



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Instituto de Psicologia

Mestrado em Teoria Psicanalítica

NELLY LARA DE BRITO

**UM ENSAIO SOBRE OS CORPOS E SEUS NOMES: o intersexo nos
meandros da sexuação**

RIO DE JANEIRO
2014

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Psicologia
Mestrado em Teoria Psicanalítica

NELLY LARA DE BRITO

**UM ENSAIO SOBRE OS CORPOS E SEUS NOMES: o intersexo nos
meandros da sexuação**

RIO DE JANEIRO
2014

**UM ENSAIO SOBRE OS CORPOS E SEUS NOMES: o intersexo nos
meandros da sexuação**

NELLY LARA DE BRITO

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 necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Profa. Dra. Simone Perelson.

RIO DE JANEIRO
Fevereiro / 2014

B862

Brito, Nelly Lara de.

Um ensaio sobre os corpos e seus nomes: o intersexo nos meandros da sexuação / Nelly Lara de Brito. Rio de Janeiro, 2014.

122f.

Orientadora: Simone Perelson.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2014.

1. Sexo – Diferenças (Psicologia). 2. Distúrbios da diferenciação do sexo. 3. Sexualidade. I. Perelson, Simone. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 155.33

**UM ENSAIO SOBRE OS CORPOS E SEUS NOMES: o intersexo nos
meandros da sexuação**

Nelly Lara de Brito

Orientadora: Simone Perelson

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

Aprovada por

Profa. Dra. Simone Perelson (Orientadora)

Profa. Dra. Fernanda Theophilo da Costa-Moura

Profa. Dra. Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro

Rio de Janeiro
Fevereiro/2014

Àqueles que se escutam em minha presença.

AGRADECIMENTOS

Aos queridos Juarez, Neyla, Ana e Walther, por serem pedaços de mim e pelo apoio, mesmo à distância.

A Ercy, meu par mais ímpar, fundamental em todos os momentos.

A Mourão, Dna. Lourdes, Mariana e Natália, poceiros já eternos da minha história.

À Simone Perelson, por apostar na orientação desta pesquisa.

Aos membros da banca examinadora, Heloisa Caldas e Fernanda Costa-Moura, por aceitarem o convite ao trabalho e por suas contribuições.

A Christian Perrota, pela revisão atenta e amiga.

Ao Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, seus funcionários e, em especial, aos professores que marcaram meu percurso acadêmico e minha prática clínica.

À Família Moderno de Dança, há onze anos re-unindo o que há de melhor em nós.

Aos meus grandes: Márcio, Francirene, Rosário, Marília, Luciana, Taina, Heloisa, Isabela e Paula, por dividirem preocupações e sorrisos.

A meus pequenos: Flávia, André, Natália, Ana Júlia, Adriel, Amely e Alana, por me inspirarem esperança com seus olhos de futuro.

Ao CNPq, pelo suporte financeiro à pesquisa.

Desinventar objetos. O pente, por exemplo. Dar ao pente a função de não pentear. Até que ele fique à disposição de ser uma begônia. Ou uma gravanha.

Usar algumas palavras que ainda não tem idioma.

(Manoel de Barros — Trecho de “Livro das Ignorâças”)

RESUMO

BRITO, N. L. *Um ensaio sobre os corpos e seus nomes: o intersexo nos meandros da sexuação*. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro). Rio de Janeiro, 2014.

Este trabalho parte da escuta analítica, em hospital geral, de pessoas diagnosticadas com anomalias do desenvolvimento sexual. Observamos que o conflito avassalador nos casos de intersexo escancara aquele com o qual todos os seres humanos se deparam ao notar que os nomes deixam brechas no saber e não recobrem tudo o que pulsa nos corpos. Trata-se, em nossa investigação, de um ensaio sobre a relação entre essa bastardia e a inscrição sexuada, numa tensão entre os corpos e seus nomes. A distância entre o real que irrompe do corpo (hermafrodita ou não) e as palavras que tentam traduzi-lo pela via do saber é discutida em diferentes áreas do conhecimento, culminando com o aprofundamento da questão na psicanálise, com o conceito de sexuação. Vamos das iniciais teorias sexuais infantis até as tardias discussões sobre a sexualidade feminina para tratar dos impasses sobre a diferença sexual na obra freudiana. Percorrendo o ensino de Lacan, observamos como a articulação entre corpo e linguagem sustenta questões acerca do gozo na inscrição sexuada do ser falante. Partindo da clínica do intersexo, correlacionamos as noções de impotência e impossível aos modos de gozo todo e não todo fálico. Com base no discurso do analista, examinamos o corpo em seu estatuto de semblante, o qual, por não querer dizer nada, pode provocar diversas leituras. Por fim, concluímos que, se A mulher sonhada existe numa sexuação sintomática referente à diferença sexual, os nomes forjados para tecer um saber sobre os corpos são verdadeiros chistes.

Palavras chave: Corpo, Nome, Intersexo, Sexuação, Chiste.

RÉSUMÉ

BRITO, N. L. *Un essai sur les corps et ses noms: l'intersexuation dans les méandres de la sexuation*. Dissertation (Maîtrise en Théorie Psychanalytique – Institut de Psychologie, Université Fédérale de Rio de Janeiro). Rio de Janeiro, 2014.

Ce travail part de l'écoute analytique, dans un hôpital général, à des personnes présentent à la naissance des anomalies du développement sexuel. Dans les cas d'intersexuation, le conflit écrasant n'est d'autre que celui avec lequel tous les êtres humains sont confrontés en observant l'insuffisance du savoir pour nommer ça qui pulse chez le corps. Il s'agit, dans notre recherche, d'un essai sur la relation entre cette bâtardise et l'inscription sexuée, parmi les noms et le sexe. La distance entre le réel qui éclate du corps (hermaphrodite ou pas) et les mots, dont l'effort de le faire traduire courent pour la voie du savoir, est discutée dans différents domaines de la connaissance, résultant dans l'approfondissement de la question au champ de la psychanalyse avec le concept de sexuation. On part des initiales théories sexuelles infantiles jusqu'à les tardives discussions sur la sexualité féminine pour avoir affaire aux impasses sur la différence sexuelle dans l'œuvre de Freud. En faisant un parcours à travers l'enseignement de Lacan, on aperçoit comme l'articulation entre corps et langage soutient des questions à propos de la jouissance dans l'inscription sexuée du parlêtre. À partir de la clinique de l'intersexuation, les notions de l'impuissance et de l'impossible sont corrélés aux modes de jouir tout et pas tout phallique. Basé sur le discours de l'analyste, on fait un examen du corps dans son statut de semblant, qui en rien disant permet plusieurs lectures. Finalement, on conclue que si *La* femme rêvée existe dans une sexuation symptomatique, celle de la différence sexuelle, les noms forgés pour tisser un savoir sur les corps sont de vrais mots d'esprit.

Mots-clés: Corps, Nom, Intersexuation, Sexuation, Mot d'esprit.

SUMÁRIO

	P.
INTRODUÇÃO _____	11
CAPÍTULO 1. SOBRE OS CORPOS E SEUS NOMES... QUE SABER SOBRE O SEXO? _____	20
1.1. Moldes e modelos para o sexo no ocidente _____	21
1.2. Leitura do corpo em sua diferença na antropologia _____	33
1.3. Sexualidade, gênero e outras traduções do plural no movimento <i>queer</i> _____	39
CAPÍTULO 2. UM SABER QUE NÃO SE SABE _____	45
2.1. As “berrações” sexuais _____	46
2.2. Esse que há barrado _____	57
2.3. O Real do inter-sexo _____	64
CAPÍTULO 3. “SEXOCHISTE” _____	69
3.1. Corpo como semblante _____	70
3.2. Da impotência ao impossível na clínica do <i>unheimlich</i> _____	82
3.3. A mulher sonhada. Uma sexuação sintomática. Sexochiste _____	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS: ensaio sobre a “desinvenção” _____	105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____	113

INTRODUÇÃO

A presente investigação de Mestrado em Teoria Psicanalítica está circunscrita na linha de pesquisa “Teoria da Clínica Psicanalítica”, tendo o viés clínico como base para as incursões teóricas que aqui buscamos desdobrar partindo da seguinte questão: o que os estados intersexuais¹ podem ensinar sobre a sexuação? Nosso principal objetivo é analisar, com base na verdade não toda da qual trata a Psicanálise, as tentativas do sujeito em engendrar um saber sobre o sexo a partir da nomeação dos corpos.

O título “Um ensaio sobre os corpos e seus nomes: o intersexo nos meandros da sexuação” traz as ambiguidades sexuais presentes nos corpos hermafroditas e fora deles como tema norteador que ultrapassa a si mesmo, apontando caminhos para investigações sobre a inscrição dos sujeitos enquanto sexuados. Tal operação, para nós, vai além das referências — anatômicas, genéticas ou de gênero — culturalmente veiculadas sobre o corpo em sua identificação aos termos “homem” e “mulher”.

O que move a presente pesquisa acerca das tentativas de engendrar um saber sobre a inscrição sexual envolve basicamente dois pontos, cujos vetores traçados em um paralelo enigmático se cruzam no infinito desdobramento da linguagem. Ambos tangem a um encontro com o real² do sexo. Eles são: aquilo de inacessível que se passa no corpo e as ambiguidades que as palavras engendram ao tentarem traduzi-lo.

As inquietações que suscitaram este trabalho partiram da escuta de crianças e adolescentes portadores de ambiguidades genitais e diagnosticados com Anomalias do Desenvolvimento Sexual (ADS)³, bem como de seus familiares, atendidos na Fundação Santa Casa de Misericórdia do Pará, no período de março de 2008 a abril de 2009.

Durante o estágio em Psicologia Hospitalar que viabilizou essa experiência, vários questionamentos emergiram, sendo o primeiro o eco a uma mulher que dizia: “meu

¹ Termo que abrange casos de anomalias sexuais congênitas, nas quais “o indivíduo possui caracteres tanto masculinos quanto femininos” (CANGUÇU-CAMPINHO *et al*, 2009, p. 1154).

² Lacan define três registros: real, simbólico e imaginário. Enlaçados na e pela linguagem, o simbólico diz respeito aos significantes, sendo o lugar do duplo sentido; o imaginário tange à tentativa de dar consistência às relações significantes, ligando-se ao sentido; quanto ao real, podemos defini-lo como o que escapa aos demais registros, restando fora do sentido (JORGE, 2008).

³ A fim de definir uma nomenclatura adequada à comunidade “iniciada”, em 2006, um grupo de cientistas elaborou o “Consenso de Chicago”, propondo o termo “Disorders of Sex Development” (DSD), traduzido no Brasil como “Anomalias do Desenvolvimento Sexual” (ADS), para substituir os já banalizados termos “estados intersexuais”, “hermafroditismo” e “pseudo-hermafroditismo” (DAMIANI e GUERRA-JÚNIOR, 2007).

filho tem um ano e o médico me diz para eu chamar ele de ‘meu bebê’, sem eu dar um nome para ele. Mas como eu posso fazer isso? O nome dele é Rafael, é o meu filho! E a primeira coisa que me perguntam é se é menino ou menina. O que eu vou dizer?”⁴. Ao buscar o nome do sexo daquela criança, ela falava sobre as referências das quais tentava lançar mão para tratar daquele tema enigmático.

Fosse nos prontuários, descrevendo diferentes diagnósticos sob a nosologia das “anomalias do desenvolvimento sexual”, ou na fala de sujeitos apavorados com os efeitos da incerteza sobre sua anatomia, as palavras pareciam esbarrar na angústia diante do sexo desconhecido.

Devido à ambiguidade genital que o impedia de encontrar na própria anatomia um referente para comprovar a masculinidade com a qual se identificava, um paciente de sete anos, durante atendimento, tentou levantar indícios acerca da diferença sexual, em especial no que tange às meninas, isto é, ao outro sexo que, como um contraponto, daria sentido à existência do seu. “Meninas tem cabelo grande”, ele disse, mas logo se deparou com uma colega de enfermagem cujos cabelos eram tão curtos quanto os seus. “É que as meninas tem os cílios mais compridos”, ele insistiu, para em seguida desapontar-se diante de um garoto com cílios longos. Enfim, bastante confuso, desistiu.

Em meio à discussão de um caso clínico durante uma reunião, a médica geneticista mais experiente da equipe desabafou: “fisiologicamente deveria ser uma menina, eu sei, mas foi criado como menino. E se ele crescer, quiser ser mulher e me processar? Tem homem que é homem, XY, criado como homem, e vira gay, não é? Eu não sei mais de nada!”. Em atendimento, a criança sobre quem a médica se referia disse: “aí eu examinei o doutor... (risos). Quer dizer, ele me examinou”. Resguardadas as diferenças, ambos demonstraram sua fragilidade em demarcar certezas no que tange ao sexual: a médica, duvidando da eficácia da ciência diante do desejo do sujeito, e a criança, tropeçando na curiosidade de examinar o doutor — ou quem sabe ocupar seu lugar — para conhecer a verdade que ele supõe existir sobre o sexo.

Partindo das bases biológicas do sexo inegavelmente indefinido dos estados intersexuais, observamos que o conflito avassalador nos casos de ambiguidade genital — nos quais a anatomia externa dos genitais não permite discernir entre o masculino e o feminino — não se trata de outro além daquele com o qual todos os seres humanos se

⁴ Optamos por registrar as falas destacadas ao longo do texto como foram proferidas, sem correções.

deparam ao observar que os conceitos, as gírias, os termos técnicos, enfim, os nomes deixam brechas no saber e não recobrem tudo o que pulsa nos corpos.

Imerso nessa indefinição polissêmica própria ao estatuto do significante⁵, o sujeito é chamado a dar um significado aos corpos e ao que os atravessa, utilizando-se dos termos circulantes na linguagem para definir a si e aos outros como sexuados. Eis que a dúvida acerca dos nomes parece flagrar a divisão do sujeito diante do sexual. Trata-se, como afirma Brodsky (2012, p. 26), de um “problema de significação”, que, em psicanálise, com o ensino de Lacan, se aborda com o conceito de *sexuação*. O que nos interessa particularmente nessa operação é o que dela resta inominável, evidenciando a incapacidade das palavras em dizer tudo.

É nesse contexto que apontamos os estados intersexuais como via propícia à pesquisa psicanalítica acerca da *sexuação*, uma vez que tais casos, a nosso ver, colocam uma lente de aumento sobre as ambiguidades sexuais inseparáveis de qualquer sujeito inscrito na linguagem — em si mesmo ambígua.

Seguindo o exemplo de Freud, quando, em 1905, partiu de “aberrações sexuais” para investigar a sexualidade dita normal, partimos de casos inscritos atualmente no saber médico como “anomalias do desenvolvimento sexual” para estudar as tentativas de imprimir um significado ao sexo a partir de sua nomeação.

Ao apontar para o enigma do sexual, o intersexo configura uma questão clínica fecunda que ganha proporções maiores conforme avança o desenvolvimento científico. Isso se desdobra em efeitos clínicos. No contexto hospitalar, por exemplo, é possível observar as mais distintas opiniões para lidar com o paciente diagnosticado intersexual.

Uma vez na Enfermaria de Cirurgia Pediátrica em que atuamos, o encontro com os corpos “incertos” dos pacientes nos levou a uma busca pela verdade sobre o sexo. Consultamos professores, psicólogos, médicos, enfermeiros, terapeutas ocupacionais, assistentes sociais, advogados. Estudamos livros de várias áreas do conhecimento em busca de conceitos e teorias. Nada, porém, se mostrava livre de um resto de incerteza.

Mesmo em meio a tantas opiniões sobre o melhor procedimento a seguir nos casos de ambiguidade genital, as dúvidas não parecem cessar. A nosso ver, essa diversidade de referenciais aponta exatamente para o limite da significação. Ora, se os

⁵ Lacan utiliza os elementos da linguística que, segundo Saussure, compõe o signo: o significado, ligado ao que o signo representa, à sua vertente semântica; e o significante, que representa seu suporte material, em geral como uma imagem acústica. No entanto, a perspectiva lacaniana faz um uso particular desses elementos, colocando, ao contrário do que faz Saussure, o significante em primeiro plano, não sendo o significado algo fixo, mas o efeito da relação entre pelo menos dois significantes (LACAN, 1957/1998).

significantes precisam se desdobrar incessantemente para tentar dar conta de algo, é porque não se chega de fato ao significado que faria cessar o desejo de saber.

Se antes era possível deslizar as referências sobre “homem” e “mulher”, em termos como “pênis” e “vagina”, “espermatozoide” e “óvulo”, “pai” e “mãe”, “XY” e “XX” ou tantos outros, os estados intersexuais demonstravam a superficialidade deste batismo: não havia coisa por de trás do nome, não havia essência do significado por de trás da materialidade significativa.

Foi nesse contexto que a psicanálise se mostrou como um caminho possível. À diferença do que buscávamos antes, a escuta analítica não pressupunha a existência de um saber unívoco e válido igualmente para todos. Ao contrário, era a partir da escuta do sujeito, de seu saber, que qualquer verdade seria então estabelecida para cada um, a cada vez. Não havia necessidade de eliminar as incógnitas, era possível partir delas. Como bem afirmou Freud (1914/2004, p. 100): “(...) o fundamento da ciência não são essas ideias, mas sim a observação pura sobre a qual tudo repousa”.

No hospital, quando passamos a nos apresentar diante do sujeito — a exemplo de como nosso analista se apresentava diante de nós — sem a intenção de aconselhá-lo segundo esta ou aquela teoria, sem o intuito de sanar seu sofrimento naquele ambiente irremediavelmente patológico, outra relação foi estabelecida, com outros efeitos. Melhores ou piores? Éticos, digamos, pois relativos à ética da singularidade.

Desse modo, nossa experiência aponta para a prática da psicanálise como uma possibilidade diante do intersexo, a qual marca uma diferença em relação aos outros discursos possíveis. É precisamente com base nessa distinção que nossa pesquisa se desdobra, pois aqui propomos partir do lugar do não (todo) saber, no qual se pauta o analista, para, a partir do intersexo, mergulhar nos meandros da sexuação. Mesmo sem pretendermos esgotá-los, pois isto seria da ordem do impossível, ousamos nos debruçar sobre eles. Sabemos que essa tarefa é árdua, uma vez que a significação, como vimos, é sempre subjetiva e equívoca, no entanto, apostamos que algo pode e precisa ser extraído a partir do que se apresenta na clínica.

Seguimos aqui a trilha metodológica de Freud, que sempre colocou o relato de seus pacientes à frente das investigações, mesmo que as evidências clínicas contrariassem os pressupostos teóricos já consagrados. Esse foi, por exemplo, o caso da construção do conceito de pulsão de morte, o qual partiu de falas que apontavam para algo além do que a obra freudiana já havia sistematizado.

Hoje, outros relatos comparecem diante do analista. Não sabemos que desdobramentos teóricos podem se dar, mas apontamos aqui um de seus vieses: a incidência sobre os meandros da sexuação. Como argumenta Perelson (2006), questões relativas à clínica do nosso tempo denunciam o “aprisionamento da diferença dos sexos ao binarismo anatômico” (p. 717), evidenciando que determinadas “certezas psicanalíticas precisam ser urgentemente reconsideradas e que, no seu lugar, devemos permitir que falem o novo e as incertezas” (p. 723). Os intersexos dão prova disso, mostrando em carne viva o que a psicanálise observa nos incessantes deslocamentos significantes em torno do sexo. A partir daí, vemos, para além da ambiguidade genital, a ambiguidade sexual nas bordas do real que nos escapa... E insiste.

Uma vez retiradas as máscaras que amenizam o encontro com o vulto sem formas do sexo, observamos que a questão da inscrição sexuada não concerne apenas a reconhecer-se geneticamente “XX” ou “XY”, nem anatomicamente portador de uma vagina ou de um pênis, nem, ainda, socialmente equivalente ao estereótipo de uma mulher ou de um homem, de acordo com cada cultura. A questão vai além e, entre ensaios atuais sobre a sexualidade, chega-se ao ponto crucial face à sexuação.

Consideramos aqui a psicanálise, com ênfase na leitura lacaniana da obra de Freud, como um campo do saber e da verdade não todos. Por isso, ele constitui a via privilegiada em nosso trabalho de pesquisa. Sabendo que a condição *sine qua non* para o exercício da psicanálise é o compromisso ético com o sujeito e, sendo o campo clínico “essencialmente, o campo do sujeito” (ALBERTI, 2000, p.15), pode-se dizer que “toda e qualquer pesquisa em psicanálise é, assim, necessariamente uma pesquisa clínica (...)” (ELIA, 2000, p.23). O discurso no qual nos apoiamos, o do analista, parte de uma posição anônima e não rejeita os efeitos de furo que revelam o sujeito, em ato, naquilo que comparece em sua fala (LACAN, 1969-70/1992).

Como afirma Poli (2008 a, p. 170):

(...) paradoxalmente, não há psicanálise, e muito menos pesquisa em psicanálise, sem o encontro desse real. Nesse sentido, o trabalho de pesquisa opera nessa tensão, nessa interface de recobrimento impossível entre o simbólico dos significantes disponibilizados pela teoria psicanalítica e o real da clínica.

É desse lugar, entre os nomes e o sexo, que a psicanálise é chamada, não a responder, mas a abrir caminhos para dizermos desta busca por respostas face ao enigma dos corpos.

Gostaríamos de advertir antecipadamente o leitor acerca do termo “nome”, tão caro a nossa pesquisa. Quando o utilizamos, estamos nos referindo ao “representante da representação” (*Vorstellungrepresentanz*) abordado por Freud e trabalhado por Lacan a partir do uso que faz do conceito de “significante” (LACAN, 1964/2008). Optamos por não aprofundar os desdobramentos lacanianos acerca do “nome” — com a ideia de “nome próprio”, por exemplo. Trata-se de uma questão metodológica. Entre caminhos possíveis, escolhemos não enveredar por este especificamente.

Enfatizamos ainda que nosso objetivo jamais foi propor alguma espécie de protocolo ou método psicanalítico para trabalhar com estados intersexuais. Nos propusemos a investigar como tais casos podem abrir vias para o estudo das ambiguidades sexuais que, para além das referências de sexo e gênero, se apresentam em todos os sujeitos. Para tanto, dividimos a presente dissertação em três capítulos.

No primeiro capítulo, iniciamos nosso percurso fazendo um apanhado histórico e conceitual acerca da diferença sexual, com especial atenção sobre temas ligados ao hermafroditismo. Para tanto, os campos da biologia, da antropologia e dos estudos *queer* foram trabalhados, cada um em um dos três subitens do capítulo. Nossa intenção foi apontar como diferentes áreas do conhecimento se debruçam sobre os corpos e seus nomes na tentativa de engendrar um saber acerca do sexual. Buscamos ainda apontar semelhanças e diferenças entre os campos abordados e a psicanálise, nosso eixo teórico e metodológico.

Sabemos que este caminho tende a deixar muitas questões em aberto, uma vez que o próprio período referente ao curso de Mestrado é deveras restrito diante das possibilidades aí desdobradas. Não só cada área trabalhada nos três subitens é bastante vasta, como suas possíveis articulações com a teoria psicanalítica já apresentam, em si, pontos suficientes para fundamentar outras pesquisas como esta. Isto, contudo, consistiu numa escolha. Escolhemos passar por campos diversos até chegar à psicanálise por ter sido esta a via trilhada em nosso trabalho no hospital com pacientes portadores de ambiguidades genitais congênitas.

Nesse contexto, partimos de questões acerca da nomenclatura para os corpos em estados intersexuais. Sempre insuficientes, elas demonstravam que alguma coisa não se encaixava nas palavras, insistindo em aparecer como falta no discurso. Foi a tentativa — recorrentemente fracassada — de nomear o sexo que nos inquietou. Buscávamos

respostas para a pergunta: mas, afinal, do que se trata quando falamos do corpo sexuado? Se nesse caminho foram encontradas respostas, nenhuma pareceu bastar.

À anatomia dos genitais, às funções reprodutivas, às expectativas sociais; antes de tudo, se impunha o impasse do sexo ambíguo: e o hermafrodita, onde cabe nisso? Ele não cabe. Não encontramos aí mais do que um furo no discurso. As articulações acerca deste vazio de saber nos levaram à outra cena. E, uma vez que não buscava respostas universais, mas a verdade do sujeito, a psicanálise se apresentou como base possível para a clínica do intersexo.

O segundo capítulo aprofunda exatamente este saber que não se sabe e por isso se dirige ao sujeito. Ressaltamos as especificidades da psicanálise quanto ao manejo do que se mostra como desconhecido acerca do corpo. As elaborações freudianas sobre a sexualidade, ultrapassando as raias do genital, são abordadas como aquelas que permitiram acessar a subjetividade sem desvincular-se do corpo. Ao contrário, a partir de um mediador entre corpo e linguagem, a pulsão, Freud apontou o sexo como peça fundamental nos desdobramentos que entremeiam dados factuais e processos psíquicos para constituir a realidade.

Em seguida, concentramo-nos nas teorias sexuais infantis como pilar teórico para este trabalho por evidenciarem que é com base em pontos de não saber acerca do corpo que o sujeito estrutura sua realidade. Tais teorias, construídas ainda na infância, constituem o eixo para tudo que tange ao saber. De saída, elas nos mostram que qualquer empreitada na tentativa de remediar o desconhecido aponta para o sexo, referido como via para dar sentido àquilo de inominável acerca do corpo.

Nesta trilha, vemos o Complexo de Édipo como uma espécie de teoria sexual infantil utilizada por Freud para organizar o modo como, em geral, o sujeito lida com a castração. Neste contexto, apresentamos problemas na teoria freudiana a partir da compreensão da sexualidade referida ao falo, isto é, a masculina, como relativa a todos de maneira universal. Questões como a posição passiva de meninos na fantasia de espancamento, o masoquismo feminino presente em homens, bem como, desdobramentos incompletos da trama edípica para as mulheres persistiam enigmáticos. Freud se debruçou sobre tais enigmas na parte derradeira de sua obra, ao explorar a vida sexual das mulheres. Em nossa leitura, a sexualidade feminina, embasada no não saber acerca do orgasmo vaginal, é observada enquanto nova possibilidade encontrada por Freud na busca de lidar com formas de organização subjetiva para além do falo.

Continuando com a incursão acerca dos encaixes entre corpo e linguagem, exploramos o ensino lacaniano com ênfase em sua localização da falta significante que embasa a estrutura. Noutras palavras, a noção de $S(\mathcal{A})$, isto é, do significante de uma falta no campo do Outro, é tomada como ponto nodal de nossa investigação.

Os desdobramentos lacanianos referentes à verdade como semi dizer que irrompe no discurso também são trabalhados perante as inquietações trazidas com a clínica do intersexo, já que apontam a insuficiência da linguagem para tratar do que pulsa no corpo, ou seja, o gozo. Deste modo, os deslocamentos operados por Lacan — do complexo edípico para a metáfora paterna e do falo imaginário para seu estatuto de significante — são observados como extremamente relevantes no que concerne à compreensão do ser sexuado como construção forjada no discurso.

Ainda no segundo capítulo, discutimos como o sexual pode ser explorado em diferentes campos a partir do modo como eles lidam com o que o sexo cerne de real. Neste contexto, analisamos aproximações e diferenças discursivas entre ciência e psicanálise, enfocando sua incidência no real do inter-sexo.

Damos especial atenção a este registro definido por Lacan como campo do mais absoluto *nonsense*, o real. Fazemos um sucinto percurso no ensino lacaniano para ressaltar um caminho lógico que vai da predominância do real em sua relação ao imaginário, depois ao simbólico, para chegarmos à descrição do real como impossível.

No terceiro capítulo, temos os conceitos de real e de gozo como bases para tratar da sexuação, operação de inscrição sexual dos falantes proposta por Lacan em meados de 1970. Ela define a tentativa de engendrar sentido aos corpos, com vistas a tornar familiar o que neles pulsa de estranho. Aliás, tomando a noção freudiana relativa ao estranhamento do sujeito diante da intimidade de sua castração, apresentando o intersexo como uma clínica do *unheimlich* e apostamos no que esta pode ensinar acerca dos meandros da sexuação.

Depois, partimos do entendimento do corpo como um semblante para apontar sua falta de sentido. O corpo hermafrodita torna isso nítido, não havendo nomes que possam retirar-lhe o tom bizarro que condensam frente à já naturalizada diferença sexual. Diferentemente do que circula em vias discursivas diversas, para o psicanalista, o *nonsense* é indelével no que concerne ao corpo, não havendo nada que possa fornecer prontamente qualquer explicação universal para o que nele se passa. Recusando uma leitura pronta acerca do corpo, em seu discurso, o analista se dirige ao sujeito supondo-lhe um saber e coloca em xeque os sentidos fantasiados que erigem sua realidade.

Dando voz à verdade que irrompe à fala numa estrutura de ficção, o analista, fazendo-se de semblante, trata o relato do analisante como uma escrita, abrindo-lhe caminhos para que outras frases sejam tecidas com as mesmas letras.

Em seguida, lendo o corpo como um semblante, trabalhamos o limite de tudo poder dizer sobre ele. Cernimos, com Freud e Lacan, dois caminhos possíveis para lidar com essa ruptura discursiva que remete ao trauma: a impotência e o impossível. Desdobrando tais formas de lidar com o não saber acerca do corpo, chegamos aos dois modos de gozo como referidos por Lacan: o modo de gozo todo fálico, referido à exceção paterna no mito totêmico, é colocado em contraponto ao gozo não todo fálico, que se apoia na castração, mas não somente nela.

Tais formas de gozar se colocam para o falante, segundo Lacan, num emparelhamento com a diferença sexual; o modo de gozo fálico sendo relativo ao homem e o não todo fálico, à mulher. Tal recurso ao masculino e ao feminino como organizadores do que se passa no corpo são apontados por Lacan como um “erro comum”. Este é um ponto de máxima relevância para nosso trabalho.

Se o corpo é um semblante, todo e qualquer sentido a ele engendrado terá o caráter de erro. Ao eleger o dado anatômico para naturalizar os modos de gozo, a cultura faz de uma “pequena diferença”, como aponta Lacan, a grande explicação para seu irremediável mal-estar. Em nossa leitura, é reduzindo o impossível à impotência que os falantes lidam com o real dos corpos, tendo como suporte a referência fálica. Eis como, cristalizando o gozo na parcialidade da satisfação dos orgasmos ditos masculino e feminino, a diferença sexual pode ser apontada como uma sexuação sintomática.

Finalizando nossa pesquisa, propomos, a partir do intersexo, que todo e qualquer nome forjado na tentativa de dar contorno ao que se passa no corpo pela via do saber deve ser observado como um chiste.

Em suma, perpassando elaborações de Freud, Lacan e autores contemporâneos da teoria psicanalítica, percebemos que a diferença sexual pode ser vista como uma sexuação sintomática. Apresentamos este sintoma enquanto teoria sexual infantil levada às máximas consequências. Ela visa cernir *das Ding* em objetos *a*, fazendo da fantasia um recurso para dar corpo àquilo com que só se pode sonhar: A mulher. Neste contexto, com base na clínica do *unheimlich*, chegamos à ideia de que os nomes dados ao corpo se fazem “sexochiste”, apontando, ao mesmo tempo, para o recurso masculino ao sentido e para o *nonsense* imiscuído ao feminino.

1. SOBRE OS CORPOS E SEUS NOMES... QUE SABER SOBRE O SEXO?

A constituição do sujeito como sexuado é um tema complexo, sendo vários os campos do saber que sobre ele se debruçam. De modo geral, todos eles têm no corpo, isto é, no referencial genital anatômico, a base para suas pesquisas. Ainda que estas consistam em examinar múltiplos fatores envolvidos no desenvolvimento da sexualidade, persiste a tendência de tomar a presença de caracteres orgânicos masculinos ou femininos como o parâmetro de uma inscrição sexual tida como ideal.

Antes mesmo de vir ao mundo e mais claramente depois de seu nascimento, é partindo da definição sexual do bebê que este terá o começo da tessitura do próprio percurso na vida. Seu nome, seu lugar na família, as roupas que irá vestir, os lugares que frequentará, as companhias que terá, as brincadeiras que irá escolher, muitas lembranças que guardará e tantos outros fatores serão traçados quando de sua posição como homem ou mulher. Mas o que situa a diferença sexual? A anatomia?

Os casos de pessoas nascidas com ambiguidade genital desafiam a unanimidade desse referencial, uma vez que sua morfologia não consegue resguardar tal tipo de certeza. Nesse ponto não há como definir os corpos, dado que eles não são totalmente masculinos nem femininos. Com base no atendimento, em ambiente hospitalar, a sujeitos que convivem com alguma anomalia do desenvolvimento sexual, questionamos o que, afinal, definiria um sujeito como sexuado, nos perguntando se existiria um denominador capaz de estabelecer o referencial indefectível para o sexo.

O próprio conceito de diferença sexual é então posto em xeque, levando pacientes, familiares e equipe de saúde a perguntar: afinal, como nomear esse corpo que se coloca como enigma e faz repensar as certezas que havíamos construído sobre aquilo que se passa em nossos corpos? Esta, contudo, parece ser uma questão tão antiga quanto a própria existência humana.

A seguir, perpassaremos algumas tentativas de construção de um saber sobre o sexual a partir da nomeação dos corpos ao longo da história e em diferentes contextos, enfatizando o olhar sobre os casos de intersexo. Nossa visada, neste primeiro momento, é discutir, para além das diferenças, pontos de convergência sobre o enigma que atravessa os corpos em diferentes contextos. Para tanto, exploraremos os territórios da biologia, da antropologia e dos estudos *queer*, apontando possíveis interlocuções com a psicanálise, nosso campo de base, sobre o qual nos debruçaremos mais detidamente a partir do segundo capítulo.

1.1. Moldes e modelos para o sexo no ocidente

Considerada um dos pilares da civilização ocidental, a diferença sexual ancorada nas bases corporais do binarismo homem/mulher nem sempre existiu. Eis, em suma, a tese de Thomas Laqueur numa obra cuja edição francesa desperta curiosidade desde o título: “A fábrica do sexo”⁶. À primeira vista, o tema é no mínimo polêmico.

Neste livro, o autor argumenta que nem sempre os corpos, em termos biológicos, foram a base indelével para a diferença entre os indivíduos. Isto não é o mesmo que dizer que a anatomia fora irrelevante ou que a distinção entre os gêneros masculino e feminino não era percebida. Pelo contrário. A proposta é que a diferença sexual do presente não pode ser simplesmente sobreposta ao passado (e, em nossa opinião, nem projetada ao futuro), como se ela sempre tivesse sido interpretada do modo como em geral a concebemos hoje, isto é, profundamente ligada às bases orgânicas: fisiológicas, anatômicas e genéticas. Em outros termos, seria possível afirmar que a diferença sexual, como a conhecemos, nem sempre existiu!

A tese de Laqueur (1992) nos é particularmente importante, pois lança o desafio de *relativizar a “naturalidade” da distinção entre os sexos, tal como o faz, a seu modo, o intersexo*. Por isso, partiremos da análise da referida obra para mergulhar em alguns horizontes do sexual.

Segundo Laqueur (1992), no ocidente, existiriam dois modelos principais de compreensão dos corpos enquanto sexuados: o modelo unissexual e o modelo bissexual. Tais balizas levam em consideração não somente a forma do corpo, mais especificamente a dos órgãos genitais, principalmente os externos, mas também o modo como se dividem os indivíduos de acordo com a compreensão dos papéis que desempenham a partir do paradigma masculino/feminino em cada sociedade, dependendo da época e do contexto — religioso, político, econômico, dentre outros aspectos.

No *modelo unissexual*, a compreensão de uma “carne única” norteia a interpretação acerca dos sexos. Trata-se, predominantemente, da compreensão dominante no período histórico anterior ao iluminismo. Destacando fundamentalmente Galeno e Aristóteles, pensadores exponenciais de seus tempos, cuja influência é

⁶LAQUEUR, T. *La fabrique du sexe: essai sur le corps et le genre en Occident*. Paris: Gallimard, 1992.

percebida até os dias de hoje, Laqueur (1992) observa que, se havia corpos distintos, suas diferenças eram observadas em termos de simetria e correspondência. Assim, os dados corporais consistiam em evidências, como o fazem atualmente, contudo, não da distância, mas da matriz comum entre os indivíduos.

Dotados de órgãos distintos, mas análogos, homens e mulheres são vistos, respectivamente, como o direito e o avesso de uma mesma carne. Enquanto o aparelho reprodutor masculino se mostra a olhos vistos, o feminino permanece no interior do corpo, apresentando-se de modo reduzido, ou seja, não tão bem elaborado. Haveria uma espécie de gradação da mesma substância: nos homens elevada à perfeição e, nas mulheres, em menor grau de desenvolvimento – disparidade explicada pela quantidade de “calor vital” ou por pura vontade divina (LAQUEUR, 1992).

É importante ressaltar que a ideia de corpo estudada antes do século XVIII era a do homem, não sendo possível conceber outro sexo que não fosse este, fato descrito por Laqueur (1992) pelo termo “modelo da mulher-como-homem” (*modèle de la femme-comme-mâle*). O autor chama a atenção para o fato de que a linguagem dá provas de tal situação, afirmando ser uma espécie de “forçagem” utilizar termos que a ciência atual consagra aos fatores sexuais para tratar de outras épocas e contextos, uma vez que tais temas simplesmente não existiam do mesmo modo como atualmente.

Observemos o curioso exemplo descrito por Laqueur (1992, p. 17):

Por dois milênios, o ovário — um órgão que na aurora do século XIX se tornou a sinédoque da mulher — não possuía nem mesmo nome próprio. Galeno o designava pela mesma palavra que empregava para os testículos do macho, *orcheis*, deixando o contexto precisar de que sexo se tratava⁷.

É interessante perceber o peso que a linguagem revela. Não era necessário, na época, haver a inscrição de um nome específico para uma parte do corpo atualmente considerada essencialmente feminina e distinta do masculino, uma vez que o corpo, não importava de quem fosse, era essencialmente o mesmo. Estamos falando de um órgão

⁷ Tradução nossa. No original: “Deux millénaires durant, l’ovaire – un organe devenu à l’aube du XIXe siècle la synecdoque de la femme – n’eut même pas de nom propre. Galien le désigne du même mot qu’il emploie pour les testicules du mâle, *orcheis*, laissant le contexte préciser de quel sexe il s’agit”.

que, como refere o autor, é uma verdadeira sinédoque para a mulher já há alguns séculos, mas que antes sequer existia como integrante específico de dado organismo.

O fato deste órgão *não existir* anteriormente, no que se refere à sua invenção a partir de um nome, tende a causar perplexidade. Todavia, isto não significa que não existisse a própria diferença sexual. Ela possuía, contudo, outra significação, muito mais ligada às ancoragens culturais do que aos dados biológicos, o que hoje se define em termos de “gênero”⁸. Como ressalta Laqueur (1992, p. 54): “no contexto da diferença sexual, a anatomia era uma estratégia de representação que esclarecia uma realidade extra-corporal mais estável. Existiam múltiplos gêneros, mas um só e único sexo, suscetível a adaptações”⁹.

Entretanto, não é apenas como “carne única” que os corpos podem ser compreendidos. O *modelo bissexual*, por outro lado, se baseia em referências orgânicas para elevar a existência de dois sexos ao estatuto de dado corporal incontestável. Se no modelo anterior a diferença sexual se pautava muito mais em fundamentos morais ou de ordem divina, no modelo bissexual é a ciência, com suas provas irrefutáveis, que alicerça a diferença dos papéis sociais atribuídos a homens e a mulheres.

Segundo Laqueur (1992, p. 170), “é no século XVIII que foi inventado o sexo tal como o conhecemos”¹⁰. Para o autor, a mudança radical entre os modelos repousa sobre a criação da mulher enquanto diferente do homem no que tange ao seu corpo. Enquanto antes, principalmente com fundamento no pensamento aristotélico, a menstruação e a função de gestar o bebê eram vistas como questões que marcavam, na mulher, sua gradação próxima ao que há de mais animal e menos evoluído acerca do humano. A partir dos desdobramentos do iluminismo, os mesmos fatos passam a ser interpretados como dados fisiológicos que denotam a existência de dois sexos distintos.

⁸ Segundo Stoller (1982), enquanto o “sexo” concerne a bases orgânicas da diferença sexual, o “gênero” tange a sua compreensão cultural (STOLLER, 1982). Tal proposta é discutida criticamente por autores de várias áreas, como o psicanalista Lacan (1971-72/2012) e a teórica *queer* Butler (1990/2003).

⁹ Tradução nossa. No original: “Dans le contexte de la différence sexuelle, l’anatomie était une stratégie de représentation qui éclairait une réalité extra-corporelle plus stable. Il existait de multiple genres, mais un seul et unique sexe, susceptible d’adaptations”.

¹⁰ Tradução nossa. No original: “C’est au XVIIIe siècle que fut inventé le sexe tel que nous le connaissons”.

Ao contrário do que se possa imaginar, para Laqueur (1992) os avanços científicos *não* são os responsáveis pela mudança do paradigma sexual. De acordo com o autor, tal manobra levou tempo e não fez mais do que repercutir mudanças de âmbito social. Não teria sido um fato isolado, mas um conjunto de fatores — enfraquecimento do poder da religião, alterações em modelos econômicos dominantes, questões de ordem política como revoluções e guerras de proporções mundiais, dentre tantos aspectos — que engendrou na cultura a necessidade da criação do que poderíamos chamar, parafraseando Laqueur, a “mulher-diferente-do-homem”, não apenas no que tange ao gênero, mas também com relação ao sexo.

Em suma: “durante a maior parte do século XVII, ser homem ou mulher era ter uma posição social, assumir um papel cultural, e não ser organicamente de um ou de outro sexo. O sexo era ainda uma categoria sociológica, não ontológica”¹¹ (LAQUEUR, 1992, p. 161). A partir do século XVIII, as mesmas questões referentes à diferença entre indivíduos em termos de diferença sexual ganham uma nova roupagem. Noutros termos: muda a cultura, muda o modo de interpretar os corpos.

Laqueur (1992) afirma que a prevalência de um modelo não apaga a existência do outro. Seu maior exemplo disso se dá com Freud que, segundo o autor, ao mesmo tempo em que afirma o modelo bissexual, ao referir ser a anatomia o destino, aponta para o modelo unissexual, quando equipara a sexualidade de meninos e meninas numa perspectiva falocêntrica, tendo por base a ideia de que a erogeneidade corporal se dá de modo correspondente para ambos, tomando a equivalência entre pênis e clitóris.

Enquanto iniciamos nosso trabalho por Laqueur, este finaliza sua obra com Freud, a quem se se refere como “o grande teórico da ambiguidade sexual”¹² (1992, p. 278). Laqueur (1992) analisa o problema freudiano de como uma criança com disposição bissexual se torna mulher. Eis o que autor aponta ser a resposta de Freud (1933/2012): para se tornar mulher, deve haver um deslocamento da predominância de prazer do clitóris — análogo ao do pênis e portanto masculino — para o prazer vaginal. Em outras palavras, na concepção freudiana, o recalque da sexualidade masculina é o que possibilita o tornar-se mulher. O prazer do clitóris persiste na mulher, mas de modo secundário àquele referido às profundezas de seu corpo.

¹¹ Tradução nossa. No original: “Pendant le plus clair du XVIIe siècle, être homme ou femme c’était tenir un rang social, assumer un rôle culturel, et non être organiquement de l’un ou d’autre sexe. Le sexe était encore une catégorie sociologique, non pas ontologique”.

¹² Tradução nossa. No original: “(...) le grand théoricien de l’ambiguïté sexuelle”.

Segundo Laqueur (1992), com esta proposta Freud promove uma verdadeira revolução, pois literalmente dá corpo ao enigma do orgasmo feminino, insistentemente discutido, seja pelos estudiosos mais próximos ao modelo uni ou bissexual. Ao mesmo tempo que corrobora a ciência da época, buscando no organismo explicações para os enigmas impostos pela natureza, ele vai além, pois erotiza uma parte do corpo cuja fisiologia não seria exatamente relativa à geração de prazer. Noutros termos, para Freud a mulher tem uma erótica distinta da do homem, não tanto em função da biologia, mas das incidências culturais sobre seu corpo.

Dentre as várias considerações de Laqueur (1992), algumas têm especial peso no que toca esta pesquisa. Primeiramente, a ideia de que *o corpo é sempre compreendido a partir de interpretações*, permitindo pensá-lo para além do reducionismo a certos referenciais, como a morfologia ou a vontade divina.

A realidade corporal é apontada como forjada na linguagem e a mudança de paradigma de um modelo unissexual para outro bissexual o demonstra. A existência de determinado órgão ou função, por exemplo, está estreitamente ligada a sua nomeação. Tal é o caso do ovário, que, somente a partir do século XVIII, quando nomeado, passa a existir como órgão independente e com funções específicas a serem investigadas. A relevância da base discursiva, isto é, do que se diz sobre o sexo, aponta uma correspondência ao natural que não pode ser mais do que suposta.

O corpo se mostra como espelho que dá consistência ao que nele se projeta, para Laqueur (1992), em termos culturais. Conseqüentemente, os saberes que a partir daí se fundamentam para dizer dos sujeitos enquanto sexuados têm norte no reflexo de um contexto maior, sendo a cultura vista como indutor da diferença sexual.

Neste último ponto, contudo, é necessário fazer uma ressalva. O autor insiste, ao longo de toda a obra, que os avanços científicos não motivariam o panorama da diferença sexual, apenas o refletiriam. Sua compreensão estaria, assim, muito mais referida à cultura em sua compilação de fatores. Nisso concordamos apenas em parte.

Observamos, ao longo da história, tentativas de emparelhamento do discurso à natureza pela via do saber. Atualmente o discurso da ciência sustenta o que se veicula socialmente acerca da diferença sexual, como a religião e o conhecimento filosófico fizeram em outras épocas. Contudo, observamos que os desdobramentos do saber sobre o corpo também têm efeitos no que se diz acerca do sexo. Há uma via de mão dupla. *Podemos dizer que não só a cultura interfere na compreensão sobre o corpo, mas que o*

corpo, enquanto produto da intervenção humana, obriga a repensar os paradigmas acerca do sexo. Disto, os estados intersexuais nos dão importante mostra.

Apesar do “intersexo”, enquanto campo específico, ser uma invenção recente, a questão dos corpos sexualmente ambíguos teve diferentes leituras e efeitos ao longo da história, sendo, ao que parece, um tema discutido desde os primórdios da civilização.

O termo “hermafroditismo” tem origem na mitologia grega. Segundo o mito, quando tinha 15 anos, Hermafrodito, filho de Hermes e Afrodite, foi descoberto próximo de um lago pela ninfa Salmacis, que por ele se apaixonou. O rapaz tirou suas roupas para banhar-se nas águas. Salmacis, não controlando sua paixão, lançou-se ao lago e o abraçou como se fora uma serpente, rogando aos deuses que nunca mais se separasse dele. Ela foi literalmente atendida e seus corpos se fundiram em uma só pessoa, com face e forma únicas, nem homem, nem mulher, mas possuindo as características de ambos (BORGES-OSÓRIO & ROBINSON, 2002).

Além dessa concepção mitológica, podem ser destacadas outras formas de dar significado à ambiguidade sexual. Na idade média, os valores religiosos eram extremamente rígidos — principalmente quanto à sexualidade — e a distinção sexual era compreendida como uma natural e dogmática expressão da vontade divina. Assim, pessoas com características sexuais ambíguas eram consideradas monstruosidades que teriam tido relações sexuais com o diabo, estando à mercê de julgamentos e punições severas, como humilhação pública e morte (BORGES-OSÓRIO & ROBINSON, 2002).

Apenas no final do século XVI e início do século XVII, sobretudo com os estudos de Ambroise Paré, “os médicos forjam um verdadeiro discurso científico sobre os monstros em geral e os monstros em particular, desligando-os de toda referência a Deus e ao Diabo” (HOUBRE, 2009, p. 21).

Enquanto o domínio científico se afirmava com as evidências fornecidas principalmente pela medicina, a justiça se apresentava como seu meio de legitimação social. Entre os séculos XVIII e XIX, era possível observar uma relação entre natureza e direito. As leis eram pautadas nas coisas vistas como naturais e as questões consideradas contra a natureza consistiam em transgressão. Por isso, “durante muito tempo os hermafroditas foram considerados criminosos, ou filhos do crime, já que sua disposição anatômica, seu próprio ser, embaraçava a lei que distinguia os sexos e prescrevia sua conjunção” (FOUCAULT, 1988/2012, p.45).

Frignet (2000) apresenta o advento de um diálogo entre direito e medicina, resultando num maior suporte à questão das ambiguidades genitais a partir do século

XIX. Ao entrarem para o rol de anomalias sexuais, do ponto de vista médico, as formas de hermafroditismo passaram a ser toleradas, uma vez que satisfaziam critérios de patologia, à revelia da vontade de seu portador. Assim, o hermafroditismo foi considerado natural, apesar de bizarro.

Num contexto em que a ciência parece substituir a hegemonia do conhecimento religioso na função de dar sentido ao que há de intangível, a taxonomia pretendeu tamponar os mistérios acerca do sexo, como se, ao nomear os corpos, seus enigmas fossem exorcizados. Deste modo, inúmeros manuais de como definir homens e mulheres foram escritos, dentre eles, o de Auguste Debay, que versava sobre regras do matrimônio baseadas em questões da biologia (HOUBRE, 2009).

O investimento na investigação de desvios de ordem sexual cresceu de modo impressionante em meados do século XIX, época marcada por estudos acerca de aberrações sexuais, tanto físicas como de comportamento (as ditas “perversões”). Ambos os casos estariam potencialmente associados uns aos outros, segundo as pesquisas vigentes. Nesse contexto, temos que “a sexualidade regular o será a partir dessas sexualidades periféricas, através de um movimento de refluxo” (FOUCAULT, 1988/2012, p. 46).

Segundo Houbre (2009), o desenvolvimento exorbitante da “fotografia científica” denotava como a anatomia dos genitais se radicalizou, nesta época, como a evidência primeira da diferença sexual. Assim, a proibição veiculada por vozes morais e pudores religiosos foi substituída por outro argumento. Em nome do avanço científico, a exibição do corpo nu passa a ser não só permitida como incentivada. O hermafroditismo, fotografado e vastamente difundido para além dos meios médicos, passa de uma questão de ordem privada ao alcance do público em geral, ganhando ares pitorescos.

Ambroise Tardieu, professor de medicina legal e eminente estudioso do hermafroditismo no século XIX, lança em 1874 o manuscrito autobiográfico de Alexina B., mais conhecida como Herculine Barbin. Apesar de ter sido publicada com a intenção de reafirmar o imperativo do organismo sobre o comportamento sexual, esta obra acabou contribuindo para a observação dos desdobramentos sombrios de casos vistos até então como meros “erros da natureza”.

Reconhecida como menina em 1838 — ano de seu nascimento —, Herculine fora criada sob padrões femininos, até que um exame médico diagnosticasse seu sexo como masculino. A partir daí, em 1860, por decisão judicial do tribunal de Sant-Jean

d'Angely, na França, Herculine passa a ter novo registro civil e, nomeada como Abel, deveria ter seu comportamento “retificado” em hábitos masculinos. Após oito anos da decisão judicial, ela comete suicídio (HOUBRE, 2009).

Casos como o drama de Herculine tornaram-se referência para a observação do sujeito para além do diagnóstico, mostrando que a morfologia dos órgãos genitais é importante, mas não garante por si mesma a inscrição do sujeito como sexuado.

Como esclarece Houbre (2009, p. 23):

Assim, conduzidos a dissociar o sexo biológico e o sexo cultural, os médicos revelam-se os precursores da problemática de “gênero”; mas ao invés de se interrogarem sobre a pertinência do modelo sexual binário, eles se esforçaram para enquadrar de qualquer forma todos os hermafroditas no sexo masculino ou feminino.

Deste modo, uma vez que o desconhecido se impunha de modo imperativo, uma nova tentativa de sutura pela via do saber foi erigida e o referencial para a definição sexual foi deslocado para o interior do corpo com o estudo das células sexuais. É, então, a presença de ovários ou testículos que decidem o lugar do indivíduo no binarismo sexual. Segundo o alemão Edwin Klebs, em 1876, é a presença concomitante de tais células que define se um hermafrodita é, de fato, “verdadeiro” (HOUBRE, 2009).

Assim, estudos sobre as gônadas ganharam força e desenvolveram-se intensamente ao longo do século XX, sendo o carro chefe de uma classificação que levava em conta múltiplos fatores. Segundo Santos e Araújo (2003), as ambiguidades sexuais orgânicas podiam ser listadas nas seguintes categorias: hermafroditismo verdadeiro, pseudo-hermafroditismo masculino, e pseudo-hermafroditismo feminino. Essa classificação tomava por base

[...] critérios anatômicos, histológicos, citológicos e psiquiátricos. Assim, o hermafroditismo verdadeiro é uma condição muito rara, correspondendo à diferenciação gonádica incompleta, que leva à presença de tecidos ovariano e testicular reunidos no mesmo indivíduo. Em geral, a genitália externa é ambígua, com características morfológicas predominantes do tipo masculino, o que conduz à determinação do sexo como masculino. A genitália interna pode conter útero, trompas, epidídimo e ductos deferentes. Esses indivíduos são estéreis. Na puberdade, podem apresentar desenvolvimento das mamas e menstruação [...].

Já os casos de pseudo-hermafroditismo possuem tecido gonadal de apenas um sexo. Pseudo-hermafroditismo masculino corresponde aos indivíduos incompletamente masculinizados que possuem sexo genético 46, XY e natureza testicular das gônadas. Contudo, a genitália externa não está normalmente formada e, assim como a genitália interna, pode ser ambígua ou feminina. Nos casos de pseudo-hermafroditismo feminino, os sujeitos são providos de gônadas femininas, geralmente funcionais, e uma constituição cromossômica 46, XX. Os órgãos genitais internos são femininos, porém a

genitália externa apresenta graus de masculinização. Essa é a única condição em que os indivíduos são férteis (SANTOS e ARAÚJO 2003, p. 27).

Tais terminologias foram desenvolvidas na chamada “Era das Gônadas”. Nesse período, conforme argumenta Machado (2008, p. 113):

a idéia central sobre a qual se baseava essa classificação era a de que a 'verdade' sobre o sexo seria determinada pela 'natureza das gônadas'. Assim, possuir testículos ou ovários foi, durante muito tempo, o marcador inequívoco da diferença entre homens e mulheres 'verdadeiros', assim como o balizador para distinguir o 'verdadeiro' do 'pseudo' hermafrodita.

Todavia, a popularidade que essas nomenclaturas ganharam gerou sua vulgarização, tornando-as pejorativas e eivadas de ideias preconcebidas que culminavam em formas de discriminação diversas. Adotou-se, então, o termo *intersexo* (do inglês “intersex”) ou *estados intersexuais*. Entretanto, as discussões não cessaram com esse recurso, pois, o termo — afirmavam os especialistas — levava à ideia da existência de um terceiro sexo¹³. Como argumentam Damiani e Guerra-Júnior (2007, p. 1014): “já há vários anos, abolimos o termo intersexo dos diagnósticos, referindo a expressão ADS, já que intersexo denota um sexo intermediário ou um terceiro sexo, o que não é adequado para os pacientes”.

Assim, a fim de restringir a utilização de nomenclaturas adequadas à comunidade “iniciada”, em 2006, o artigo intitulado “Consenso de Chicago” — elaborado por um grupo de profissionais da Medicina e publicado nos periódicos *Pediatrics: Official Journal of the American Academy of Pediatrics*, e nos *Archives of Disease in Childhood* — propôs o termo “Disorders of Sex Development” (DSD), traduzido e utilizado no Brasil como “Anomalias do Desenvolvimento Sexual” (ADS). Segundo Machado (2008, p. 113), “isso sugere que ‘termos mais descritivos’ evitariam possíveis confusões, aproximando a nova nomenclatura de algo mais ‘verdadeiro’, da ordem da ‘realidade’ dos corpos”.

Fazendo um paralelo entre nossa experiência clínica com casos de intersexo e os apontamentos teóricos de Santos e Araújo (2003), podemos destacar dois modelos predominantes no que tange à equipe de saúde que lida com estados intersexuais: 1) alguns profissionais são a favor que cirurgias corretoras e tratamentos medicamentosos

¹³ Nossa preferência pelo termo “intersexo”, utilizado no título deste trabalho, não se dá por uma possível referência a um terceiro sexo, mas pelo fato de desafiar os paradigmas do binarismo sexual, demonstrando, a nosso ver, o aspecto central desta pesquisa: a dificuldade em nomear os corpos.

sejam realizados o mais cedo possível a fim de determinar o sexo de criação do indivíduo, segundo o método proposto por John Money (Modelo centrado no sigilo e na cirurgia); 2) outros preferem que os procedimentos clínico-cirúrgicos sejam realizados apenas quando o sujeito já possui uma referência sobre suas tendências masculinas ou femininas, conforme a proposta de Milton Diamond (Modelo centrado no paciente).

Perelson (2008, p. 01) ressalta que a distância entre *sexo* e *gênero* se deu “fundamentalmente graças à importação para o campo médico da noção forjada pela sociologia de identidade de gênero, como sendo uma construção sociocultural independente do sexo natural ou biológico”. O uso médico desta diferença, contudo, não deixou de aferir-lhes uma sobreposição normativa, expressa pelos pares pênis / homem e ausência de pênis / mulher. A medicina, então, ao passo em que inclui a diferença entre corpo e discurso, o fez em termos de normalidade e patologia. Tal fato pode ser evidenciado quando o médico acima citado, John Money, trata a transexualidade como uma “disforia de gênero” e seu colega Stoller prevê para isto uma correção cirúrgica (PERELSON, 2008).

Há ainda um movimento em prol da preservação do estado intersexual sem que haja a obrigatoriedade de se realizar quaisquer procedimentos cirúrgicos, sob o argumento de que raros destes casos implicam risco de morte. Tal proposta possui diferentes representações internacionais, dentre as quais destacamos a “Intersex Society of North America” – ISNA (ISNA, 2010), pelo âmbito de sua projeção.

A ideia de conservação do intersexo ganhou maior vulto após a publicação “Sexing the body”, da bióloga Anne Fausto-Sterling, em 2000. A autora argumenta que o binarismo macho/fêmea não é eficiente para a definição sexual dos indivíduos, pois há intersexos formando um *continuum* entre eles, como numa banda de Möbius.

Desde o artigo “The Five Sexes”, publicado por ela em 1993, na revista “The Sciences”, sua proposta abrange a existência de pelo menos cinco sexos. Acrescidos aos dois que conhecemos, haveria: “herms” (hermafroditas verdadeiros), “ferms” (pseudo-hermafroditas femininos) e “merms” (pseudo-hermafroditas masculinos). Por mais que a literatura científica desenvolva tais casos sob o termo “intersexos”, Fausto-Sterling endossa que seu estatuto de categorias sexuais é válido, tanto quanto as demais.

Nas palavras da autora (1993):

[...] com base no que se sabe sobre eles, eu sugiro que os três intersexos, *herm*, *merm* e *ferm*, merecem ser considerados como sexos adicionais, cada um com seus próprios direitos. De fato, eu argumentaria ainda que o sexo é um vasto, infinitamente maleável continuum que desafia os limites até de cinco categorias¹⁴.

De acordo com tais argumentos, os intersexos elevados à categoria de sexos válidos poderiam encadear múltiplos desdobramentos. Ora, cada um desses casos envolve a presença ou ausência de ambiguidades genitais diversas, formações histológicas complexas, entre outros fatores que se apresentam de modo muito particular em cada sujeito. Sendo assim, as categorias sexuais poderiam ser ampliadas *ad infinitum* com base na forma como os caracteres genitais orgânicos se manifestam em cada indivíduo.

Tal fato demonstra que, *mesmo quando um referencial é eleito para balizar a nomeação do que se passa nos corpos, isto não parece resolver o enigma do sexual*; eis o que aponta Laqueur (1992) ao apresentar a humanidade como “fábrica do sexo”.

Observamos que este ponto se aproxima da psicanálise e lhe apresenta contribuições, mas, ao mesmo tempo, paradoxalmente, afasta-se dela. A proximidade se dá no que tange à significação do sexo, compreendida nos dois campos como um fato de construção e não de dado incomensurável. A distância aparece quanto ao caráter sempre social que Laqueur (1992) localiza ao norte deste processo. Como veremos mais adiante neste trabalho, a leitura lacaniana da obra de Freud ressalta a significação da inscrição sexual — isto é, a *sexuação* — como uma operação ancorada principalmente no modo como cada sujeito tenta dar contorno àquilo que se passa no corpo (BRODSKY, 2012).

Desse modo, tomamos como referência o antagonismo entre sexo biológico e sexo social, evidenciado de modo avassalador nos casos de hermafroditismo, para dizer que, se por um lado concordamos com Laqueur (1992) quanto ao fato desta tensão ser atravessada pela interpretação social, por outro lado não consideramos esta a única via para tratar do assunto, privilegiando o sujeito em sua ética singular.

¹⁴ Tradução nossa. No original: “(...) on the basis of what is known about them I suggest that the three intersexes, herm, merm and ferm, deserve to be considered additional sexes each in its own right. Indeed, I would argue further that sex is a vast, infinitely malleable continuum that defies the constraints of even five categories”.

Tal postura tem efeitos. Assim como Laqueur (1992), consideramos que, apesar do corpo permanecer no que apresenta de mais real, os discursos a ele relativos se transformam. Entretanto, diferentemente do autor, *percebemos o corpo não apenas como reflexo do social, mas como fundamento ativo para suas montagens, a partir do que o sujeito faz com isso.*

Nesse sentido, perguntamos: poderia ser a teoria dos cinco sexos de Fausto-Sterlin, como outras similares, um reflexo, no discurso científico, da conjuntura atual – discussões sobre uniões homoafetivas, cidadania LGBT, reprodução assistida, dentre outros fatores? E acrescentamos: se Laqueur (1992) nos apresenta deslocamentos nos modos de compreensão acerca da diferença sexual com base em paradigmas sociais, isto remeteria à possível inscrição de um novo modelo?

Se nos concentrarmos na diferença sexual apenas como produto da cultura, talvez pudéssemos propor que sim e isto já seria um passo importante na observação de que o que se diz sobre o corpo nunca corresponde univocamente ao que dele se apresenta. Porém, a nosso ver, isto não seria mais que uma nova forma de lidar com um velho conflito: buscar suturas para algo intransponível acerca do corpo. Considerando a ênfase no singular com a qual a psicanálise trabalha, diríamos que essa plasticidade discursiva relativa às tentativas de saber sobre o sexo aponta exatamente para o limite da significação, evidenciando um mais além de toda e qualquer tentativa de apagar o enigma dos corpos pela via da nomeação.

1.2. Leituras do corpo em sua diferença na antropologia

Após termos tocado em questões acerca do intersexo e da própria noção de diferença sexual ao longo da história, com ênfase na cultura ocidental, passaremos agora à investigação de tais fatores em contextos antropológicos diversos. Nosso objetivo é evidenciar a existência de parâmetros completamente distintos acerca do sexual, ressaltando os efeitos da incidência de diferentes discursos para mapear os corpos. Para tanto, tomaremos por base a obra “Masculino/Feminino: o pensamento da diferença”¹⁵ da antropóloga Françoise Héritier, especialmente a partir do conceito de “valência diferencial dos sexos”, por ela proposto.

Héritier (1996) parte do princípio de que existem dados corporais constantes que, apesar de biológicos e universais, são apreendidos de modos muito distintos em cada cultura. Eles são traduzidos em termos de oposições terminológicas binárias acerca do idêntico e do diferente, sendo a existência incomensurável de dois sexos seu modelo. As categorias binárias em geral — dia/noite, calor/frio, forte/fraco e assim por diante — seriam desdobramentos da oposição masculino/feminino. Esta interpretação da semelhança e da diferença do dado corporal seria, então, o pilar para a organização de um povo, em seus valores, crenças e hábitos.

Eis o que fundamenta o conceito de “valência diferencial dos sexos” nas palavras da autora:

[...] os sexos anatômica¹⁶ e fisiologicamente diferentes são um dado natural; da sua observação decorrem noções abstractas cujo protótipo é a oposição idêntico/diferente, sobre a qual se moldam tanto as outras oposições conceptuais de que nos servimos nos nossos discursos de todo o género, como as classificações hierárquicas que o pensamento opera e que são valiosas (HÉRITIER, 1996, p. 26).

Antes de prosseguirmos, é importante fazer uma ressalva. Existe uma intensa discussão sobre os valores do masculino e do feminino no que tange ao conceito acima destacado. A tese de Héritier (1996) acerca da valência diferencial dos sexos estabelece que os dados biológicos universais, apesar de traduzidos de diferentes formas, teriam sido, em *todas* as culturas, expostos de modo que o masculino fosse hierarquicamente

¹⁵ HÉRITIER, F. M. *Masculino/Feminino: o pensamento da diferença*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

¹⁶ A grafia referente à língua portuguesa veiculada em Portugal foi mantida, havendo pequenas diferenças em comparação àquela veiculada no Brasil.

superior ao feminino. Seu livro seguinte¹⁷, inclusive, aponta possíveis maneiras de dissolver esta hierarquia, argumentando que tal favorecimento dos homens não é naturalmente dado, mas construído e, sendo assim, passível de outras configurações. “Eu afirmo que há uma diferença e uma assimetria biológica. E esta assimetria foi vivida social e politicamente em detrimento das mulheres”, declara Hérítier em entrevista a Sztutman e Nascimento (2004, p. 265).

Para o presente trabalho, contudo, este aspecto — polêmico especialmente nos meios feministas — não é o mais relevante. Nosso interesse recai sobre o fato de que, seja em termos de igualdade ou diferença, segundo a autora, *o sexual é sempre algo que decorre de uma dada leitura dos corpos, traduzida na linguagem pelo falante*.

Neste contexto, dentre vários exemplos antropológicos, destacamos dois modos muito peculiares de tratar a diferença sexual, ressaltando seu caráter de construto. Tratam-se dos povos Sambia, da Nova Guiné, e Inuit, habitantes da costa ártica, mais conhecidos como esquimós. Neles, cada um a seu modo, a anatomia dos genitais fica em segundo plano para designar o gênero de um indivíduo, diferentemente do paradigma ocidental que privilegia o referencial anatômico. Em paralelo, discutiremos como tais discursos, a nosso ver, afetam a forma de compreensão do intersexo.

Parafraseando Simone de Beauvoir, Hérítier apresenta o modelo Sambia de apreensão da diferença entre os sexos com a frase “não se nasce homem, torna-se homem”¹⁸ (1996, p. 189), pois, na tribo Sambia, “enquanto a feminilidade é considerada completa e natural de maneira inata, a masculinidade deve ser construída” (HÉRITIER, 1996, p. 191). É importante ressaltar que, se para os Sambia a mulher é um ser naturalmente dotado da feminilidade desde o nascimento, a masculinidade, mais elevada, deve ser desenvolvida de modo a afastar os homens da impureza relativa às mulheres.

Como explica Herdt (1999), para purificar o menino das influências do corpo materno, de onde proveio, hemorragias intensas são provocadas com a introdução de pedaços de madeira no nariz das crianças, sendo o ritual para desenvolver a masculinidade ainda mais complexo.

¹⁷ HÉRITIER, F. M. *Masculino/Feminino II*: dissolver a hierarquia. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

¹⁸ A famosa frase “on ne naît pas femme: on le deviant”, que pode ser traduzida em português por “não se nasce mulher: torna-se mulher”, se encontra no livro “*Le Deuxième Sexe*” (BEAUVOIR, 1949).

Apesar da presença ou ausência de pênis ser uma evidência indiscutível para este povo, tal fato não basta para certificar a diferença entre os sexos. Isto porque todos os indivíduos nascem com um mesmo órgão interno, *tingu*, responsável pelos sinais do desenvolvimento feminino, como o crescimento dos seios, bem como pelo fluxo menstrual. Nos meninos, porém, tal órgão é rudimentar. Eles possuem, por sua vez, outro órgão, *kereku-kereku*, essência masculina ligada ao sêmen. Este órgão, no entanto, é somente capaz de repor tal substância, não sendo possível produzi-la, uma vez que seu funcionamento não se dá prontamente. Para tanto, é necessário que haja inoculação de sêmen (HERDT, 1999).

Segundo Hérítier (1996), o corpo masculino é preenchido de sêmen por sua ingestão, com a prática periódica da felação entre familiares de determinado grau de parentesco. Isto acontece a partir dos sete anos de idade, quando os meninos passam a receber o sêmen dos semelhantes mais velhos para que sua masculinidade seja desenvolvida, viabilizando a maturação corporal dos caracteres sexuais secundários.

Deste modo, temos que, na tribo dos Sambia, “homem que é homem” precisa ter trocas sexuais com iguais, sendo as relações entre o mesmo sexo instituídas na cultura como algo sem o qual a organização social tende a entrar em colapso. Devemos frisar que tal prática não tem, portanto, o cunho de parceria afetiva que ocorre em nossa cultura. A homossexualidade como escolha é proibida e a afetividade não é incentivada na prática da felação entre homens. A norma heterossexual predomina, estando vinculada à procriação. Contudo, devido à perda de sêmen ser vista como algo que pode eximir o indivíduo do caráter masculino adquirido, há casos, aparentemente patológicos, em que homens recusam veementemente a relação com mulheres, mesmo com fins estritos à reprodução (HÉRITIER, 1996).

Os Sambia mostram que, enquanto as mulheres assim o são desde o nascimento, por possuírem em plena atividade o órgão responsável pela reprodução, os machos, ou seja, aqueles que possuem genitais masculinos, não tem seu sexo completamente definido. São apenas potencialmente homens e, ao mesmo tempo, potencialmente contaminados pela impureza feminina.

Com base na medicina ocidental atual, tal indefinição sexual dos homens Sambia poderia ser descrita como uma espécie de hermafroditismo, já que a integridade do órgão reservado a fins de reprodução é inatamente prejudicada. Claro que tal paralelo é apenas fictício, uma vez que o processo pelo qual o macho torna-se homem tem uma

significação social específica nos clãs Sambia. Assim, o homem Sambia poderia ser visto como em estado intersexual, mas apenas por um observador externo.

Já o povo Inuit é referido por Hérítier (1996) como exemplo ímpar de que o gênero e a identidade de um indivíduo são dissociados de seu sexo. Nesta cultura, o *sexo aparente* não corresponde inequivocamente ao *sexo real*. “Com efeito, o sexo real é fornecido pela identidade, pela alma-nome, isto é, o sexo do antepassado cuja alma-nome penetrou tal mulher, se instalou na matriz para nascer de novo, o que os xamãs fazem saber quando do nascimento da criança” (HÉRITIER, 1996, p. 191).

Deste modo, se um xamã afirma que um bebê Inuit nascido com corpo aparentemente feminino possui uma alma-nome masculina, este será seu sexo de criação. É, então, o dizer do xamã que engendra o gênero da criança. As transformações corporais da puberdade, no entanto, marcam o início do período reprodutivo do sujeito, sinalizando a brusca necessidade de que este se adapte aos imperativos de seu corpo. Apesar da inscrição simbólica que possui, tal fato não ocorre sem sofrimento. Hérítier (1996) apresenta o caso de um sujeito com corpo de mulher que, contudo, possuía uma alma-nome masculina, a de seu avô, tendo sido criado como homem – vestindo-se, cumprindo tarefas e identificando-se como tal. Com a chegada de sua menstruação, contudo, não só o envolvido passa por terríveis constrangimentos, como sua mãe demonstra intenso pesar ao ver “seu pai” sendo submetido a experiências de tal ordem.

Como destaca Rosa (2011), os Inuit geralmente identificam o nascimento de um xamã, *sipiniq*, a partir desta possibilidade de travessia entre os sexos aparente (anatomia) e real (alma-nome), a qual seria correlata à capacidade de circulação entre os mundos “visível” e “invisível”. O autor pontua ainda que “os Inuit constroem o *sipiniq*, noção que socializa as pessoas em outro sexo, a partir das categorias elaboradas acerca de algumas características físicas, perceptíveis a partir do nascimento, como pênis pequeno, clitóris pouco desenvolvido ou ambiguidades genitais” (ROSA, 2011, p. 114).

Assim, a possibilidade de concentração do sexo aparente diferente do sexo real em uma mesma pessoa não é equivalente à concomitância do masculino e do feminino, mas à possibilidade de outro modo de significar os corpos. Observemos que o binarismo sexual não pode ser tomado como vigente nesta cultura, não sendo o dado anatômico seu referente final. A alma-nome, portanto, será decisiva quanto ao destino dos corpos por ela nomeados.

Os futuros xamãs, intersexuais em nossa compreensão, são *sipiniq* para os Inuit, e isto se encontra muito bem delimitado pela circulação discursiva. Nesse contexto,

podemos afirmar que seria impossível abordar o tema do intersexo entre os Inuit, pois, o que consideramos casos de ambiguidades genitais, desafiando os limites entre masculino e feminino, são circunscritos no discurso e tem função própria — no caso, religiosa. Noutras termos, por não ser tratado como impasse sexual, o hermafroditismo, bem como o travestismo, simplesmente não existia para os Inuit.

Saladin d'Anglure, eminente pesquisador da cultura Inuit, explica, em entrevista a Dorais (2007), que a referência ao *sipiniq* como um “terceiro sexo” não acontece dentro da língua dos esquimós. Ele comenta um escrito sobre o travestismo xamânico, traduzido pela própria autora, uma mulher esquimó, da língua Inuit para a língua inglesa. A primeira frase do texto diz o seguinte: “entre os brancos, há dois sexos, mas para nós, existe um terceiro”¹⁹. O autor esclarece, todavia, que tal categorização só aparece quando em comparação à diferença sexual como observada a partir do olhar estrangeiro. Os termos da língua Inuit não descrevem “um sexo a mais” ao binarismo “natural”. Esta é apenas a compreensão que nós, enquanto estrangeiros, podemos ter, de acordo com os referentes eleitos para balizar a diferença entre os corpos em nossa cultura, numa lógica binária.

Diante do exposto, é interessante observar como *a incidência dos discursos, além de simplesmente descrever os corpos, tem a função de criá-los enquanto sexuados*. Contudo, apesar de ser influenciada pelos argumentos de Héritier, esta afirmação diverge de sua proposta. Enquanto a autora supõe a anterioridade do dado corporal como marco para formulações discursivas, de nossa parte, ressaltamos, com base na psicanálise, a mútua influência entre corpo e discurso.

Outro ponto da hipótese traçada por Héritier do qual discordamos tange ao que ela denomina de “dado biológico universal”. Entendemos que haja algo de constante e intransponível acerca do corpo, o que é corroborado por certa acepção do conceito lacaniano de *real*, mas pensamos que a referência à biologia já implica uma interpretação inserida em determinado discurso de cunho científico. Tal fato, em nossa leitura, contradiz o próprio argumento de que haveria uma anterioridade do dado corporal às construções culturais veiculadas na linguagem.

Tal distância não nos impede de considerar a tese de Héritier em seus pontos de interessante desenvolvimento teórico. Filiada ao estruturalismo, a autora é tida como

¹⁹ « Chez les Blancs, il y a deux sexes, mais chez nous, il y en a un troisième » (DORAIS, 2007, p. 14).

quem literalmente “deu corpo” às ideias de Lévi-Strauss. Ambos observam o social como decorrente da “diferença”, porém, se este o afirma a partir do sistema de trocas, baseado na capacidade humana da abstração, aquela materializa a diferença dando destaque ao corpo.

A autora deixou para trás o espírito para encontrar-se com o corpo. Assim, a diferença fundamental expressa pelos pares de oposição não advém de um princípio transcendental (para falar com os filósofos) ou de uma forma de funcionamento do cérebro humano (para falar com os neurologistas), mas sim do fato de que os homens observam as diferenças sensíveis — fisiológicas e morfológicas — e, deste modo, constroem seu pensamento. De certa forma, Françoise Héritier levou às últimas consequências o argumento lévi-straussiano da ‘lógica das qualidades sensíveis’, mas que depende sempre de uma espécie de qualidade irreduzível e absolutamente durável: a diferença, reconhecida em toda parte, entre o masculino e o feminino (SZTUTMAN e NASCIMENTO, 2004, p. 236).

Chama-nos a atenção que Héritier denuncie a continuidade entre linguagem e natureza como completamente forjada a partir da diferença sexual. Tal relação seria, assim, elevada pelo homem ao patamar de certeza, pilar da cultura e do próprio pensamento humano. Para a autora, “certamente, pensaríamos de maneira diferente se não fôssemos sexuados e não estivéssemos submetidos a esta forma particular de reprodução que é a procriação” (HÉRITIER, 2002, p. 15).

Freud (1930[1929]/2006), a seu modo, também elevou o sexual ao nível de eixo sobre o qual o homem se constitui e a *civilização* funciona. E Lacan (1959-60/2008), com o conceito de gozo, fez recair o foco para a ligação entre corpo e linguagem, numa exterioridade íntima.

Por fim, gostaríamos de sublinhar que nossa escolha por destrinchar a teoria de Héritier tem fundamento em dois pontos por ela interligados, que, a partir da experiência clínica com o intersexo, se destacaram para nós de modo impressionante: a presença de algo intransponível acerca dos corpos e a insuficiência estrutural da linguagem para disto tratar pela via do saber. Como afirma a autora:

*A ação é possível porque o real não está certamente determinado de todo, mas também porque nenhum sistema de representação é totalmente fechado sobre si próprio. Todos apresentam aspirações, falhas e negociam lado a lado com o real. Ninguém vai até o fim da sua lógica; todos suportam exceções*²⁰ (HÉRITIER, 1996, p. 14).

²⁰ Grifo original da autora.

1.3. Sexualidade, gênero e outras traduções do plural no movimento *queer*

Nesta parte de nosso trabalho, o foco recairá sobre a relação entre as noções de *corpo*, *sexo* e *gênero*, discutida a partir do discurso *queer*.

“*Queer*” é uma injúria da língua inglesa que desqualifica os sujeitos cujas práticas não são heterossexuais. Segundo Beatriz Preciado, em entrevista a Jesús Carrillo (2007), o termo foi apropriado e subvertido por certos grupos em oposição às políticas de integração e assimilação do movimento gay. Assim, o pensamento *queer* se desdobra numa produção discursiva (uma teoria) e numa política (um movimento) que denuncia o efeito de renaturalização das práticas sexuais vinculadas a políticas de identidade.

A referência *queer* foi elencada por possibilitar a abordagem do que ficou conhecido como “estudos de gênero”, campo instalado principalmente com os desdobramentos do movimento feminista, sem restringir-se a ele, ultrapassando fronteiras de classificação sexual.

Antes de mergulharmos nesta questão, para contextualizar o leitor, seguiremos a interessante análise que Bento (2006) elabora acerca do desenvolvimento dos estudos de gênero. Neste percurso, ela propõe três momentos: universal, relacional e plural.

O primeiro, *universal*, diz respeito aos construtos elaborados com a finalidade de discutir a subordinação da mulher em relação ao poder masculino hegemônico. Historicamente situado em meados dos anos 50 do século XX, seu expoente teórico foi Simone de Beauvoir. Nesta fase, dialogava-se, sobretudo, com concepções essencialistas de “homem” e “mulher” que dariam fundamento às ideias feministas. Como ressalta Bento (2006, p. 71), via-se no “corpo-sexo uma matéria fixa, sobre a qual o gênero viria a dar forma e significado (...) gerando um movimento de essencialização das identidades. (...) O homem, para Beauvoir, representava o sujeito universal; a mulher, por sua vez, seria seu outro absoluto”. Noutras palavras, a categoria de mulher aparece como distinta do homem, desde que tomada enquanto “sexo frágil”.

Com a institucionalização do feminismo novas questões foram traçadas. As categorias estanques ligadas ao binarismo sexual passaram a ser relativizadas na mesma medida em que o papel da mulher foi posto em questão, refletindo-se no momento descrito por Bento (2006) como *relacional*. Entre as décadas de 1970 até 1990, quando os estudos de gênero se estabelecem no meio acadêmico, fatores como a entrada da mulher no mercado de trabalho, o voto feminino e a possibilidade do controle gestacional trazida com a pílula anticoncepcional estremeceram as noções naturalizantes

do “homem provedor” e da “mulher submissa”. O campo de estudo sobre as “masculinidades” ganha relevo com a queda da premissa do homem como universal. Nesse contexto, Joan Scott — autora que consolidou o “gênero” como conceituação analítica para tratar das bases sociais da diferença sexual — pode ser vista com destaque por ir além do paradigma da oposição (de um sexo ao outro), chegando à relação (do homem negro com o branco, da mulher de classe alta com a de classe baixa).

Na virada do final do século XX para o seguinte, outras considerações surgem com base no destaque de certas sexualidades que não a heterossexual. A luta de movimentos como o LGBT²¹, prezando pelo direito ao livre exercício da sexualidade, teve como efeitos a criação de novas categorias sexuais que, aparentemente, rompiam com a noção de homem e mulher. O *boom* de nomes para o sexo também foi significativo na iniciativa de indivíduos hermafroditas que reivindicavam que a categoria do “intersexo” fosse estabelecida como equivalente a um sexo válido, ao invés de ser tomada em termos de anomalia orgânica.

Observamos, no entanto, que esta nova lista de sexualidades corrobora os modelos relacional — ao se construir *em relação* à heterossexualidade — e universal — buscando garantir os mesmos direitos dos sexos tidos como *essenciais*. É neste contexto que surge o movimento *queer* com a proposta radical de rompimento de toda e qualquer categoria, numa releitura da relação entre corpo, gênero e sexualidade denominada por Bento (2006) como modelo *plural*.

Aqui chegamos ao ponto de maior interesse para nossa pesquisa: o questionamento não só do conceito de gênero, mas também da própria ideia de sexo a partir do que se diz acerca do corpo enquanto sexuado.

Como visto, ao contrário do que se possa imaginar, o movimento *queer* é contrário às lutas pelo reconhecimento de “identidades sexuais” estabelecidas como norma. É, portanto, contra o estabelecimento de padrões, velhos ou novos, de reconhecimento das diferenças entre sexos X, Y ou Z, utilizados para nomear corpos e classificar sujeitos. Assim, fora repudiado, por exemplo, por gays e lésbicas que não admitiam que tais formas de identificação fossem postas à prova — como eles mesmos faziam com as categorias heterossexuais. Como explica Bento (2006, p. 78):

²¹ Lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros.

Tanto no primeiro quanto no segundo momento, considerados como ‘universal’ e ‘relacional’, respectivamente, a sexualidade, o gênero e a subjetividade não foram pensados fora de uma relação binária. São os estudos *queer* que apontarão o heterossexismo das teorias feministas e possibilitarão, por um lado, a despatologização de experiências identitárias e sexuais até então interpretadas como ‘problemas individuais’ e, por outro, dedicarão uma atenção especiais às performances que provocam fissuras nas normas de gênero

Em termos gerais, podemos dizer que o maior desafio dos estudos *queer* é exatamente se colocar contra a noção de “identidade de gênero”, veiculada a partir do discurso científico.

Em meio à múltipla inscrição de saberes acerca do sexual, Robert Stoller, psiquiatra e psicanalista americano, foi um dos pioneiros na luta pelo reconhecimento de discordâncias entre “sexo” e “gênero”. Interessando-se primeiramente pelo estudo do psiquismo de crianças nascidas com anomalias sexuais, enveredou por pesquisas sobre o transexualismo (FRIGNET, 2000).

Stoller (1982) argumentava que o hermafrodita, assim como o transexual, seria um exemplo de que o dado biológico (sexo) não necessariamente corresponde ao pressuposto social (gênero) acerca da diferença sexual nos indivíduos. Para o autor, haveria um “núcleo de identidade de gênero”, estabelecido a partir do discurso acerca do corpo do sujeito que, mesmo antes de nascer, já recebe as bases de suas futuras identificações. Ele seria o responsável pela subjetividade, no modo como a pessoa se relaciona com seu próprio corpo (enxergando-se de acordo ou não com a anatomia de seus genitais) e com os demais (assimilando comportamentos e exercendo sua sexualidade de acordo ou não com sua fisiologia reprodutiva).

A concepção íntima do indivíduo é fundamental. Logo, sentir-se pertencente ao universo feminino ou masculino é mais relevante que a anatomia, havendo uma primazia do gênero sobre o sexo. Tal crença acerca do próprio gênero, contudo, seria apenas um eco ao sexo assinalado discursivamente para o sujeito desde o seu nascimento, sendo a fala materna especialmente importante.

A hipótese de Stoller (1982) também inclui um aspecto quantitativo, sendo o gênero tributário da quantidade de masculinidade ou feminilidade que se encontra em uma pessoa. Se a incompatibilidade entre identidade de gênero e sexo anatômico é quantificada como extrema, justifica-se um tratamento de correção hormonal e cirúrgica.

Stoller recebeu várias críticas dos teóricos *queer* e dos próprios psicanalistas. Fundamentando-se principalmente em Foucault, Judith Butler (1990/2003), principal referência dos teóricos *queer*, problematiza não somente noções de gênero, como também de sexo, ao propor que ambas não passariam de construções. Para ela, o dualismo de gênero seria apenas um substituto social para a bipolaridade orgânica referida ao sexo, em perspectivas que naturalizam o corpo enquanto sexuado, seja por uma essência pré-discursiva seja pela cultura.

De acordo com Butler (1990/2003), a lógica que constitui a norma do binarismo sexual é artificial e por isso deve ser constantemente reafirmada pela repetição de práticas socialmente consideradas relativas a homens ou a mulheres, tendo por efeito o que ela coloca como uma *heterossexualidade compulsória*. Tal questão normativa articula atos que a autora chama de *performances*, sendo também por eles articulada. Algumas práticas performativas, porém, ao mesmo passo em que repetem a norma, acabam por furá-la, denunciando sua característica de construto e não de essência. O *drag queen* é um exemplo tomado por Butler, pois, ao reproduzir padrões femininos à revelia de sua anatomia masculina, operaria uma fissura na norma, um efeito de *paródia*.

Nos chama a atenção que, neste contexto, a correspondência entre corpo e discurso não passaria de uma miragem. Nas palavras de Butler (1990/2003, p. 40): “essa aparência se realiza mediante um truque performativo da linguagem e/ou discurso, que oculta o fato de que ‘ser’ um sexo ou um gênero é fundamentalmente impossível”.

Considerando os argumentos de Butler, mas propondo ir além do nível discursivo, Beatriz Preciado, em entrevista a Jesús Carrillo (2007), ratifica a importância do corpo nessa discussão. Ela ressalta que as transformações que nele ocorrem, sejam orgânicas ou protéticas, constituem uma base de fundamental relevância para pensarmos naquilo que o atravessa em paralelo aos discursos e à questão performativa.

O próprio uso do termo *queer*, em desacordo com o significado comumente veiculado na língua inglesa (o de injúria), exemplifica a artificialidade da linguagem. Preciado corrobora esta afirmação e ao mesmo tempo a ultrapassa, abordando o termo “tradução” para pontuar ser esta a única via possível no que concerne ao sexo, na perspectiva *queer*. Explicamos: para cada sujeito seria necessário reinventar formas de falar sobre o corpo, não havendo linguagem unívoca que ampare tudo que lhe diz respeito. A autora sublinha, então, a artificialidade do sexo enquanto tradução

engendradora pelas tecnologias, não havendo corpo original, apenas corpo protético (CARRILLO, 2007).

No Brasil, Berenice Bento (2006) é uma referência importante no que concerne aos estudos *queer*, colocando em pauta questões acerca da sexualidade, especialmente sobre a diferença sexual e o estatuto do corpo na experiência transexual.

Estudiosas do pensamento *queer*, como Butler, Bento e Preciado são autoras que ousam ultrapassar a concepção de que haveria uma correspondência natural entre a anatomia e o enquadre dos sujeitos como sexuados. Aí, no que tange à desnaturalização da inscrição sexual, ao que nos parece, há uma interlocução com a psicanálise. Não em via oposta, mas distinta da teoria *queer*, a psicanálise, principalmente após o ensino de Lacan, indica que definições identitárias normalizadoras não dão conta das questões subjetivas relativas ao sexo.

Outro ponto de interlocução poderia ser estabelecido entre as noções de *corpo como prótese e perda de gozo*, propostas respectivamente por Preciado (CARRILLO, 2007) e Lacan (1961[1958]/1998). Em nossa leitura, cada um a seu modo, ambos ressaltam que algo se perde na operação de entrada do sujeito na linguagem, equivalendo à tradução do corpo como corpo sexuado.

Nessa interlocução, ressaltamos algo que poderia ser aplicado aos casos de intersexo, a partir do que destaca Perelson (2001, p. 181):

Talvez hoje não seja por operar de forma distinta do poder, e sim por indicar a sua forma de operação que algumas práticas de sexuação ou de performances referidas a essas práticas se tornem subversivas. Talvez seja esse o cenário em que é possível, e necessário, sustentar hoje a questão do real em jogo na diferença sexual.

Localizamos, contudo, uma diferença fundamental entre os campos citados. Os estudos *queer* sustentam a sexualidade como operação em que os *efeitos políticos dos discursos* devem ser considerados sobre o sujeito, ressaltando-se a esfera *política*. Por sua vez, sem descartar tal aspecto, a psicanálise observa a posição sexuada como uma *escolha sobredeterminada*, ligada à forma como inconscientemente o sujeito lida com o *gozo* que atravessa seu corpo, estando o foco sobre a *singularidade*.

Como afirma Caldas:

(...) a psicanálise está atenta ao gozo que passa por vias simbólicas e imaginárias, inegavelmente tecidas pelo discurso, mas também pelo real inexorável que determina uma via impossível, diante do qual qualquer construção de identidade reguladora encontra seu ponto de fracasso (CALDAS, 2013, p. 03).

Se hoje talvez seja necessário fazer uma força descomunal para redimensionar a concepção da existência de dois sexos, no passado, tal dimorfismo era impensável, visto que a carne era única. Se em nosso contexto as ambiguidades genitais não passam de anomalias, outros reconhecem nelas sinais da capacidade de relação com o sagrado. Se quebramos a cabeça para classificar alguém que, nascido com pênis, opta por retirá-lo cirurgicamente, mas escolhe relacionar-se com mulheres, o movimento *queer* propõe ir além das categorias.

Como visto no percurso do presente capítulo, não é possível eleger um referencial único para tratar a diferença sexual em suas nuances distintas. O sexo revela-se um construto complexo que convoca a interlocução entre diferentes campos a fim de que algo sobre ele possa ser dito. E o intersexo, de modo peculiar, escancara, contudo, a insuficiência da linguagem, denunciando a invenção de nomes para o corpo, ao mesmo tempo como o sucesso e como o fracasso do saber acerca do sexual.

Percebemos, deste modo, que apesar de tantos esforços algo sempre resta inapreensível acerca do corpo. Este inominável — que a biologia tenta desvendar, a antropologia busca universalizar e o pensamento *queer* traduz como pluralismo — é tratado pela psicanálise com o conceito de *real*, a partir de sua própria estrutura de resto sobre o qual nada se sabe, mas que insiste. Eis o pilar do que trataremos a seguir.

2. UM SABER QUE NÃO SE SABE

Destacamos a psicanálise como uma práxis que, assim como outras, também desdobra pilares teóricos para abordar pontos de obscuridade acerca do sexo. Apontamos, contudo, sua particularidade em relação a outros campos. Sem pretender elucidar todas as questões relativas à sexualidade, tal campo se debruça sobre o sujeito, no que tange à sua verdade sobre aquilo que pulsa no corpo e estabelece seu estar no mundo. Perpassando saber e verdade, o analista observa o sujeito em sua singularidade. Sua operação parte da realidade com que o sujeito sustenta sua existência, a qual é constituída a cada vez em sua fala.

Desse modo, observamos a psicanálise como um caminho possível no que tange ao saber sobre o sexo. Optamos por segui-lo e o apresentamos neste capítulo. Nossa ênfase recai sobre a forma como a relação com o saber, bem como com o ponto de impossível que nele se transmite, fomenta a constituição do corpo enquanto sexuado.

Nesta via, partiremos da abordagem freudiana acerca do sexual, a qual abre caminhos para ir além da referência anatômica dos genitais sem deixar de considerá-la em suas significações. Ultrapassando os limites de construções do sexual restritas à cópula, à finalidade reprodutiva e à diferença sexual como dado orgânico, nas raias do pulsional, nos meandros do inconsciente, Freud ousa abordar a sexualidade humana de forma sistemática, descrevendo-a como invariavelmente perversa e infantil.

Seguindo o caminho aberto por Freud, Lacan desdobra o que tange ao sexo abordando os atravessamentos entre corpo e linguagem. Esmiuçando os entremeios de algo que se perde nesta relação — tão estranha quanto íntima — na construção do corpo enquanto sexuado, o ensino lacaniano se debruça na base comum entre ciência e psicanálise: a divisão do sujeito. Tomaremos como pilar a diferença entre o modo como estes campos lidam com tal estrutura dividida para apontar a distância entre a investigação científica e o trabalho psicanalítico, perpassando aquilo que Lacan pode isolar como discurso do analista.

Neste contexto, com base em questões suscitadas a partir da clínica com o intersexo, observamos que o saber acerca do sexual, para a psicanálise, só pode constituir-se no trabalho com algo que nisso escapa, apontando para o real como impossível de nomear, numa via distinta daquela vista no capítulo anterior.

2.1. As “aberrações” sexuais

Ultrapassando a noção limitada à genitalidade, a sexualidade — esclarece Freud (1905 a/2006) — se configura para os seres humanos de forma muito distinta de como acontece com os outros animais, cuja atividade sexual restrita aos fins da reprodução da espécie é ditada pelo instinto. Na falta desse conhecimento predeterminado, como ratifica Jorge (2008), os seres humanos forjam, enquanto falantes, o inconsciente: um saber configurado por uma série de processos psíquicos que, assim como a linguagem, se estrutura a partir da substituição e do deslocamento de representações.

Esse saber tem um instrumento que, atravessado pela cultura, pode ser mediado fora do corpo, sem desvincular-se dele. Trata-se da *pulsão*, um conceito-limite entre somático e psíquico. Como afirma Freud (1915/2004, p. 148): “o representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo”.

Desse modo, temos que o inconsciente, como um saber, não é um dado inato, isto é, ele não existe por si, como se fosse alguma espécie de essência humana intrínseca, tal qual o instinto animal, que sustenta a sobrevivência sem maiores percalços; ao contrário, ele é uma construção que envolve o sujeito em seu estar no mundo em relação com seus semelhantes, pressupondo uma transmissão.

Desde suas propostas mais iniciais, Freud observa a sexualidade como uma conjunção entre fatores de ordem corporal e cultural, atribuindo ao psiquismo a função de organizar as vias deste encontro. Seus “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905 a/2006) apontam tal fato, localizando-o desde a mais tenra infância, quando a criança deve lidar com lacunas sobre suas sensações de prazer e desprazer diante do que disso dizem os adultos.

O referido texto sistematiza dois dos mais importantes aspectos da sexualidade para a psicanálise, a saber, seu caráter infantil e perverso. Como aponta Freud (1917 [1916-17]/2006, p 324):

Ampliamos o conceito de sexualidade apenas o bastante para podermos compreender a vida sexual dos perversos e das crianças. Isto é, restituímos-lhes sua dimensão verdadeira. Fora da psicanálise, o que se denomina sexualidade refere-se a uma vida sexual restrita, que serve ao propósito da reprodução e é descrita como normal.

Segundo Freud (1905 a/2006), a imaturidade orgânica da criança impossibilita sua completa apreensão daquilo que se passa no corpo, não havendo recursos para que, sozinha, consiga erradicar desconfortos, como a fome, por exemplo. É esta espécie de incompetência para lidar com o que se passa no corpo que Freud descreve ao afirmar que a satisfação é sempre parcial, preservando, ao longo de todo o desenvolvimento, sua raiz infantil.

Neste contexto, é apenas em aparência que o adulto supera esse desconhecimento sobre o próprio corpo. Ao abordar as atividades sexuais consideradas como anormais, Freud (1905 a/2006) ressalta a importância de um mais além dos genitais. Segundo Freud (1905 a/2006), práticas como o uso da boca, vital na amamentação, podem ser observadas na criança que chupa o dedo e no beijo dos adultos enamorados. Trata-se de um desdobramento da sexualidade infantil, a qual, desta feita, perdura ao longo do tempo.

Apoiando-se em uma prática essencial à preservação da vida, como a ingestão alimentar, o uso da boca desliza em atividades que, retroativamente, dão a ele uma significação de ordem sexual. Como vemos, apesar de não haver aí o emprego dos genitais, certamente há o uso de zonas corporais como ferramenta de cunho erótico, isto é, vinculado à circulação pulsional. Assim, vemos que “a atividade sexual apoia-se primeiramente numa das funções que servem à preservação da vida, e só depois torna-se independente delas” (FREUD, 1905 a/2006, p. 171).

Temos, então, que uma aplicação dita “anormal” da oralidade no ato sexual tem seu embrião na elevação de uma parte do corpo — no caso de nosso exemplo, a boca — ao estatuto de *zona erógena*, sendo tal uso perverso do órgão, nada mais, nada menos, que um fator de base na sexualidade dita normal dos indivíduos.

Deste modo, as “aberrações sexuais”, como refere Freud, servem de lente de aumento, permitindo observar a sexualidade dos sujeitos, muito além de ideias ligadas à normalidade de suas práticas.

Abordando a questão da homossexualidade, Freud perpassa à condição intersexual. De acordo com a proposta freudiana (1905 a/2006, p. 134), as ideias populares “admitem que o ser humano ou é homem ou é mulher. A ciência, porém, conhece casos em que os caracteres sexuais parecem confusos e é portanto difícil determinar o sexo, antes de mais nada no campo anatômico (...) (hermafroditismo)”. Ainda nas palavras de Freud (1905 a/2006, p. 134), temos que “*a importância dessas anormalidades está em que elas facilitam de maneira inesperada a compreensão da*

*formação normal*²². Eis o que observamos em nossa prática clínica com sujeitos cujos corpos não eram passíveis de nenhuma alcunha além de “ambíguos”, remetendo ao impasse quanto a sua nomeação.

Destarte, Freud (1905 a/2006) enfatiza o que denominou de “predisposição bissexual” nos seres humanos. Referindo-se a traços orgânicos, como a coexistência de fatores tanto femininos quanto masculinos em todos os sujeitos, mas não somente a eles, o autor afirma que a diferença sexual não é uma questão óbvia. Trata-se de uma construção acerca da diferença entre os sujeitos que, com base em certa leitura do corpo, convencionou-se sob os termos “homem” e “mulher”. Nesse sentido, a escolha do parceiro também não deve ser vista num *a priori* normalizador, como o heterossexual, o homossexual, ou seja lá qual for.

Em nossa compreensão, a importância da noção de “bissexualidade” em Freud está atrelada à possibilidade de não restrição imaginária do sexual ao típico e ao formal. Afinal, no que tange ao psiquismo e à circulação pulsional, o sexo, assim como os casos de hermafroditismo, é sempre visto como perverso e polimorfo.

Destacamos que o corpo do qual falamos, o corpo para a psicanálise, não é simplesmente o dado orgânico, mas aquele que, a partir dos atravessamentos daquilo que se transmite na língua-mãe, se inscreve para o sujeito em seus pontos de conhecimento e desconhecimento sobre o prazer e o desprazer, constituindo-se como um *corpo erógeno*, pois relativo às *zonas erógenas* (FREUD, 1905 a/2006).

Se a satisfação se encontra ilhada em zonas corporais e a criança não consegue desfrutá-las plenamente, ela só pode concluir que lhe falta um saber sobre o corpo. Por isso as crianças desejam ser como os adultos de quem dependem, pois estes “representam a seus olhos a fonte de todo o conhecimento” (FREUD, 1908/2006, p. 194). Para elas, eles detêm um saber relativo à satisfação das necessidades decorrentes do excesso de tensões sentidas no corpo.

Ora, isso intriga a criança, que passa a observar atentamente os corpos, bem como a escutar com cuidado o que os adultos falam ou deixam de falar. Partindo de perguntas respondidas de forma insatisfatória pelos adultos, as crianças seriam levadas a suspeitar que eles lhes escondem algo proibido. Segundo Freud (1908/2006), enigmas como a chegada de bebês ao mundo, a recriminação ante ao toque dos órgãos genitais

²² Grifo nosso.

ou à enurese²³ noturna e a função do casamento, levam o pequeno ser a desconfiar dos adultos, que sempre deixam algo por dizer, não satisfazendo sua curiosidade.

À criança resta concluir que lhe falta um saber sobre o corpo, lançando-se ao enigma até descobrir algo que lhe salta aos olhos: o pênis existe para uns, mas não para outros; e os adultos, em geral, não falam sobre isso (FREUD, 1908/2006).

Com base em Freud (1908/2006), a questão sobre o ser sexuado ganha aí enormes proporções. A ela é atribuído o ponto de desconhecimento sobre o que se passa no corpo. É então o sexo a resposta! Para a criança, as falhas no saber agora podem ser supridas com um conhecimento sobre o sexual, cuja base são as *teorias sexuais infantis*.

A partir da diferença anatômica e dos discursos que a cercam²⁴, a criança inicia uma empreitada em busca da verdade que acredita pairar sobre o sexo. Tal tarefa é tributária do “desejo de saber” (*Wissbegierde*) (FREUD, 1910a/2006). Como aponta Lemérier (1999, p. 14-5): “esse saber proibido, de que gozariam os adultos, suscita como tal um desejo de saber sexual, um desejo sexual de saber que precipita a criança em investigações pessoais onde se elaboram as teorias sexuais infantis”.

A criança, então, começará se perguntando sobre o sentido de sua existência, acerca de onde viriam os bebês (FREUD, 1907/2006), passando pelo papel misterioso do pai na concepção de uma criança, até que sua minuciosa pesquisa a levará à elaboração de algumas teorias sexuais infantis.

Freud (1908/2006) não exclui outras, tão variadas quanto o são os sujeitos, mas comenta sobre a existência de três teorias “típicas”, a saber: a universalidade do pênis, que, no caso da menina ainda irá crescer; a existência de um orifício cloacal no homem e na mulher, de onde saem as fezes e por onde nascem os bebês; e a teoria do coito como ato sádico no qual o pai subjuga a mãe, sendo ele ativo e ela passiva.

Segundo Freud (1908/2006), de início, há uma recusa (*Verleugnung*) da criança em aceitar a diferença sexual, tentando desmentir a evidência anatômica da ausência/presença do pênis com a crença da universalidade deste órgão e do orifício

²³ Na área médica, o termo designa a emissão involuntária de urina devido à falha no controle esfinteriano.

²⁴ Logo quando da escrita acerca das teorias sexuais infantis (1908/2006), a proposta freudiana consistia nestas como um desdobramento da dúvida sobre o nascimento dos bebês. Em 1925/2006, contudo, em “Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos”, Freud retifica a si mesmo, colocando em primeiro plano, quanto ao desejo de saber sobre o sexo, as questões sobre a distinção entre masculino e feminino.

cloacal. Já na hipótese do coito como ato sádico, esboça-se um indício da diferença sexual a partir da oposição do par *atividade do pai e passividade da mãe*.

Nota-se, neste ponto, um fator interessante: apesar da evidência do dado genital anatômico, não é com referência direta a ele que o sujeito começa a forjar um saber sobre a diferença sexual. Com base nos argumentos freudianos, temos então que a tentativa infantil de significar o fato de a sociedade ser dividida nos gêneros masculino e feminino não leva em consideração o corpo apenas como um dado orgânico, mas também diz respeito a outros agenciamentos, ligados à cultura e a sua idiossincrasia.

É fascinante observarmos a riqueza do texto sobre as teorias sexuais infantis na obra de Freud. Nele, o autor apresenta a proximidade entre sexo e saber de maneira ímpar, relacionando-a ao “complexo nuclear de uma neurose” — que apenas dois anos depois dará lugar ao *Complexo de Édipo* — em agenciamentos tributários ao *Complexo de Castração* — termo inaugurado nesse escrito.

As tentativas de dar sentido à diferença entre os sujeitos, significando-os de acordo com seu sexo, foi isolada por Freud com o *Complexo de Édipo*, conceito assim nomeado pela primeira vez em “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (contribuições à psicologia do amor I)” (FREUD, 1910 b/2006). Baseando-se na tragédia de Sófocles, Freud sistematiza o modo como o neurótico organiza sua existência em termos de diferença sexual, a partir das relações com as figuras parentais. A estrutura se mantém igual para ambos os sexos: há a erotização dos pais, com o amor da criança pelo representante do sexo oposto e afetos envolvendo a tomada daquele do mesmo sexo como rival.

O Complexo de Castração é outro conceito importante trazido por Freud em paralelo ao Complexo de Édipo, apesar da relação entre sexualidade infantil, Complexo de Édipo e Complexo de Castração só ser consolidada no artigo “A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade” (FREUD, 1923 a/2006).

Relativo ao recalque de um dos eixos da tendência à bissexualidade, o Complexo de Castração é o principal eixo da diferença na erótica da separação entre os sexos, marcando o fim do romance edípico para os meninos e seu início para as meninas. No imaginário do menino, a castração implica na ameaça paterna de cortar seu pênis, caso persistam suas intenções amorosas acerca da mãe, implicando na *angústia de castração*. No caso feminino, ocorre o mesmo envolvimento libidinal com a figura materna, período denominado por Freud de *pré-edípico*, o qual dura apenas até a menina notar que, assim como ela, a mãe é desprovida de pênis; a criança, diante desta perda radical

em seu corpo, é então dominada pela *inveja do pênis*, passando a rivalizar com a mãe o lugar de mulher amada pelo pai, ponto de início da trama edípica (FREUD, 1924 a/2006).

Aqui, para nós, é de suma importância ressaltar que, em determinado período da obra freudiana, anterior à intensificação das elaborações acerca da castração, a diferença entre os sexos era absorvida pela primazia masculina da sexualidade tanto de meninos quanto de meninas, sendo apontada por Freud mediante à equivalência entre pênis e clitóris. Eis o que observamos nas palavras do autor acerca das teorias sexuais infantis: “as observações que se seguem aplicam-se principalmente ao desenvolvimento sexual de apenas um sexo – isto é, o masculino” (FREUD, 1908/2006, p. 192).

Tal fato, então, fazia com que a análise de situações referentes a meninas não apresentasse diferenças significativas em relação ao que ocorria com os meninos. Como mostram suas primeiras elaborações sobre o Complexo de Édipo: “descrevi-lhes apenas a relação de um *menino* para com seu pai e sua mãe. As coisas se passam de modo exatamente igual com as meninas, com as devidas modificações” (FREUD, 1917 [1916-17]/2006, p. 337).

Posteriormente, em torno de 1920, ano da publicação de “Além do princípio do prazer”, texto que inaugura oficialmente o segundo dualismo pulsional freudiano²⁵, podemos observar um aprofundamento nas investigações envolvendo a seara do feminino. Em “Uma criança é espancada”, Freud escreve: “devo arriscar-me a restringir as minhas descrições a casos femininos” (FREUD, 1919 a/2006), apresentando, ao longo do texto, contudo, esforços para a compreensão de situações análogas em meninos. Além disso, ao descrever um *masoquismo feminino*, aplicando-o a homens, Freud (1924 b/2007) parece ultrapassar a diferença sexual de base orgânica, dando ênfase ao que há de masculino e de feminino em todo e qualquer sujeito.

Tal deslocamento da ênfase, da realidade biológica para a realidade psíquica dos corpos, parece ser nitidamente esclarecida por Freud quando este refere o falo não como pênis, mas como mediador de equações simbólicas, podendo, por exemplo, equivaler a

²⁵ Freud observou a pulsão a partir dos conflitos psíquicos de seus pacientes. Isto exigiu que, teoricamente, fosse estabelecida a noção de um embate entre diferentes forças. Freud as estabeleceu com a existência de dualismos pulsionais. Primeiramente, Freud definiu a luta entre pulsão de vida e pulsão sexual (1914/2004) sob a égide do *princípio do prazer*. A busca pelo prazer como norteadora das ações humanas, contudo, não explicava situações nas quais o desprazer imperava e se repetia sem cessar, razão que fez Freud organizar outro dualismo pulsional, agora entre pulsão de vida/sexual e pulsão de morte (1920/2006).

um filho para uma mulher. O argumento freudiano é solidamente desenvolvido quando o autor observa que a diferença entre os sexos se dá com referência a um único marcador tanto para o homem quanto para a mulher: o *falo*. Sendo o mesmo para ambos os sexos, tal instrumento não pode ser sobreposto a nenhum equivalente anatômico. “O que está presente, portanto, não é uma primazia dos genitais, mas uma primazia do *falo*”, escreve Freud (1923 a/2006, p. 158), apontando que a diferença sexual não se restringe à anatomia.

Neste contexto, podemos dizer que, apesar de atribuir importância significativa aos desdobramentos inconscientes da presença ou ausência de pênis, Freud, em diversos pontos, deixa questões intransponíveis acerca do tema da diferença sexual. Aliás, poderíamos apontar, quanto à distinção entre masculino e feminino, a presença de um paradoxo que atravessa toda sua obra.

Retomando à teoria do complexo edípico, observando algumas lacunas em sua base, a saber, a diferença sexual pautada na anatomia da criança e do casal parental. É sabido que o Complexo de Édipo enfrenta problemas, no que concerne às meninas, pelo fato de não haver algo equivalente à angústia de castração do menino que determine, de modo claro, seu fim e a conseqüente herança superegógica (FREUD, 1933/2012). Embora tal dificuldade seja bastante trabalhada, há um ponto sobre seu desdobramento para os homens que permanece obscuro. Trata-se, da análise da fantasia “bate-se em uma criança” (FREUD, 1919 a/2006).

Em “Uma criança é espancada”, Freud aborda o tema da fantasia de espancamento relatada por alguns de seus pacientes. Antes de aprofundar a análise, ele faz uma interessante ressalva: “devo me arriscar agora a restringir as minhas descrições a casos femininos” (FREUD, 1919 a/2006, p. 200). Isso difere da tendência freudiana, já mencionada, de tomar como modelo a sexualidade masculina.

Em suma, a fantasia de espancamento é dividida teoricamente em três tempos, com base no relato de mulheres em análise. Na primeira fase a fantasia consiste no pai espancando uma criança por quem a menina nutre sentimentos hostis, havendo aí uma espécie de demonstração paterna de amor à filha, que permanece ileso.

A segunda e, segundo Freud, mais importante etapa consiste numa construção da análise, que, portanto, permanece inconsciente. Ela concerne à relação dual entre pai e filha, na qual esta é espancada pelo pai, num ato que implica “alto grau de prazer” (1919 a/2006, p. 201).

Por fim, na última fase, assim como na primeira, a criança que fantasia não passa de uma espectadora, mas a cena agora se apresenta bem mais distorcida e é acompanhada de intensa excitação sexual que culmina em satisfação masturbatória. Nela o agente é um adulto que não o pai, a vítima pode ser mais de uma ao mesmo tempo, sendo com frequência um menino, e a agressão não necessariamente é um espancamento, podendo se apresentar na forma de humilhações ou insultos. Em geral é descrita em ambiente escolar e protagonizada pelo professor que maltrata um colega.

Quando Freud passa a analisar as fantasias de espancamento em relação aos homens, qual sua surpresa: ao invés do que se poderia esperar, com base na teoria das relações edípicas, o menino não investe em uma cena inconsciente na qual é espancado pela mãe. É também o pai o agente, mas, neste caso, ele não agride outra criança, mas o próprio paciente quando criança. O equivalente à fantasia inconsciente da menina “estou sendo espancada por meu pai”, no menino seria “sou amado por meu pai” (FREUD, 1919 a/2006).

No caso dos meninos, assim como nas meninas, observamos um papel feminino e o investimento da figura paterna na condição daquele que espanca/ama. Segundo a teoria que Freud mesmo construiu, seria esperado que o menino elege-se a mãe como figura a ser recalcada na fala do sujeito, mantendo seu lugar masculino. O próprio autor admite seu estranhamento: “estou ciente de que as diferenças que descrevi entre os sexos, no que diz respeito à natureza da fantasia de espancamento, não foram suficientemente esclarecidas” (1919 a/2006, p. 215).

O impasse quanto ao masculino e ao feminino, afirmamos mais uma vez, perpassa os escritos freudianos do início ao fim, numa costura lógica das tentativas de construção de um saber sobre o que se passa no corpo, a partir de elaborações sobre o sexo. Talvez um dos exemplos mais nítidos disto, em nossa leitura, se encontre em “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”. Nesse texto, Freud, ao mesmo tempo em que afirmou a anatomia como destino, explicitou a presença de traços masculinos e femininos em indivíduos de ambos os sexos, enfatizando que “a masculinidade e a feminilidade puras permanecem sendo construções teóricas de conteúdo incerto” (1925/2006, p. 286).

Neste contexto, retornamos uma vez mais às preciosas elaborações de 1908, quando Freud (1908/2006, p. 193) tece um comentário no mínimo curioso acerca da diferença sexual na espécie humana:

Se pudéssemos despojar-nos de nossa exigência corpórea e observar as coisas da terra com uma nova perspectiva, como seres puramente pensantes, de outro planeta por exemplo, *talvez nada despertasse tanto a nossa atenção como o fato da existência de dois sexos entre os seres humanos, que, embora tão semelhantes em outros aspectos, assinalam suas diferenças com sinais externos óbvios.*²⁶

O autor nos convida a explorar o enigma da distinção entre homens e mulheres sem que partamos do que já está sedimentado discursivamente em nossa cultura, ou seja, sem que o dado genital anatômico seja elevado ao estatuto de evidência incontestável para a demarcação da diferença entre os sujeitos. Reiteramos o convite freudiano ao apontar para as teorias sexuais infantis, nas quais é exatamente isso que parece acontecer.

Apesar de seu caráter bizarro, Freud (1908/2006, p. 195) destaca sobre tais teorias que “cada uma delas contém um fragmento da verdade”. Eis um ponto que chama a atenção. Como elucubrações tão distantes de suas correspondências fisiológicas podem ser consideradas fragmentos de verdade? Talvez possamos ter uma chave de leitura para responder a essa pergunta com o que segue na mesma página do texto freudiano: “a parte dessas teorias que é correta e atinge o alvo provém dos componentes da pulsão sexual que já atuam no organismo infantil”.

Freud nos fala sobre o fator pulsional, não fisiológico. Quer dizer, a criança parte das sensações do próprio corpo, erógeno, para tentar significar os acontecimentos que observa nos adultos. Assim, com base no que há de verdadeiro em si, no real que habita seu corpo, é que a criança busca respostas sobre os enigmas da sexualidade.

Inicialmente a criança não tem razões para esconder suas pesquisas sexuais, afinal, ela as desenvolve como quaisquer outras acerca dos pontos de desconhecimento sobre o mundo. Porém, por influência dos discursos repreendendo suas ações, vindos principalmente dos pais e dos professores, os temas ligados ao sexo passam a ser rechaçados de tal forma que, a princípio percebidos ao nível da proibição, tocam no mecanismo do recalque, isto é, no ponto impossível de representar que, a nosso ver, conecta o saber narcísico, o saber sobre a realidade e o saber sobre o sexual.

Com o tempo as teorias sexuais infantis são deixadas de lado pela consciência, mas continuam seu trabalho e dão sinais de sua persistência, por exemplo, nos sintomas neuróticos, permanecendo ativas por toda a vida do sujeito (FREUD, 1908/2006).

²⁶ Grifo nosso.

O adulto, por mais que aparentemente se apresente distante de tal recorte infantil, guarda esse ponto de desconhecimento na raiz de toda e qualquer investigação. Segundo Freud (1908/2006, p. 198): “essas hesitações e dúvidas tornam-se, entretanto, o protótipo de todo o seu trabalho intelectual posterior aplicado à solução de problemas, tendo esse primeiro fracasso um efeito cerceante sobre todo o futuro da criança”.

“Fracasso”: esse é o termo que Freud utiliza para descrever a empreitada do sujeito sobre os enigmas do corpo, uma vez que, para além do cognoscível, deixa-se algo para trás em nossa própria constituição, algo sobre o que é impossível saber.

No final de sua obra, num texto inacabado e intitulado “A cisão do Eu no processo de defesa” (1940 [1938]/2007), Freud vai mais uma vez além. Se antes, ao abordar o narcisismo (1914/2006) e as vicissitudes pulsionais (1915/2006), ele havia enfocado a separação entre Eu e mundo externo²⁷, agora ele aponta para uma divisão indefectível. Essa cisão do Eu (*Ichspaltung*) seria o resultado de duas reações opostas diante de uma situação traumática e de tal maneira intensa que, a fim de preservar-se ao lidar com ela, o Eu estrategicamente se deformaria. Ele conservaria sua integridade em uma parte de si e deixaria outra prejudicada, mas encoberta, conservando algo para além do princípio de prazer.

Nas palavras de Freud (1940 [1938]/2007, p. 174):

(...) esse resultado tão bem-sucedido só foi alcançado ao preço de um rompimento na tessitura do Eu, a qual não mais cicatriza, ao contrário, só aumenta à medida que o tempo passa. Assim, as duas reações opostas com as quais o Eu respondeu ao conflito passam a subsistir como núcleo de uma cisão do Eu.

Percebe-se que, se há um ponto de cognoscível relativo ao Eu, ele agora não pode mais equivaler à distinção entre o Eu e o mundo externo (não-Eu), pois observa-se uma cisão interna ao Eu. O enfoque agora recai sobre um *não saber*. E aqui resumimos a linha lógica que lemos em Freud: se há saber sobre algo que se passa no corpo, ele só se engendra em contraponto a um não saber que persiste intransponível.

Já em 1900, quando escreve “A interpretação dos sonhos”, Freud faz referência a um limite na significação. Ele afirma (1900/2006, p. 556):

²⁷ Segundo Freud (1914/2004; 1915/2006), em sua constituição, o sujeito filtra os fatores relativos ao que proporciona prazer ou desprazer. Os fatores que geram prazer constituem o Eu, enquanto aqueles que causam desprazer são considerados como pertencentes ao mundo externo.

Mesmo no sonho mais minuciosamente interpretado, é frequente haver um trecho que tem de ser deixado na obscuridade; é que, durante o trabalho de interpretação, apercebe-nos de que há nesse ponto um emaranhado de pensamentos oníricos que não se deixa desenredar e que, além disso, nada acrescenta a nosso conhecimento do conteúdo do sonho. Esse é o umbigo do sonho, o ponto onde ele mergulha no desconhecido.

É interessante observar como aspectos teóricos relativos à época mais derradeira da obra freudiana remontam, no “só depois” (*Nachträglichkeit*), a questões clínicas que já ressoavam desde há muitos anos em sua escuta como analista e às quais Freud nunca deu as costas. É esse percurso metodológico que sustentamos na presente investigação: a clínica como pilar para a teoria.

Em nosso caso, a clínica do intersexo, principalmente quando inserida num ambiente de constantes intervenções corporais, como é um hospital, apresenta a radicalidade do que pulsa silenciosamente acerca do corpo. Na posição de analista, escutamos isso que não tem nome comparecer em inúmeras interrogações nas falas dos sujeitos (“Qual é o sexo do sol? Temos que perguntar pro doutor”), dos familiares (“Ele tem útero?”) e equipe de saúde (“Não sei se deve ficar homem ou mulher. E se esse menino crescer e resolver me processar por causa da decisão pela cirurgia?”). Para tanto, sustentamos esse enigma sobre o qual a psicanálise se debruça pela via de um saber desconhecido que, estranhamente, sustenta sua própria falta.

Trata-se do que não pode ser articulado na linguagem, do que toca algo concomitantemente dentro e fora de nós, do que nos chega como derivado de uma transmissão. Alguma coisa impossível de reencontrar, porque sua percepção data de um tempo em que não havia diferenciação entre o corpo da criança, de sua mãe, enfim, de nenhum objeto... Algo que só pode ser percebido como perda.

Nesse caminho, não há via que não passe pelo fracasso quando se trata dessa *Ding* sem par, eternamente perdida que, assim como o umbigo dos sonhos descrito por Freud (1900/2006), não tem outra forma senão a de um ponto obscuro sobre o qual nenhuma palavra, pensamento ou significação pode atuar. O que nos leva precisamente ao trabalho da psicanálise: voltar-se ao umbigo daquilo que resta nas montagens da consciência e do saber inconsciente.

2.2. Esse que há barrado

Seguindo a linha até o momento traçada acerca do corpo pela via do saber sobre o sexo, passamos à relação entre o conceito lacaniano de *sujeito* e a construção do *corpo sexuado*.

O foco da lógica lacaniana acerca do sujeito perpassa e vai além dos limites narcísicos da constituição do Eu, apresentados pelo autor nas formulações sobre o “estádio do espelho” (LACAN, 1949[1936]/1998). Assim, se Freud aponta a relação entre a consistência do Eu e o encontro com o adulto que dele cuida, Lacan o ratifica ao falar sobre a antecipação jubilatória da imagem que o bebê tem de si a partir daquele que o introduz ao espelho. Nesse momento, haveria uma oposição entre a imagem especular, una e consistente, e o corpo do bebê como sentido em sua imaturidade orgânica, um *corpo espedaçado*.

Pois bem, segundo Lacan, é justamente este corpo espedaçado que, paradoxalmente, servirá de base para a consistência do Eu, uma vez que representa aquilo ao que ele não se identifica. Nas palavras do autor (1949[1936]/1998, p. 97):

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu]²⁸ se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.

É exatamente esse contraponto, entre o corpo espedaçado e a imagem especular ideal, que sustenta aquilo que engendra o sujeito: um hiato entre o que se passa no corpo e o que se deve ser. Daí a matriz simbólica da qual Lacan nos fala, nessa abertura que a ausência de sentido dá à possibilidade de significação.

Retomando com suas próprias palavras a perspectiva freudiana da entrada do bebê na cultura a partir do estado de desamparo inicial, Lacan afirma que este é o ponto de base para a operação de constituição do sujeito, na medida em que o corpo entra em choque com a linguagem. Eis os fundamentos do trauma do qual nos fala Freud.

O bebê é marcado pelos significantes que o rodeiam e isto não é sem consequências. Se quiser legitimar sua entrada no mundo simbólico, ele precisará pagar

²⁸ Opção de tradução feita nos “Escritos” (LACAN, 1998), donde extraímos o presente trecho. Consta em nota de rodapé, na página 96: “Trata-se aqui, em francês, do *Je* (sujeito do inconsciente), que vem grafado ao longo do texto desta edição como [eu] (...)”.

com uma libra de sua própria carne, deixando-a jazer desconhecida em meio a um universo de sentido (LACAN, 1961[1958]/1998). Eis a correlação do significante com a morte e com a vida, elaborada ao longo do ensino de Lacan. É o significante que vivifica o *infans*, humanizando-o em sua cultura, ao mesmo tempo em que implica na morte de seu corpo enquanto campo pleno de sensações — às quais não terá mais acesso senão de modo restrito, no que cabe às palavras.

Lacan coloca sua ênfase na relação entre dois campos: o do *sujeito* e o do *Outro*. Tal relação indefectível se deve, como aponta o autor (1960/1998, p. 820), ao fato de o simbólico estar em todo lugar constituindo o campo do Outro enquanto “tesouro do significante”. Como ele refere (1955-56/2010, p. 100):

A criancinha que vocês veem brincar fazendo um objeto aparecer e desaparecer e tornar a aparecer, e que se exercita assim na sua apreensão do símbolo, mascara, se vocês se deixam fascinar por ela, o fato de que o símbolo já está ali, imenso, englobando-o por toda a parte, de que a linguagem existe, enche bibliotecas, transborda, rodeia todas as suas ações, guia-as, suscita-as (...).

Há, segundo Lacan, duas operações fundamentais de causação do sujeito: a *alienação* e a *separação*.

Para além dos indivíduos, seus semelhantes, aos quais Lacan (1960/1998) se refere como “pequenos outros”, “o grande Outro” concerne ao lugar do significante, apresentando para o *infans* como via para sua própria existência: antes de falar, sustentar-se por ser falado. Essa é a base da operação de alienação, pressuposta a partir dos jogos significantes, “que não querem dizer nada e que têm de ser decifrados” (LACAN, 1966[1960]/1998, p.854).

Subsumido sob o que Lacan chamou de *vel* significante que o recobre e o delinea, o sujeito só tem uma escolha: colar-se ao sentido vindo do campo do Outro *ou* entregar-se à obscuridade. Nessa estrutura, correlata à operação matemática conhecida na teoria dos conjuntos como “reunião”, destaca-se a função do “ou”, pela qual uma alternativa elimina a outra. De certo há uma escolha, mas, como Lacan nos adverte, trata-se de uma “escolha forçada”, visto que ambas as opções resultam num apagamento, seja porque o sujeito permanece fora do campo do sentido ou porque sua existência só se dá na penumbra de um *fading* (LACAN, 1964/2008).

É partindo do fato de que é falado e desaparece sob as palavras do Outro que o *infans* poderá advir enquanto falante. Entre os significantes enigmáticos do Outro, uma

fenda se engaja definitivamente para estabelecer a separação, fechando a operação de constituição do sujeito.

Lacan localiza a separação a partir do que Freud elaborou com o termo *Ichspaltung* — destacado por nós anteriormente como o que permite engendrar saberes a partir de um ponto de desconhecimento acerca do que se passa no corpo. Segundo a argumentação lacaniana, *Ichspaltung* se refere àquilo que “o estruturalismo, mais tarde, permitiu elaborar logicamente; ou seja, o sujeito, e o sujeito tomado numa divisão constitutiva” (LACAN, 1966[1965-66]/1998, p. 870).

Tal como se dá na matemática com a “interseção”, ocorre o compartilhamento de um elemento por dois conjuntos, o que se apresenta pela conjunção “e”. Entre o sentido *e* o não-sentido, o sujeito advém dividido por estrutura (LACAN, 1966[1960]).

Ora, será o desaparecimento do sujeito, relativo à operação de alienação, o ponto que marca e sustenta a separação, já que, posto ao meio, o sujeito não se localiza em lugar nenhum. Assim, o *vel*, na segunda operação, ao mesmo tempo em que ameniza os efeitos de uma possível ruptura entre os dois campos, revela em ambos a falta de algo que os complete. Sujeito e Outro permanecem, assim, numa relação em que “uma falta recobre a outra” (LACAN, 1964/2008, p. 210)

Segundo Caldas (2013, p. 03):

Lacan insistiu em dizer que o sujeito que fala é resposta à posição original de objeto falado. Trata-se de uma divisão entre alienação e separação na qual o sujeito do inconsciente advém de um saber não sabido, na medida em que a subjetividade transparece em um tempo posterior ao da fala.

Com base na ilustração da entrada do bebê na cultura, temos a mãe, encarnação do Outro primordial, interpretando as ações de seu filho. Por um lado, ela encarna um saber cuja onipotência torna possível atribuir sentido ao que acontece com a criança. É o que parecemos ver na alienação. Localizamos nesse ponto a afirmação lacaniana de que a mensagem do sujeito é aquela que ele recebe do Outro, só que de forma invertida (LACAN, 1960/1998).

Por outro lado, a mãe não pode significar tudo o que se passa no corpo do filho, havendo momentos em que nem o alimento nem seu toque, qualquer outro gesto ou palavra, nada basta para satisfazê-lo plenamente. Se já conhecíamos o fato de o bebê não possuir as palavras que poderiam garantir sua vida, agora observamos, não sem espanto, que mesmo ao Outro, com toda a potência de seu imenso mundo simbólico, faltam significantes (LACAN, 1960/1998). Esse ponto é muito relevante para nós, pois

ressalta um furo intransponível no campo do saber, o qual remete às elaborações referentes à *castração*.

Se em Freud observamos a castração vinculada ao imaginário do romance familiar edípico, com Lacan tal trama cede lugar ao peso simbólico do limite na cadeia significante. Retomando alguns pontos do seminário sobre “As psicoses” e passando por elaborações de “A relação de objeto”, em “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1959[1957-58]/1998), Lacan esclarece que o manejo da falta de sentido pode ser executado desde que pela via da substituição, da metáfora.

Retomando a lógica edípica proposta por Freud, agora sob a égide do registro simbólico, Lacan faz as *figuras* parentais deslizarem para *funções*, o já traz um ganho para um dos complicadores apontados anteriormente acerca do Complexo de Édipo: o pai e mãe como encarnações estanques do masculino e do feminino.

Deste modo, o autor se utiliza do “Desejo da Mãe” para tratar do enigma radical do sujeito diante da ausência de significação do que se passa nos corpos: a castração. Lacan (1959[1957-58]/1998) a representa colocando o “significado para o sujeito” interpretado como “Desejo da Mãe”, da seguinte maneira:

$$\frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{Significado para o Sujeito}}$$

Este furo intransponível será substituído, na linguagem, por uma ferramenta que, mesmo sem trazer nenhum sentido *a priori*, marca um lugar possível à abertura para o universo da significação: o significante “Nome-do-Pai”. Segundo Lacan (1959[1957-58]/1998):

$$\frac{\text{Nome do Pai}}{\text{Desejo da Mãe}}$$

Tal *nome*, ao fazer-se substituto do desejo materno, que permanece enigmático, porta a chave para o campo do Outro (A), enquanto tesouro de significantes. Esta chave para a significação, isto é, o mediador entre linguagem e corpo ou, noutros termos, saber e enigma, é o *Falo*. Observemos o esquema completa da metáfora paterna em Lacan (1959[1957-58]/1998, p. 563):

$$\frac{\text{Nome do Pai}}{\text{Desejo da Mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{Significado para o Sujeito}} \rightarrow \text{Nome do Pai} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

Nos termos lacanianos:

A significação do falo, dissemos, deve ser evocada no imaginário do sujeito pela metáfora paterna. (...) Isso se aplica, assim, à metáfora do Nome-do-Pai, ou seja, à metáfora que coloca esse Nome em substituição ao lugar primeiramente simbolizado pela operação da ausência da mãe (LACAN, 1959[1957-58/1998, p. 563).

Podemos dizer que a metáfora paterna, interpretação lacaniana do Complexo de Édipo e de Castração isolados por Freud, permite novas leituras sobre velhos aspectos. No que interessa a nossa pesquisa, temos um avanço na perspectiva da compreensão do corpo sexuado. Primeiramente, com o conceito de função simbólica, há uma abertura ao deslocamento das noções de “homem-pai” e “mulher-mãe” para as de “sentido-pai” e “enigma-mãe”.

Apesar de ainda conservar o recurso imaginário das figuras parentais, nas quais o recurso à simbolização tende a se colar para senso comum, Lacan sinaliza o início da estrada que, ao longo de seu ensino, conduzirá ao conceito de *sexuação*, território no qual os termos “masculino” e “feminino” dão lugar a considerações muito diferentes daquelas ligadas à anatomia ou aos papéis de gênero. Deste modo, temos, na metáfora paterna, para além das montagens edípicas, a primazia da castração e do recurso à significação aberto pelo uso do falo enquanto mediador entre corpo e linguagem, tornando possível a suplência de uma ausência nos meandros corporais.

Pela lógica, a ausência da plenitude de representações, noutros termos, a castração do Outro só pode ser transmitida ao sujeito como falta. Assim, é justamente este termo faltante que se suporá como objeto desejado. Disso decorre que o desejo do sujeito é sempre um desdobramento do desejo enigmático do Outro (LACAN, 1960/1998). Assim, posto que algo é castrado acerca do corpo daquele que fala, algum nome deverá fazer-lhe suplência, sem, contudo, erradicar o vazio ao qual ele remete.

A partir desses argumentos, entendemos que o ponto de enigma constitutivo do sujeito, enquanto dividido, é a falta de pelo menos um significante que, no Outro, dê sentido ao que se passa em seu corpo. Aí reconhecemos o $S(\bar{A})$, o “significante de uma falta no Outro” (LACAN, 1960/1998, p. 832).

A noção dessa castração, expressa como “S de A barrado”, é muito cara para o presente trabalho, podendo mesmo ser considerada seu ponto norteador. Como vimos, é exatamente pela marca da impossibilidade de recobrir tudo com a linguagem que nomes são engendrados acerca do corpo. Daí a tentativa, à qual os casos de intersexo laçam um *zoom*, de elevar o estatuto de sexuado à possibilidade de domínio, pela via do conhecimento, disso que nele acontece.

Recuperamos, assim, nossa ideia quanto à centralidade de um não saber sobre o corpo como base para o desejo de saber que visa o reencontro com o objeto perdido da satisfação, a coisa freudiana (*das Ding*).

Mas no que consiste esse ponto acerca do corpo que, apesar de ser perdido, se repete insistentemente na forma de enigma?

Em Freud, temos duas questões que aí despontam como enigmáticas acerca do que pulsa no corpo. Uma aparece no relato dos pacientes desde os primórdios da obra freudiana (1898/2006) como o núcleo de seus sintomas, de seus sonhos, de seus lapsos: trata-se do sexual. A outra só foi propriamente sistematizada a partir do texto “Além do princípio do prazer” (1920/2006), quando Freud observa a tendência ao excesso de excitações: trata-se da tendência à morte.

Como visto, Freud, no primeiro dualismo pulsional, referia-se à satisfação (*Befriedigung*) concernente ao apaziguamento das tensões corporais e regida pelo princípio do prazer. Todavia, após 1920, o autor acrescentou a importância de avançar quanto às questões que o ultrapassavam, isolando o campo da pulsão de morte.

Freud afirma que a pulsão de morte denota com clareza a essência da pulsão, ressaltada por ele desde 1915, a saber: ser uma força constante. Ora, essa natureza, ele conclui, se orienta rumo a um estado ascendente de tensão, o qual levaria o sujeito ao esgotamento total de suas funções, a menos que houvesse algo para fazer-lhe barreira, preservando, assim, a vida. Daí o segundo dualismo pulsional freudiano: pulsão de morte (tendência ao aniquilamento), *Thanatos*; e pulsão de vida (tendência à manutenção da vida), *Eros* (FREUD, 1920/2006).

Em “Além do princípio do prazer”, Freud (1920/2006) aproxima sexo e morte, apontando para a reprodução humana. Ele coloca que, para que a vida se erija em um novo ser, é preciso que uma parte do corpo de outros morra, como se o ápice da vida se unisse à morte na relação sexual. Sobre esse ponto, Lacan (1966[1960]/ 1998, p. 861) ratifica: “nossa lamela representa aqui a parte do vivo que se perde no que ele se produz pelas vias do sexo”.

Lacan relê as elaborações freudianas acerca do sexo e da morte, colocando-as como pontos inacessíveis à significação, sendo da ordem do *real* (1966[1960]/ 1998). Atendo-se às questões concernentes à pulsão de morte, Lacan observa o excesso pulsional descrito por Freud, principalmente no que tange à insistência de experiências que envolvem uma repetição sem sentido — como observado nos pesadelos de neuroses traumáticas, na compulsão à repetição e na resposta terapêutica negativa.

Examinando o texto freudiano, Lacan sublinha que tanto experiências de prazer quanto de desprazer perpassam o aumento de tensões no corpo, correlativas à própria natureza da pulsão; daí sua afirmação: “toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (1966[1960]/ 1998, p. 863). A diferença estaria no fato de o prazer ser relativo ao escoamento da tensão, enquanto o desprazer se aproxima de seu aumento ininterrupto. Há, em ambos os movimentos, uma busca de satisfação que envolve um excesso pulsional, cuja intensidade circula nos agenciamentos entre o corpo e a palavra. Lacan os reúne sob a noção de *gozo* (MOREL, 2000/2004).

Aproximamos o gozo daquilo que não se sabe sobre o corpo e que se engendra como efeito da entrada na linguagem, sustentando, com Lacan (1966[1960]/ 1998, p. 863), que “esse órgão do incorporal no ser sexuado é aquilo do organismo que o sujeito vem estabelecer no momento em que se opera sua separação”. Esse “incorporal” estaria próximo ao que Freud referiu como *das Ding* — a Coisa —, sendo um dos caminhos tecidos em torno do impossível de traduzir que Lacan isolou no registro do real.

2.3. O Real do inter-sexo

Apresentamos o modo como a psicanálise aborda o sexual, desde as aberrações trabalhadas por Freud em seus “Três ensaios”, dentre as quais o hermafroditismo, até chegarmos às elaborações lacanianas acerca do conceito de gozo. Neste percurso, noções fundamentais para explorar a principal questão trazida a nós pela clínica do intersexo, ou seja, o limite do saber acerca do corpo, foram aqui apenas apresentadas. Elas serão desdobradas no capítulo seguinte, mas, adiantamos, concernem à relação entre castração e falo, bem como entre gozo e linguagem, remetendo aos limites da significação expressos por $S(\mathcal{A})$.

A partir da releitura da obra freudiana, Lacan propõe três registros no trabalho com o sujeito: real, simbólico e imaginário. Enlaçados na e pela linguagem, como resume Jorge (2008), o simbólico diz respeito aos significantes, sendo o lugar do duplo sentido; o imaginário tange à tentativa de dar consistência às relações significantes, ligando-se à consistência e ao sentido; quanto ao real, podemos defini-lo como o que escapa aos demais registros, restando fora do sentido.

De modo geral, nesta pesquisa, nos debruçamos sobre o real ao qual, mesmo à nossa revelia, somos brutalmente lançados no trabalho com sujeitos cujos corpos hermafroditas apresentam o impossível de nomear.

Mesmo advertidos por Lacan (1971-72/2012) de que estes registros funcionam sempre em seus agenciamentos uns com os outros, isolamos o real, ao longo de seu ensino, em três escansões. É importante ressaltar que estas escansões são lógicas e não cronológicas, uma vez que atravessam todo o trajeto de Lacan, podendo ser circunscritas apenas no que tange à teoria (CHAVES, 2006).

Ao longo do presente capítulo pudemos observar dois destes momentos do ensino laciano acerca do registro do real. No primeiro, o real é vislumbrado sobretudo a partir do imaginário, com ênfase na polaridade entre imagem especular ideal e corpo espedaçado, estando ligada à tensão $Eu \times mundo\ externo$ proposta por Freud.

No segundo momento, o real se evidencia principalmente em relação ao simbólico, quando das elaborações acerca da metáfora paterna, com o significante Nome do Pai em suplência ao indecifrável significado do Desejo da Mãe. Aí localizamos uma remontagem, na obra freudiana, aos complexos edípico e de castração como pilares para a organização dos enigmas apontados nas teorias sexuais infantis.

A terceira escansão, a ser aprofundada no capítulo seguinte, concerne ao eixo de nossa pesquisa: o real como impossível. Se ela só é desenvolvida a fundo por Lacan em meados dos anos de 1970, aparece desde sempre em seu ensino como: algo que sempre retorna ao mesmo lugar, sendo intransponível (1955-1956/2010); aquilo que se aproxima de *das Ding*, a inalcançável coisa freudiana (1959-1960/2008); *nonsense* traumático para o qual a interpretação deve apontar, escapando a qualquer forma de significação (1964/2008); isso a que não se consegue chegar plenamente nos agenciamentos da verdade semi-dita dos discursos (1969-1970/1992).

Fazendo uma ponte com a prática, lembramo-nos de um interessante fragmento clínico. Uma criança com ambiguidade genital, em cuidados pré operatórios, escutava sua mãe comentar à analista que a cirurgia estética que definiria seu sexo anatômico resolveria de uma vez por todas “aquele maldito problema”. Interrompendo aquela fala, a criança afirmou: “mãe, nem tudo vai mudar, porque a vida e Deus vão continuar os mesmos”. Ora, ao ressaltar algo de seu corpo que não mudaria nem diante de seus semelhantes (na vida) nem no campo do Outro (seu Deus), não estaria essa criança, de apenas oito anos, falando do que Lacan se esforça em apontar quando aborda o real como impossível?

Com a presença de um corpo impossível de nomear, na clínica do intersexo, o real se apresenta como enigma entre nomeações possíveis para os corpos. Trata-se de algo que resta indefectível, apesar das inúmeras tentativas de engendrar saberes sobre o sexo, nos mais diversos campos, como visto no capítulo anterior.

Observamos a psicanálise como um caminho — não o único nem o primeiro — no que tange ao saber sobre o sexo. Optamos por segui-lo, ressaltando sua peculiaridade em relação a outras vias possíveis, como a mística, a religião e a ciência.

No campo do misticismo, os mistérios da vida e da morte são elevados ao nível de forças múltiplas, mas ocultas e inomináveis. Já a religião explica todos os pontos de desconhecimento acerca da existência humana com um único nome: Deus. A ciência, por sua vez, avança sobre os enigmas da natureza e sustenta que os fatores ainda não esclarecidos o serão, engendrando-se conceitos e definições (LACAN, 1966[1965-66]/1998).

Seja qual for a via escolhida no campo da pesquisa, todas apontam para um fato comum: um furo no saber, o qual, como visto, gravita no entorno sexual. A diferença entre elas reside no que acontece a partir daí. Diferentemente da mística e da religião —

as quais não deixam espaços para o incerto, já que, segundo seus preceitos, todas as coisas se devem a uma força superior —, a ciência se pauta na dúvida, na divisão.

Segundo Lacan (1964/2008), o cogito de Descartes marca uma ruptura na estrutura do saber vigente, cujos efeitos permitiram o surgimento do *sujeito da ciência*. Trata-se do “desfilamento de um rechaço de todo saber” (LACAN, 1966[1965-66]/1998, p. 870), quando Descartes abdica de um *a priori* filosófico sustentado na época para buscar em si a resposta acerca de sua existência.

Mesmo atribuindo a Deus a possibilidade de suas ações, é a partir de seu pensamento que Descartes parte, levando Lacan (1966[1965-66]/1998, p. 870) a declarar que ele “pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser, o qual sustentamos constituir o sujeito da ciência em sua definição”.

Ao contrário da fixidez do dogma, as teorias científicas são criadas para lidar com certas questões de modo pragmático. Isso não impede que novas indagações surjam, que teses sejam refutadas e novas hipóteses se construam em seu lugar. Desse modo, para a ciência, não há uma resposta unívoca e sempre resta algo a ser alcançado fora dos limites do significante. Eis porque Lacan (1966[1965-66]/1998) afirma que o sujeito da ciência é o sujeito da psicanálise.

O sujeito da ciência concerne, segundo Lacan (1966[1965-66]/1998, p. 870 e 871), àquele que Freud definiu com base no conceito de inconsciente, isolando no mesmo sujeito uma divisão irreversível entre “uma noção de realidade que inclui a realidade psíquica e outra que faz dela o correlato do sistema percepção-consciência”. Assim, o sujeito da ciência é dividido entre os dados da experiência e as ficções forjadas para cicatrizar seus furos. Nos termos de Lacan (1966[1965-66]/1998), o sujeito é dividido entre saber e verdade.

Se, por um lado, podemos dizer que o sujeito dividido é o eixo comum entre ciência e psicanálise, por outro, vemos que aí também reside sua distinção, pois, enquanto o cientista tenta suturar a divisão subjetiva com a criação de conceitos, o analista trabalha exatamente quando o sujeito se apresenta como faltante. Assim, se a psicanálise trabalha com o sujeito na hiância que se apresenta entre os significantes, “a ciência libera no mundo significantes que se organizam, que respondem a leis, sem estarem relacionados a um sujeito ou a uma essência que se expressaria por seu intermédio” (COSTA-MOURA, 2010, p. 276).

Segundo Morel (2000/2004), a abordagem da divisão que aponta para o real muda na ciência e na psicanálise, porque, enquanto a primeira busca descobrir leis

universais que sejam coerentes com os dados empíricos, a segunda parte do princípio de que não há lei universal que dê conta da experiência em sua plenitude — afinal, a linguagem, instrumento ligado ao saber, coloca a si mesma um limite de estrutura.

Nas palavras de Freud (1914/2004, p. 100): “a ciência se dará por satisfeita com ideias básicas, nebulosas e ainda difíceis de visualizar, sempre, porém, com a esperança de mais adiante, no decorrer de seu desenvolvimento, vir a trocá-las por outras”. Tais argumentos se emparelham com a práxis analítica, segundo a proposta freudiana, no aspecto de que a experiência deve embasar a pesquisa. “Afinal, o fundamento da ciência não são essas ideias, mas sim a observação pura sobre a qual tudo repousa” (FREUD, 1914/2004, p. 100).

Ressaltamos, como acreditamos ter feito Freud, que nem a ciência nem a psicanálise visam a existência de verdades absolutas. Cada uma a seu modo, elas compartilham, sim, a necessidade de construir conceitos que viabilizem o funcionamento da experiência.

Tal aproximação entre os referidos campos não deixa de marcar, contudo, sua distância quanto ao impossível sobre o qual cada um se debruça. Poderíamos, assim, ressaltar que em ambos os casos o real está posto em sua relação com o limite à significação. Todavia, enquanto, para a ciência, o real é aquilo que *ainda* não é possível descrever em linhas universais, para a psicanálise, ele se marca como uma impossibilidade radical inscrita de forma ímpar para cada sujeito.

Quanto ao sexual, o manejo do real é proposto em panoramas distintos. Como visto no primeiro capítulo, a ciência encara o sexo como algo dado previamente, seja por uma projeção social nas leituras acerca do corpo (LAQUEUR, 1992), uma interpretação cultural da diferença (HÉRITIER, 1996) ou mesmo uma posição política de que *a priori* não há norma sexual (BUTLER, 1990/2003). Já a psicanálise observa o corpo sexuado enquanto forjado na transmissão de marcas significantes que penetram a carne de forma única, tornando-a humana de modo singular, a cada vez, para cada um.

De acordo com Morel (2000/2004), se a ciência tenta tornar possível de manejar o que há de impossível no real do sexo, fazendo-o equivaler à diferença sexual — escrita na biologia, como o binarismo entre os genes, os órgãos genitais e a fisiologia reprodutiva —, isto não elimina uma zona de incerteza. “Esta zona concerne às pessoas que portam um sexo ambíguo”²⁹ (MOREL, 2000/2004, p. 29).

²⁹ Tradução nossa. No original: “Cette zone concerne les personnes ayant un sexe ambigu”.

Destarte, num contexto de certezas cientificamente comprovadas, para além das taxas e dos gráficos, o hermafrodita aponta o limite do saber em relação ao corpo. Lendo o intersexo com base na psicanálise, temos a possibilidade de operar um deslocamento: da ambiguidade genital à “ambiguidade sexual” que insiste como ponto de não saber para todo e qualquer sujeito (MOREL, 2000/2004; ANSERMET, 2005).

É importante frisar que a psicanálise não é uma área na qual o saber é ignorado. Como ressalta Morel (2004), há todo um arcabouço teórico referente, entre outros fatores, ao desenrolar da sexualidade infantil, às estruturas clínicas e à direção do tratamento. Este saber, porém, não precede a experiência, devendo ser construído em cada análise. Trata-se de um *saber clínico*, sempre referido à prática.

Assim, uma análise não pode acontecer com base no conhecimento preexistente de um especialista. Pelo contrário, pauta-se na suposição de que o analista é aquele que *não sabe*, uma vez que o saber ressoa na escansão do sujeito, cujos sussurros só se tornam legíveis nas estrelinhas do que se diz entre analista e analisante. Eis o que Freud refere como *transferência* e que Lacan enuncia como efeito do posicionamento do analista não como sujeito, mas como objeto. Esse lugar não é sem consequências. Ele não visa submeter o outro; ao contrário, não há ali desejo. O único desejo ligado ao analista é o de causar o desejo de saber sobre a verdade no analisante — ele, sim, um sujeito desejante (LACAN 1964/2008).

Tais fatores configuram um discurso específico: o *discurso do analista*, descrito por Lacan no seminário sobre o avesso da psicanálise. Se há algo que o analista sabe — e o sabe muito bem — é que o saber está nisso que fala no sujeito, na verdade que se apresenta semi-dita em suas palavras. Nos termos de Lacan (1969-70/1992, p. 55): “o que se espera de um psicanalista, como disse da última vez, é que faça funcionar seu saber em termos de verdade. É por isso mesmo que ele se confina num semi-dizer”.

Com base no discurso do analista, propomos partir do real que se mostra como enigma acerca do sexual nos casos de hermafroditismo para tratar do que resta sem tradução e nem por isso deixa de impor sua presença na incômoda distância entre as palavras e o que cala no corpo. *Eis o real do intersexo: impossível escancarado num entre, à deriva, sem possibilidade de representação no binarismo que toma os sexos como referente para a diferença.*

3. “SEXOCHISTE”

Como visto, o intersexo escancara o fato de que entre o que pulsa nos corpos e o que disso podemos falar há uma distância. Trata-se de um limite intransponível que a própria estrutura da linguagem impõe por ser circunscrita aos significantes. Deste modo, resta algo que não é possível cernir completamente a partir das representações, mas que, no entanto, está vivo em suas entrelinhas; isto é, no não dito que vez por outra, queiramos ou não, apresenta-se — por exemplo, como um corpo que não cabe nas nomenclaturas tangentes ao que se estabelece como diferença sexual.

Em suma, poderíamos dizer que a linguagem engendra pontos cegos em si mesma. Todavia, essa “cegueira” não anula o entorno; apenas não consegue torná-lo nítido. Foi isso que Freud observou ao descrever o inconsciente a partir de acontecimentos, digamos, opacos à compreensão, como os sonhos, os atos falhos, os lapsos, os sintomas e os chistes. Todos estariam vinculados à linguagem, tanto ao que ela torna acessível quanto ao que dela escapa. Ressaltamos que, apesar de pautar-se na fala como lócus privilegiado em que o inconsciente se anuncia, Freud o fez utilizando termos como “a escrita do sonho” (1900/2006) e “o texto do chiste” (1905 b/2006), tratando das formações do inconsciente como se fossem escritos.

Lacan retoma da obra freudiana a importância da fala para a clínica, apontando como o sujeito do inconsciente escapa ao mesmo tempo em que se mostra, especialmente nas claudicações da linguagem, mas não apenas aí, isolando o real em uma de suas formas: o impossível, o inominável, uma constante de não saber, algo que “não cessa de não se escrever” nas entrelinhas (LACAN, 1972-73/2008).

Um ponto importante para as discussões sobre a fala e o escrito, principalmente a partir de 1970, foi a retomada lacaniana do chiste. Assim, partiremos dele para abordar o real do sexo enquanto efeito de uma escrita da qual se fala.

Tal como nos chistes, as alcunhas tangentes ao hermafroditismo, ao mesmo tempo em que permitem lidar com o estranho, tornando-o familiar, mostram que tudo que tenta versar sobre o sexo não passa de uma construção de sentido. Assim, cunhamos o termo “sexochiste” por entender que a construção do corpo sexuado desdobra, para o ser falante, duas vias: uma do sentido e outra do *nonsense*. Ante aos esforços que, para reduzir o real, acabam criando seu tom de absurdo, cabe ao psicanalista — se assim puder escutar, como terceiro que confirma o chiste — dar umas boas risadas.

3.1. Corpo como semblante

Em dois momentos distintos de sua obra, Freud destaca que “a anatomia é o destino”. Primeiro, em 1912, em seu texto “Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à teoria do amor II)”, tal frase é citada num contexto no qual Freud argumenta que, mesmo face às restrições que as exigências da cultura implicam, há algo relativo à pulsão sexual que perpassa o corpo e que não pode ser completamente educado.

Posteriormente, em 1924, ao escrever “A dissolução do Complexo de Édipo”, o enunciado reaparece no momento em que Freud busca uma base para estabelecer a diferença entre o complexo edípico nas meninas e nos meninos. No texto, apesar de abordar a distinção anatômica, ele ressalta uma equivalência entre pênis e clitóris, função que, com o tempo e as experiências em relação a pessoas do outro sexo, desliza em equações simbólicas, nas quais o *falo* pode equivaler a um filho.

Lendo Freud a partir do ensino de Lacan, apontamos que, seja no que tange aos irrefreáveis desdobramentos pulsionais no gozo que atravessa o corpo, seja na função simbólica da referência fálica no discurso, a anatomia realmente aparece como destino, se pensarmos no destino de um enigma: o enigma frente ao sexo — furo no saber que não pode ser reduzido a um binarismo identificatório aproximado à noção de gênero.

Nos dois textos freudianos que acabamos de citar, é interessante observar que a noção de falo é central para a discussão sobre a diferença sexual. Como já comentamos em um capítulo precedente desta dissertação, na época do primeiro texto (meados de 1912), Freud trata a sexualidade tanto de meninos quanto de meninas como referida a algo que se pode ter, sendo passível de se perder: o falo. Posteriormente, num recorte temporal próximo ao escrito de 1924, Freud se vê às voltas com os mistérios da sexualidade feminina, os quais gravitam em torno de deslocamentos: do falo como um órgão que a mulher não tem ao filho que somente ela pode gerar; do orgasmo clitoriano, tangente à sexualidade fálica, ao orgasmo vaginal, exclusivo do feminino.

Lacan retoma o tema do falo como baliza na querela dos sexos, relendo sua função a partir de Freud. Mais do que um objeto que se pode *ter ou não ter*, a elaboração lacaniana chega ao nível do *ser ou não ser*. Este plano concerne a fazer-se representante de algo, o que apenas pode acontecer quando a noção de falo é tomada a partir da estrutura do significante. Ora, se o falo tivesse pura e simplesmente a

consistência imaginária de um órgão, tal qual o pênis que os homens *tem*, como ele poderia *ser* o bebê que as mulheres desejam?

Freud, observa Lacan, não restringe o falo a uma fantasia, um objeto ou um órgão, mas, ao contrário, faz dele a ferramenta que permite a circulação destes fatores sobre algo que eles podem fazer representar, engendrando um efeito de significação como consequência de sua presença. Nas palavras do autor: “O falo é aqui esclarecido por sua função. (...) Pois ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos do significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (LACAN, 1958 b/ 1998, p. 696-697)

Lacan pontua que, enquanto o homem considera-se portador do falo, a mulher, por compreender sua radical ausência, aceita o desafio de evidenciar que o impasse diante da castração concerne a todos e que pode haver modos distintos de lidar com a falta. É o caso da jovem homossexual (FREUD, 1920/2006), paciente de Freud que assumiu para si o papel de mostrar ao pai como se deve amar uma mulher. Lacan retoma tal caso em “Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina” com o objetivo de comentar o uso feminino de insígnias que suprem aquilo que não se tem.

Comentando o “amor cortês” da jovem homossexual por uma dama, Lacan afirma: “se, mais do que outro, tal amor se gaba de ser o que dá aquilo que não se tem, é exatamente isso que a homossexual se esmera em fazer no tocante àquilo que lhe falta” (1962[1958-60]/1998, p. 744). É nesse sentido que a mulher é “mascarada”, assumindo a função de *ser* ela mesma o falo: significante que vivifica o objeto do desejo. Esse objeto que não se tem, mas se apresenta na demanda de amor, mesmo que enquanto falta (LACAN, 1960/1998).

Observa-se que Lacan opera, com base em Freud, um deslocamento da diferença sexual, de um fato da natureza para uma questão de discurso. Assim como já havia feito com o advento da metáfora paterna — transpondo a ênfase do casal parental no Complexo de Édipo para as funções de Desejo-da-Mãe e Nome-do-Pai frente à castração — Lacan apresenta os sexos menos ligados ao que se observa anatomicamente e muito mais referidos ao que se fala e se faz a partir do que aparece nos corpos.

O estatuto do corpo ganha aí um destaque. Se Freud (1905 a/2006) descreveu *zonas erógenas*, mostrando que guardamos pontos nodais de prazer-desprazer em que algo se passa sem relação direta com a fisiologia, isso aponta para a não equivalência entre as noções de organismo, na biologia, e de corpo, na psicanálise. À diferença do organismo, mapeado e circunscrito pela ciência como algo resultante de uma lógica

natural do desenvolvimento, o corpo deve ser observado, de acordo com Lacan (1964/2008), como um *aparelho*, ressaltando seu caráter de artefato da linguagem.

Lacan argumenta que o corpo — sobre o qual se fala e no qual algo se sente — não se trata de outra coisa senão de um produto da inscrição significante, cujo resto não passível de tradução — isto é, seu real — jaz imiscuído ao *gozo*: algo que se passa no corpo, apresentando-se entre a satisfação ou o pesar de sua impossibilidade. Está relacionado ao inexplicável de temas como o sexo e a morte, e “nasce necessariamente de nossa relação com o significante” (COSTA-MOURA e FERNANDES, 2011, p. 67).

Há, então, uma distância intransponível entre o que sabemos e o que pulsa no corpo. Corpo este que, como dito, para a psicanálise, é um aparelho erógeno: montado e desmontado pelo trabalho constante da pulsão que, entre os nomes e a falta deles, “de saída, se apresenta como não tendo pé nem cabeça — no sentido em que se fala de montagem numa colagem surrealista” (LACAN, 1964/2008, p. 167).

De acordo com Caldas (2008, p.381):

A psicanálise nasceu da problematização do sexual, ampliando a noção de sexualidade de forma a dar conta de todo o bizarro do humano em relação ao uso do seu corpo. A partir dela se passa a poder distinguir o organismo, estudado e compreendido segundo uma bio-lógica, do corpo, que, ao contrário, implica uma fruição que compreende a dor, o sofrimento e o mal em coexistência com o contentamento e o prazer.

Quanto à porção corporal à qual temos acesso pelo discurso, podemos referi-la ao falo, lócus da significação. Como visto, a lógica fálica é o que nos permite lidar com os corpos, e, se por um lado o acesso ao corpo pela via do falo se faz barrado, limitado pela estrutura significante, eis que, pelo menos, se torna possível.

Tem-se, então, um ganho pela via do saber em troca de uma perda irreversível acerca do que se passa no corpo. Isto nos remete ao “prazer barato” que Freud (1930 [1929]/2006, p. 95) anedoticamente comparou com aquele “obtido ao se colocar a perna nua para fora das roupas de cama numa fria noite de inverno e recolhê-la novamente”. Tal ilustração evidencia que é porque algo sempre está em falta para o sujeito que ele pode regozijar-se, vez ou outra, com certos tamponamentos, satisfações meio desajeitadas e sempre parciais, como aponta Freud (1915/2004) acerca da pulsão.

Com Lacan temos que, para efetuar sua inscrição na cultura, o ser precisa submeter-se ao escambo donde advém sujeito: uma libra de carne em troca do falo, “marca a ferro do significante no ombro do sujeito que fala” (1961[1958]/1998, p. 636).

Tal evento é coerente com a ideia freudiana de que “o homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança” (1930 [1929], p. 119).

No seminário sobre a angústia, Lacan (1962-63/2004) coloca que, no encontro com o Outro, a operação de constituição do sujeito deixa um resto, uma falta que causa o desejo. No ano posterior, Lacan prossegue tais elaborações afirmando ser o objeto *a* “apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo” (LACAN, 1964/2008, p. 176).

Assim, se o sujeito tem acesso àquilo que se esgueira pelos significantes no enunciado a partir do falo, é por haver uma perda de gozo, uma renúncia à ordem do absoluto (LACAN, 1968-9). Em um capítulo precedente, observamos como Lacan toma *das Ding*, a Coisa freudiana, referindo-a àquilo que está para sempre perdido (1956 [1955]/1998). Esta noção viabilizaria, então, a apreensão teórica deste absoluto em relação ao corpo que perdemos quando da entrada na língua-mãe. Pois bem, é a partir desta Coisa perdida que podemos extrair o quilate dos conceitos de falo e objeto pequeno *a*. É que veremos a seguir.

Lacan avança em seu exame do que poderíamos chamar de modo de produção do sujeito na civilização explorando as elaborações das teorias marxistas. Ora, Marx afirmou, a propósito do capitalismo, que a relação de trabalho se constitui a partir de uma perda fundamental. Isso acontece quando o trabalhador percebe que o produto de seu esforço equivale a um montante do qual ele não recebe o valor total. O lucro é detido pelo dono do capital, implicando numa quota de trabalho que não será remunerada: a *mais-valia*. Lacan recolhe esse efeito do capitalismo, implícito à *mais-valia*, no *mais-de-gozar*. Como uma sequela da entrada na linguagem, ela concerne a “uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*” (LACAN, 1968-69/2008, p. 19).

Em outras palavras, essa perda de gozo, que remonta à operação de entrada do sujeito na cultura, equivaleria à renúncia do acesso a uma parte daquilo que se passa no corpo. Como afirma Lacan (1968-69/2008, p. 112): “a função do gozo é, essencialmente, uma relação com o corpo, mas essa relação não é qualquer uma. Baseia-se numa exclusão que é, ao mesmo tempo, uma inclusão”. Quanto a essa relação específica de exterioridade simultânea à interioridade, Lacan a recolhe sob o neologismo “extimidade”. Assim, observamos uma lógica específica que depende do

inconsciente e permite sistematizar na teoria o fato de uma parte do corpo — logo, interna — permanecer incognoscível, já que recalcada — e, portanto, externa.

Indo no mesmo sentido em que Freud abordou a alegoria da perna nua em noite fria, Lacan utiliza a imagem do “pote de mostarda” para abordar o quão artificial são as satisfações humanas em torno do vazio deixado por algo supostamente faltante. Lacan (1968-69/2008, p. 15) nos diz: “esse pote, eu o chamei pote *de mostarda*, para assinalar que, longe de contê-la, forçosamente, é justo por estar vazio que ele assume seu valor de pote de mostarda. Por se escrever sobre ele a palavra *mostarda*”.

Deste modo, o autor chama a atenção para a função estruturante do furo remetido à Coisa. Tomemos o pote de mostarda como exemplo. Sua composição por um vazio central, um rótulo, um entorno e uma substância que o preenche nos permitirá observar o quilate dos conceitos de falo e objeto pequeno *a*, a partir de *das Ding*.

Enquanto é uma marca relativa aos significantes, o falo nomeia, humaniza, permite uma ordenação, um encadeamento que produz sentido. Sua função, portanto, é análoga ao rótulo preenchido com a palavra “mostarda”, que dá sentido ao pote.

“O objeto *a* sempre habita o objeto em geral” (ELIA, 2004/2010, p. 54) e, neste exemplo seria, ao mesmo tempo, similar ao entorno material e à substância que a preenche. Enquanto cavo ou borda, observamos a objeto *a* como causa de desejo, por possibilitar um preenchimento. Já comparado à substância, o pequeno *a* assume a função de mais-de-gozar, por ocupar o lugar vazio do que supostamente se perdeu.

Como esclarece Brousse (2008, p. 18), os objetos *a* “vêm no lugar de a Coisa, *das Ding*” e “estão escondidos nos objetos comuns”, o que vemos na substância a preencher o vazio central, o nada que remete à Coisa, cuja “presença faltante” permite que se façam todos os tipos de construções, seja com objetos ou com nomes.

Vejamos como tais elucubrações didáticas se aplicam à clínica. Devido à ambiguidade genital que o impedia de encontrar na própria anatomia um referente para comprovar a masculinidade com a qual se identificava, um paciente de sete anos, durante atendimento, tentou levantar indícios acerca da diferença sexual, em especial no que tange às meninas, isto é, ao outro sexo que, como um contraponto, daria sentido à existência do seu. “Meninas tem cabelo grande”, ele disse, mas logo se deparou com uma colega de enfermaria cujos cabelos eram tão curtos quanto os seus. “É que as meninas tem os cílios mais compridos”, ele insistiu, para em seguida desapontar-se diante de um garoto com cílios longos. Enfim, bastante confuso, desistiu.

Nesse fragmento, observamos a tensão entre o corpo e os nomes que o cercam como equivalente àquela existente entre os objetos e as insígnias fálicas. Se a borda que dá forma ao pote é passível de preenchimento por qualquer coisa, o que garante que o pote seja de mostarda? O nome em seu rótulo? A substância que o ocupa? O que permanece sempre em seu lugar é o furo central. É este o conflito de nosso paciente! Ele busca uma garantia para que o nome “menino” corresponda a determinado dado corporal, porém, a única coisa que ele encontra é um real posto como vazio de sentido. Podemos aprender muito com este garoto, a começar pela não correspondência unívoca entre a diferença genital anatômica e a existência discursiva de dois sexos.

Destarte, vemos a busca por algo que dê sentido à existência, realizando a correspondência entre uma função e a inscrição que lhe nomeia ou, em outras palavras, que faça do recipiente um pote de mostarda e transforme um amontoado de carne em um ser sexuado. Para cumprir esta função, justamente, recorre-se ao falo, que só pode operar como significação a partir da falta inicial de sentidos.

Há pouco, vimos como Lacan fez do falo um significante — simbolizado por “ Φ ”, conferindo-lhe estatuto simbólico, capaz de efetuar operações de metáfora e metonímia. Isto permitiu relativizar sua consistência de órgão passível de ser castrado, que inscreve o falo no registro imaginário — referido por “ $-\phi$ ”. Com a questão da entrada do sujeito na linguagem, o falo passa a ser a via privilegiada de gozo, não mais aquele irrestrito, da ordem da Coisa, e sim limitado no emprego da linguagem, entre falo e objeto *a*. “Quando digo *emprego da linguagem*, não quero dizer que a empreguemos. Nós é que somos seus empregados. A linguagem nos emprega e é por aí que aquilo goza” (LACAN, 1969-70/1992, p.69).

Remetendo a ação significante à suposição de uma perda do acesso irrestrito ao corpo, Lacan observa o advento do sujeito enquanto dividido numa “separação entre o gozo e o corpo doravante mortificado”, afirmando que a “divisão do sujeito não é certamente outra coisa senão a ambiguidade radical que se vincula ao próprio termo verdade” (LACAN, 1969-70/1992, p. 188).

A verdade é uma noção que permeia os círculos psicanalíticos de um modo muito específico. Como destacado anteriormente, Freud (1908/2006, p.195) refere as teorias sexuais infantis como “fragmento da verdade”, apesar de sua grande distância da realidade biológica dos corpos.

Devemos atentar para o fato de que “não se trata, na anamnese psicanalítica, de realidade, mas de verdade” (LACAN, 1956[1953]/ 1998, p. 257). No seminário sobre as

psicoses³⁰, Lacan aprofunda seu exame sobre a constituição da realidade a partir da ideia de que na psicose a questão não gira em torno da realidade do delírio, mas ao redor de seu peso de certeza para o sujeito. Assim “o delirante, à medida que ele sobe na escala dos delírios, está cada vez mais certo de coisas postas como cada vez mais irreais” (1955-56/2010, p. 95).

A psicose nos ensina como um sujeito pode testemunhar sobre algo em que crê piamente, mesmo não havendo sinais de que isto tenha sido vivido na experiência original. É o caso do escrito analisado por Freud (1911/2006), “Memórias de um doente dos nervos”, do Presidente Schreber. Como nos lembra Lacan, trata-se de um livro denso, repleto de passagens eminentemente delirantes e absurdas que, no entanto, foram tão bem sustentadas como a verdade para aquele sujeito que não lhe foi preciso apresentar provas, para além de seu testemunho, a fim de abordar o que considerou como seu processo de cura.

Tal fato também é observado na neurose, mas em outras proporções. É o que Lacan nos mostra, retomando o exemplo do paciente de Ernest Kris, conhecido como o caso dos “miolos frescos”. Nele, o paciente sente-se inseguro, duvidando que suas ideias sejam originais. Tal suspeita o leva a supor que, na verdade, ele não seria nada além de um plagiário. Seu analista, no entanto, após ter acesso a um texto de sua autoria, não intervém sobre o relato do paciente, mas a partir da realidade, dizendo-lhe que suas ideias não consistiriam em plágio. Na sessão seguinte o analisante conta que, saindo do encontro anterior, havia comido seu prato predileto: miolos frescos.

É interessante observar que, após ter escutado de seu analista que não era um ladrão de ideias, o analisante afirma categoricamente ser um autêntico amante de miolos frescos. Lacan homologa a semelhança entre esse *acting-out* — renovação de seu sintoma em forma de “mostração” a quem o observa — e um fenômeno alucinatório do tipo delirante, os quais se produzem, segundo ele, “quando vocês simbolizam prematuramente, quando abordam alguma coisa na ordem da realidade e não no interior do registro simbólico” (LACAN, 1955-56/2010, p. 99).

³⁰ De acordo com alguns mecanismos presentes na obra freudiana, ligados à castração, Lacan sistematizou três modos de como o sujeito pode realizar sua inscrição na linguagem. Trata-se de três estruturas clínicas: *psicose*, ligada à forclusão (*Verwerfung*); *neurose*, correspondente ao mecanismo do recalque (*Verdrängung*) e *perversão*, relativa ao desmentido (*Verleugung*).

Em outras palavras, é como se o analisante, com seu ato, dissesse: “não me venha com a realidade, minha verdade é o que importa... Será que você não percebe? Ora, escute o que eu estou lhe dizendo!”.

Lacan enfatiza a necessidade de o analista intervir a partir “do interior do mundo simbólico” daquele a quem escuta, isto é, de partir do modo único como somente ele e mais ninguém articula os significantes que marcaram sua vida. Afinal, é exatamente ao passo em que fala que o sujeito dá as coordenadas do que atualiza e tece sua história: a verdade, que “se revela numa estrutura de ficção” (LACAN, 1958 a/1998, p. 752).

Esse mundo simbólico consiste, como Lacan (1955-56/2010) o retoma do texto freudiano, naquelas experiências que ganharam significado, que foram afirmadas na inscrição significativa, efetuando uma *Bejahung primitiva*; em contrapartida, haveria vivências que não foram submetidas à significação e permanecem como resto, constituindo uma *Verwerfung primitiva*, a qual conserva a possibilidade de que uma parte da simbolização não aconteça. Trata-se de etapas lógicas e não cronológicas que não parecem se restringir à psicose. Segundo Lacan (1955-56/2010, p. 100), elas constituem uma operação que “precede toda a dialética neurótica”.

Se a neurose lida justamente com a articulação entre o simbolizado e o não-simbolizado concernente ao mecanismo do recalque, o qual necessariamente implica no retorno do recalçado, a psicose tange ao que foi rechaçado e reaparece no real como fenômeno alucinatório ou construção delirante. Em ambas as estruturas encontramos uma *perda de realidade*, em outros termos, uma lacuna no saber, como já afirmava Freud (1924 c/2007), bem como tentativas de suturá-la, as quais se estabelecem em relação à *verdade do sujeito* — como fantasia, na neurose, ou delírio, na psicose.

Aqui é importante frisar, com Lacan (1955-56/2010, p. 102), que, se “no interior da *Bejahung*, acontecem todas as espécies de acidentes” é justamente porque aquilo que concerne ao humano “não pode escapar de ser submetido às leis da fala”, sendo relativo ao sujeito como efeito da linguagem, marcando a distância entre o significante e o que pulsa no corpo. Assim, diante desse hiato de saber, o sujeito, por ser falante, erige pontos de sutura que se constituem como a verdade. Daí Lacan colocar a “divisão experimentada no sujeito como divisão entre o saber e a verdade” (1966[1965-66]/1998, p. 870).

Examinando à fundo a questão da divisão subjetiva, Lacan (1969-70/1992) ressalta que a verdade seria “irmã desse gozo interdito” (p. 70), o qual, como vimos, se refere ao falo; acrescentando que “entre nós e o real há a verdade” (p. 184).

Feito este percurso, é possível compreender sem contradições como, no ser falante, a renúncia ao gozo (irrestrito) é a via que possibilita o acesso ao gozo (circunscrito na linguagem), sendo o falo o instrumento que maneja tal operação cujos efeitos são de verdade. A descrição do falo como um *instrumento*, isto é, um operador de corte que divide o corpo e engendra dois modos de gozo, é consolidada por Lacan no seminário 18, quando ele o refere como um semblante de gozo. É neste ponto que, em nossa leitura, *o ser falante tende a aproximar falo e verdade na organização dos corpos enquanto sexuados*. Eis o que desenvolveremos nos parágrafos que se seguem.

O *semblante* é descrito por Lacan como abundante na natureza, estando nas aparências, como insígnias que, a priori, não dizem nada. Tal como um meteoro, um trovão ou uma boca aberta, ele se apresenta como “um sinal, mesmo não sabendo sinal de quê. Essa é a própria imagem do semblante” (LACAN, 1971/2009, p. 15).

Lacan (1971/2009) afirma que “não há semblante de discurso” (p. 15), acrescentando, em seguida que “o discurso, tal como acabo de enuncia-lo é semblante” (p. 19). Noutros termos, poderíamos dizer que o semblante não pode ser um discurso, mas o discurso deve ser visto como um semblante.

Pensemos no trovão, exemplo de semblante que Lacan nos fornece ainda na primeira lição do seminário 18, em 13 de janeiro de 1971. Ora, o trovão é apenas uma aparência, uma marca. Logo, ele não pode equivaler a um discurso, pois, não esqueçamos, o efeito de significação é característico do encadeamento significativo que compõe uma estrutura discursiva qualquer (LACAN, 1969-70/1992). Assim, para engendrar sentido, é necessário que o trovão seja inserido em uma cadeia de representações, ganhando capacidade de metáfora e metonímia, como o fazem significantes postos em determinada relação uns com os outros. Desse modo, por mais que possa parecer, não é óbvio que o trovão equivalha à potência de um deus ou sinalize a iminência da chuva. Para tanto, é necessária a incidência de um discurso — como a mitologia, a ciência ou outro — que faça de uma aparência algo com capacidade de representação.

Por outro lado, quando Lacan afirma que o discurso é um semblante, temos que toda produção (humana) de linguagem — como uma frase falada, um texto escrito, um apanhado de sons, uma sequência de movimentos — ganha ares de semblante ao tornar-se corpo maciço, consistência de significantes donde se podem extrair significações. Um bom exemplo pode ser visto no caso das gírias comumente empregada em diálogos, como “putz grila”. Se na língua portuguesa falada no Brasil, ou seja, num contexto

discursivo específico, “putz grila” gera efeito de sentido, por si só isto não passa de uma massa sonora que deixa uma marca sem mais nem menos. Eis o contexto no qual entendemos a afirmação lacaniana de que “o significante é idêntico ao status como tal do semblante” (LACAN, 1971/2009, p. 15).

Condensando a consistência própria ao registro do imaginário e a possibilidade de engendrar significação ligada ao simbólico, o semblante evidencia de forma ímpar como “nada que a linguagem nos permite fazer jamais passa de metáfora ou metonímia. O que toda palavra, seja ela qual for, pretende denominar num dado instante nunca pode fazer outra coisa senão remeter a uma conotação” (LACAN, 1971/2009, p. 159).

Pois bem, quanto ao que se passa com o sujeito em termos de gozo, isso não é diferente. Se a disjunção operada pelo “instrumento falo” (LACAN, 1971/2009, p. 65) divide o gozo em duas vias — uma a que se tem acesso pelo significante e outra que jaz fora de seu alcance — Lacan propõe que, na espécie humana, esta divisão enigmática foi emparelhada à distinção entre dois sexos. Assim, o corpo, semblante que é, ganha vestes significantes ao ser incluído discursivamente em termos de diferença sexual. Deste modo, na busca de ordenar minimamente aquilo com o que se debate desde sua entrada na linguagem, “na idade adulta, é próprio do destino dos seres falantes distribuírem-se entre homens e mulheres” (LACAN, 1971/2009, 30).

De forma análoga ao exemplo do trovão, acima comentado, o corpo não é naturalmente feminino ou masculino, XX ou XY, fêmea ou macho e assim por diante. Não! Se há algo de “natural” no corpo é aquilo que sua presença comporta, pois, da feita em que nos aparelhamos na linguagem, no plano do saber e da realidade, bom, é justamente aí que não sabemos nada sobre isso. Isso que Freud (1923 b/2007) isolou como instância psíquica tangente ao que não tem tempo, lógica ou causa diante da consciência, mas que, apesar desse silêncio, grita ao ganhar corpo nas “berrações” sexuais.

Nesse contexto, observamos como, com seu caráter bizarro, o hermafroditismo torna gritante a radicalidade da condição de semblante dos corpos. Suspendendo o véu dos termos “homem” e “mulher”, a clínica do intersexo extrai, sem pedir licença, o real em seu mais puro e grotesco *unheimlich*. Aliás, este termo alemão, trabalhado por Freud no artigo “*Das Unheimliche*” (1919 b/2006), é bastante pertinente ao presente contexto. Pois, como “tudo que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz” (FREUD, 1919 b/2006, p. 243), *unheimlich* condensa a ideia de algo simultaneamente estranho e familiar. Segundo Freud (1919 b/2006, p. 261), “essa espécie de estranheza

origina-se da sua proximidade ao complexo de castração”, o que nos remete à incidência da linguagem no corpo, castrando-o ao torná-lo cativo de gozo.

Em meio à discussão de um caso clínico, durante uma reunião, a médica geneticista mais experiente da equipe desabafou: “fisiologicamente deveria ser uma menina, eu sei, mas foi criado como menino. E se ele crescer, quiser ser mulher e me processar? Tem homem que é homem, XY, criado como homem, e vira gay, não é? Eu não sei mais de nada!”. Em atendimento, a criança sobre quem a médica se referia disse: “aí eu examinei o doutor... (risos) quer dizer, ele me examinou”.

O *Unheimliche* na clínica do intersexo nos mostra que não, não é óbvio ser homem ou mulher! Eis o que a médica revelou com pesar e a criança mostrou com tons de verdade ao fazer troça daquele constrangedor exame em seu lapso. Afinal, quem disse que o doutor não tem que ser examinado em suas certezas também? Assim, o pequeno paciente fez jus ao ditado: seria trágico, se não fosse cômico.

“Um dia eu me diverti fazendo a verdade falar”, comenta Lacan (1971/2009, p. 14), acrescentando em tom interrogativo: “a verdade de que se trata, aquela que afirmo que diz *Eu*, aquela que se enuncia como oráculo, quando ela fala, quem é que fala? Esse semblante é o significante em si”.

Na passagem acima, o autor se refere a seu escrito “A coisa freudiana”, no qual ousa afirmar: “eu, a verdade, falo” (1956[1955]/1998, p. 410). Dando voz à verdade, Lacan (1956[1955], p. 411) afirma: “vagabundeio pelo que considerais como o menos verdadeiro em essência: pelo sonho, pelo desafio ao sentido da piadinha mais gongórica e pelo *nonsense* do mais grotesco trocadilho (...)”.

No caso de nosso pequeno paciente, a verdade, como aquilo que se constrói em uma estrutura de ficção, mostrou seu efeito no lapso da criança examinada. “Examinada”, é o que podemos retirar desta construção errante que, a partir da linguagem, aponta para o real, esvaziando o sentido daquele ato de sondagem sobre o “verdadeiro sexo” de um corpo.

Utilizando-se dos argumentos de Frege acerca da lógica matemática, Lacan (1971/2009) aborda a distinção entre sentido (*Sinn*) e significação (*Bedeutung*). É exatamente por não cristalizar-se em sentido (*Sinn*), que o falo, em sua condição de semblante, pode dar andamento ao jogo significante que tem como efeito a produção da significação (*Bedeutung*).

Nessa perspectiva, ao tomar como parâmetro os impasses desvelados por Frege nas suas considerações sobre a referência de uma sentença, Lacan postulará o falo como única *Bedeutung*. Contudo, a *Bedeutung* do falo se caracteriza por ser uma referência sempre incerta, ou seja, ao mesmo tempo, garante o campo do sentido e impossibilita a sua equivalência com o sentido. É nesse contexto que Lacan nos adverte que o falo como *Bedeutung* é o impossível de designar (SANTOS, 2013, p. 124).

Neste contexto, posto que “não há na linguagem outra *Bedeutung* senão o falo” (LACAN, 1971/2009, p. 139), em psicanálise, observamos que não é a anatomia, a função social, a escolha do parceiro, ou qualquer outro fator, mas o falo que serve de referente para a divisão entre os sexos. Pois bem, a questão é que o falo, na medida em que não porta nenhum sentido, abre a porta a qualquer um. É um “in-signifiante”.

Destarte, assim como o gozo sexual é uma redução de sentido que tenta tornar possível a relação com o que se passa no corpo, o falo é aquilo que media o gozo em termos de significação. Daí a assertiva: “o falo é, muito propriamente, o gozo sexual como coordenado com um semblante” (LACAN, 1971/2009, p. 33). Entendemos que, enquanto semblante de um gozo possível, o gozo referido ao falo, por existir, ao mesmo tempo faz barreira e aponta para seu mais além — enquanto *ex-sistente* à linguagem.

Deste modo, temos que, se por um lado “falar significa a divisão irremediável entre o gozo e o semblante”, por outro, “a verdade é gozar de fazer semblante, e não confessar de modo algum que a realidade de cada uma dessas duas metades só predomina ao se afirmar como sendo da outra, ou seja, ao mentir em jatos alternados. Assim é o semidito da verdade” (LACAN, 1971/2009, p. 141).

Também nos divertimos ao escutar o que se apresenta quando a verdade fala. Aliás, a nosso ver, este é o trabalho do analista. Nas falas que se examina, “eis-a-mina” preciosa de uma análise. Ver no Outro um tesouro de significantes só é possível por tratá-lo por seu valor nenhum. “De um Outro ao outro” (LACAN, 1968-69/2008), o analista trabalha com as nuances do *mais-de-gozar* nisso que insiste no sujeito, oscilando entre bem valioso a ser alcançado e rebotalho de uma perda. Em seu discurso, ao colocar-se como um semblante — pequeno *a* — o analista pode se apresentar como lugar vazio que tende a causar o desejo. Assim, pela via do discurso do analista (LACAN, 1969-70/1992), é possível desmontar a potência fálica dos nomes e, tomando o corpo como semblante, ler o sexo como um verdadeiro chiste.

3.2. Da impotência ao impossível na clínica do *unheimlich*

Ao longo de todo o presente texto, exploramos o fato de haver, na espécie humana, o que compreendemos como tentativas de engendrar um saber sobre o sexo a partir da nomeação dos corpos. Tal busca nos foi evidenciada no trabalho com o intersexo, o qual poderíamos tratar como uma clínica do *unheimlich*, uma vez que apresenta, a partir do bizarro da ambiguidade genital, um limite da palavra em carne viva. A castração é aí expressa no inominável de um estranho encontro com o real do sexo, a partir daquilo que supostamente temos de mais familiar: o corpo.

O hermafroditismo abre portas para que possamos estranhar nossa própria noção de corpo diante de um sexo que só pode ser Outro em relação àquele que pensamos conhecer tão bem. A psicanálise permite ler este fato se tomarmos o corpo como semblante. A partir daí, podemos propor que qualquer nome a ele dado com base no sexual não se trata de outra coisa além de uma desajeitada vestimenta em palavras que, ao buscar sentido no *nonsense*, não tem outra estrutura senão a do chiste, o *Witz* freudiano (1905 b/ 2006).

Nesse sentido, o intersexo nos faz mergulhar pelos meandros da *sexuação*, operação de inscrição do ser enquanto sexuado sobre a qual Lacan se debruçou especialmente em seu seminário “mais, ainda” (LACAN, 1972-73/2008). Podemos lê-la, em consonância com Brodsky (2012, p. 26), como “um problema de significação”³¹ entre o que se vê e o que se sente. Assim, na tentativa de lidar com a *impossibilidade* de tudo saber sobre o que se passa em seu corpo, para o falante, a *sexuação* é o que lhe permitiria tratar o gozo pelo significante.

Antes de prosseguirmos, gostaríamos de marcar a proximidade e a distância entre as noções de *falta* e *furo*, em paralelo às de *impotência* e *impossível*.

A falta foi longamente trabalhada por Lacan em seu seminário sobre a relação de objeto (LACAN, 1956-57/1995). A base de seu ensino neste período aponta para o erro em considerar que exista, em Freud, uma relação entre sujeito e objeto. Um de seus argumentos é extraído do “Projeto para uma Psicologia” (1950[1895]/2006), no qual Freud estabelece uma distância intransponível entre os objetos disponíveis na realidade e o objeto de uma satisfação primordial, a Coisa (*das Ding*), da qual não nos resta nenhum traço além de sua ausência. Logo, a satisfação à qual o sujeito tem acesso é

³¹ Tradução nossa. No original: “un problema de significación”.

sempre parcial e nunca poderá corresponder àquela que, num momento remontado miticamente, teria sido plena. Contudo, “Freud nos indica que o objeto é apreendido pela via de uma busca do objeto perdido” (LACAN, 1956-57/1995, p. 13). Desta forma, é marcada pela impossibilidade do retorno à Coisa que a repetição acontece de modo insistente, mas fadada ao fracasso implícito aos objetos comuns.

Noutras palavras, Lacan sublinha uma *não relação* fundamental que sustenta a teoria freudiana nos encaixos entre sujeito e objeto. Ressaltamos o exercício que Lacan procede ao redor da centralidade de um vazio em toda e qualquer elaboração psicanalítica. “Jamais, em nossa experiência concreta da teoria analítica, podemos prescindir de uma noção da falta de objeto como central. Não é um negativo, mas a própria mola da relação do sujeito com o mundo” (LACAN, 1956-57/1995, p. 35). Quando Lacan afirma esta ausência como não se tratando de um “negativo”, temos a importância de entendê-la como *presença*.

No referido seminário, para tratar deste vazio que se apresenta, mas não se representa, Lacan sistematiza três tipos de falta de objeto: castração, frustração e privação. Estas podem ser resumidas, respectivamente, como “dívida simbólica, dano imaginário e furo, ou ausência, real” (LACAN, 1956-57/1995). Não vamos nos deter a fundo sobre estas modalidades de falta, pois, o que nos interessa é marcar o que elas podem nos ensinar sobre a impossibilidade, ponto que, em nossa leitura, é discutido neste momento do ensino de Lacan no tocante ao significante.

Ressalta-se que a impossibilidade, neste recorte, é referida ao real como aquilo que escapa à cadeia significante, algo que se perde, mas insiste. Podemos observá-lo na seguinte passagem: “a ausência de alguma coisa no real é puramente simbólica. É à medida que definimos pela lei o que deveria estar ali que um objeto falta no lugar que é seu” (LACAN, 1956-57/1995, p.38). Assim, podemos dizer que aí o real é aquilo a que não somos capazes de ter acesso pela via do significante.

Observamos que as noções de castração e frustração exigem a compreensão da existência de uma *falta* no sentido de perda, afinal, tanto uma dívida quanto um dano apontam para algo que só pode faltar por um dia ter estado em seu devido lugar. Isto é diferente da noção de *furo* que a privação traz consigo. Ora, ser privado de algo remete a uma impossibilidade imposta desde o começo. Isto, porém, é uma questão que só se esclarece num *a posteriori* do ensino lacaniano, quando da discussão sobre a distinção entre a impotência e o impossível, mais trabalhada por Lacan em meados de 1970.

No seminário “o avesso da psicanálise”, Lacan (1969-70/1992) tira consequências outras da não relação entre aquilo que se coloca na ordem do discurso e o real. Para tanto, é preciso traçar um percurso feito ao longo de seu ensino, que, nem sempre em linha reta, passeia por noções que giram em torno do impossível.

Há pouco mostramos, com Lacan, como o real pode ser visto, enquanto efeito de perda, atrelado à cadeia significativa. A teoria marxista da mais-valia corrobora esta ideia. Isto porque, se algo nos falta e está em posse do empregador, seria possível restituí-lo — um dia, quem sabe? Afinal, se somos incapazes, pois castrados e frustrados, isto poderia muito bem ser revertido com a luta proletária. (LACAN, 1968-69/2008). Eis a ordem da impossibilidade veiculada como *impotência*.

Lacan (1968-69/2008) comenta que, assim como Marx, Freud também centrou sua teoria em uma perda fundamental, porém não caiu no engodo da revolução — como podemos constatar por sua crítica aos ideais comunistas em “Mal-estar na civilização” (FREUD, 1930[1929]/2006). Ao contrário, podemos dizer que a observação freudiana do inconsciente deu margem à via do impossível. Isto porque a tese de que fomos destituídos de algo, nas palavras de Lacan (1956-57/1995), por dívida ou dano, não passa de uma construção, uma realidade forjada para nos redimir do encontro com o furo no saber: ponto completamente disruptivo, compatível apenas com a ideia freudiana de trauma, ligada à ausência de representação da Coisa.

Segundo Costa (2006, p. 36), devemos entender por trauma “os momentos de ruptura dos referentes que orientam o que Freud denominou realidade psíquica, impedindo que os mesmos tenham condições de substituição”. Sendo assim, o traumatismo se refere a algo da ordem do impossível de nomear. Isto difere do caso em que, na falta de um significante capaz de representar determinada ideia, outro pode surgir em seu lugar, fato tangente à impotência como uma incapacidade.

Desta feita, se a impotência tem ligação com a parcialidade que remete à falta, o impossível, sempre traumático, concerne ao furo de uma presença ausente. Daí Lacan empregar o termo *troumatisme*, neologismo que emparelha, na língua francesa, as noções de traumatismo (*traumatisme*) e furo (*trou*) (JORGE, 2008).

Há, portanto, no trauma, a presença indefectível de um vazio de sentido que se esgueira no rastro mesmo dos limites no plano da significação. Tal fato aponta para uma diferença entre o vazio e o que não existe. Nesse sentido, o vazio remete a um caso particular acerca da existência, a qual se apresenta fora do plano da representação. Como uma espécie de *dizer* que não se materializa, mas se transmite de modo

subjacente ao *dito*, tal ponto é tratado por Lacan a partir do neologismo “ex-sistência”, referindo-se ao que “fica esquecido por traz do que se diz em o que se ouve” (LACAN, 1972/2003, p. 448).

Chegamos, então, ao ponto em que podemos entender o conceito de real enquanto ex-sistência aos registros do imaginário e do simbólico. Ideia expressa por Lacan (1969-70/1992, p. 175) quando afirma que “o impossível é o real”.

Pois bem, o fato que nos chamou atenção nos corpos dos ditos hermafroditas foi, justamente, a impossibilidade de dizê-los enquanto sexuados. Por mais que houvesse ali a presença inegável de uma genitália, esta não dizia nada sobre ser menino ou menina. Não se tratava de uma carência de nomes. Aliás, ao contrário, o que mais se desdobrava a partir daí eram nomes: intersexo, hermafroditismo, digenesia gonadal, anomalia do desenvolvimento sexual, terceiro sexo, *herms*, *merms*, *ferms*, menina-macho, menino delicado, “meninonina”, *queer* e assim por diante. Da mais elaborada teoria científica ao mais corriqueiro apelido, passando pelas mais engajadas discussões de movimentos de gênero, os nomes, em seu incessante deslizamento, não cessam de se apresentar como fracasso frente ao real.

Com o tempo — e não foi preciso muito, a clínica do intersexo nos apontou seu *unheimlich* como nosso. A ambiguidade genital foi o soco na boca do estômago que perfurou as certezas concernentes à diferença sexual, as quais, para a grande maioria dos sujeitos, são tão naturais quanto o ato de respirar. Foi assim que o intersexo nos deixou sem fôlego. Ele mostrou que o impossível de saber acerca do corpo não se restringe ao hermafroditismo, mas ao humano, denunciando sem o menor pudor o engodo de toda e qualquer referência à comprovação de uma verdade única no que tange ao sexo. A verdade em relação ao sexo, desta feita, é que, se podemos saber dele, isso só acontece de modo semidito e não todo.

Se o furo no saber acerca do gozo é camuflado pela falta de nomes para o sexo, isto só se sustenta enquanto um barato eufemismo no clichê do masculino × feminino. Eis o que lemos quando Lacan afirma: “toda impossibilidade, seja ela qual for, dos termos que aqui colocamos em jogo, articula-se com isto — se ela nos deixa em suspense quanto à sua verdade, é porque algo a protege, algo que chamamos impotência”. A impotência, desta maneira, é aquilo que nos protege do impossível.

O mito edípico, comenta Lacan (1969-70/1992), é um ótimo exemplo de como o neurótico estabelece seu laço social a partir do que considera uma interdição veiculada na estrutura discursiva. Elevado por Freud à categoria de pilar na teoria analítica, o

Complexo de Édipo é uma construção. Sua função é bastante específica. Trata-se de um recurso para lidar com o furo no saber que Freud tratou como a Castração, este rochedo que sempre retorna no percurso de uma análise (FREUD 1937/2006). Eis a impossibilidade condensada na ordem da impotência. Como resume Lacan (1974/2003, p. 531): “o mito é isso, a tentativa de dar forma épica ao que se opera pela estrutura”.

Como visto anteriormente, se, quando da entrada na língua-mãe, há um efeito de sujeito, isto é, uma divisão do corpo que implica numa consequência sem volta, isto pode ser entendido como uma perda de gozo que engendra uma possibilidade de gozo. Talvez, ao falar em perda, nos reportemos à ideia de que teria havido um momento de plenitude acerca do gozo. Isto, contudo, só pode ser sustentado nas raias de uma construção de ordem mítica. Ora, e não é disso que se trata com a Coisa freudiana?

O essencial sobre *das Ding* é que ela não está aí, mas insiste como ausência e isso não é sem consequências. Pouco importa o que havia “nas origens” se nos debruçamos sobre o tema do gozo como efeito da incidência significativa no corpo. É disso que Lacan (1956-57/1995) nos fala ao dar o exemplo da hidrelétrica. Se antes dela podia-se ver um rio com lindos campos e flores ao redor, bom, isso não tem nenhuma relação com a discussão sobre a produção de energia elétrica. Não adianta “sonhar com o momento em que a paisagem ainda era virgem”, pois “isso não quer dizer nada, falando propriamente, pois a energia, neste caso, só começa a nos interessar a partir do momento em que é acumulada, e ela só se acumula a partir do momento em que máquinas forem acionadas” (LACAN, 1956-57/1995, p. 32).

Destarte, posta em ação a engrenagem da língua-mãe, o golpe por ela disferido nos condiciona a ter um corpo que só se diz ferido. Mas por quê? E por quem? “O que eu fiz pra merecer isso, meu Deus?”, perguntava a si mesma uma mulher frente aos conflitos que a ambiguidade genital de seu filho lhe trazia.

O real, traumático, não é passível de assimilação e, permanecendo fora da *Bejahung*, não pode sequer ser recalcado. Para o falante, justamente pela condição de habitar a linguagem e ter de virar-se com os sentidos nela desdobrados, ele se apresenta como ponto de *nonsense*. Daí o apelo ao sentido que trata o furo como lástima, mutilação, prejuízo, castigo, dívida... Perda, enfim, que resulta na busca pelo pequeno *a* a ser re-colhido para tamponá-la.

Lacan (1971/2009) observa, a partir desta divisão traumática do corpo, dois modos de gozo no ser falante, os quais, como visto anteriormente, são irremediavelmente separados pela incidência do instrumento falo.

Há um gozo que se estabelece pela via da impotência e se coloca como igual para todos que, marcados pela linguagem, sustentem a crença de que, um dia, houve um ser cuja relação com o gozo não tinha nenhuma restrição. Tal crença leva à ideia da existência de uma relação entre o sujeito e o suposto objeto que lhe falta. Esta relação seria a *fantasia*. A condição deste modo de gozo, isto é, a complementaridade objetual, implica, por um lado, uma limitação (só se pode gozar do objeto), e por outro, uma garantia (se há objeto, há satisfação, mesmo que parcial). Este é o *gozo fálico* (LACAN, 1972-73/2008).

Outro gozo se apresenta para aqueles que sofreram a incidência da linguagem sem restringir esta operação à perda de um objeto. Os falantes que assim gozam estão resguardados na impotência, mas não de todo. Isto porque, neste caso, não impera a crença em um ser cujo gozo foi pleno. E, posto que não há contraponto, também não há regra que veicule a vivência gozosa, a qual é pautada no singular. Tais falantes deixam aberta a via que aponta o impossível de representar, aquilo que concerne ao corpo em sua ex-sistência. Este é o *gozo não todo fálico* (LACAN, 1972-73/2008).

Segundo Lacan (1972-73/2008, p. 85), estas formas de gozar podem se dar para qualquer um, a depender de seu posicionamento diante do furo estrutural, pois “quem quer que seja ser falante se inscreve de um lado ou de outro”. Acontece que, na espécie humana, pelo recurso à significação como anteparo à traumática incidência da linguagem, tais modos de gozo são veiculados de forma a poderem entrar em uma ordenação simbólica. Como visto no primeiro capítulo, por mais que em épocas ou contextos culturais e políticos distintos, a via privilegiada de significação para os enigmas do gozo, por sua relação com o corpo, é o sexo — o gozo sendo reduzido ao gozo sexual. Assim, a diferença sexual seria um arranjo do falante para explicar a existência de diferentes modos de gozar, sendo o gozo fálico vinculado ao homem e o gozo não todo fálico relativo à mulher.

Freud (1914/2004, p. 108 e 109) comenta a existência de dois tipos de “escolha objetual” no que concerne ao sujeito quanto ao seu parceiro. “A comparação entre o homem e a mulher mostra então que existem diferenças fundamentais, embora não universais, em sua relação com o tipo de escolha de objeto”. Notemos que interessante: ele define a diferença entre homens e mulheres por *dois tipos de escolha objetual*, ressaltando seu caráter *não universal*, isto é, não univocamente ligado à diferença entre os sexos.

Ainda segundo Freud (1914/2004, p. 108 e 109), há uma escolha objetal característica do homem, na qual é “evidente uma supervalorização sexual” e uma transferência do “narcisismo para o objeto sexual”. Diferentemente dessa via, “o modo de escolha de objeto por parte da mulher é bem diverso” e, por mais que seja dito como “escolha objetal”, nele o objeto é deixado em segundo plano, enquanto “se intensifica o narcisismo original”. Observemos que Freud ratifica uma “incongruência entre esses dois tipos de escolha objetal”, o que, em nossa leitura, a partir do ensino de Lacan, aponta não somente para uma não relação entre os sexos, como sustenta uma não complementaridade entre dois modos de satisfação.

Sem dúvida, Freud se detém depois de descobrir o sentido sexual da estrutura. Aquilo de que em sua obra só encontramos suspeita, formulada, é verdade, é que o teste do sexo prende-se apenas ao fato do sentido, pois em parte alguma e sob nenhum signo inscreve-se o sexo por uma relação (LACAN, 1973/2003, p. 551).

Essa “suspeita” freudiana — de que “o teste do sexo prende-se apenas ao fato do sentido” — da qual Lacan nos fala, pode ser localizada nos idos de 1920, época em que a obra de Freud se debruça com mais afinco sobre os enigmas do feminino. Neste contexto, um ponto nos chama especial atenção. Posto que a sexualidade masculina e feminina coincidem quanto ao recurso fálico, cujo suporte orgânico ocorre em ambos por órgãos com função equivalente (no homem, o pênis e na mulher, o clitóris), o argumento para especificar uma sexualidade exclusiva da mulher é o orgasmo vaginal.

Já comentamos anteriormente como Laqueur (1992), que não precisou ser psicanalista para notá-lo, ressaltou o quão importante foi esta elaboração da teoria freudiana. Enquanto a sexualidade masculina — do orgasmo compartilhado a olho nu — se dá para todos, homens ou mulheres; nas mulheres, a sexualidade, além de masculina, pode também adentrar a feminilidade. Nas palavras de Freud (1933/2012, p. 35):

Ao longo da vida de várias mulheres, alternam-se, repetidamente, períodos em que predomina ora a masculinidade, ora a feminilidade. Uma parte daquilo que nós, homens, denominamos ‘o enigma da mulher’ provém talvez dessa expressão da bissexualidade na vida feminina”.

Posto em consonância com um orgasmo que não pode ser visto, só sentido, o feminino, segundo Freud é um *enigma* para “nós, homens” — o que é igual a dizer, com Lacan: nós, falantes. Existem muitos nós, é bem verdade, nestes meandros da sexuação.

Lacan (1971/2009, p. 13) fala de uma “pequena diferença” pela qual os falantes tomam a distinção entre os modos de gozo como a existência diferenciada de dois sexos. “A pequena diferença já é destacada desde muito cedo como órgão, o que já quer dizer tudo — *organon*, instrumento. Será que um animal tem ideia de que possui órgãos? Desde quando já se viu isso?” (LACAN, 1971/2009, p.13).

A pequena diferença, então, pode ser compreendida como o referente para a diferença, significada, na espécie humana, como sexual. Como nos atesta o pequeno paciente que procurava no corpo de colegas de enfermaria uma garantia para os nomes “menino” e “menina”, vemos que este referente não é unívoco. Passando pela questão da identificação, ele desliza entre a anatomia, os papéis de gênero, a escolha do parceiro ou outros recursos que, bem ou mal, encerrem em si a diferença real acerca do gozo.

Se Lacan cria o termo *sexuação* para lidar com o tratamento que o falante dá ao *nonsense* experimentado no corpo, é por considerar a função da identificação nesta operação. O autor faz ressalvas acerca do que chama de “erro comum”. Segundo Lacan (1971-72/2012, p. 42), “a linguagem funciona, desde a origem, como suplente do gozo sexual. Através disso ela ordena a intromissão do gozo na repetição corporal”. Trata-se do que poderíamos definir como uma teoria sexual infantil que, levada às últimas consequências, não só faz do gozo sexual — supostamente distinto em função da anatomia masculina ou feminina — uma metáfora para o inominável do que se passa no corpo, mas faz dele uma realidade. Este é o “erro comum que não vê que o significante é o gozo e que o falo é apenas o significado” (LACAN, 1971-72/2012, p. 17).

3.3. A mulher sonhada. Uma sexuação sintomática. “Sexochiste”

Vemos que o erro comum à espécie humana se vincula à busca por qualquer pequena diferença que justifique a divisão acerca do gozo. Se, por um lado, Lacan o ressalta, por outro não despreza o fato de que, na imensa maioria dos falantes, isto tem alguma funcionalidade. Em nossa leitura, é exatamente para evidenciar o erro comum como um organizador da estrutura discursiva, sem deixar de criticá-lo, que Lacan se utiliza dos termos “homem”, “mulher”, “sexuação”, “gozo masculino” e “gozo feminino”. Ao subverter-lhes a função, ele radicaliza seu estatuto de meros significantes. Nas palavras do autor: “o homem, uma mulher, eu disse da última vez, não são nada mais que significantes. É daí, do dizer enquanto encarnação distinta do sexo, que eles recebem sua função” (LACAN, 1972-73/2008, p. 45).

Lacan (1972-73/2008, p.84) isolou tais elaborações num quadro contendo quatro “fórmulas proposicionais”³² da sexuação e suas respectivas “identificações sexuais”, divididas numa inscrição lógica do lado homem e do lado mulher. Como visto, a divisão dos modos de gozo se refere ao instrumento que opera a incidência significativa nos corpos. Deste modo, qualquer que seja o ser, enquanto falante, será sempre referido ao falo (Φ). Posto que este fato os iguala, o mote para a possível diferença na inscrição dos falantes em distintos modos de gozo diz respeito, justamente, a como estes se referenciam ao falo enquanto recurso ao furo.

Morel (2000/2004) apresenta um fragmento clínico bastante esclarecedor a respeito da relação possível com o falo. Em análise, um de seus pacientes conta algo que lhe intrigava muito quando criança. Tanto seu pai quanto sua mãe possuíam, cada um, o mesmo tipo de lâmina de aparar pelos, as quais ficavam lado a lado no banheiro. Seus usos, contudo, eram completamente distintos: enquanto o pai utilizava o aparelho para fazer a barba, a mãe o empreendia para raspar as pernas. Tomando a lâmina no lugar do falo, observamos como a diferença entre os sexos tange à significação fálica, desde que empregada em cadeias significantes.

De acordo com Lacan (1971-72/2012, p. 98 e 99), “a função fálica domina igualmente os dois parceiros, isto, no entanto, não os torna diferentes, persiste o fato de que é primeiro em outro lugar que devemos procurar a diferença”. Noutras palavras, não

³² A lógica proposicional ou formal se baseia na abstração de argumentos. Transpondo enunciados em símbolos, seu objetivo é reduzir as ambiguidades da linguagem dita natural (SOUZA, 2008).

há significante cujo significado é “homem” ou “mulher”. Também não há parceiro sexual que, tomado como objeto, consiga levar à satisfação em sua plenitude de forma direta. “Ao contrário, está bem claro que é mais com o Φ maiúsculo que com o outro, o parceiro, que todos se relacionam” (LACAN, 1971-72/2012, p. 69). O falo, como um nome, concerne a uma significação que não serve para nada além de mostrar que entre sujeito e objeto o único elo possível se dá por uma *não relação*, posto que, na verdade, não há senão uma falta de objeto que tentamos substituir recorrendo às insígnias fálicas. Eis porque Lacan (1972/2003, p. 475) insiste em afirmar que “não há relação sexual” no que tange às formas de inscrição sexuada do corpo.

A fim de extrairmos alguma leitura das referidas inscrições, é necessário observar a utilização da escrita lógica que Lacan empresta da matemática. Assim, o autor emprega símbolos que podem ser descritos, nas fórmulas proposicionais, como: “ \exists ” para “existe algum”, “ \forall ” para “todo”, “ Φ ” para “falo” e “ x ” para “ser”. Há ainda a utilização de uma barra horizontal que designa a anulação do que sob ela se escreve. Quanto às identificações sexuais, temos: “ $\$$ ” para “sujeito barrado”, “ Φ ” para “falo”, “ a ” para “objeto pequeno a ”, “ $S(\bar{A})$ ” para “significante da falta no Outro” e “ \bar{A} ” para “Outro barrado” ou “A mulher não existe” (LACAN, 1972-73/2008).

Ao recorrer à letra, Lacan abre espaço para que o real possa se imiscuir numa escrita que forneça suporte para algo que possa ser falado, tendo efeito de transmissão. Isto porque “a letra que constitui rasura distingue-se por ser ruptura, portanto, semblante” (LACAN, 1971/2009, p. 114). Como semblantes, as letras de um escrito, como o proposto por Lacan, não são mais que traços a serem enxertados de sentido em certo uso significante.

É importante ressaltar que a apresentação que se segue de tal inscrição já traz consigo uma leitura, a nossa. Por mais que nos apoiemos nas palavras de Lacan sobre seu ensino, ele mesmo sublinha, sobre esta inscrição: “ela não me parece exemplar senão, como de hábito, para produzir mal-entendido”. Acrescenta pouco após: “eis mais ou menos o que está inscrito no quadro” (LACAN, 1972-73/2008, p. 84).

Observemos o quadro abaixo, sistematizado com base em como Lacan (1972-73/2008, p. 84) escreve as fórmulas da sexuação:

	Homem	Mulher	
Fórmulas proposicionais	$\exists x \Phi x$	$\exists x \overline{\Phi x}$	\Rightarrow Particular
	$\forall x \Phi x$	$\forall x \overline{\Phi x}$	\Rightarrow Universal
Identificações sexuais			

Já pontuamos anteriormente que certos sujeitos creem um dia ter existido ao menos um ser cuja vivência gozosa foi plena, não tendo o falo nenhum efeito sobre ele. Tal tese é descrita por Lacan, ao nível da particular, como $\exists x \overline{\Phi x}$, podendo ser lida da seguinte forma: existe algum — ao menos um — ser para quem a função fálica não opera. O autor a comenta com o neologismo *ahomenosum* (LACAN, 1972/2003). Este é o sentido construído por aqueles que lidam com o traumático colocando-o na ordem de uma perda a ser recuperada com um objeto. Com base na crença desta exceção, alguns falantes sustentam a esperança desta experiência ser passível de repetição, sem saber muito bem o que fazer para alcançá-lo. Assim, na universal masculina, todos os seres são castrados, $\forall x \Phi x$. Eis como Lacan (1972-73/2008) escreve o lado todo fálico, no qual se colocam aqueles que se submetem à linguagem, ditos homens.

Em outra via, há aqueles que encaram a face real para qual conduz o trauma do golpe significativo. Tais falantes não observam a existência de certo modo ideal de gozar, como aquele balizado pela exceção. Logo, a existência de ao menos um ser não castrado é nula no nível da particular: $\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$. Isto não significa que a busca pelo objeto deixe de ser um recurso ao qual se possa lançar mão no que tange à satisfação. De forma alguma! Todavia, não quer dizer que seja o único. Há várias formas de gozar e é isto que se apresenta neste modo de gozo. Cada um pode encontrar a sua, posto que a referência ao falo se dá, mas, neste caso, não compromete o que aí pode haver de singular. Logo, $\overline{\forall x \Phi x}$, isto é, no plano da universal não há norma e a castração acontece de forma não toda. Tal caso é designado no lado mulher (LACAN, 1972-73/2008).

Se, neste contexto, todos os falantes são homens, temos que o gozo fálico, regido pela fantasia derivada da exceção, $S \rightarrow a$, é aquele que designa o sexo como *Um*. A sexualidade masculina é a forma que se estabelece igualmente para todos numa relação possível com o corpo próprio, do qual se pode falar. Os homens, desta feita, são todos

os seres que, independente da anatomia, são sujeitos barrados. Nesta lógica, quanto ao gozo, o conjunto “todos os homens” equivale a “todos os falantes”.

De outro lado, a sexualidade feminina demarca uma via de gozo que, por não ser a do *Um*, pode ser qualquer outra, pois *Outro* será o modo de gozo. O corpo, neste caso, assume o estatuto de ser outro para ele mesmo, sem deixar de ser castrado, \bar{A} . No campo do feminino, além da via fálica, $\bar{A} \rightarrow \Phi$, desdobram-se maneiras de gozar tão particulares que não podem ser descritas de todo por cadeias significantes, denotando a insuficiência da própria estrutura, $\bar{A} \rightarrow S(\bar{A})$. Elas lhe ultrapassam, liquefazem suas fronteiras e não são passíveis, a partir de balizas “in-significantes”, de redução ao conjunto “todas as mulheres” (LACAN, 1972-73/2012).

Daí Lacan (1971/2009) afirmar: “é impensável dizer A mulher (...). Porque não podemos dizer *todas as mulheres*” (p. 99), acrescentando depois: “refiro-me ao em-si d’A mulher, como se pudéssemos dizer *todas as mulheres* — A mulher, insisto, essa que não existe, é justamente a letra como significante de que não há Outro $S(\bar{A})$ ” (p. 102).

Uma a uma é que existe a mulher. Não há todo ao qual elas se encaixem. Isto, Lacan pontua, é o mesmo que dizer que o Outro sem barra não existe, porque sempre haverá um impossível relativo ao corpo, um ponto perene de semblante que não pode se fazer significante. Assim, ele permanece no real, tal qual o umbigo do sonho (FREUD, 1900/2006), como um impossível de ser significado. Nas palavras de Lacan (1971/2009, p. 69): “A mulher não existe. A existência dela é um sonho de mulher”. Em nossa leitura, Lacan faz equivaler este A, que designaria um todo para o feminino, a isto que ex-siste e remete à Coisa, objeto sem face buscado pela regressão alucinatória no sonho (FREUD, 1900/2006).

Neste contexto, compreendemos a impossibilidade da relação sexual pelo fato de só haver um sexo, o masculino. As mulheres, só existindo uma a uma, não constituem um conjunto fechado com elementos bem definidos, e sim um campo não-todo passível de circunscrição (LACAN, 1971-72/2012). Logo, elas não podem formar “O segundo sexo”, como escreveu Simone de Beauvoir (1949). O Outro sexo, como um todo, não pode ser senão uma miragem, percepção alucinada pelo falante por uma via onírica. Eis a razão de acima termos enunciado A mulher como sonhada.

Como ressalta Brodsky (2012, p. 29):

Para além do momento traumático, o problema que cada um, homem ou mulher, tem que confrontar, é suportar que existe Outro, que tem uma relação com a castração completamente distinta, que tem uma posição no desejo completamente diferente, que tem um estilo no amor completamente distinto, que tem um gozo completamente particular³³.

A sexuação, como podemos perceber, é uma operação complexa, pois implica vários fatores enlaçados na inscrição de diferentes modos de gozo. Morel (2000/2004) sustenta três pilares fundamentais para esta operação: a aparência do corpo, o que se diz sobre ele e o que o sujeito faz com isso, havendo aí uma escolha inconsciente de inscrição do ser enquanto sexuado. Tais pilares, como propõe a autora, podem ser sistematizados a partir de três tempos lógicos — e não cronológicos — da sexuação.

O primeiro tempo é relativo ao dado anatômico, sendo o organismo a baliza para demarcar um lugar no mundo para o corpo. No segundo tempo, o qual depende do anterior, o foco recai sobre o discurso. Algo será dito a partir da anatomia e, deste modo, o destino do sujeito será traçado no que se espera dos sexos, de acordo com a cultura. O terceiro tempo concerne aos modos de gozo — entendendo-se por *gozo* aquilo que, atravessando corpo e palavra, está para além do princípio do prazer. Este tempo depende dos precedentes, ou seja, da maneira como o discurso, ao nível da pulsão, atravessa o que de sem sentido acontece no corpo. Assim, a inscrição do sujeito, paralelamente ao que se espera de seu sexo biológico ou das categorias de gênero, será pautada na forma toda ou não toda fálica de circunscrever o que se passa em seu corpo.

Pode ocorrer um emparelhamento entre dado biológico, expectativa social e forma de gozo a partir de um certo ideal veiculado culturalmente. Assim, por exemplo, tomando como base a cultura ocidental, alguém que possui um pênis pode se comportar como se espera de um homem e gozar segundo o modo todo fálico. Isto, contudo, está longe de compor uma regra. É o que observamos no primeiro capítulo, quando perpassamos distintas formas de significar os corpos, e que Lacan (1971-72/2012), a nosso ver, parece apontar acerca do erro comum.

Morel (2000/2004) nos fala ainda de “ambiguidades sexuais” desdobradas para o sujeito a partir de sua entrada na língua mãe. Isto porque a transmissão simbólica entre o

³³ Tradução nossa. No original: “Más allá del momento traumático, el problema que cada uno, hombre o mujer tiene que afrontar, soportar que existe Otro, que tiene una relación con la castración completamente distinta, que tiene una posición en el deseo completamente diferente, que tiene un estilo en el amor completamente distinto, que tiene un goce completamente particular”.

bebê e o adulto que dele cuida, no exercício da função materna, é eivada de obscuridades concernentes à própria estrutura da linguagem. Afinal, ao menos um significante falta no campo do Outro, $S(\mathcal{A})$. Como visto, por sua relação com o corpo, estes pontos de enigma são significados a partir do sexo, mais especificamente da diferença sexual, assumindo um caráter ambíguo entre masculino ou feminino.

Anos mais tarde, Morel (2008) enfatiza que as ambiguidades sexuais constituem a base para a escolha das relações supostas entre sujeito e objeto, estruturadas a partir da fantasia e solidificadas em sua repetição como um sintoma. O sentido referido a esta construção sintomática se coloca no arranjo significante que o falante tenta dar para “a lei da mãe”³⁴. Tal lei é proposta pela autora para designar o real das marcas deixadas no corpo da criança como letras de gozo talhadas a partir do encontro com a língua materna.

Morel (2008) desenvolve a tese de que, se as ambiguidades sexuais tem relação com o sintoma, o *sinthoma* — noção lacaniana referente ao desdobramento sintomático em sua singularidade (LACAN, 1975-76/2007) — concerne à resposta ímpar que cada um engendra, em sua sexuação, para lidar com as ambiguidades sexuais. Daí sua pontuação de que o *sinthoma* é sexual, entendendo-se a sexuação como *sinthoma*.

Segundo Morel (2008, p. 03):

Com efeito, as interpretações incertas que a jovem criança faz da obscura lei materna inflam de ambiguidade os sintomas sexuais primários, que formam a tensão do futuro *sinthoma*. Neste contexto, o *sinthoma* (...) é uma resposta possível à ambiguidade sexual³⁵.

Não cabe ao presente trabalho mergulhar mais à fundo nas hipóteses desenvolvidas por Morel (2000/2004; 2008). Contudo, de sua leitura da obra de Freud e do ensino de Lacan, extraímos o debate acerca da aproximação entre sexuação, ambiguidades sexuais e sintoma. Sem pretendermos desdobrar o tema do *sinthoma* como resposta à ambiguidade sexual, a leitura que esta autora desenvolve sobre a sexuação nos fornece subsídios para pensar tal operação, uma vez vinculada ao erro

³⁴ Tradução nossa. No original: “la loi de la mère”.

³⁵ Tradução nossa. No original: “En effet, les interprétations incertaines que le jeune enfant fait de l’obscur loi maternelle gonflet d’ambiguïté ses symptômes sexuels primaires, qui forment la souche du futur *sinthome*. Dès lors, le *sinthome* (...) est une réponse possible à l’ambiguïté sexuelle”.

comum desdobrado no binarismo sexual, como algo que visa aplacar a angústia face à castração, como nos ensina Freud acerca do sintoma (1917[1916-17]/2006).

Diferente de uma inscrição que se dá singularmente, podendo surgir em análise como um *sinthoma*, a diferença sexual encarna uma inscrição universalizante dos corpos. Ela toma como parâmetro a pequena diferença e é difundida como uma realidade fundada em consequência de um dado da natureza. Isto nos leva a pensar, com base em Freud (1917[1916-17]/2006), que a diferença sexual, expressa no binarismo homem/mulher, seria uma tentativa do sujeito para lidar com a angústia da própria divisão a partir de uma formação de compromisso que gera, ao mesmo tempo, satisfação e pesar.

Freud tem uma hipótese que parece corroborar a proposta do impossível acerca do furo como sobreposto à impotência frente a uma perda de gozo a ser reparada. Nas palavras do autor: “acredito que essas *fantasias primitivas* (...) foram, em determinada época, ocorrências reais dos tempos primitivos da família humana, e que as crianças, em suas fantasias, simplesmente preenchem os claros da verdade individual com a verdade pré-histórica” (FREUD, 1917[1916-17]/2006, p. 373).

Compreendemos tal argumento freudiano, com base no ensino de Lacan, da seguinte maneira: criando uma mitologia acerca do ser primitivo que gozou plenamente, os falantes dão sentido ao trauma a partir de um sintoma que vivifique a fantasia do encontro com o objeto. O mito engendrado por Freud (1913[1912-13]/2006) em “Totem e Tabu” aponta nesta direção, sendo, a nosso ver, um enxerto de sentido que remete a perda de gozo a um acontecimento localizável, ainda que mítico.

Teria havido um pai primitivo que gozava de todas as mulheres e interditava seus filhos da satisfação, expulsando-os do grupo. Notemos que as noções de “pai” e “filhos” remetem a uma estrutura familiar que só pode ser vinculada a tal situação “pré-histórica” num *a posteriori*, com base na organização social que então se desenvolve acerca desta instituição chamada família. Há, assim, uma dada leitura que se embasa em como os falantes “preenchem os claros da verdade individual com a verdade pré-histórica” para escrever a própria verdade pré-histórica.

Lacan (1971/2009) pontua que há nesse “Pai original mais do que mítico” um “apelo como tal ao gozo puro, isto é, à não castração” (p. 166). Ora, se o falante é um cativo deste desejo é exatamente porque a castração vigora. O pai da horda é, portanto, o marco zero, a origem necessária, como sublinhou Peano, para que a existência do um

tenha sentido. Assim, há *Um* modo de gozo contável a partir do *ahomenosum* que assume a função mítica de zero.

Por sua vez, a “mãe”, não há referência a ela em “Totem e Tabu”. O que Freud transmite com isso? Lacan (1971/2009, p. 162) observa que “a mãe, em sua linhagem, é inumerável. É inumerável em todos os sentidos próprios do termo: não pode ser numerada, porque não há ponto de partida”. Ora, no caso feminino, não há exceção que demarque algo de originário, algo que torne seu gozo contável. Ele está lá, mas é incontável se comparado ao *Um* gozo castrado do homem. Não há história para contar acerca do gozo d’A mulher. Ela tem “um corpo que se apresenta em vez de se representar” (BRANCO, 2004, p. 134) e ele não se conta. Desta feita, uma saída para lidar com o *troumatisme* é dar a este gozo não contável o estatuto de *Outro*. Quer dizer, dar vestes significantes à Coisa lhe nomeando “A mulher”, como um sexo equivalente àquele ancorado no referente fálico.

Fantasia e realidade são aí igualadas a partir de uma fixação que talvez componha o mais humano dos sintomas: a diferença sexual. Destarte, ao dar nomes para o real o falante buscaria fazê-lo ganhar corpo, reduzindo o impossível à impotência por meio de um sintoma. Eis o que nos leva à compreensão da diferença sexual como uma sexuação sintomática. Segundo Lacan (1971/2009, p. 156 e 157):

(...) todo discurso possível só apareceria como sintoma que, no interior da relação sexual e em condições que, como de hábito, reportamos à pré-história, aos domínios extra históricos, facilita, dá uma espécie de sucesso ao que poderia se estabelecer de artificial, de suplência ao que falta, e que está inscrito no ser falante. Mas isso se dá sem que possamos saber se é por ele ser falante que as coisas são assim, ou se, ao contrário, é pelo fato de a origem estar em que a relação não é falável que é preciso, para todos que habitam a linguagem, que se elabore aquilo que possibilita, sob a forma da castração, a hiância deixada no que, no entanto, é biologicamente essencial à reprodução desses seres como viventes, para que sua raça continue fecunda.

O intersexo se coloca como importante evidência de que, uma vez fora da significação cristalizada do binarismo sexual, a existência do corpo se impõe como enigma que, apesar de se apresentar, não pode ser contado. Isto pode ser escutado na mulher que fala: “meu filho tem um ano e o médico me diz para eu chamar ele de ‘meu bebê’, sem eu dar um nome para ele. Mas como eu posso fazer isso? O nome dele é Rafael, é o meu filho!”. Há uma criança localizada no desejo de sua mãe, no entanto, não é para todos que ela existe. Ela não pode ser registrada, contada ou nomeada. Com

base em Lacan (1964/2008), diríamos que é uma surpresa na repetição, corpo-semblante em *tiquê* que irrompe um sintomático discurso *automaton*.

Como coloca Lacan (1974/2003, p. 531), “o impasse sexual secreta as ficções que racionalizam a impossibilidade da qual provém”. Cada sujeito se arranja a partir do modo particular como os significantes marcaram seu corpo, estabelecendo, a partir daí, uma inscrição referente à *verdade* que lhe concerne numa estrutura de ficção fálica ou não toda fálica. Todavia, fazer disto uma *realidade* amalgamada ao binarismo sexual é uma construção tão bem quanto mal gamada para fixar o real em cacos de linguagem que não deixam de apontar para a impossibilidade de lhe dar um nome.

Cacos de linguagem para cernir o real. Ora, que absurdo! Se um dos modos de ter notícias dele é como um impossível de representar, que tipo de cadeias significantes poderiam surgir desta bricolagem? Vejamos, seria mais ou menos como um Frankenstein de nomes. Sem dúvida, algo estranho e que pode até causar horror, mas, no fim das contas, se olharmos bem de perto, só pode ser piada! Isto nos remete diretamente à definição do chiste, *Witz* freudiano: um “sentido no *nonsense*” (FREUD, 1905 b/ 2006, p. 19).

Lacan utiliza um termo extremamente interessante para descrever o chiste, trata-se da *neoformação*. Como afirma o autor, “no decorrer de um discurso intencional em que o sujeito se apresenta como querendo dizer alguma coisa, produz-se algo que ultrapassa seu querer, que se manifesta como um acidente, um paradoxo, ou até mesmo um escândalo”. Este seria o chiste como “neoformação significante” que se apresenta numa “espécie de colapso de significantes que se encontram, como diz Freud, comprimidos um no outro, daí resultando uma criação de significação da qual lhes mostrei as nuances e o enigma” (LACAN, 1957-58/1999, p. 54).

O clássico exemplo do “facionário”, como ficou conhecido um recorte literário analisado por Freud (1905 b/2006), pode nos esclarecer sobre o chiste. Trata-se do fragmento de uma obra do escritor alemão Heinrich Heine, no qual um de seus personagens, Hirsch-Hyacinth, comenta sobre a relação com o abastado Barão Rothchild: “ele me tratou como um ser igual — bastante facionariamente” (FREUD, 1905 b/2006, p. 25). “Facionariamente” é uma invenção que, condensando “familiar” e “milionário”, gera um efeito cômico. Segundo Freud (1905 b/2006, p. 25), “o comentário de Hirsch-Hyacinth apresenta seu próprio pensamento numa forma particular de expressão e, conforme nos parece, numa forma especialmente estranha, não aquela que seria mais facilmente inteligível”.

O fator que mais nos chamou a atenção na clínica do intersexo, sendo o fundamento desta pesquisa, foi justamente o impasse acerca dos nomes forjados para os corpos ambíguos. “Hermafrodita” é pejorativo; “intersexo” leva à ilusão de um terceiro sexo; “anomalia do desenvolvimento sexual” remete à ideia de doença. Enfim, nenhum termo parecia ser a chave de a leitura daquele corpo-semblante. Tal qual “familiar” gerou efeitos de estranhamento diante do que poderia ou não ser mais inteligível, essas tentativas de nomes, que não equivaliam à base da diferença sexual, nos levavam a perguntar: mas, afinal, qual é mesmo a base para a diferença sexual?

No decorrer deste trabalho, os impasses acerca do intersexo nos mostraram que a fragilidade de encontrar um sentido unívoco nas neoformações significantes acerca do corpo hermafrodita não eram diferente da fragilidade que os nomes já instituídos escondem sob o engodo de sua naturalidade. Eis porque entendemos todo e qualquer nome que se forja para o corpo como um inevitável “sexochiste”.

Cunhando o termo “sexochiste” não pretendemos imprimir um novo significado ao real, como fez Fausto-Sterling (1993; 2000) com seus “*herms, merms e ferms*”. Em outra via, enfatizamos o fato de que todo sentido já é uma construção: verdade criada como ficção de realidade que isola um ponto movediço de não saber no mais sólido de seus esteios. Afinal, como coloca Lacan (1957-1958/1999, p. 21) acerca do que prefere descrever como *tirada espirituosa*, “não se trata de sentidos que estejam presentes ali, mas dos sentidos que a verdade faz surgir neles, que ela literalmente introduz”.

Assim como o sonho e o sintoma, outras formações do inconsciente aqui abordadas, o chiste apresenta-se como semidizer que concerne à verdade (LACAN, 1957-58/1999). Vejamos seus pontos comuns e suas diferenças.

Quanto ao sonho, Freud (1917/2006, p. 84) o descreve como uma *regressão tópica*. Nela ocorre “a reversão do curso da excitação do *Pcs* pelo *Ics* até a percepção”, havendo “um retorno ao estágio primitivo que denominamos satisfação alucinatória do desejo”. Assim, no processo onírico, o objeto impossível do desejo ganha forma pela deformação dos objetos da demanda, o que gera o aspecto de *nonsense* com ares de realização do desejo para o sonhador.

Isso acontece a partir de uma transmutação: daquilo que se fala para traços, os quais, tal qual letras, compõem o sonho como se fosse uma escrita em imagens. Segundo Freud (1917/2006, p. 85): “no sonho todas as operações realizadas sobre as palavras são apenas preparativos para a regressão às coisas”. Por isso Lacan

(1961[1958]/1998) ressalta que as cifras do sonho, ao apontarem para o desejo, devem ser lidas ao pé da letra.

“Como uma carta cifrada, a inscrição onírica, quando examinada de perto, perde sua primeira impressão de disparate e assume o aspecto de uma mensagem séria e inteligível” (FREUD, 1900/2006, p.170). Utilizando-se de expressões como “escrita do sonho” para descrever seu conteúdo e “tradução” para localizar o trabalho do analista frente ao que associa o sonhador, Freud aponta para um relação entre o sonho e a produção de um texto que, apresentando-se como um rébus, pode ser lido.

Se havíamos visto que o semblante é um sinal passível de ser tomado como significante e que a escrita “é alguma coisa que, de certo modo, repercute na fala” (LACAN, 1971/2009, p. 77), o sonho nos leva a caminhar no sentido inverso. Indo da fala ao escrito, ele reduz o discurso aos semblantes. Deste modo, no “texto do sonho”, como o refere Freud (1900/2006), das palavras são extraídos seus componentes mais rudimentares, possibilitando que outras frases sejam escritas com as mesmas letras.

O processo de regressão também caracteriza a formação dos sintomas. Freud (1917[1916-17]/2006, p. 363) coloca que, assim como o sonho, “o sintoma emerge como um derivado múltiplas vezes distorcido da realização de desejo libidinal inconsciente”. Todavia, a diferença entre sintoma e sonho reside no fato do último ser mais tolerante ao *nonsense*, uma vez que a censura da consciência, apesar de não cessar, tem seu funcionamento literalmente adormecido durante o estado de sono.

A formação sintomática exige, então, muito mais realidade para a sua construção, pois a censura está em alerta. Daí o recurso à regressão não conseguir chegar até o estágio de percepção alucinatória. É possível, porém, chegar a pontos que guardaram uma satisfação bastante intensa do passado pela via da *fixação*. “Pelo caminho indireto, via inconsciente e antigas fixações, a libido finalmente consegue achar uma saída até uma satisfação real — embora seja uma satisfação extremamente restrita e que mal se reconhece como tal” (FREUD, 1917[1916-17]/2006, p. 363).

Assim, os sintomas criam “um substituto das satisfações frustradas” da atualidade por meio da tentativa de repetir, com base em uma fixação pretérita, um ponto da vida dos falantes “no qual sua libido não se privava de satisfação, no qual eram felizes”. Deste modo, podemos dizer que, com base na repetição constante da mesma leitura para dada escrita de gozo no corpo, é ao sentido que os sintomas visam.

O chiste, por sua vez, não precisa burlar a censura da consciência por meio da regressão. Assim como no sintoma e no sonho, é preciso, sim, haver deformação

significante para que haja possibilidade da verdade despontar. Porém, na tirada espirituosa, não há acordo, isto é, formação de compromisso entre censura e inconsciente. O “jeitinho” que se encontra para apontar o real faz outro uso da escrita.

Com base em Freud (1905 b/2006), podemos definir o chiste como um ato de linguagem que necessita de três participantes: 1) o sujeito, autor do chiste; 2) o objeto, do qual se fala; e 3) o terceiro, que pode lhe prover algum sentido — comumente o riso.

O efeito naquele que escuta, desta feita, se mostra como elemento fundamental, sem o qual não se pode afirmar a ocorrência do chiste. É a presença deste terceiro que o distingue do cômico. Lacan exemplifica o cômico com a seguinte situação: uma pessoa observa outra tropeçar e tal fato lhe provoca o riso. Isto é bem diferente de um chiste. “O cômico é a relação dual, e é preciso haver o Outro terceiro para que exista a tirada espirituosa. A sanção do Outro terceiro, seja ele suportado ou não por um indivíduo, é essencial aqui” (LACAN, 1957-58/1999, p. 28).

Esse Outro, portanto, é o que se articula no discurso a partir do inconsciente, à medida que articula os encontros e desencontros entre mensagem e código (LACAN, 1957-58/1999). Este ponto justifica o argumento freudiano de que uma “característica peculiar dos chistes é sua relação com o inconsciente, o que permite talvez distingui-los também do cômico” (FREUD, 1905 b/2006, p. 164).

Voltemos ao exemplo do “facionário”. Ora, se não houvesse um sentido anteriormente estabelecido, no campo do Outro, para “familiar” e “milionário”, não poderia haver uma neoformação com conseqüente efeito de chiste. Isso mostra que, ao invés de levar aquele que escuta a desenvolver um juízo sobre o conteúdo em questão, o chiste revela outra cena e permite engendrar sentido no *nonsense*, sem que haja um compromisso com os fatos concretos. Lacan (1957-58/1999) observa aí, na tirada espirituosa, a presença da *verdade* relativa à mensagem semidita que retorna do Outro, a qual não precisa corresponder à *realidade* relativa à fantasia. Noutras palavras, é a conjunção entre os campos do sujeito e do Outro que fornece à bricolagem chistosa o caráter de escrito passível de leitura.

Como ressalta Costa-Moura (2010, p. 272): “Freud e Champollion nos ensinaram que para ler é preciso, antes de tudo, supor que há texto e que o texto contém uma mensagem a que se pode aceder via leitura”³⁶. “Intersexo”, “homem”, “mulher”: quem

³⁶ Champollion foi o pesquisador que dispendeu anos de trabalho para decodificar a escrita hieroglífica de um importante artefato antropológico conhecido como “Pedra de Roseta”.

poderia lê-los de modo chistoso? E por que dar-se ao trabalho de extrai-los do discurso como hieróglifos de uma escrita misteriosa? Nossa resposta aponta para o analista. Ele ousa questionar o óbvio naquilo que se fala, podendo entender os nomes forjados na tentativa de engendrar um saber sobre o que se passa no corpo como “sexochistes”.

Lacan nos fala de uma estupidez³⁷ própria a quem ousa questionar a metalinguagem, isto é, a correspondência aparentemente óbvia entre significante e significado numa determinada língua. Tal conexão remeteria à uma suficiência da linguagem, a qual bastaria para dizer tudo. Neste caso, não haveria S(~~A~~) e a impotência poderia muito bem substituir o impossível. Ou seja, o Outro não seria barrado e existiria a relação sexual, posto que a criação do significante “A mulher” seria suficiente para tamponar o furo de saber acerca do gozo. Nas palavras de Lacan:

A estupidez é aquilo em que se entra quando as perguntas são formuladas num certo nível, que é determinado, precisamente, pela realidade da linguagem, ou seja, quando se aborda sua função essencial, que é a de preencher tudo o que deixa de diante a impossibilidade de existir a relação sexual, o que quer dizer que nenhum escrito, como produto da linguagem, pode dar conta disso de maneira satisfatória (1971-72/2012, p. 28).

A sexualidade, no que tange à constituição erógena do corpo, e o livro sobre os chistes foram tratados por Freud no mesmo período, 1905. Neste ano ele produziu, simultaneamente, “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” e “Os chistes e sua relação com o inconsciente”, dois importantíssimos escritos. Não vemos nisso um mero acaso. Em ambos os textos o real é tratado em sua intrínseca relação com a linguagem.

O chiste mostra que, se um novo sentido pode ser criado, os sentidos já conhecidos também o foram. De modo análogo, o saber acerca do intersexo, na tentativa de dizer sobre as ambiguidades genitais, escancara o fato de que as ambiguidades acerca do sexo se referem à existência do sujeito como efeito da linguagem. Logo, o ser falante pode ser também descrito como aquele que, por ser dito sexuado, fica impedido de ter acesso a tudo que se passa no corpo.

Tomando a diferença sexual como sintoma que tenta re-escrever o traumático da sexuação sempre com um único e mesmo *sentido*, podemos observar o sonho como formação que se visa dar corpo ao impossível de A mulher, mas só consegue topar com o *nonsense*. O sexo, por sua vez, enquanto chiste, conjuga sentido e *nonsense* em

³⁷ A palavra, no original, em língua francesa, é “*connerie*”, que talvez fosse melhor traduzida pelo termo “canalhice”. Todavia, optamos por manter a citação como estabelecida na versão em português.

qualquer um de seus nomes. Como Jano³⁸, aponta para dois lados: aquele que todos veem, o *Um*, e aquele que só se percebe enquanto ponto cego, o *Outro*.

“Aí está uma coisa que vocês reencontrarão o tempo todo no *Witz*, pois tal é sua própria natureza — vocês olham para ele, e é isso que lhes permite ver o que não está ali” (LACAN, 1957-58/1999, p. 25). Isso indica o *falo* como recurso diante da falta significante no Outro, S(~~A~~), pois, como o chiste demonstra de modo bastante peculiar, se a função fálica se diferencia do limite significante, só pode operar ao seu lado.

Nesse contexto, a tirada espirituosa pode ser observada numa tensão entre gozo fálico e gozo Outro, mostrando-se como a chama que delinea, sem ofuscar, o mais além do sentido. Explicamos: o *Witz* utiliza o próprio recurso à significação fálica, referida ao masculino, para denunciar sua máscara de impotência e, com isso, aponta para a existência do real, aproximando-se ao gozo das mulheres. O caminho do chiste, assim, remete ao feminino, que é fálico, mas não de todo. É desta forma não toda que ele revela o *nonsense*. Sua aparição pode ter diversas nuances, indo da estranheza à vergonha, mas, nos melhores casos, tendo o prazer como efeito.

Um fato interessante é que Freud descreve tal satisfação como “prazer verbal” (FREUD, 1905 b/2006, p. 166) e, ao que parece, não restringe o chiste apenas ao nível da fala. Durante extensa argumentação sobre a técnica do chiste, Freud enfoca como nele tudo gira ao redor da sintaxe e da gramática, de palavras e de frases: montagens e desmontagens entre sílabas, sonoridades e funções que só podem ser analisadas enquanto letras numa dimensão textual.

“Aí está o escrito, portanto, como aquilo de que é possível falar” (LACAN, 1971/2009, p. 78). Como visto, os atos de linguagem, enquanto balizados pelo instrumento fálico, guardam em si o paradoxo de que as possibilidades simbólicas engendram impossibilidades reais. O manejo da escrita permite tratar o real, de alguma forma, pelos meandros simbólicos, evidenciando o quanto os pilares fálicos só se fazem sustentar pelo limite à significação. Quanto ao analista, cabe, então, escutar a fala de seus pacientes como verdadeiros escritos que, talvez, possam apontar para o real sem tentar suprimi-lo.

No que tange particularmente ao “sexochiste”, o cunhamos para nos divertirmos com base no que designamos como clínica do *unheimlich*, porque é realmente divertido

³⁸ Jano (do latim *Ianus*) era um deus da mitologia romana. Representado com duas faces, uma olhando para frente e outra para trás, simboliza términos e começos, ambiguidades, escolhas e sabedoria (KURY, 2008/1990).

nomear o inominável, só que sem tanta angústia. Escutamos, enquanto analistas, e vivenciamos, enquanto analisantes, o sofrimento imiscuído às inúmeras tentativas de falar sobre o sexo — ambíguo ou não. Observamos nisso o engodo desdobrado a partir de uma dada realidade que busca suturar o impossível.

Escondido na fixação do nome d'A mulher, o impossível se apresenta em significantes que tentam lidar com o que ele isola de real. Ora, imaginemos a cena: é como tentar apagar fogo com gasolina — não poderia ser isso, para quem assim o leia, motivo de riso?

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ensaio sobre a “desinvenção”

A inscrição do sujeito como sexuado, ao que nos parece, é fator de base para sua existência, pois, se vimos que a entrada na cultura é marcada pelo encontro com os significantes do Outro, podemos observar a pergunta que logo se coloca quando do nascimento de um bebê: é menino ou menina?

No caso dos estados intersexuais, essa questão se potencializa e o saber falta. Ora, quando há um furo no saber, outro saber tende a ser construído em seu lugar. É isso que Freud aponta ao abordar a realidade psíquica como diferente da realidade objetiva e que Lacan ratifica ao tomar a realidade como distinta da verdade. Como visto anteriormente, temos no exemplo das teorias sexuais infantis uma tentativa de engendrar um saber sobre o corpo a partir da elaboração de hipóteses sobre o que se passa no âmbito do sexual. Será com base nessa “dose de verdade” (FREUD, 1908/2006, p. 197) que o ímpeto à pesquisa de qualquer espécie se desdobrará. Daí Lacan observar que “onde quer que estejamos, onde quer que funcionemos, pela função do saber estamos no horizonte do sexual” (1968-69/2008, p. 203).

Partindo de moldes e modelos para o sexo no ocidente, com base principal em Laqueur (1992), observamos que, ao longo da história ocidental, o corpo sexuado teve seu estatuto modificado. De um modelo unissex, considerando uma única e mesma carne para diferentes gêneros, passou-se ao modelo bissexual, com um segundo sexo além da referência ao homem: a mulher. Laqueur observa esta mudança pelo prisma dos fatores sociais, econômicos e históricos que marcaram o ocidente, considerando a construção da mulher como uma projeção da cultura no âmbito corporal.

Ressaltamos a ênfase discursiva que Laqueur (1992) atribui à diferença entre os sexos. Compreendendo o dado anatômico como menos importante para a veiculação da existência de dois sexos do que aquilo que se fala sobre o corpo, o autor, assim como nós, vê o sexo como efeito de discurso. Discordamos de Laqueur, contudo, ao verificarmos uma via de mão dupla nas influências entre corpo e discurso. Não observamos o corpo apenas como projeção do discurso, como parece propor o autor. Entendemos que os discursos também são engendrados com base naquilo que os corpos impõe. O hermafroditismo, analisado ao longo do tempo, mostra como o ocidente foi marcado por questões que partiam do encontro com um real que, mesmo traduzido em termos de enigmas sexuais, se mostrava sem sentido, fazendo girarem constantemente as engrenagens do saber em infundáveis tentativas de escrever a relação entre os sexos.

A leitura do corpo em sua diferença na antropologia nos proporcionou um interessante passeio por grupamentos sociais que, se também elegem o sexo como resposta, não deixam de delinear questões acerca do que se passa nos corpos. A partir especialmente do conceito de “valência diferencial dos sexos”, descrito por Héritier (1996), vimos que a diferença entre os corpos, seja qual for a explicação sobre eles criada, é sempre uma interpretação. Também aqui, como em Laqueuer (1992), o discurso sobre o corpo tem a capacidade de cria-lo enquanto sexuado.

Heritiér diz, contudo, que o dado corporal é imutável e anterior à realidade discursiva. Ora, não podemos segui-la neste aspecto. Com base na psicanálise, não é possível entender qualquer disjunção entre corpo e linguagem. Neste sentido nisto, o argumento de uma realidade pré discursiva é posto em xeque, pois não há acesso possível a tal contexto sem recorrer ao que hoje apreendemos do corpo em termos de saber. Assim, tal como *das Ding* tange a um mito psicanalítico para tratar um certo real que lhe escapa, o dado biológico constante do qual nos fala Heritiér também pode ser compreendido como um real que ex-siste às frases que tentam delineá-lo.

Quando o foco recai sobre traduções do plural no movimento *queer*, vemos a busca por uma não padronização do que tange ao sexual. A via do particular é elevada à máxima potência e a sexualidade, como expressão da idiosincrasia corporal, ganha relevo. Para que tal movimento pudesse surgir, houve um caminho importante descrito por Bento (2006). Do feminismo às questões de gênero, observamos como a diferença sexual esteve ligada a temas de hierarquia social, nos quais a mulher foi forjada, primeiro enquanto subjugada ao homem, depois na busca de sua equivalência.

Contudo, como ressalta Butler (1990/2003), tais perspectivas evidenciam que os movimentos de gênero, mesmo posicionando-se contra o discurso hegemônico, acabam por reforçá-lo. Ao negar o normal pela via da paródia, eles tendem a legitimá-lo enquanto ideal de performance sexual reiterado constantemente nos discursos. Daí a importância de elevar as rupturas acerca do sexual ao estatuto de engajamento político. Ao contrário de lutar pela igualdade dos direitos sexuais de minorias em relação à maioria, o movimento *queer* reivindica a legitimação da diferença. O corpo é entendido como construção do discurso, mas também como fonte de inquietação, como ressalta Beatriz Preciado (CARRILLO, 2007).

Se tais propostas vão ao encontro da psicanálise no que concerne ao enfoque do singular, elas se distanciam em outro nível. Poderíamos resumir o movimento *queer* como aquele que toma o corpo e o sexo como bricolagens de múltiplas identificações

que resultam numa construção radicalmente sem par. A psicanálise, por sua vez, apesar de reconhecer o peso identificatório para a inscrição sexuada do corpo, o compreende também a partir do gozo, o que impossibilita abordá-lo completamente em termos de discurso. Assim, a psicanálise lida com o real como algo que não pode ser traduzido, mesmo com a universalização do particular.

Neste percurso, observamos como diferentes áreas do conhecimento recaem no mesmo ponto obscuro ao lançar mão de recursos teóricos para tamponar algo que resta como enigma indelével. Trata-se do algo similar ao que Freud apontou ao abordar o “umbigo dos sonhos” e Lacan transmitiu com o conceito de “real” como impossível.

Ao longo de nosso trabalho, destrinchamos o saber inconsciente sobre o qual a psicanálise se debruça, enfatizando sua relação com o corpo. Observamos, sustentados em Freud, que isso que jaz sem nome, cuja estrutura é análoga às noções de Coisa (*das Ding*) e umbigo do sonho, não somente é o resultado da construção do saber, como uma sobra de um processo maior. Também vemos aí, no ponto traumático da incidência da língua mãe sobre o corpo, o motor da humanização daquele que acaba de nascer, a base para a construção de um saber sobre o eu, a realidade e o sexual. Em outras palavras, pudemos observar que o saber inconsciente se constitui como resposta possível a essa lacuna fundamental, a qual não pode ser escrita por derivar da impossibilidade de transcrever tudo que se passa no corpo para o campo da linguagem.

O intersexo nos indica que este ponto de enigma acerca do corpo não pode ser cernido com teorias sexuais que, similares às que criamos na infância, engendram uma realidade amalgamada a certo referente corporal. Assim, esbarrando em construções, lidas com a trama edípica, por exemplo, o sujeito tenta dar sentido ao que só pode encontrar enquanto castração. Eis o que Freud aponta ao trabalhar o inconsciente como um saber que se esconde nas entrelinhas. O autor demonstra que Isso, apesar de pairar silenciosamente, grita quando se tratam de aberrações sexuais. Isolando o quê de anormalidade pulsante na constituição de todo e qualquer sujeito, as elaborações freudianas abriram vias para outra cena. Guardando aquilo de que não se fala, ela se apresenta nas “berrações” que o sexual faz ressoar acerca do inominável imiscuído ao que há para além do princípio do prazer. Isto se observa peculiarmente no que tange aos mistérios da sexualidade feminina, diante da qual o recurso fálico é insuficiente.

Relendo a obra freudiana, Lacan sublinha o despedaçamento corporal a partir do qual serão construídas as identificações subjetivas. Assim, é diante da desconstrução do lócus onde vigora o *nonsense* que, a partir do encontro com a linguagem, o sujeito

poderá advir. Dando sentido ao trauma, seu corpo, apesar de ser sempre mal dito, se torna acessível enquanto dito, isto é, sexuado.

Destarte, com a entrada na língua mãe, impõem-se enigmas que o corpo concentra. Para poder lidar com eles, os sujeitos, de maneira geral, se organizam de modo que algo faça suplência a tais pontos de não saber. Lacan propôs a metáfora paterna como recurso teórico para a compreensão desta operação de substituição da obscuridade referida ao Desejo da Mãe pelo suporte do Nome do Pai, apoiado pelo referente fálico. Vemos aí o deslizamento do papel dos pais edípicos de carne e osso, numa operação metafórica, para funções simbólicas; bem como o novo estatuto do falo, que passa a ter viés significante.

A ênfase na compreensão de que tais operações ocorrem a nível singular é a característica fundamental do trabalho analítico, seja em que contexto ele se aplique. Ao longo de nosso trabalho, observamos como tal *modos operandi* foi de suma importância para que sustentássemos uma prática clínica com o intersexo.

Como visto, para a psicanálise, o corpo humano não está dado, é uma construção atravessada pela linguagem, como coloca Freud (1905 a/2006) ao isolar zonas erógenas. É pela via dos ideais que se formam imagens para o corpo, o qual perde uma libra de carne ao entrar na língua mãe. Essa coisa perdida jaz desconhecida, deixando apenas o rastro de um objeto sem nome. Ao sujeito falta, então, ao menos um significante: eis a nobre bastardia referida por Lacan (1961[1958]/1998) ao abordá-lo como barrado.

Diferentemente da psicanálise, que trata o real como algo impossível de ser acessado, a ciência tenta isolá-lo como incógnita: letra numa escrita que visa incluir o real no jogo significante. Assim, vemos que “a partir do momento em que ‘eu escrevo’ este objeto que eu não conheço, eu o faço entrar numa série de efeitos e operações por meio das quais eu posso, inclusive, chegar a uma ordem de coisas completamente inacessível de outro modo” (COSTA-MOURA, 2010, p. 277).

Ressaltamos ao longo do texto que, quanto ao real, não há conflitos. Ele simplesmente está em seu lugar. O que o cria em sua nuance enigmática é justamente o esforço para tratá-lo por meio dos significantes de um possível saber unívoco: redução idealizada aos registros do simbólico e do imaginário. Nota-se aí um paradoxo. São os diagnósticos, os conceitos, os saberes, ou seja, os nomes que engendram um resto impossível de nomear no deslizamento contínuo em busca da derradeira significação.

Sublinhamos aí, no modo de tratar o real, uma distância entre ciência e psicanálise. Enquanto aquela busca delimitá-lo com fórmulas, índices e gráficos que

acabam tendo efeitos de realidade, a psicanálise aponta para a verdade pululante e atrevida que não pode ser escrita completamente entre os muros da linguagem. De modo geral, temos a ciência tentando reduzir o real à incapacidade de tudo dizer. Isto remete à impotência, que supostamente poderia ser superada. A psicanálise, no entanto, conserva o real enquanto impossível lógico, furo intransponível na estrutura do saber.

Destarte, diferente da falta, que tange à impotência diante de um objeto que supostamente foi subtraído, o furo condiz com a noção de trauma no sentido de uma ausência radical, um impossível em termos de representação.

Em nosso trabalho, percebemos como a tensão entre impotência e impossível pode ser observada como formas de lidar com o que se passa no corpo, sendo paralela à tensão entre dois modos de gozo.

Consideramos, com Lacan, que a verdade do sujeito, isto é, aquilo que ele desenvolve enquanto fala, é tributária de como seu corpo foi marcado pelos significantes do campo do Outro, delimitando uma espécie de cartografia gozosa do corpo. Nesse trabalho de mapeamento corporal, há uma divisão entre o corpo que o sujeito supõe conhecer, ligado à impotência de uma satisfação possível, mas sempre parcial; e o corpo misterioso do Outro, mais próximo ao intangível do real.

O operador desta ruptura corporal, segundo Lacan (1971/2009) é o falo. Ele é o instrumento responsável pela paradoxal existência de um corpo que goza do que se fala, referido à falta presente na castração, em extimidade à ex-sistência de uma porção do corpo que goza por vias outras. Assim, ambos referidos ao falo, vimos *Um* gozo supostamente conhecido por todos e *Outro* que só pode ser acessado parcialmente pela linguagem.

Também notamos que, tentando reduzir o impossível da Coisa à face material que os objetos *a* podem encarnar, a fantasia constitui um recurso subjetivo para engendrar a ilusão de uma relação entre sujeito e objeto. Entre eles, contudo, só o que pode haver é uma *não relação*, como extraiu Lacan (1956-57/1995) da obra freudiana.

Foi exatamente a evidência desta não relação que nos arrebatou no trabalho com o intersexo. Como visto nos fragmentos clínicos aqui apresentados, não apenas os portadores das ditas anomalias, mas também seus familiares e a equipe de saúde se deparavam com o estatuto anômalo do encontro com este corpo irremediavelmente Outro. Desconhecido e bastardo, ele escarava o real que pulsa em todo falante.

Olhando de perto, vimos que a ambiguidade genital aponta para a *ambiguidade sexual* (MOREL, 2000/2004; ANSERMET, 2005). Afinal, há imprecisões marcantes

em toda e qualquer classificação do binarismo entre os corpos. Todos possuem um quê de bissexualidade, como ressaltou Freud, seja no organismo, nas identificações de gênero, nos modos de gozo, na escolha do objeto, dentre outros fatores. A ambiguidade sexual revela, então, a presença de algo que escapa, não porque nossos recursos sejam incapazes de fazer-lhe a extração, mas porque não há materialidade a extrair de um furo na ex-sistência do real.

Desse modo, a clínica do *unheimlich*, como chamamos o trabalho com o intersexo, radicaliza o *nonsense* corporal. Mostrando-se desprovido de sentido, o corpo hermafrodita se apresenta sem nada dizer. Consideramos este estranho corpo como um semblante, sinal que conserva o potencial de encadeamento significativo. Logo, como não passa de algo sem sentido, qualquer significado que se atribua ao corpo carregará um tanto de erro. Assim, Lacan (1971/2009) nos fala sobre um “erro comum” no qual a humanidade recai ao sobrepor a diferença sexual a duas modalidades de gozo.

Nesse contexto, Lacan (1972-73/2008) resalta a sexuação numa tensão entre o homem e as mulheres. Deixando de lado a forma dos corpos, inscrever-se como homem equivale a integrar o conjunto de todos os castrados, isto é, todos os falantes. Colocar-se do lado mulher, por sua vez, concerne ao falantes referidos ao falo de forma não toda, que devem ser considerados em sua singularidade gozosa face à castração.

Assim, por não gozar de uma maneira única, as mulheres, diferente dos homens, não fazem conjunto. Portanto, este universal feminino, A mulher, só pode se apresentar como objeto impossível do desejo, aquele com o qual sonhamos. Deste modo, entre o homem e a A mulher que não existe, não há mais do que uma *não relação sexual* (LACAN, 1972-73/2008).

Observamos, assim, o engodo da complementaridade entre dois sexos. Esta ilusão se sustenta, como apontou Lacan (1971-72/2012), na elevação de uma “pequena diferença” na aparência dos corpos ao estatuto de referente unívoco para o binarismo sexual. Aí percebemos que o erro comum, ao cristalizar um sentido para o gozo, estabelece uma dada sexuação, dita normal, cuja estrutura de fixação remete ao sintoma.

Nessa lógica, entre o sentido fixado numa sexuação sintomática e o *nonsense* d’A mulher sonhada, os nomes para o sexo se mostram como bricolagens que remetem à neoformação significativa presente no chiste. Isto porque, utilizando-se da própria referência ao falo, tais termos denunciam a tentativa de cernir o real.

Demonstramos que o analista, ao compreender a impossibilidade de tudo dizer acerca do que se passa nos corpos, pode colocar-se no lugar do Outro terceiro que vê a

nomeação do sexo como verdadeiro sentido no *nonsense*. Assim, funcionando tão bem quanto mal, as produções discursivas que visam engendrar um saber sobre o sexo a partir da nomeação dos corpos podem ser lidas em termos de “sexochiste”. Eis o que pode ser transmitido como ponto de conclusão da presente pesquisa.

O “sexochiste” ressalta que entre os corpos e seus nomes não há nada para além de ensaios. Ensaio sobre a invenção de palavras e “desinvenção” de coisas ou vice versa... Ou nada disso, ou tudo junto. Afinal, o corpo é marcado por letras de gozo sem leitura definida. Foi isto que a clínica do intersexo escancarou ao apresentar o real do corpo que se esgueira nos meandros da sexuação. Noutras palavras, A mulher, a diferença sexual, os nomes para os corpos: se é que isso existe, sei que isso insiste, “sexochiste”.

Ao longo do processo de pesquisa que culmina na presente dissertação, fomos nos divertindo, como fez Lacan, e escutando os poetas, como recomendou Freud.

“Desinventar objetos”, nos propõe Manoel de Barros (1994/2010, p. 300), “Dar ao pente a função de não pentear/ Até que ele fique à disposição de ser uma begônia/ (...) Usar algumas palavras que ainda não tem idioma”. À semelhança não toda do artista, propomos que o analista possa arriscar “desinventar” “o homem”, “a mulher”, “o hermafrodita”, dando a eles a função de não “sexuar”, até que fiquem à disposição de ser um chiste.

Se esta dissertação marca o final de um determinado percurso, o ímpeto à pesquisa desponta em novas questões — que talvez não passem de outras maneiras para lidar com velhos enigmas, atualizando teorias sexuais infantis. Do Mestrado em Teoria Psicanalítica, a principal lição que extraímos, dentre tantas outras, consiste na vinculação indiscernível entre pesquisa em psicanálise e prática clínica.

Escutar sujeitos em análise e estar na posição de analisante, seja no divã, em supervisões ou entre os livros, conservadas suas peculiaridades, são sempre posições remetidas ao saber como não todo e à verdade semi dita, quando bem dita.

Atualmente, em outro campo de trabalho, agora no contexto da saúde mental³⁹, nossa escuta continua partindo de “desinvenções”. Mancando, apresentando estrabismos ou vozes em tons incomuns, a loucura ganha forma em corpos bizarros, cujo sentido — delirante, alucinado, atuado — aponta de modo ainda mais radical para o *nonsense*.

³⁹ Referimo-nos ao trabalho de acompanhamento terapêutico no Serviço de Internação de Agudos Feminino (SIAF) do Hospital Psiquiátrico de Jurujuba, em Niterói-RJ.

No pátio, ao lado de outras 30 pacientes, uma mulher se assusta e diz: “estou sendo estuprada agora... Ah! Oh! Olha só, eu to sentindo... Deve ser coisa do capeta!”. Outra, depois de lançar sua cabeça ao chão inúmeras vezes sem motivo aparente, afirma: “não sei o que aconteceu, me deu uma coisa, aí eu fiz. Foi uma coisa no meu corpo”. Como não ler algo para além das palavras nestes re(a)l-atos? Do “sexochiste” ao real do corpo, os enigmas se impõem: mais, ainda.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, S. (2000) Apresentação. ALBERTI, S. e ELIA, L (orgs.). *Clínica e pesquisa em psicanálise*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2000, p.07-17.

ANSERMET, F. (2005). Clinique de l'ambiguïté génitale chez l'enfant. *Psychothérapies*. Vol. 25, n. 3, p. 165-172.

BARROS, M. (1994/2010) Livro das Ignorâncias. *Manoel de Barros Poesia Completa*. São Paulo: Leya.

BEAUVOIR, S. (1949) *Le Deuxième sexe*. Paris: Gallimard.

BENTO, B. (2006) *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária.

BORGES-OSÓRIO, M. R.; ROBINSON, W. M. (2002) *Genética Humana*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2002.

BRANCO, L. C.; BRANDÃO, R. S. (2004) *A mulher escrita*. Rio de Janeiro: Lamparina.

BRODSKY, G. (2012) *La locura nuestra de cada dia*. Caracas: Editorial Pomaire.

BROUSSE, M-H (2008) A origem e o lugar dos objetos. *Arquivos da Biblioteca*. N. 05, p. 11-28. Rio de Janeiro: EBP.

BUTLER, J. (1990/2003) *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

CALDAS, H. (2008) Saber fazer com a não-relação. ALBERTI, S. (org.) *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

_____. (2013) A fala e a escrita da mulher que não existe. *Opção Lacaniana on line nova série*. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, n. 10, ano 4, p. 01-12, março. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/texto5.html>. Acessado em: 27/03/2013.

CANGUÇU-CAMPINHO, A. K.; BASTOS, A. C. S. B.; LIMA, I. M. S. O. (2009). O discurso biomédico e o da construção social na pesquisa sobre intersexualidade. *Physis: revista brasileira de saúde coletiva*. vol. 19, n. 4, p. 1145-1164.

CARRILLO, J. (2007) Entrevista com Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu*. n. 28, junho. Campinas, p. 375-405.

CHAVES, W. C. (2006). O estatuto do real em lacan: dos primeiros escritos ao seminário vii, a ética da psicanálise. *Paidéia*, 161-168. Ribeirão Preto: USP.

COSTA, A. (2006) *Sonhos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

COSTA-MOURA, F. (2010) Ler, escrever, perder: psicanálise e *mathesis*. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 22 – n. 2, p. 269-284, Maio/Ago. Niterói: Universidade Federal Fluminense. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/fractal/v22n2/04.pdf>. Acessado em: 26/11/2013.

COSTA-MOURA, F; FERNANDES, F. L. (2011) A Psicanálise existe? Considerações sobre o materialismo da psicanálise. LO BIANCO, A. C. (org.) *A materialidade da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa

DAMIANI, D.; GUERRA-JÚNIOR, G. (2007) As novas definições e classificações dos estados intersexuais: o que o consenso de Chicago contribui para o estado da arte? *Arq. Bras. Endocrinol. Metab*, v. 51, n. 6.

DORAIS, Louis-Jacques. (2007). Troisième sexe social, atome familial et médiations chamaniques: pour une anthropologie holiste. **Entretien avec Bernard Saladin d'Anglure**. *Anthropologie et Société*. Québec: Université Laval, v. 31, n. 3, p. 165-184. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/saladin_danglure_bernard/troisieme_sexe_social/troisieme_sexe_social.pdf. Acesso: 14/09/2013.

ELIA, L. Psicanálise: clínica e pesquisa. ALBERTI, S. e ELIA, L. (orgs.). *Clínica e pesquisa em psicanálise*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2000, p. 19-35.

_____. (2004/2010) *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

FAUSTO-STERLING, A. (1993) *The Five Sexes: why male and female are not enough. The Sciences*. Nova Iorque: New York Academy of Sciences, março-abril, p. 20-25.
Disponível em:

http://facweb.northseattle.edu/ratkins/ClassMaterials/PSYSOC230/230Activities-Instructor/MSLib_Faus_The_Five_Sexes.pdf. Acessado em: 30/03/2013.

_____. (2000) *Sexing the Body: gender politics and the construction of sexuality*. Nova Iorque: Basic Books.

FOUCAULT, M. (1988/2012) *História da sexualidade v. 01: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FREUD, S. (1898/2006) A sexualidade na etiologia das neuroses. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 03.

_____. (1900/2006) A interpretação dos sonhos. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 04 e 05.

_____. (1905 a/2006) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 07.

_____. (1905 b/2006) Os chistes e sua relação com o Inconsciente. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 08.

_____. (1907/2006) O esclarecimento sexual das crianças (Carta aberta ao Dr. M. Fürst). *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 09.

_____. (1908/2006) Sobre as teorias sexuais das crianças. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 09.

_____. (1910 a/2006) Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 11.

_____. (1910 b/2006) Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (contribuições à psicologia do amor I). *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. 11.

_____. (1911/2006) Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (Dementia Paranoides). *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. 12.

_____. (1912/2006) Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à teoria do amor II). *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. 11.

_____. (1913[1912-13]/2006) Totem e Tabu. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. 13.

_____. (1914/2004) À guisa de introdução ao Narcisismo. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*: Escrito sobre a Psicologia do Inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, Ed., v. 01.

_____. (1915/2004) Pulsões e destinos da pulsão. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*: Escrito sobre a Psicologia do Inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, Ed., v. 01.

_____. (1917/2006) Suplemento Metapsicológico à Teoria dos Sonhos. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*: Escrito sobre a Psicologia do Inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, Ed., v. 02.

_____. (1917 [1916-17]/2006) Conferência XXIII O caminho da formação dos sintomas (Conferências introdutórias sobre psicanálise – parte III). *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. 26.

_____. (1919 a/2006) Uma criança é espancada: uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. 17.

_____. (1919 b/2006) O estranho. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. 17.

_____. (1920/2006) Além do Princípio de Prazer. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*: Escrito sobre a Psicologia do Inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, Ed., v. 02.

_____. (1923 a/2006) A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 19.

_____. (1923 b/2007) O Eu e o *Id*. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud: Escrito sobre a Psicologia do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, Ed., v. 03.

_____. (1924 a/2006) A dissolução do Complexo de Édipo. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 19.

_____. (1924 b/2007) O problema econômico do masoquismo. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud: Escrito sobre a Psicologia do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, Ed., v. 03.

_____. (1924 c/2007) A perda da realidade na neurose e na psicose. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud: Escrito sobre a Psicologia do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, Ed., v. 03.

_____. (1925/2006) Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 19.

_____. (1930 [1929]/2006). Mal-estar na civilização. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 21.

_____. (1933/2012) A feminilidade – Conferência 33. *O feminino que acontece no corpo: a prática da psicanálise nos confins do simbólico*. Belo Horizonte: Scriptum, p. 15-48.

_____. (1937/2006). Análise terminável e interminável. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 23.

_____. (1940 [1938]/2007) A cisão do Eu no processo de defesa. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud: Escrito sobre a Psicologia do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, Ed., v. 03.

_____. (1950[1985]/2006). Projeto para uma psicologia científica. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 01.

FRIGNET, H. (2000) *Le transsexualisme*. Paris: Desclée de Brouwer.

HERDT, G. H. (1999). *Sambia Sexual Culture: essays from the Field*. Chicado: University of Chicago Press, 1999.

HÉRITIER, F. (1996). *Masculini/Feminino: o pensamento da diferença*. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. (2002). *Masculini/Feminino II: dissolver a hierarquia*. Lisboa: Instituto Piaget.

HOUBRE, G. (2009) Um sexo impensável: a identificação dos hermafroditas na França do século XIX. *Espaço Plural*. Marechal Cândido Rondon: UNIOESTE, ano X, n. 21, p. 20-33.

ITERSEX SOCIETY OF NORTH AMERICA. Disponível em: <http://www.isna.org/about/emeritus/>. Acesso em: 27 março. 2013.

JORGE, M. A. C. (2008) *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

KURY, M. G. (2008/1990). *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

LACAN, J. (1949[1936]/1998) O estádio do espelho como formador da função do eu. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1955-56/2010) *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1956[1953]/1998) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1956[1955]/1998) A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1956-57/1995) *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1957/1998) A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1957-58/1999) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1958 a/1998) Juventude de Gide ou a letra e o desejo. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1958 b/1998) A significação do falo. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1959[1957-58]/1998) De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1959-60/2008) *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1960/1998) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1961[1958]/1998) A direção do tramamento e os princípios de seu poder. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1962[1958-60]/1998) Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1962-63/2004) *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1964/2008) *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1966[1960]/1998) Posição do inconsciente. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1966[1965-66]/1998) A ciência e a verdade. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1968-69/2008) *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1969-70/1992) *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1971/2009). *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse do semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1971-72/2008). *O seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1972/2003) O aturdito. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1972-73/2008). *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1973/2003) Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos *Escritos*. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1974/2003) Televisão. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1975-76/2008). *O seminário, livro 23: O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (1998) *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

LAQUEUR, T. (1992). *La fabrique du sexe: essai sur le corps et le genre en Occident*. Paris: Gallimard.

LEMÉRER, B. (1999) Algumas reflexões a partir do texto de Freud sobre as teorias sexuais infantis. In: VIDAL, Maria Cristina Vecino (Cord.). **A criança e o saber**. Rio de Janeiro: Revinter.

MACHADO, P. S. (2008) Intersexualidade e o consenso de Chicago: as vicissitudes da nomenclatura e suas condições regulatórias. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 23, n. 68, Oct.

MOREL, G. (2004/2000). *Ambigüités Sexuelles: sexuation e psychose*. Paris: Antropos.

_____. (2008). *La loi de la mère: essai sur le sinthome sexuel*. Paris: Antropos.

PERELSON, S. (2006) A parentalidade homossexual: uma exposição do debate psicanalítico no cenário francês atual. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, setembro-dezembro, p. 709-730.

POLI, M. C. (2007) *Feminino/Masculino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (2008) A mudança de sexo: engodo ou direito? Anais III Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental. Disponível em: http://www.fundamentalpsychopathology.org/uploads/files/iii_congresso/mesas_redondas/a_mudanca_de_sex.pdf. Acessado em 30 de dezembro de 2013.

_____. (2011) A diferença sexual real em questão na contemporaneidade. LO BIANCO, A. C. *A materialidade da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 165-182.

ROSA, R. R. G. (2001). Mitologia e Xamanismo nas relações sociais dos Inuit e dos Kaingang. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre: UFRGS, v.5, n.3, p. 98-122. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/23598>. Acesso: 14/09/2013.

SANTOS, J. L. (2013) *A impossibilidade revelada pela psicanálise diante do enigma da diferença sexual*. 200 f. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SANTOS, M. M. R.; ARAUJO, T. C. C. F. (2003) A clínica da intersexualidade e seus desafios para os profissionais de saúde. *Psicol. Cienc. Prof.*, Brasília, v. 23, n. 3.

SOUZA, J. N. (2008) *Lógica para ciência da computação: uma introdução concisa*. Rio de Janeiro: Elsevier.

STOLLER, R. J. (1982) *A experiência Transexual*. Rio de Janeiro: Imago.

SZTUTMAN, R.; NASCIMENTO, S. (2004). Antropologia de corpos e sexos: entrevista com Françoise Héritier. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 47, n. 1, p. 235-266. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ra/v47n1/a07v47n1.pdf>. Acesso: 14/09/2013.