p.247])

Desta forma, não entendemos a ideia de polimorfismo pulsional de Freud e a sexualidade como pré-discursiva ou anterior à Ordem Simbólica, pelo contrário, o organismo é concebido enquanto corpo justamente no tocante à linguagem.

Tradicionalmente, a trama edípica freudiana situa os indivíduos em relação aos seus pais: através das identificações com seus genitores, os indivíduos entendem-se como homens ou como mulheres e assim direcionariam o desejo, a partir de uma bissexualidade constitutiva a definir-se enquanto heterossexual, homossexual ou ainda, manter-se enquanto bissexual. Esta posição desejante também estaria de acordo com a continuidade do investimento nas figuras paternas ou maternas. Voltaremos a tratar da trama edípica mais adiante. Por ora, interessa-nos marcar que tradicionalmente, é na Ordem Simbólica que se estabelece o lugar da diferença sexual, ou seja, da partilha dos sexos entre homem e mulher. Mas o que podemos tirar disso?

Lacan afirma em seu seminário *...Ou pior (1971-72)*, que o que opera como distinção entre o menino e a menina é a nomeação que se dá à esta diferença, atribuído pelo campo do Outro, e não a diferença própria do sexo anatômico, assim como descarta a ideia de uma complementaridade entre os sexos:

Quando digo que não há relação sexual, formulo muito precisamente, esta verdade: que o sexo não define relação alguma no ser falante. Não é que eu negue a diferença que existe, desde a mais tenra idade, entre o que chamamos de uma menina e um menino. É inclusive daí que parto. (LACAN, 1971-72 [2012, p.13])

Ou seja, o que Lacan diz aqui é que o sexo anatômico não é lugar de partida para as práticas relacionais que um corpo exercerá em relação a outros corpos. O que faz um corpo se relacionar com outro é o lugar de diferença, de alteridade, que os corpos encontram entre si que não é dada pela anatomia em si, mas pela marcação de uma diferença. Mais adiante ele insiste que:

Dentro da lógica, o importante é que eles [as crianças] se distinguem. Eu não o negava, mas isso é um deslizamento. O que eu não negava, justamente, não é isso. Nós os distinguimos, não são eles que se distinguem (LACAN 1971-72 [2012, p.16])

As crianças se distinguem, ele dirá, a partir de significantes que se apoiam nos órgãos anatômicos:

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 1971-72 [2012, p.16])

Nos habituamos com o fato de que a primeira nomeação de um corpo se dê a partir da diferença anatômica dos sexos: “é próprio do destino dos seres falantes distribuírem-se entre homens e mulheres” (LACAN, 1971 [2009, p. 30]), pois são estes os nomes que a língua Ocidental oferece para batizar os corpos quando nascem: “é menino”, “é menina”. Podemos dizer que a nomeação do corpo é um ponto de partida de uma narrativa e não um destino. O problema é que dali se criam duas categorias, duas classes únicas de possibilidade de existência: o campo do homem e o campo da mulher. Se a proposta da psicanálise é justamente dar lugar ao sujeito do inconsciente para marcar a sua diferença singular, estas duas categorias se mostram insuficientes enquanto determinantes, ou ainda, excessivas enquanto signos.

Em Lacan, o ato da nomeação aparece dessa maneira: em ato, a partir do qual o corpo sexuado se estruturaria. Autores contemporâneos questionam a ideia de ato justamente por pensa-lo como excessivamente determinante. Judith Butler pensa as nomeações do Outro como atos repetitivos e reiterados na cultura, a partir dos quais as categoriais ganham forma normativa. A autora vai pensar as nomeações dos corpos em termos de performatividade. Ou seja, atos de nomeação que performaticamente produzem e reproduzem corpos binariamente situados nas categorias ou de homem ou de mulher.

## **2.2 Da performatividade dos corpos**

Em *Problemas de Gênero* (1990), Butler situa o campo do sexual como lugar no qual as subjetivações se constituem desatreladas enquanto definitivas e ao mesmo tempo atravessadas pela linguagem e as normativas que ali operam. Continuando na esteira de Foucault (1976/2012), Butler toma a sexualidade enquanto dispositivo de controle dos corpos, a partir da normatividade dos mesmos. A autora é pioneira em

apontar a performatividade e seu caráter de repetição pactuado na sociedade moderna. A ideia de performatividade se apoia no que o filósofo Austin defende como ato performativo, ou seja, um ato discursivo a partir do qual se forjam determinadas constatações. Sendo assim, ser homem ou mulher seria uma constatação forjada nos atos repetidos e reiterado nomeado pelo Outro.

A autora trata a questão da inteligibilidade de certos corpos e subjetividades normatizadas e normatizáveis através da “estrutura binária em que se pensa o conceito de gênero” (BUTLER, 1990 [2003, p.8]). Esta estrutura de leitura enrijecida dos corpos tornaria ininteligíveis aqueles corpos e subjetividades que não se enquadram nos mesmos moldes:

Os domínios da representação política e linguística estabeleceram a priori o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito. Em outras palavras, as qualificações do ser sujeito têm que ser atendidas para que a representação possa ser expandida. (BUTLER, 1990 [2003, p.18])

A autora está tomando aqui a ideia de sujeito à sua maneira - não se trata do mesmo sujeito da psicanálise, aproxima-se mais com uma ideia de indivíduo que por sua vez, é tido como corpo em uma pactuação social específica na qual formula uma narrativa e um posicionamento político<sup>5</sup>. Butler apresenta a estrutura do binarismo sexual como fonte de poder, que não apenas nomearia os corpos como distintos entre duas únicas categorias através dos termos homem e mulher, como também produziria uma estabilidade interna desses termos.

O que ela problematiza é justamente a combinatória rígida de significante e significado e a noção de gênero (homem/mulher) carregada de fixas representações. Ou seja, criam-se dois signos a partir desses termos, que geram uma fixidez do que cada termo deveria significar. Estas categorias ou signos, por sua vez, se relacionariam entre si necessariamente através da heteronormatividade complementar à qual todos os indivíduos deveriam se adequar compulsoriamente.

Por outro lado, a autora também defende que é o campo do sexual, no humano, que poderia subverter esta ordem que ela chama de falocentrada e heteronormativa à qual estamos submetidos e na qual a estrutura binária se situa. Falaremos desta ordem mais adiante e as divergências que encontramos com o que Lacan vai propor enquanto

---

<sup>5</sup> A autora trabalha a partir dos movimentos feministas e das reivindicações internas a esta luta acerca do lugar do corpo político da mulher.



significação fálica. No entanto, vamos destacar a principal questão colocada por Butler aqui: a partir desta ordenação opera-se um controle social.

Butler é uma filósofa política, dessa forma, lhe interessa pensar os discursos que operam no campo social e destacar quais indivíduos ganham mais relevância e garantias de direitos e quais os motivos para tal. A autora faz uma crítica à política representacional feminista por revelar uma determinada ideia de indivíduo: a mulher feminista discursivamente constituída, reproduz um enrijecimento da figura da mesma maneira que ocorre com os signos de homem e de mulher, ou seja, a feminista torna-se um signo ou uma identidade rígida que encerra o que haveria de movimento e contestação. Contudo, a autora aponta o paradoxo:

(...) a tarefa política não é recusar a política representacional – como se pudéssemos fazê-lo. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica de suas próprias práticas de legitimação. (...) a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam. (BUTLER, 1990 [2003, p. 24])

A filósofa pensa as categorias de sexo e gênero como os principais construtos da identidade, da unidade do indivíduo. Por outro lado, apresenta que já que a identidade se constitui com a descontinuidade e distinção entre estas duas instâncias categóricas, há uma potencial contestação do lugar de identidade no que ela afirmaria uma unidade:

Quando o status construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que homem e masculino podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino e mulher e feminino, tanto um corpo masculino como um feminino. (BUTLER, 1990 [2003, p.26])

E apresenta ainda que a ideia própria de sexo é uma construção cultural assim como o gênero. Para Butler, o sexo também é um dispositivo do meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo” (BUTLER, 1990 [2003, p. 27]). Inclusive, no momento em que ela apresenta a ideia de sexo natural como um efeito de discurso, ela se diferencia radicalmente da posição de Lévi-Strauss e sua estrutura universal

curiosamente no exato mesmo ponto de paradoxo. Por outro lado, aproxima-se de Lacan.

Derrida em *Estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas* (1967), apresentará o paradoxo acerca do estruturalismo de Lévi-Strauss. A oposição natureza-cultura é o fio condutor para pensar a complexidade do pensamento estruturalista. Se por um lado, houve uma necessidade em fazer esta oposição, houve igualmente uma impossibilidade em lhe dar crédito (DERRIDA, 1966 [1967, p.108]). A proibição do incesto fica como uma lei universal e originária de toda e qualquer sociedade e, portanto, pertencente a algo de natural por seu caráter universal. Por outro lado, esta proibição se dá dentro de um sistema de normas e proibições que fundariam a cultura e determinariam pactuações amarradas na linguagem. “Por um lado”, diz Derrida, “o estruturalismo considera-se justificadamente como a crítica do empirismo” (DERRIDA, 1966 [1967, p.116]) por seu aspecto universal; ao mesmo tempo, os sistemas estruturais “são sempre propostos como hipóteses que procedem de uma quantidade finita de informação e que se submetem à prova da experiência” (Ibidem, p.116).

Dessa forma, não há garantia em tal universalidade do interdito do incesto, temos apenas representações míticas de cada sociedade que por sua vez se sustentam discursivamente. A ideia totalizante do universal é igualmente “inútil” e “impossível”, diz Derrida: ela é impossível, pois “há demasiadas coisas e em maior número do que se pode dizer” (ibidem, p.117), é impossível acessar tudo e produzir discurso de tudo o que há e por isso mesmo esta pretensão torna-se inútil. Pensando nas produções discursivas como sendo um efeito do infinito que o campo da linguagem pode produzir, Derrida defende a ideia de jogo suplementar:

(...) esse campo [o da linguagem] é, com efeito, o de um jogo, quer dizer, um campo de substituições infinitas dentro de um conjunto finito. Este campo permite estas substituições infinitas porque em vez de ser um campo inesgotável, como na hipótese clássica, em vez de ser demasiado grande, lhe falta alguma coisa, a saber, um centro que detenha e funde o jogo das substituições. Poderíamos dizer, servindo-nos rigorosamente desta palavra cuja significação escandalosa se elimina sempre em francês, que esse movimento do jogo, permitido pela falta, pela ausência de centro ou de origem, é o movimento da suplementaridade. Não se pode determinar o centro e esgotar a totalização porque o signo que substitui o centro, que o supre, que faz às vezes dele na sua ausência, esse

signo se acrescenta, surge a mais, como suplemente. O movimento da significação acrescenta alguma coisa, o que faz que haja sempre mais, mas esta adição é flutuante porque quer “vicariar”, suprir uma falta do lado do significado. (DERRIDA, 1966 [1967, p.117])

Este jogo, não é de todo ignorado por Lévi-Strauss: ele reconhece o campo da linguagem, mas ainda preso à necessidade de uma origem, afirma que a linguagem surge de súbito e misteriosamente, a partir da qual pudemos ter acesso ao mundo. A proposta sugerida por Butler, por sua vez, é justamente pensar que se tudo se dá a partir da linguagem, tudo surge de súbito, inclusive e principalmente os signos e os mitos sociais que se estabelecem através de repetições performativas. Sob essa perspectiva, portanto, a ideia de Lévi-Strauss que toma a mulher como um signo e um valor “que consolida e diferencia as relações de parentesco” (BUTLER, 1990 [2003, p.77]) e determinaria o sistema de trocas de cada sociedade, não é mais possível de ser sustentada. (BUTLER, 1990 [2003, p.77])

Por outro lado, Butler faz ressalvas inclusive à estrutura linguística de Saussure. Ela defende que, apesar de apresentar a arbitrariedade dos signos que acoplariam significante e significado, Saussure manteria um sistema fechado e igualmente totalizante:

A ruptura pós-estruturalista com Saussure e com as estruturas identitárias de troca encontradas em Lévi-Strauss refuta as afirmações de totalidade e universalidade, bem como a presunção de oposições estruturais binárias a operarem implicitamente no sentido de subjugar a ambiguidade e abertura insistentes da significação linguística e cultural (BUTLER, 1990 [2003, p.79])

Esta perspectiva crítica à Saussure tem sua pertinência. No entanto, nos interessa a afirmativa de Derrida que toma a linguagem como “um campo de substituições infinitas dentro de um conjunto finito”, podendo pensar em rupturas articuláveis. A autora acredita que o aspecto totalizante da linguagem como estrutura se dá pelo aspecto binário que ali se acopla: natureza e cultura; a partir do qual os corpos são enxergados e nomeados.

A autora toma a ideia de genealogia em Foucault, onde o corpo é apresentado como uma superfície cuja inscrição se dá através de acontecimentos culturais. Foucault diria que a tarefa da genealogia é “expor um corpo totalmente impresso pela história” (FOUCAULT apud BUTLER, 1990 [2003, p.224]). A história aqui está sendo

entendida como um processo de “criação de valores e significados por uma prática significativa que exige a sujeição do corpo” (BUTLER, 1990 [2003, p.225]). A genealogia demonstraria a construção e a significação social que a prática significativa opera sobre e com os corpos. A autora é crítica às formulações foucaultianas que supõe haver uma materialidade “anterior à significação e à forma” na qual se inscreve ou se escreve a cultura. Butler propõe que a prática significativa efetiva, “um espaço social para o e do corpo, dentro de certas grades reguladoras da inteligibilidade” (ibidem, p.226).

Butler afirma que se estabeleceriam na cultura categorias binárias e reguladoras dos corpos entre inteligíveis e ininteligíveis, ou ainda entre sujeito (indivíduo que sustenta uma narrativa) portador de direitos e lugares sociais e abjeto (indivíduo à margem da narrativa). Diante disso, formula as seguintes questões: “Que tipo de representação é essa, e por meio de que imagem do corpo é ela significada? Como representa o corpo em sua superfície a própria invisibilidade das suas profundezas ocultas?” (ibidem, p.232)

Nos interessa aqui alinhar-nos ao pensamento butleriano no que tange à significação dos corpos, principalmente ao partir da ideia de que tal significação se dá por meio de uma imagem. Falaremos deste aspecto da imagem mais adiante, a propósito da imagem a qual nomeamos *eu*, sustentada em corpo e narrada em primeira pessoa. Por enquanto, retomemos a ideia de Butler acerca da significação corporal:

É uma significação performativamente ordenada (e portanto não “é” pura e simplesmente), uma significação que, liberta da interioridade e da superfície naturalizadas, pode ocasionar a proliferação parodística e o jogo subversivo dos significados de gênero (BUTLER, 1990 [2003, p.70])

Assim, a *performatividade* seria tanto uma repetição dos mesmos moldes como uma possibilidade de repetição diferenciada. É no campo do performativo, apoiado em um corpo, materializado com o corpo, que estes mesmos moldes poderão deixar de ser normatizáveis. Que a combinatória arbitrária do signo poderá por um lado, ser identificada, e por outro, subvertida.

Dessa maneira, Butler afirma o lugar da enunciação de si através do posicionamento e reposicionamento do corpo sexuado, a cada vez formulado por cada ser falante, ganhando materialidade em novas formas. Estas formas ganham uma materialidade na junção do corpo à linguagem. Butler defende um reposicionamento dos

indivíduos, apoiados em seu gênero como lugar possível de subversão do corpo anatômico no que ele se apresenta enquanto destino finito da sexualidade destacando o caráter material do corpo, o caráter material da forma possível de subverter. Não se trata apenas de um discurso, mas de um discurso que se apoia na corporeidade ou melhor, de uma corporeidade do discurso: esta é a principal tese de Butler:

Butler destaca que as normas são as que materializam o sexo e que esse processo de materialização se faz possível pela reiteração, repetição obrigada das normas. Isso mostraria que a materialização do sexo, do corpo, não implica determinismo – tampouco, de início, voluntarismo –, porque não é de nenhum modo e nunca completa, já que se exige persistir nesse processo repetitivo de materialização. O corpo materializado não se ajusta de todo às normas. Fica um espaço, pela mesma dinâmica do processo que implica uma instável materialização, para a abertura, para que as normas se voltem contra si mesmas pondo em questão seu caráter hegemônico. (BURGOS DÍAZ, 2013)

Trata-se de a possibilidade de afirmar formas outras de existir, diferentes daquelas instituídas como legítimas e inteligíveis pelo sistema jurídico da sociedade ocidental. Trata-se da realização efetiva de uma transformação subversiva. Ela segue o caminho aberto por Foucault- de que os discursos operam como forças de poder - e identifica, por um lado, o que está em jogo no conceito de gênero; e por outro, a forma como opera enquanto dispositivo de controle dos corpos. Assim, afirma que não existe tal coisa como pré-discursiva. O gênero não seria apenas a interpretação do sexo anatômico: tanto sexo quanto gênero estão submetidos à mesma produção semiótica na qual se reconhece um corpo. Esta semiótica, esta leitura normativa, garantiria uma inteligibilidade, uma coerência e continuidade da pessoa física: uma identidade.

A identidade, para Butler, é um efeito de práticas discursivas, de manutenção da pessoa como idêntica a si mesma. A noção de identidade apoiada no corpo seria uma demanda estritamente social e política para garantir um estatuto de inteligibilidade. Dessa forma, o que ela propõe é justamente uma desconstrução dessa identidade unitária sem que seja tomada como uma desconstrução do indivíduo político; e sim, que possa justamente evidenciar que estes aspectos pelos quais a identidade se articula são estritamente políticos.

### 2.3 “Casos de transexualismo”<sup>6</sup> e a ruptura dos signos

O questionamento acerca da naturalização dos sexos se inicia a partir das formulações dos movimentos feministas do século XX, que desde Beauvoir, distinguem o sexo anatômico da sua determinação social. *O segundo sexo* (1949) de Beauvoir é um verdadeiro divisor de águas, já que a autora discorre amplamente sobre os impasses da figura da mulher no século XX, questionando a arbitrariedade das suas definições.

O termo *gênero*, no entanto, começou a ser utilizado a partir das reivindicações e discursos das primeiras pessoas transexuais, ou dos primeiros “casos de transexualismo”, segundo Perelson (2011). É difícil ter clareza de quando ocorre a primeira cirurgia de transição sexual; o caso que veio a ser conhecido mundialmente através de divulgação midiática ocorre em 1952, quando George Jorgensen, após um período se submetendo a tratamento hormonal de feminização, se submete a uma cirurgia de redesignação de sexo e torna-se Christine (Perelson, 2011). Ex-soldado americano, Jorgensen decide fazer sua cirurgia em Copenhague, onde o tema do transexualismo estava sendo explorado. Sua cirurgia foi das primeiras a ser considerada bem-sucedida e a repercussão foi tão ampla que várias áreas de saber médico (endocrinologia, psicologia, psiquiatria) se sentiram convocadas a tratar do assunto. Entre elas havia uma concordância em relação a necessidade de intervenções no corpo, sobretudo, em casos em que o paciente se sentia lesado enquanto indivíduo social.

O psicólogo Money começa a ser reconhecido por tratar tanto pessoas intersexos, como pessoas transexuais, e defende, a partir da sua prática clínica, que o gênero, ou a posição na qual um indivíduo se identifica subjetivamente, se estabelece pela educação e as influências culturais. O gênero teria então predominância sobre o registro biológico do corpo definido pela anatomia. Se normalmente gênero e corpo anatômico “concordam” na experiência do indivíduo, a transexualidade trataria de um desacordo insuportável que deve ser corrigido. (Perelson, 2011) Segundo Money, os desacordos entre a posição sexuada subjetiva e o sexo apresentado no corpo, demandam uma operação cirúrgica. A questão transexual é vista então como uma questão biomédica e uma intervenção anatômica se mostra necessária.

Dessa maneira o psicólogo propõe “disforia de gênero” para nomear este desacordo que ganha legitimidade apoiado em uma demanda passível de ser satisfeita: a

---

<sup>6</sup> Deixamos o termo transexualismo para situar o momento histórico do qual estamos tratando. Atualmente o termo correto é transexualidade e não é mais tido como doença.

intervenção cirúrgica. A transexualidade deixa de ser um problema ou uma doença, a questão estaria “no erro da natureza” e não no indivíduo que se encontra situado em sua identificação subjetiva como homem ou como mulher. O corpo deve sofrer alterações para concordar com a posição subjetiva.

O endocrinologista Benjamin aponta que o sexo é um conjunto de múltiplos componentes: “cromossômico, genético, anatômico, legal, endócrino, psicológico, social, etc”; por isso mesmo desde sempre apresenta uma fragmentação:

uma discordância sempre pode se manifestar entre os vários sexos, e é essa ideia de discordância que está na base de sua compreensão do transexualismo: o transexual representa o ponto máximo de discordância entre os sexos macho e fêmea, e mais particularmente entre os seus componentes psicossociais e biomorfológicos. Contrário ao tratamento psicoterápico, e sobretudo ao tratamento psicanalítico, para Benjamin, o tratamento hormonal e cirúrgico constituiria o mais adequado para os transexuais. (Perelson, 2011)

É importante ressaltar que neste momento a reivindicação subjetiva começa a ser legitimada cientificamente. Freud, por sua vez, afirma desde 1905, em *Três ensaios sobre a sexualidade* que, ao tratar do sexo:

É indispensável deixar claro que os conceitos de “masculino” e feminino”, cujo conteúdo parece tão inambíguo à opinião corriqueira, figuram entre os mais confusos da ciência e se decompõem em pelo menos três sentidos. Ora se empregam “masculino” e “feminino” no sentido de atividade e passividade, ora no sentido biológico, ora ainda no sentido sociológico. (...). Essa observação mostra que, no que concerne ao ser humano, a masculinidade e a feminilidade puras não são encontradas nem no sentido psicológico nem no sentido biológico. Cada pessoa exhibe ao contrário, uma mescla de seus caracteres sexuais biológicos com os traços biológicos do sexo oposto, e ainda uma conjugação de atividade e passividade, tanto no caso de esses traços psíquicos de caráter dependerem dos biológicos quanto no caso de independê-los (FREUD, 1905 [2015, p. 207])

Portanto, a arbitrariedade do que viria a ser concebido científica e socialmente como homem e como mulher, já aparecia em Freud. Em 1908, em *A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno*, Freud formula que a cultura exige algo dos indivíduos que eles não conseguem responder e é por este antagonismo que adoecem: “É uma evidente injustiça da sociedade que o padrão cultural exija de todas as pessoas a

mesma condução da vida sexual” (1908). Evidenciando essa discrepância entre o padrão cultural e a sexualidade, em *Testo Junkie*, 110 anos depois, x filósofx<sup>7</sup> Preciado nos dá testemunho da ambivalência diante dos nomes que seu corpo ganha juridicamente e politicamente, ou como se apresenta em determinado contexto e a partir de determinadas práticas:

Como explicar o que me acontece? O que fazer com meu desejo de transformação? O que fazer com todos os anos em que me defini como feminista? Que tipo de feminista serei agora: uma feminista viciada em testosterona, ou melhor, um transgênero viciado em feminismo? Não me resta alternativa além de rever meus clássicos, submeter as teorias ao sobressalto provocado pela prática de tomar testosterona. Aceitar que a mudança que acontece em mim é a mutação de uma época. (PRECIADO, 2018, p.23)

Preciado escreve a partir da sua experiência corpórea e situa tanto seu corpo como sua escrita como uma “ficção autopolítica” a partir da qual demonstraria os mecanismos de produção da subjetividade sexuada atravessada “por aquilo que emana da história de nosso planeta, da evolução das espécies, dos fluxos econômicos, dos resíduos das inovações tecnológicas...” (PRECIADO, 2018, p.13). Logo na introdução, afirma:

Neste texto, o leitor não chegará a uma conclusão definitiva sobre a verdade do meu sexo ou a profecias sobre o mundo que virá. Apresento estas páginas – que relatam o cruzamento de teorias, moléculas e afetos – para deixar uma marca de um experimento político que durou 236 dias e noites, e que hoje continua sob outras formas. Se o leitor percebe no presente texto uma série de reflexões filosóficas, relatos de aplicações de hormônios e detalhamentos de práticas sexuais, sem as devidas soluções que a continuidade fornece, é simplesmente porque é deste modo que se constrói e se desconstrói a subjetividade. (PRECIADO, 2018, p.14)

Preciado atenta para dois aspectos que sustentam o seu lugar de ensaio corporal contínuo. Preciado propõe a contínua experimentação como forma micropolítica: “quem quiser ser um sujeito político que comece por ser rato de seu próprio laboratório” (PRECIADO, 2018, p. 370). Da mesma maneira, afirma que qualquer teórico deve colocar seu próprio corpo a serviço do que pretende sustentar: “Uma filosofia que não

---

<sup>7</sup> Escolhemos aqui manter o enigmático gênero de Preciado, respeitando as ambivalências que busca transmitir a partir da sua performatividade experimental, singular e política.



utiliza o seu corpo como plataforma ativa de transformação tecnovital está pisando em falso. Ideias não bastam” (PRECIADO, 2018, p.376).

Um outro aspecto é o problema que apresenta a propósito do termo *queer*: os riscos de uma apropriação do mercado neoliberal pelo “processo de reificação e comercialização” (PRECIADO, 2018, p.359) próprio desse sistema; onde o movimento das lutas traçadas pelas multidões LGBTQ+, ou *queer*, poderiam perder sua dimensão subversiva. Ao ser representados por um determinado termo, todo um movimento é passível de ser transformado em objeto de mercado e perder seu caráter de enunciação crítica. Não perder a força enunciativa do que se teoriza, é o que Preciado pretende com a micropolítica experimental.

Butler (1990) igualmente atenta ao caráter enunciativo, propõe que através do dispositivo de gênero se opere uma mudança nos paradigmas normatizáveis. *Paródia de gênero* é como a autora vai nomear a produção e reprodução dos estereótipos do gênero. Ela apresenta a performance *drag queen* como exemplo:

Se a anatomia do performista já é distinta de seu gênero, e se os dois se distinguem do gênero da performance, então a performance sugere uma dissonância não só entre sexo e performance, mas entre sexo e gênero, e entre gênero e performance. (BUTLER, 1990, p.237)

O fato de o gênero ser passível de ser performado, demonstra “a estrutura imitativa do próprio gênero - assim como sua contingência” (BUTLER, 1990, p.237). O lugar de repetição do gênero e de possível repetição de uma forma, numa materialidade não esperada é o que a autora sustenta como paródia ou mais propriamente como pastiche, ou seja, geraria um efeito de chiste:

A perda do sentido do “normal”, contudo, pode ser sua própria razão de riso, especialmente quando se revela que o “normal”, “o original” é uma cópia, e, pior, uma cópia inevitavelmente falha, um ideal que ninguém pode incorporar. Nesse sentido o riso surge com a percepção de que o original foi sempre um derivado. (BUTLER, 1990, p.239)

Para além do caráter humorístico do que Butler propõe aqui à exemplo da *drag queen* ou das performances *queer* que podem arrebatam risos; nestas repetições descontextualizadas, nos interessa destacar, ou melhor, lembrar, que o chiste, como vimos no primeiro capítulo, é um significante que opera em cadeia. Para obter o efeito

de pastiche onde o sentido do que seria “normal” seja destronado, é preciso uma operação na ordem da significação da cadeia que dê lugar à enunciação.

### **3. Uma enunciação sexuada**

Vimos, no primeiro capítulo, que o inconsciente se estrutura da mesma maneira e submetido às mesmas leis da estrutura da linguagem. Esta estrutura opera um jogo e determina os elementos, permitindo uma infinidade de arranjos. No segundo capítulo, trabalhamos o corpo erógeno materializado e entrelaçado na linguagem, enlace no qual o pulsional marca um circuito. Lacan, ao apresentar a cadeia significante e o funcionamento do inconsciente, localiza o circuito pulsional como sendo essencialmente encadeado na linguagem.

Trataremos a seguir da significação fálica proposta por Lacan, onde o falo opera enquanto significante privilegiado, a partir do qual “o jogo suplementar”, ao qual Derrida se refere, seria possível. Nos interessa resgatar o falo enquanto significante e diferenciá-lo da crítica que Butler faz ao falocentrismo enquanto molde normativo. A ideia de falocentrismo seria uma primazia dada à parte imaginária e anatômica dos corpos enquanto determinantes para a posição sexuada.

Como vimos até aqui, os significantes se apoiam ou, ainda, significam o corpo: há uma materialidade dos elementos corporais que facilitam a nomeação dos corpos. Por outro lado, a posição que cada corpo vai ocupar a partir destas nomeações, não é determinante pelos discursos normativos. Lacan afirma que o falo é um significante, não é de modo algum algo naturalizável pela anatomia.

#### **3.1 Significação fálica ou o falo como significante**

Em *A significação do falo*, conferência de 1958, Lacan fala do complexo de castração e o que se estrutura a partir dali para o ser falante. A castração trata de um nó que amarra uma estruturação dinâmica dos sintomas, assim como uma localização, uma posição inconsciente “sem a qual ele não poderia identificar-se no tipo ideal de seu sexo, nem tampouco responder, sem graves incidentes, às necessidades de seu parceiro na relação sexual” (LACAN, 1958, p.692). Ou seja, a posição da qual falamos, a posição que o complexo de castração amarra, é uma posição sexuada.

Em Freud, este complexo de castração se apoia, no homem, na ameaça da retirada de seu órgão sexual privilegiado: o pênis; e na mulher, pela falta dele. Lacan afirma, no entanto, que uma redução aos dados biológicos do corpo não é suficiente para dar conta de entendermos a complexidade da castração. Por esse motivo foi necessário recorrer a um mito, o mito de Édipo, para tentar organizar o que é que se estrutura, o que é que está em questão nesse complexo.

É com base em fatos clínicos, diz Lacan, que temos notícias de que a relação do sujeito com o falo desconsidera a diferença anatômica entre os sexos. Ele menciona quatro tópicos que servem como baliza para afirmarmos esta independência do falo com a anatomia: (1) quem é vista como fálica, pela criança, é a mãe; (2) é apenas a partir da castração detectada na mãe, que a criança se entenderá igualmente como castrada; (3) é apenas neste momento que o falo é localizado no pai: por uma transferência no sentido analítico do termo; (4) a fase fálica em Freud trata da satisfação propriamente masturbatória da criança onde o pênis e o clitóris operam a mesma função de satisfação de forma indiferenciada, para ambos. Dessa forma, vemos que a questão do falo não é tão simples de responder pela diferença anatômica dos sexos. O que quer dizer, então, falo?

Lacan retoma novamente a questão do significante e sua primazia, para afirmar que a descoberta freudiana do inconsciente ganha substância com as operações que a linguística ordena. Vimos como os chistes, os atos falhos e também os sonhos, ao serem expressados em uma fala, evidenciam a mesma estrutura, o mesmo funcionamento ao qual a linguagem está submetida. Ele acrescenta ainda que o afeto no homem, é também regido e estruturado pelas mesmas leis, da “paixão significante”:

(...) Essa paixão do significante, por conseguinte, torna-se uma nova dimensão da condição humana, na medida em que não somente o homem fala, mas em que, no homem e através do homem, isso fala, em que sua natureza torna-se tecida por efeitos onde se encontra a estrutura da linguagem em cuja matéria ele se transforma, e em que por isso ressoa nele (...) a relação da palavra. (LACAN, 1958, p.695)

O homem se transforma, ganha sua forma a partir dos efeitos da cadeia significante. Sendo assim, os sintomas se estruturam pelo mesmo mecanismo de combinação e substituição, metonímia e metáfora. Se há algo no homem que fala, se isso fala, “isso fala no Outro”, diz Lacan. É no campo do Outro, que o sujeito “encontra

seu lugar significante” (LACAN, 1958, p.696). O Outro, como vimos anteriormente, é a ordenação das leis da linguagem atribuídas ou encarnadas por alguém que cumpre a função de cuidado, de investimento afetivo e presença corporal para o bebê humano. Sendo assim, o Outro é um lugar.

O falo é entendido, em Lacan, como um significante que se faz representar muitas vezes apoiado a órgãos anatômicos do corpo. No entanto, o que ele exprime é uma função. O falo é então um significante que, por sua natureza de significante, se organiza em cadeia, causando efeitos de significação. E a significação, por sua vez, se dá no corpo: o corpo se torna erógeno marcado pelo significante, amarrado em sua significação, em sua cadeia, em seus sintomas. E o falo é a presença de um significante, é o significante que se apresenta para designar uma ordenação dentro do campo do Outro, inclusive a articulação de uma fala.

Lacan apresenta que a primeira função do falo é a de desviar completamente o homem das necessidades biológicas: pelo fato de falar, o homem deseja. O desejo, por sua vez, se apresenta “paradoxal, desviante, errático, excentrado, e até mesmo escandaloso, pelo qual ele se distingue da necessidade.” (LACAN, 1958 [1998, p.697]). No entanto, ele se apresenta muitas vezes articulado a uma demanda, uma demanda que exige uma presença, assim como uma ausência do objeto. A demanda é demanda de amor e busca sempre ser satisfeita, para se demandar mais ainda:

Há, portanto, uma necessidade de que a particularidade assim abolida reapareça para-além da demanda. E ela de fato reaparece, mas conservando a estrutura receptada pelo incondicionado da demanda de amor (...). Ao incondicionado da demanda, o desejo vem substituir a condição “absoluta”: condição que deslinda, com efeito, o que a prova de amor tem de rebelde à satisfação de uma necessidade. O desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda (Spaltung) (LACAN, 1958 [1998, p.698])

A diferença obtida nessa subtração é o campo do desejo, a partir do qual se produz um enigma que deve ser significado - na direção de dar uma significação em cadeia e não um sentido, pelo sujeito do inconsciente. Esta significação é sempre parcial, já que o sujeito está condicionado ao jogo de deslocamento e condensação que marca sua relação com o significante. É o falo então, como significante privilegiado,

que conjugará o advento do desejo com o que é possível de significar. “Pode-se dizer”, diz Lacan:

(...) que esse significante foi escolhido como o mais saliente do que se pode captar no real da copulação sexual, e também como o que é mais simbólico no sentido literal (tipográfico) desse termo, já que ele equivale aí à cópula (lógica). Também podemos dizer que, por sua turgidez, ele é a imagem do fluxo vital na medida em que ele se transmite na geração. Todas essas afirmações ainda não fazem senão velar o fato de que ele só pode desempenhar seu papel enquanto velado, isto é, como signo, ele mesmo, da latência com que é cunhado tudo o que é significável, a partir do momento em que é alçado (aufgehoben) à função de significante. (ibidem, p.699)

O falo, portanto, representa algo a ser transmitido, assim como opera uma função de signo, velando o movimento da significação de cada corpo. Lacan retoma a problemática da relação entre os sexos e o falo como sendo o intermediário da mesma. Por ser um significante, o falo se situa no campo do Outro. Dessa forma, se constitui uma dialética que, por um lado, dá realidade imaginária ao sujeito, por se representar em um significante, e por outro, frustra a miragem de ser um falo para o outro. De qualquer maneira, o falo se constitui nessa relação ao outro, nesse endereçamento:

E isso, pela intervenção de um parecer que substitui o ter, para, de um lado, protegê-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, até o limite do ato da copulação, da comédia. Esses ideais adquirem vigor pela demanda que estão em condições de satisfazer, e que é sempre demanda de amor, com seu complemento de redução do desejo à demanda. (ibidem, p.701)

Lacan aponta que o falo é um indicativo de algo, um parecer, ele não pertence nem a um sexo nem ao outro. Em contrapartida, é com ele que os ideais de cada sexo se projetam, mascarando a falta a ser. Os ideais correspondem minimamente, imaginariamente, ao que são demandados na relação entre os sexos. A demanda ao outro é sempre demanda de amor, que se sustenta ou se formula pela fenda do desejo. O falo é, portanto, um véu que marca uma diferença entre o sujeito e o objeto causa de desejo e que também determina a posição sexuada que move o sujeito na direção do desejo.

Até aqui, Lacan se absteve de fazer qualquer diferenciação entre o lugar do homem e o lugar da mulher, colocando ambas categorias como marcadas pelo significante falo e apresentando-as como ideais imaginários aos quais o sujeito se reporta. No entanto, ele apresenta algo no tocante à mulher que curiosamente, ao diferenciá-la do homem, ressalta a mesma formulação de seu ensino que temos destacado aqui. Por um lado, ele diz que a mulher pretende ser desejada ao mesmo tempo que amada, pelo que ela não é, “mas ela encontra o significante de seu próprio desejo no corpo daquele a quem sua demanda de amor é endereçada” (LACAN, 1958 [1998, p.701]), ou seja, tanto desejo quanto demanda de amor se localizam no mesmo objeto ao qual ela atribui o significante privilegiado.

No homem, por sua vez, ocorre uma divisão: a demanda de amor se satisfaria com aquela que o ama pelo suposto falo que encontraria imaginariamente localizado em seu corpo de homem; mas o desejo de falo, no homem, se direcionaria “a uma outra mulher” na qual ele destacará algum atributo privilegiado, “quer como virgem, quer como prostituta”, diz Lacan. Apesar desta divisão no homem: amor em direção a um objeto e desejo em direção a outro; e uma suposta unificação na mulher: ama e deseja direcionada ao mesmo objeto; podemos formular que o desejo se direciona ao significante privilegiado.

O falo, que supostamente se localizaria no corpo do homem, pode ser pensado a nível cultural e contingente como o fato de estar situado na categoria de homem e, portanto, possuir um pênis, garantiria privilégios sociais. É nessa direção que a crítica ao falocentrismo imaginário formulada por Butler se sustenta enquanto pertinente. Márcia Arán (2009), situa o que se apresenta como questão para a psicanálise na contemporaneidade:

Partimos do pressuposto de que a questão da sexualidade, embora estreitamente relacionada ao conceito de inconsciente e pulsão, é uma formulação histórica e contingente. Nesse sentido, repensar o sexual na psicanálise não é apenas uma necessidade ética e política, mas também uma tarefa teórica da maior importância. Assim, para considerarmos a atualidade da psicanálise temos de levar em conta as mudanças ocorridas no território das sexualidades nos últimos anos. Os principais fenômenos constitutivos dessa mudança são: 1) a escolarização das mulheres; 2) a entrada da mulher no mercado do trabalho; 3) a separação da sexualidade da reprodução; 4) a crise da forma burguesa da família nuclear; 5) uma política de visibilidade para a

homossexualidade; e, ainda mais recentemente, 6) as modificações corporais realizadas por transgêneros, transexuais e intersexuais. Esses fenômenos provocaram deslocamentos importantes nas referências simbólicas organizadoras da sociedade moderna, principalmente a partir do deslocamento das fronteiras entre homem (público) e mulher (privado), configurando um novo território para pensar a diferença sexual. (ARÁN, 2009)

Desde Freud, encontramos dificuldades em situar e localizar as diferenças entre as categorias de homem e de mulher, precisamente pela falta de consistência no que se pretende localizar como diferença. Embora tenha havido uma forte tentativa, pela contingência histórica à qual Freud se submetia para traçar esta diferença, é consenso que a psicanálise enquanto corpo teórico resvala em ambivalências ao tentar responder esta questão.

Interessa-nos, dessa forma, destacar na leitura apresentada acima sobre a conferência de Lacan, o falo como um significante, não apenas um significante, mas um signo da falta a ser que permitiria a significação. Lacan apresenta o significante falo como encontrado no campo do Outro, que se constitui a partir de outro corpo atrelado a uma organização da linguagem. O falo é, portanto, um signo que, projetado no campo do Outro, mascara algo que não está ali e, no entanto, encadeia um movimento desejante.

Sendo assim, destacaremos também na trama edípica, a amarração possível diante do horror da castração. O falo enquanto significante permite um encadeamento metonímico do corpo e não trata simplesmente do pênis, embora em muitos casos se apoie neste órgão de forma imaginária. Na trama edípica, tomamos o falo também como metáfora de um objeto privilegiado, de modo algum necessariamente o objeto pênis. A clínica psicanalítica opera na direção de uma construção singular que cada indivíduo traça para estar no mundo enquanto falante. Nos interessa retomar a sexuação a partir do falo como significante que se apoia em um objeto privilegiado, e faz uma amarração estritamente singular.

### **3.2 O que se amarra no Édipo**

*Aí me lembrei da aula de ciências, aí entendi o que era aquilo que tinha melado meus dedos, que eu tinha limpado no lençol de mamãe. Aí tive o horror bisonho: e se*

*minha mãe rolasse ali e ficasse grávida?  
Eu seria pai do meu irmão!  
Foi a única vez que rezei.  
Deus ouviu minha prece.*

*Victor Heringer, 2018*

O complexo de Édipo em Lacan é movido a partir do complexo de castração, a trama edípica seria uma fantasia fundamental, um ternário simbólico, diante do horror da castração. Trata-se de uma posição do sujeito que se sustenta na cadeia significante, tanto imaginariamente como simbolicamente, através dos mecanismos próprios do significante, portanto, quando falamos em *pai* na sua função imaginária e simbólica, falamos de uma metáfora:

De que se trata na metáfora paterna? Há, propriamente, no que foi constituído por uma simbolização primordial entre a criança e a mãe, a colocação substitutiva do pai como símbolo, ou significante, no lugar da mãe. Veremos o que quer dizer esse no lugar da, que constitui o ponto axial, o nervo motor, a essência do progresso representado pelo complexo de Édipo (LACAN, 1957-58[1999], p.186)

A simbolização primordial entre a criança e a mãe dá-se, como vimos anteriormente, através dos cuidados e da presença e ausência do objeto materno que vai constituindo o tesouro significante: é a mãe que exerce, num primeiro momento, a função de Outro. Lacan apresenta este complexo edípico, como o processo pelo qual, no Outro, a mãe será substituída pela metáfora, pelo significante pai. Este pai, portanto, nos interessa menos pelo seu sexo ou gênero e mais pela posição de um nome:

A posição do Nome-do-Pai como tal, a qualidade do pai como procriador, é uma questão que se situa no nível simbólico. Pode materializar-se sob as diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante (LACAN, 1957-58[1999, p.187])

A criança, num primeiro momento, revela depender do desejo da mãe, ela tem “apetência de desejo”. No intervalo da presença e da ausência dela, a mãe transmite as brechas que bastam para instaurar uma direção na qual a criança começa também a se endereçar. Nesse momento, “seu desejo é o desejo do desejo da mãe” (ibidem, p.188):

Em vista disso abre-se uma dimensão pela qual se inscreve virtualmente o que a própria mãe deseja em termos objetivos como ser que vive no mundo do símbolo, num mundo em que o símbolo está presente, num mundo



falante. Mesmo que ela só viva nele parcialmente, mesmo que seja, como sucede ocorrer, um ser mal adaptado a esse mundo do símbolo, ou que tenha recusado alguns de seus elementos, essa simbolização primordial abre para a criança, ainda assim, a dimensão do que a mãe pode desejar de diferente, como se diz, no plano imaginário (LACAN, 1957-58[1999, p.187])

Dessa maneira, vemos que o imaginário é de extrema importância no processo de direção ao desejo. Se por um lado Lacan assume que se trata de símbolos que representam tanto o pai quanto a mãe no campo do Outro, símbolos investidos de quaisquer traços que a cultura imponha a cada vez, é no nível do significante que ambos interessam. A mãe, como primeira relação objetual que transmitiria o espaçamento em relação a demanda do bebê, instaura uma abertura para o desejo da criança, no momento em que se direciona para algo “diferente”. Esta é sua função, situar o desejo do Outro. Esse “diferente”, esse algo a mais ao qual Lacan se refere, seria toda a ordem simbólica da qual a mãe depende, e a partir da qual o acesso ao objeto de desejo é mais ou menos satisfatório. “Este objeto chama-se falo”, diz Lacan (ibidem, p.189), é o objeto privilegiado na ordem simbólica.

Que o falo seja simetricamente representado pelo nome-do-pai, é de ordem metafórica, ou seja, se a direção do desejo vai no espaçamento, no para-além da relação entre a criança e a mãe, este para-além é representado, no símbolo, na metáfora que o significante pai aporta. Vimos anteriormente que o falo é um significante, um significante que tem apoio imaginário e, portanto, torna-se um objeto suposto, localizável em algum lugar. Além de um significante privilegiado, torna-se também o objeto privilegiado do desejo do Outro. O ponto nodal da trama edípica, é a partir do momento que entendemos este enlace entre o que há de simbólico do desejo do Outro e o que se apresenta no campo imaginário como passível de ser acessado. É nesta dialética que se situa a castração, ou a privação da mãe:

Está bastante claro que o pai não castra a mãe de uma coisa que ela não tem. Para que fique postulado que ela não o tem, é preciso que isso de que se trata já esteja projetado no plano simbólico como símbolo. Mas há de fato uma privação, uma vez que toda privação exige a simbolização. Assim, é no plano da privação da mãe que, num dado momento da evolução do Édipo, coloca-se para o sujeito a questão de aceitar, de registrar, de simbolizar, ele mesmo, de dar valor de significação a essa privação da qual a mãe revela-se o objeto. Essa privação, o sujeito

infantil a assume ou não, aceita ou recusa. (LACAN, 1957-58[1999, p.191])

Ou seja, retroativamente, temos acesso a uma falta na mãe, uma privação, que lhe causa o movimento à simbolização. Sua falta é, portanto, projetada, representada como símbolo da falta. Cabe a criança “dar valor de significação” ao símbolo que representa esta falta, assumindo a falta ou recusando-a. A criança, dessa maneira, se identificaria com o falo, objeto privilegiado da mãe ao mesmo tempo que rivalizaria com a imagem que este objeto ocupa em outro lugar. A trama edípica em Lacan, situa o sujeito em relação a mãe, ao pai e ao falo (objeto imaginário e significante simbólico privilegiado) a partir da qual se articula uma significação.

Tradicionalmente, o pai na trama edípica é tido como portador da Lei contra o incesto. Lacan, no entanto, afirma que “é preciso desdobrar a metáfora contida nesse termo, lei, para lhe dar sua verdadeira situação no momento em que se emprega” (ibidem, p.195). Vemos aqui o esforço de Lacan em situar o arcabouço imaginário da família tradicional no simbólico, enquanto funcionamento em cadeia, que é da ordem da linguagem. A lei, portanto, em Lacan, se é uma metáfora, está como imperativo de privação da mãe em se complementar com sua criança segundo seu imperativo próprio e caprichoso. Dessa maneira, a partir desta privação, desta interdição, mãe e criança podem situar-se a partir do falo.

Não entraremos aqui, no que viria a ser o desfecho edípico para o menino e para a menina que formam o *ideal de eu* a partir das identificações com o pai e com a mãe, no campo do homem e no campo da mulher. Nos interessa destacar desta trama a importância da metáfora, e a metaforização como necessária diante de uma privação fundamental para uma significação, corporal e desejante para o sujeito do inconsciente:

De fato, a fórmula da metáfora que lhes forneci não quer dizer nada senão isto: existem duas cadeias, os S do nível superior, que são significantes, ao passo que encontramos abaixo deles tudo o que circula de significados ambulantes, porque eles estão sempre deslizando. A amarração de que falo, o ponto de basta, é tão somente uma história mística, pois ninguém jamais pode alinhar uma significação num significante. Em contrapartida, o que se pode fazer é atar um significante num significante e ver no que dá. Nesse caso, sempre se produz alguma coisa de novo, a qual, às vezes, é tão inesperada quando uma reação química, ou seja, o surgimento de uma nova significação. (LACAN, 1957-58[1999, p.202])

A partir desta organização desejante, que se dá mediada pelo campo do Outro e pelo suposto objeto de desejo, o corpo pulsional, que vimos anteriormente, ganha significação sexuada, como veremos a seguir.

### 3.3 O enigmático do corpo

Vimos até aqui que o corpo se forma na linguagem e, portanto, sempre resta algo de enigmático e indizível, algo que escapa à própria linguagem. Trago um recorte de *Água Viva*, de Clarice Lispector (1973), que parece expressar através da escrita literária o que estamos tratando:

Tenho que interromper para dizer que o “X” é o que existe dentro de mim. “X” – eu me banho nesse isto. É impronunciável. Tudo que não sei está em “X”. A morte? A morte é “X”. Mas muita vida também pois a vida é impronunciável. (...)

Espero que você viva “X” para experimentar a espécie de sono criador que se espreguiça através das veias. “X” não é bom nem ruim. Sempre independe. Mas só acontece para o que tem corpo. (Lispector, 1973, p.81)

Neste X de Clarice destacamos o que para ela se revela: trata-se de um isto, no qual o *eu* se banha e que só acontece para o que tem corpo. Freud, em 1923, quando formula sua segunda teoria do aparelho psíquico, apresenta a estrutura psíquica como sendo a operação de três aparatos: o Eu, o Isso e o Supereu. Inicia por afirmar que parte do Eu pode ser inconsciente, e argumenta que o traço distintivo entre o que é ou não é inconsciente é ambíguo (Freud, 1923[2018], p.16). Assim Freud quer demonstrar como a formação do Eu é uma tentativa de dar contorno a um excesso interno carregado de inquietude e em busca de satisfação pulsional. Ele formula precisamente que “Um indivíduo é então, (...) um Isso [um algo] psíquico, irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o Eu” (Freud, 1923[2018], p.22). E ainda:

O Eu se expressa no fato de que normalmente lhe é dado o controle dos acessos à motilidade. Assim, em relação ao Isso ele se compara ao cavaleiro que deve pôr freios à força superior do cavalo. (...) Assim como o cavaleiro, a fim de não se separar do cavalo, muitas vezes tem de conduzi-lo aonde ele quer ir, também o Eu costuma transformar em ato a vontade do Isso, como se ela fosse a sua própria. (Freud, 1923, p. 23)

Freud afirma aqui o caráter de relativo domínio do Eu frente ao desgovernado no humano. O Isso seria o campo das excitações pulsionais, que através do Eu ganhariam algum modo de encontrar satisfação no mundo, acatando modificações e censuras. No entanto, é o Isso a força motriz que movimenta os mecanismos libidinais do Eu. O Eu “é a parte do Isso que foi modificada pela influência direta do mundo externo”, diz Freud (1923, [2006, p.22]). Dessa forma, se introduziria o princípio de realidade para mediar os imperativos do Isso.

E do que trata este princípio de realidade ao qual Freud se refere? Desde 1917, ele afirma que a realidade é uma realidade psíquica. No entanto, como moeda de dupla face, a realidade psíquica também é fruto do pacto social, das práticas e dos discursos aceitos na cultura. Contudo, Freud destaca que “o Eu é sobretudo corporal, não é apenas uma entidade superficial, mas é ele mesmo a projeção de uma superfície”. (Freud, *ibidem*, p. 24)

Dessa forma, podemos pensar no Eu como uma projeção, ou seja, projeta algo que vem de Outro lugar. O Eu é assim uma interpretação da inscrição significativa que comparece através do corpo e antes de tudo, concretiza uma superfície. A respeito deste caráter de superfície, Lacan, em 1949, formula o *Estádio do Espelho*, onde atribui principal relevância à imagem do Eu, como instância de superfície virtual, veremos isto adiante. No entanto, nesta superfície Lacan já traça uma diferenciação de duas instâncias do *eu*.

Anterior a este Escrito, em 1936, em *Para-além do “Princípio de realidade”*, Lacan também se atém a questão da imagem, para sugerir que esta realidade que supomos compartilhada, se estrutura como projeção. Neste trabalho Lacan afirma a psicanálise como a produção de uma “experiência”. Ele aponta que, se a noção de imagem aparece no campo científico, com pouca relevância e reduzida à ideia de ilusão (Lacan, 1936, p.81), na psicanálise, no entanto, a imagem deveria ser tomada como uma função fundamental para o sujeito e sua relação com o simbólico.

A partir da linguagem compartilhada, formamos imagens do mundo e delas nos apropriamos como identificações. Podemos ter notícias dessa operação na clínica psicanalítica observando o campo da transferência. O sujeito formaria uma imagem do analista, apoiada na “imagem do pai, ou da mãe, do adulto onipotente, (...) reflexo de si ou companheiro” (Lacan, 1936, p.88) diante da qual ele demonstra a sua conduta na vida. Sobre os processos de identificação, Lacan afirma que não se trata de pura

imitação parcial das imagens dos objetos primordiais e sim de uma estrutura de “assimilação virtual” (Lacan, 1936, p.92) que faz parte do que chamamos de sujeito.

É por intermédio do complexo que se instauram no psiquismo as imagens que dão forma às mais vastas unidades do comportamento: imagens com que o sujeito se identifica alternadamente, para encenar, como ator único, o drama de seus conflitos (Lacan, 1936, p.93)

Lacan está tratando aqui de um complexo específico, o complexo de Édipo, e sua alternância entre as figuras ali implicadas como vimos anteriormente. No entanto, também questiona: como é que através das imagens se constitui a realidade do sujeito? E como é que através das identificações se constitui o [eu]<sup>8</sup> ou *je*? (Lacan, 1936, p.95). Se coloca uma diferença entre o *je* e o *moi*: ambos os termos em francês se referem à primeira pessoa do singular. No entanto, em posições diferentes no discurso. Em termos gramaticais, o *je* é o sujeito da enunciação, enquanto o *moi* é sujeito do enunciado. Dessa forma, o *moi* estaria para o imaginário assim como o *je* estaria para o simbólico. Enquanto o *moi* está numa dimensão narcísica de completude ideal, o *je* busca um reconhecimento, se endereça ao Outro (Leguile, 2018). Lacan propõe o *Estádio do Espelho* como formador da função do [eu] ou *je*.

Basta compreender o estágio do espelho como uma identificação (...) ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem. (Lacan, 1949, p.97)

Assim, o bebê, ao ver a sua imagem projetada no espelho e denominado por um Outro, tem uma experiência, um júbilo. Há um corpo projetado no espelho e um nome designando esta imagem. Ali onde antes havia apenas a vivência de despedaçamento, apresenta-se uma imagem unificadora. É no engodo das identificações espaciais que o bebê irá se apropriar daquela imagem como sendo a sua. Nesta assunção, “parece manifestar-se, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] ou *je* se precipita numa forma primordial”, diz Lacan (Lacan, 1949, p.97). Temos aqui duas afirmações: a importância de uma forma primordial e o fato dela se articular de modo especular, ou seja, numa projeção a partir da matriz simbólica.

Esta forma primordial “situa a instância do eu (...) numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado” (Lacan, 1949, p.98). Ou seja, é uma forma que surge numa dialética com o simbólico. É uma forma, portanto, “mais constituinte

---

<sup>8</sup> Na tradução do Campo Freudiano no Brasil, o [eu], seria o que Lacan, em francês chamou de *je*. Diferenciando do *moi*, que seria o eu ao qual a psicologia do ego se debruça.

do que constituída”. Ela é fabricada, se produz e se conduz numa dialética simbólica que se sustenta por situações socialmente elaboradas (Lacan, 1949, p.101), dentre elas, o complexo de Édipo.

Em 1954-55 Lacan, ainda às voltas com a noção de *eu*, retoma os textos de Freud e nos aponta que não se entendeu a radicalidade do que o fundador da psicanálise estava propondo. Partimos da ideia de que o sujeito da psicanálise é o sujeito do inconsciente, “o inconsciente é este sujeito desconhecido do eu, não reconhecido pelo eu” (Lacan, 1954-55, p.65.). Por outro lado, ele nos apresenta que, em Freud, quando se trata do processo primário, existe um “núcleo do nosso ser”, que postula como [eu] ou *je*, que seria uma instância diferente do eu ou *moi*. Ele declara que estes não coincidem, mas se confundem, e faz uma crítica a este respeito para os psicanalistas da época:

Coloquemos duas imagens muito próximas uma da outra e quase se recobrimo – graças a uma determinada vesguice, poderá ocorrer que formem apenas uma, se estiverem bastante próximas. Da mesma maneira, vocês fazem entrar o eu neste [eu] descoberto por Freud – vocês restauram a unidade. (LACAN, 1954-55, p.65)

Não basta apenas estarmos advertidos de que há duas instâncias diferentes, duas imagens que se sobrepõem e atropelam. Se tentarmos alcançar “a verdadeira”, estaremos novamente reduzindo o problema, que na verdade é o ponto que nos interessa sustentar com toda a dificuldade que isto acarreta. Não é possível chegar a uma imagem e diferenciá-la da outra com facilidade, assim como ele especifica, ambas estão ali no mesmo lugar na nossa vesguice cotidiana. Lacan retoma:

O importante é a recíproca que deve ficar-nos sempre presente no espírito – o eu, não é o [eu], não é um erro, no sentido em que a doutrina clássica faz dele uma verdade parcial. Ele é outra coisa – um objeto particular dentro da experiência de sujeito. Literalmente o eu é um objeto – um objeto que preenche uma certa função que chamamos aqui de função imaginária (LACAN, 1954-55, p.66)

A importância de situar duas instâncias que se diferenciam, é poder justamente trazer à tona o caráter dialético do imaginário. Dialético justamente porque constituído através do simbólico, que por sua vez carrega marcas de real. A imagem é, como vimos, primeiramente projetada no campo do simbólico:

O desenvolvimento [do eu] só ocorre na medida em que o sujeito se integra ao sistema simbólico, aí se exercita, aí se afirma pelo exercício de uma palavra verdadeira. Não é

nem mesmo necessário (...) que essa palavra seja a sua.  
(LACAN, 1954, p.118)

A “verdadeira palavra” será aquela introduzida pela situação simbólica do Édipo, e essa seria a virtude do complexo. A importância de introduzir instâncias e distâncias relacionais que ofereçam um lugar ao sujeito: uma palavra, como divisora de águas, como delimitadora de formas, como metáfora fálica. É assim, diz Lacan, “(...) como se desenvolvem os investimentos sucessivos, que delimitam a variedade dos objetos humanos, quer dizer nomeáveis.” (LACAN, 1954, p. 119)

É a partir da função imaginária, portanto, enquanto o corpo se situa como *eu*, com todos os atravessamentos que isto implica, e dos quais podem surgir enunciações desejanças como corpo sexuado.

### 3.4 O que diz *eu*?

*Qual seja a maneira certa de responder à pergunta “Quem está falando?”, quando se trata do sujeito do inconsciente. Pois essa resposta não poderia provir dele, se ele não sabe o que diz e nem sequer que está falando, como nos ensina a experiência inteira da análise*

*J. Lacan, 1960*

Clotilde Leguile (2018) se ocupa em repensar o lugar que a psicanálise atribui a ideia de identidade, tradicionalmente atrelada ao imaginário na estrutura do sujeito. Por outro lado, ao pensar em enunciações democráticas e singulares, Leguile levanta a questão do *je* para além do *moi*, como um lugar de enunciação, a partir do nome próprio que opera a formulação de uma fala. A autora pensa o lugar da enunciação como estritamente político, situando a psicanálise como uma clínica implicada politicamente. Dessa forma a escuta destas enunciações contemporâneas, que formam o corpo atravessado por imagens que podem vir a ser criadas com intervenções cirúrgicas, são legítimas e necessárias como exercício democrático.

Judith Butler em *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética* (2015). apresenta uma estrutura de relato: a dialética, o tempo e a necessidade de um outro como endereçamento. O relato será sempre uma ficção de si mesmo, não com menos verdade:

Quando o “eu” busca fazer um relato de si mesmo, pode começar consigo, mas descobrirá que esse “si mesmo” já

está implicado numa temporalidade social que excede suas próprias capacidades de narração; na verdade, quando o “eu” busca fazer um relato de si mesmo sem deixar de incluir as condições de seu próprio surgimento, deve, por necessidade, tornar-se um teórico social. A razão disso é que o “eu” não tem história própria que não seja também a história de uma relação – ou um conjunto de relações- para com um conjunto de normas. (BUTLER, 2005 [2015, p.18])

A ideia fomentada por Butler de relatar a si mesmo, busca justamente a singularidade do endereçamento ao Outro. Butler afirma que, ao relatar a si mesmo, o indivíduo torna-se necessariamente um teórico social, ou seja, já carrega em sua história todo um arcabouço do qual emerge uma produção interpretativa singular, que se expressa através da própria experiência de si, ou melhor, do relato dessa experiência. A demanda de um reconhecimento não é necessariamente ficar preso a uma identidade, na tentativa de ser idêntico a si mesmo, mas sim de poder criar espaços na própria narrativa de si.

A autora cita Adriana Cavarero e sua posição contrária a uma visão nietzschiana da experiência do *eu* - ligada à destruição e ao sofrimento – para afirmar que, no relato, na busca de um reconhecimento, trata-se da busca de uma ligação com o outro:

Segundo Cavarero, eu não sou, por assim dizer, um sujeito interior, fechado em si mesmo, solipsista, que põe questões apenas para si mesmo. Eu existo em um sentido importante para o tu e em virtude do tu. Se perco as condições de interpelação é porque não tenho um “tu” a quem interpelar, e assim também perco “eu mesma”. Para ela, só se pode contar uma autobiografia para o outro, e só se pode fazer referências a um “eu” em relação a um “tu”: sem o “tu”, minha própria narrativa torna-se impossível. (BUTLER, 2005 [2015, p.46])

Butler, no entanto, se opõe a ideia de que se trate propriamente de um “tu”, como defende Cavarero, e defende que o que está em jogo é o fato de que o *eu* está inserido em um conjunto de regras e de normas, ao qual nos endereçamos no momento mesmo em que as usamos a linguagem para expressar-nos:

O “eu” não pode contar a história de seu próprio surgimento, nem as condições de sua própria possibilidade, sem dar testemunho de um estado de coisas que ele poderia não ter presenciado, que é anterior ao seu próprio surgimento como sujeito cognoscitivo, e assim constituir um conjunto de origens que só pode ser narrado à custa de um conhecimento confiável. (...) Em geral, a



narração ficcional não requer nenhum referente para funcionar como narrativa, e podemos dizer que a irreconhecibilidade e a forclusão do referente é a própria condição de possibilidade para um relato narrativo de mim mesma. A irrecuperabilidade de um referente original não destrói a narrativa; ela a produz “numa direção ficcional”, como diria Lacan (BUTLER, 2005 [2015, p. 52])

A autora dá ênfase à ideia de ficção que é constitutiva de qualquer narrativa, mesmo em se tratando de uma história sobre o “eu”. O lugar do “tu”, por sua vez, opera uma função, “se conto a história para um “tu”, esse outro está implícito não só como característica interna da narrativa, mas também como condição irredutivelmente exterior e trajetória do modo de interpelação.” (ibidem, p.53). Este ato de interpelação e a necessidade de um outro, fora, que incorpore esta função, nos interessa. Este é o lugar do Outro da psicanálise.

Lacan, por sua vez, quando trata propriamente da subversão do sujeito, questiona: que tipo de sujeito podemos conceber ao inconsciente?

Podemos tentar aqui, numa preocupação de método, partir da definição estritamente linguística do [Eu] como significante: onde ele não é nada além do shifter ou indicativo que, no sujeito do enunciado, designa o sujeito enquanto ele fala naquele momento. O que quer dizer que designa o sujeito da enunciação mas não o significa. É o que se evidencia pelo fato de que todo significante do sujeito da enunciação pode faltar no enunciado, além de haver os que diferem do [Eu], e não apenas no que é insuficientemente chamado de casos da primeira pessoa do singular, se lhe acrescentarmos seu alojamento na invocação plural e até no si da auto-sugestão (LACAN, 1960/1998, P.814)

Ambos autores, tanto Butler como Lacan, apostam na ideia de ficção narrada com um *eu* da enunciação. Butler, interessa-se pelo fator social, pela necessidade de enunciar-se para dar-se lugar no Outro instituído, Lacan não retira a importância deste mesmo movimento, no entanto, ele dá ênfase ao sujeito do inconsciente que por sua vez, surge como efeito da enunciação, ele é escrito através da enunciação, não é ele quem escreve o que diz.

Vimos até aqui que o *eu* é primeiramente constituído como imagem virtual, imagem projetada no campo do Outro. Podemos pensar, dessa forma, que é preciso a constituição de uma imagem para a formação de uma enunciação apoiada no

enunciativo Eu da primeira pessoa do singular. O enunciado que dali se forma, propriamente ao falar nos interessa menos pelos sentidos que ali se acoplam e mais pelos furos que movem uma determinada fala: “entre a extinção que ainda brilha e a eclosão que tropeça, [Eu] posso vir a sê-lo, por desaparecer de meu dito”. (LACAN, 1960, p.816):

Enunciação que se denuncia, enunciado que renuncia a si mesmo, ignorância que se dissipa, oportunidade que se perde, que resta aqui senão o vestígio do que é realmente preciso que exista para cair do ser? (LACAN, 1960, p.816)

É a partir do [Eu] que sustentamos a fala na qual, apenas em seus lapsos poderá emergir aquilo que a produz, o *eu* do enunciado, ou o *moi* é um apoio, uma representação, um objeto que sustenta um encadeamento discursivo. No entanto, ele não se apresenta ali:

Ser de não-ente, é assim que advém o [Eu], como sujeito que se conjuga pela dupla aporia de uma subsistência verdadeira, que se abole por seu saber, e de um discurso em que é a morte que sustenta a existência (LACAN, 1960, p.816)

Assim, o sujeito do inconsciente é representado tanto por um significante, como pelo que ali se encadeia. Por isso dizemos que o sujeito é barrado da linguagem; o sujeito é escrito na linguagem, mas ele não consiste ali, ele está “no fluxo do pré-texto”. Vimos até aqui o campo do Outro em Lacan apoiado em um outro corpo, “mais escansão do que duração”, diz Lacan, ao qual se atribui a Ordem Simbólica: “o lugar do tesouro do significante”. Este campo do Outro é “a simples inscrição de uma combinatória cujo esgotamento é possível.” (LACAN, 1960, p. 821). Por outro lado, é esta combinatória que situa o sujeito: “uma vez que é do Outro que o sujeito recebe a própria mensagem que emite.” (LACAN, 1960, p.821). Esta estrutura de retórica do sujeito em relação ao Outro é análoga à projeção da imagem do espelho. Quem antecipa a imagem no espelho é o Outro, o sujeito responde em ato de assunção:

Esse processo imaginário, que da imagem especular vai até a constituição do eu, no caminho da subjetivação pelo significante, (...) mostra que o eu só se completa ao ser articulado não como [Eu] do discurso, mas como metonímia de sua significação. (LACAN, 1960, p.824)

Lacan apresenta o matema  $s(A/)$ , como sendo o significante que fura o Outro, diferenciando do que vimos até aqui, onde o sujeito só aparece pelo que se representa

no Outro, o  $s(A/)$  é portanto, o significante que não se representa, ou aquele que está privado de representação. Poderíamos dizer que é o significante da castração:

(...) partiremos do que a sigla  $s(A/)$  articula, por ser antes de tudo um significante. Nossa definição do significante (não existe outra) é: um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. (...) esse significante só pode ser um traço que se traça por seu círculo sem poder ser incluído nele. Simbolizável pela inerência de um (-1) no conjunto dos significantes. Como tal, ele é impronunciável, porém não sua operação, pois ela é o que se produz toda vez que um nome próprio é pronunciado (LACAN, 1960/1988, P.833)

A trama edípica surge como recurso ao falante para situar-se diante de uma estrutura culturalmente determinada como familiar. Dessa forma, primeiramente como identificação a um ideal do sexo, situa o sujeito no campo sexual, para assim seguir o lastro do desejo. No entanto, assim como afirma Lacan, a trama edípica se dá a partir do complexo de castração, é por este complexo que todas as significações se fazem necessárias, na tentativa de localizar o irrepresentável da castração.

### **Considerações finais**

Diante do que observamos ao longo da pesquisa, pudemos pontuar que a trama edípica é uma operação significante, apoiada no imaginário, que histórica e culturalmente se determinou como um enredo familiar. Da mesma forma as categorias de homem e de mulher se constroem apoiadas nos corpos que supostamente representam um pai e uma mãe, ou um sexo masculino e um sexo feminino. Em Lacan, esta trama edípica se dá como recurso ao complexo de castração. No entanto, sustentamos que, na contemporaneidade, os posicionamentos das *multidões queer* nos apresentam novas tramas diante da castração, não apenas situadas a partir do Édipo – ou, ainda, mantendo a estrutura edípica no que ela funciona enquanto cadeia significante - mas desatrelando o significante privilegiado do sexo masculino.

Situamos o significante falo como significante privilegiado que, apoiado em um objeto corporal, atribuiria a este um valor igualmente privilegiado. Este significante

localiza o sujeito do inconsciente a partir do que está estruturado na linguagem - e que se apresenta como Outro, localizando-o em direção ao desejo.

Vimos, no terceiro capítulo, que é necessário que algo fique de fora da cadeia significante para que ela opere. Localizamos em  $s(A/)$  justamente o significante que fica fora da cadeia, operando sua significação;  $s(A/)$  é, portanto, o ponto -1, e não neutro, a ser significado. É isso que tentamos aproximar do uso do  $x$ , que começa a ser utilizado em diferentes meios de produção escrita, como um espaço fora do binarismo de gênero.

O fato do  $x$  se sustentar apenas no escrito e não na fala, diz precisamente de algo que não é possível de ser dito, que não entra na cadeia significante e, no entanto, a encadeia. Quando nos deparamos com esta imagem do  $x$  (i)legível e visível na escrita, o sujeito é convocado a responder da forma que lhe é possível, como homem, como mulher, ou como *queer*. Apostamos que o campo *queer* se situa não como um terceiro campo, mas como um campo inteiramente singular. Desse lugar é possível uma produção de enunciação igualmente singular que, por sua vez, abre espaços para novas enunciações e enunciados.

“A vida é impronunciável”, diz Clarice Lispector, e à psicanálise interessa justamente o que pode aparecer nos ruídos e nas falhas do que é pronunciável. Desta forma, destacamos do  $x$  que encontramos como produção escrita, não a tentativa de responder ou solucionar os questionamentos acerca do binarismo de gênero que se reproduziria nos substantivos da língua - mas sim, que este  $x$  produz uma imagem de enigma na escrita, impossível de sustentar na fala, evidenciando um espaço entre o que se representa e o que é representável. Ali, no  $a$ , no  $o$  ou no ruído da linguagem, há um espaço. É neste espaço, justamente, que cada corpo emerge, e a partir dele se enuncia como *eu*.

Ousamos ir fundo nas críticas apresentadas por Butler acerca da ordem falocentrada e patriarcal pensando-as como necessárias para situar a psicanálise numa escuta própria ao seu tempo. Faz-se necessário este retorno a Lacan, para situarmos os questionamentos político-sociais das *multidões queer* a partir dos quais podemos propor uma clínica que leve em conta a possibilidade de uma escrita enunciativa através do corpo: de possibilidade de significações corporais singulares diante da castração.

Tomando o significante falo como o que “organiza o jogo” da estrutura, apesar de delimitar alguma forma e posicionar o sujeito no campo do Outro, sustentamos que,

dentro deste jogo, diferentes arranjos são possíveis. Portanto, como Derrida prossegue, “o centro de uma estrutura, dado que orienta e organiza a coerência do sistema, permite o jogo dos elementos no interior da forma total” (Derrida, 1966, p.102). Seguindo nessa direção, podemos, com a construção da pesquisa, resgatar a ideia de estrutura, assumindo que a mesma não está ali colocada sem as brechas que ela produz. A significação singular para cada sujeito, portanto, opera uma tensão: atravessa e é atravessada pela estrutura da linguagem.

### **Referências Bibliográficas**

ALBERTI, S. E ELIA, L. **Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos** (2008) Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/271/27180310.pdf>

ARÁN, M. **A psicanálise e o dispositivo diferença sexual** (2009) Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2009000300002>

ALTHUSSER, L. Freud e Lacan. in: **Estruturalismo: Antologia de textos teóricos**. Rio de Janeiro: Martins Fontes (1964-65) 1967.

BARTHES, R. **O prazer do texto**. São Paulo: Editora Perspectiva, (1973) 2015.

BURGOS DÍAZ, E. **Desconstrução e subversão: Judith Butler**. (2013) Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5543>

BUTLER, J. **Relatar a si mesmo: crítica à violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora (2015)

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (2003)

DELEUZE, G. **Em que se pode reconhecer o estruturalismo** (1972)

DERRIDA, J. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: **Estruturalismo: Antologia de textos teóricos**. Rio de Janeiro: Martins Fontes (1967)

ELIA, L. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Editora Martins Fontes, (1966) 2007.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche, Freud e Marx**. (1975) Disponível em: <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/FOUCAULT-Michel.-Nietzsche-Freud-e-Marx.pdf>

\_\_\_\_\_. **O que é um autor?** (1969) Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/179076/mod\\_resource/content/1/Foucault%20Michel%20-%20O%20que%20%C3%A9%20um%20autor.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/179076/mod_resource/content/1/Foucault%20Michel%20-%20O%20que%20%C3%A9%20um%20autor.pdf)

FREUD, S. Três ensaios sobre a sexualidade In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Volume VII**. Rio de Janeiro: Imago Editora, (1905) 2006.

\_\_\_\_\_. A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Volume IX**. Rio de Janeiro: Imago Editora, (1908) 2006.

\_\_\_\_\_. O eu e o Id. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Volume XVI**. Rio de Janeiro: Imago Editora, (1923) 2006.

HERINGER, V. **O amor dos homens avulsos**. São Paulo: Companhia das Letras. (2016)

LACAN, J. Para além do princípio de realidade. In: **Escritos** São Paulo: Editora Perspectiva, (1936) 2015.

\_\_\_\_\_. O estágio do espelho. In: **Escritos** São Paulo: Editora Perspectiva, (1949) 2015.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, Livro 1: os escritos técnicos de Freud**. São Paulo: Editora Perspectiva, (1953-1954) 2015.

\_\_\_\_\_. **O seminário, Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. São Paulo: Editora Perspectiva, (1954-1955) 2015.

\_\_\_\_\_. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: **Escritos**. São Paulo: Editora Perspectiva, (1957) 2015.

\_\_\_\_\_. A significação do falo. In: **Escritos** São Paulo: Editora Perspectiva, (1958) 2015.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, Livro 6: o desejo e sua interpretação**. São Paulo: Editora Perspectiva, (1959) 2015.

\_\_\_\_\_. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: **Escritos**. São Paulo: Editora Perspectiva, (1960) 2015.

\_\_\_\_\_. Lituraterra. In: **Outros escritos**. São Paulo: Editora Perspectiva, (1971) 2015.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, Livro 19: ...ou pior**. São Paulo: Editora Perspectiva, (1971-1972) 2015.

\_\_\_\_\_. **Conferência em Genebra sobre o sintoma**. (1975) Acesso em 30/12/2018. Disponível em: <http://www.campopsicanalitico.com.br/media/1065/conferencia-em-genebra-sobre-o-sintoma.pdf>

LANZ, L. **O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero**. Curitiba: Editora Transgente (2014)

LEGUILE, C. **“Je”**: **Une traversée des identités**. Paris: Presse universitaires de France. (2018)

NERY, J. **Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois**. São Paulo: Leya Editora. (2011)

PERELSON, S. **A mudança de sexo: engodo ou direito?** (2007) Disponível em: [http://www.psicopatologiafundamental.org.br/uploads/files/iii\\_congresso/mesas\\_redondas/a\\_mudanca\\_de\\_sexo.pdf](http://www.psicopatologiafundamental.org.br/uploads/files/iii_congresso/mesas_redondas/a_mudanca_de_sexo.pdf)

\_\_\_\_\_. **Transexualismo: uma questão do nosso tempo e para o nosso tempo**. (2011) Disponível em:

[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2178-700X2011000200004](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2011000200004)

PRECIADO, P. B. **Multidões queer: notas para uma política dos anormais.** (2011)

Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2011000100002/18390>

\_\_\_\_\_. **Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica.**

São Paulo: N-1 Edições (2018)

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral.** São Paulo: Cultrix. (1970) 2013