

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

**O GÊNERO COMO ESTILO DO CORPO: A INCORPORAÇÃO DO GÊNERO
ENTRE JUDITH BUTLER E A PSICANÁLISE**

IAN MENEZES DE LACERDA
Orientadora: Maria Cristina Candal Poli

Rio de Janeiro, 2019

IAN MENEZES DE LACERDA

**O GÊNERO COMO ESTILO DO CORPO: A INCORPORAÇÃO DO GÊNERO
ENTRE JUDITH BUTLER E A PSICANÁLISE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito para a obtenção do título de Mestre, sob Orientação da Prof^a. Dra. Maria Cristina Candal Poli.

Rio de Janeiro
2020

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro para obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

IAN MENEZES DE LACERDA

Dissertação apresentada em __/__/__

Orientadora Prof^a. Dra. Maria Cristina Candal Poli
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

1^a Examinadora Prof^a Dra. Simone Perelson
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

2^a Examinadora Prof^a Dra. Patricia Porchat Pereira da Silva Knudsen
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP

Este trabalho é dedicado a todos que lutam por um mundo mais justo

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meu pais, Vladi e Lili, que sempre me apoiaram e me deram uma educação crítica, sem a qual o mundo seria insuportável.

À Luisa, cujo encontro-acontecimento me faz ver o mundo a partir da diferença e tornou possível sentar à beira do vazio.

Às novas amigas que surgiram junto com esta pesquisa, principalmente Kizzy e Luiza, com as quais o debate era sempre feliz em ir além.

Aos meus amigos e amigas de formação: Carol, Fada, Fernanda, Heitor, Joyce, Julie, Rapha e Rianne.

Aos meus amigos que me acompanham desde o colégio e aos amigos e amigas que conheci através destes que me ajudaram neste processo.

À minha orientadora, Cristina, por toda paciência e ajuda neste longo processo de elaboração desta pesquisa, que seria simplesmente impossível sem estas.

A Simone Perelson e Patricia Porchat por participarem desta banca e pelas colaborações fundamentais para este trabalho.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pelo financiamento desta pesquisa.

Aos funcionários da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ, Alice e Zé Luiz, que sempre me ajudaram com os procedimentos burocráticos.

RESUMO

Este trabalho pretende explorar um diálogo possível entre a teoria da performatividade de gênero da teórica queer Judith Butler e a psicanálise de Sigmund Freud e Jacques Lacan no que diz respeito às relações entre gênero, sexo e corpo. Investigamos quais são as possibilidades de articular psicanálise e o conceito de performatividade de gênero, com todas as críticas à metafísica da substância e à psicanálise que são característicos de seu desenvolvimento em *Gender Trouble*. Para tal, iniciamos o percurso com a perspectiva histórica de Thomas Laqueur sobre sexo e gênero desde a Antiguidade até Freud a fim de propor algumas leituras da consolidação da masculinidade, feminilidade e do sexo a partir do Complexo de Édipo em Freud, tendo como influência também a leitura do Édipo de Gayle Rubin. A seguir, investigamos parte do caminho teórico de Butler em seus artigos iniciais sobre gênero até o famoso *Gender Trouble* e alguns textos que estabeleceram o aparato conceitual geral que suporta sua teoria da performatividade de gênero e da melancolia de gênero – conceito cunhado a partir de suas leituras da psicanálise. Para tal, julgamos necessário passar também pela teoria dos atos performativos em Austin e Derrida a fim de explorar melhor o performativo na obra da filósofa americana. Por último, dissertamos sobre a possibilidade de uma leitura queer de Lacan norteadas pelas críticas expostas anteriormente e pelo conceito de performatividade, indo desde uma crítica à leitura dita estruturalista do Édipo em seus primeiros seminários às possibilidades de interpretação das fórmulas da sexuação que se aliam à empreitada queer butleriana.

Palavras-chave: Psicanálise; Performatividade; Queer; Semblante; Sexuação; Sexo; Gênero

ABSTRACT

This work intends to explore a possible dialogue between gender performativity theory of queer theorist Judith Butler and the psychoanalytical theories of Sigmund Freud and Jacques Lacan regarding the relations between gender, sex and the body. We searched for possibilities of articulating psychoanalysis and the concept of gender performativity, dealing with its underlying critiques of the metaphysics of substance and psychoanalysis that are part of its theoretical development in *Gender Trouble*. This text begins with the historical perspective of Thomas Laqueur on sex and gender since the Classical Antiquity until Freud's theory of sexuality, in order to elaborate our reading of the Oedipus Complex that was also largely influenced by Gayle Rubin's reading of Freud. In the second chapter, we investigated the theoretical path on gender and sex drawn by Butler from her early papers until *Gender Trouble* and other texts that established the conceptual apparatus that supports her theory of gender performativity and gender melancholy – a concept coined based on her psychoanalytical influences. We also deemed necessary to expatiate on Austin and Derrida writings on performative acts for the purpose of better understanding the work of Butler. Finally, we discuss the possibility of a queer reading of Lacan guided by the concept of performativity, ranging from a critique of the so-called structuralist reading of Oedipus in his first seminars to the possibilities of interpreting the formulas of sexuation which we try to combine with the queer butlerian enterprise.

Keywords: Psychoanalysis; Performativity; Queer; Semblant; Sexuation; Sex; Gender

O poder age produzindo em nós melancolia, fazendo-nos ocupar uma posição necessariamente melancólica. Podemos mesmo dizer que o poder nos melancoliza e é desta forma que ele nos submete. Esta é sua verdadeira violência.

Vladimir Safatle

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 – CORPO E GÊNERO: ENTRE A GENEALOGIA E A PSICANÁLISE	25
1.1 – DO GÊNERO AO SEXO E VICE-VERSA	25
1.2 – O COMPLEXO DE ÉDIPO COMO FABRICAÇÃO DOS SEXOS	32
1.3 – STOLLER E O GÊNERO COMO SUBSTÂNCIA.....	41
2 – INCORPORAÇÃO DO GÊNERO EM BUTLER.....	45
2.1 – O CAMINHO ATÉ <i>GENDER TROUBLE</i>	45
2.2.1 – O PROBLEMA INEVITÁVEL DO GÊNERO	55
2.2.2 – TODO GÊNERO É MELANCÓLICO.....	64
3 – ALÉM DO FALO: DIFERENÇA SEXUAL E GÊNERO EM JACQUES LACAN	69
3.1 – O FALO E A ASSUNÇÃO DO SEXO: ÉDIPO ESTRUTURALISTA	70
3.2 – DO SEMBLANTE AO GÊNERO PERFORMATIVO	80
3.3 – LEITURAS DAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98

INTRODUÇÃO

Não é infundado dizer que o Brasil passa por um momento político delicado no que diz respeito às políticas, aos estudos de gênero e à população LGBTQI+, que já compõe a lista de alvos privilegiados da violência no nosso país há tempos (BENEVIDES, 2018). Em *Pensando o sexo*, Gayle Rubin (2017b) argumentou que era precisamente porque a humanidade enfrentava a possibilidade da aniquilação total durante a Guerra Fria que era preciso pensar sobre a sexualidade, já que nesses momentos de grande estresse social as coisas começam a perder o rumo no que diz respeito ao tema. Não é preciso, evidentemente, de uma ameaça tão grande para que as coisas se descarrilhem como a situação brasileira mostra. Em tempos de crise, os conflitos ligados aos valores sexuais adquirem imenso peso simbólico. Em 2019, sob influência do chanceler Ernesto Araújo, o Itamaraty foi orientado a substituir o termo “gênero”, já que, em seu entendimento, gênero se refere ao sexo biológico (MOURA, 2019). O Brasil se aliou, assim, a países ultraconservadores como Arábia Saudita, onde ainda sobrevive uma monarquia absolutista aliada aos imperativos do capital. De alguma forma, pode-se afirmar que o trabalho elaborado aqui vira de cabeça para baixo a posição do Itamaraty ao se aliar à teoria *queer* butleriana: não é que o gênero seja, na verdade, o sexo biológico (basta conhecer o mínimo dos estudos de gênero), mas o sexo é desde sempre gênero; isto é, não existe o substrato pré-cultural ou pré-simbólico do sexo (corpo) sobre o qual a cultura escreve o gênero, é a própria generificação do corpo que produz o sexo *a posteriori* como algo que aparece (ilusoriamente) para nós como fora da cultura (BUTLER, 2015). A natureza pré-cultural é produto da própria cultura, não um *a priori* a-histórico universal ao qual as representações culturais dão seus significados (como no sistema sexo-gênero de Gayle Rubin). Ademais, para a psicanálise o sexo é Real, que nada tem a ver com a realidade, mas com aquilo “fora” da ordem simbólica e imaginária que não tem representação (KEHL, 2016). Para a psicanálise, o sexo não existe, ele é impossível, além de qualquer representação; como seres de linguagem, nós só podemos ter acesso a ele através do Simbólico e do Imaginário. Do ponto de vista da teoria psicanalítica, “o saber sobre o sexo (assim como a morte) é sempre *não todo*” (POLI, 2012, p. 119). Thomas Laqueur (2001) parece exemplificar historicamente as formas de simbolização e imaginarização do sexo no Ocidente, as formas de lidar com o seu Real. Notemos também que a relação sexual (*rapport sexuel*) não existe para Lacan (2012), não

existe qualquer norma de relação entre os sexos (a palavra *rapport* [relação] indica que não se trata apenas do ato sexual).

Diferença sexual como real/impossível significa precisamente que *não há tal norma*: diferença sexual é a ‘rocha de impossibilidade’ sobre a qual toda ‘formalização’ da diferença sexual se funda. (...) [A diferença sexual] é uma mancha contingente que todas as ficções simbólicas de parentesco tentam obliterar em vão. (ZIZEK, 2000, p. 309-310)

Sexo e diferença sexual não são pré-culturais nem para a psicanálise nem para a teórica *queer* Judith Butler.

A teoria psicanalítica certamente tem muito a contribuir sobre questão de gênero, já que um de seus pilares e motivo de escândalo na época de Freud foi sua concepção de sexualidade e seu papel na cultura e no psiquismo humano. É verdade que Freud foi acusado, não sem razão, de ser machista e misógino¹, mas podemos pensar também como sua teoria pode ser lida com uma pitada de subversão se vermos nela os

mecanismos pelos quais os sexos são divididos e modificados, (...) como crianças andróginas, bissexuais, são transformadas em meninos e meninas. A psicanálise é uma teoria feminista que não chegou a se configurar plenamente como tal. (RUBIN, 2017a, p. 36)

O que se pretende elaborar nas páginas que seguem é, grosso modo, pensar sobre o gênero na sua relação com o corpo a partir da interface crítica da psicanálise com a teoria *queer*. O gênero como estilo ou estilização do corpo ao qual o título deste trabalho faz referência é uma ideia retirada de *Problemas de gênero* de Butler (2015, p. 242), no qual o caráter performativo do gênero envolve uma repetição estilizada de atos. Essa ideia de estilo retoma um artigo anterior da autora no qual, a partir de sua interpretação de Simone de Beauvoir, o gênero é pensado como o estilo do corpo. Desde esse artigo até *Problemas de gênero*, a ideia da identidade de gênero como atos corporais estilizados continuamente reiterados pela repetição e que criam a ilusão de um Eu ou uma identidade como agente desses atos vai se desdobrando teoricamente. O caráter performativo do gênero é estabelecido a partir dessa repetição estilizada de atos corporais. O tema da incorporação nos remete ao conceito psicanalítico de introjeção utilizado por Freud para falar da melancolia e é retomado por Butler (2015) para pensar a melancolia de gênero. Para ela, a ideia de gênero melancólico está presente tanto em Lacan quanto em Freud e

¹ “Talvez seja interessante refletir que Freud, com sua reputação de mais ilustre misógino de todos, no entanto escreveu muito pouco sobre a questão da feminilidade” (MITCHELL, 1988, p.2). Contudo, não devemos esquecer que algumas páginas adiante a própria Juliet Mitchell acusa Freud de chauvinismo masculino inconsciente.

mantém uma relação com a performatividade. Temos já no título dois temas que subjazem todo o debate que tento realizar aqui – a teoria da performatividade de gênero de Butler, que se insere na chamada teoria *queer* e a teoria psicanalítica fundada por Sigmund Freud. Começemos pelo *queer*.

Queer era um xingamento (*slang*) utilizado para designar aqueles que não se adequavam à matriz heterossexual, considerados estranhos e abjetos. Sem tradução direta para o português, a palavra se atenua por esconder a história de abjeção que o original mantém. “Equivaleria a ‘bicha’, ‘viado’, ‘sapatão’. Um insulto que, repetido à exaustão, acabou sendo deslocado desse local desprezível e foi revertido e assumido, afirmativamente, por militantes e estudiosos” (LOURO, 2018, p. 83). A etimologia provável da palavra vem do alemão antigo *qwer*, ou *quer* no alemão moderno, que significa oblíquo, diagonal, inclinado (DE LAURETIS, 2019). A expressão “teoria *queer*” foi inventada por Teresa de Lauretis (2019) em 1990 e se referia naquele momento a um projeto crítico que procurava resistir à homogeneização dos “estudos de gays e lésbicas” acadêmicos. De acordo com a inventora do termo, a psicanálise pode auxiliar – com sua teoria da sexualidade polimorfa, perversa, não reprodutiva, indisciplinada – a teoria *queer* a pensar a sexualidade fora do jogo das identidades (sociais, sexuais).

Queer deixou de ser uma forma agressiva e pejorativa de nomear aqueles que fazem parte da comunidade LGBTQI+ e passou a ser uma autodenominação que reitera e defende a diferença, tomando uma concepção política e teórica transgressiva. “mais do que uma nova posição do sujeito, queer sugere um movimento, uma disposição. Supõe a não-acomodação, admite a ambiguidade, o não-lugar, o trânsito (...). Sugere fraturas na episteme dominante” (LOURO, 2018, p. 84). *Queer* vem sendo utilizado popularmente como uma identidade alternativa ao binarismo masculino-feminino, uma identidade não convencional, o que não quer dizer é assim que a teoria vê e utiliza o termo (SPARGO, 2017; DE LAURETIS, 2019). *Queer* é uma categoria em processo de formação não no sentido de que em algum momento ela se cristalizará, mas de que sua indeterminação e elasticidade são características constituintes. “Como queer não está alinhado com nenhuma categoria específica de identidade, ele [o termo] tem a potencialidade de ser anexado de forma lucrativa a várias discussões” (JAGOSE, 1996, p. 2). Spargo (2017) indica Lacan, Derrida e Foucault como algumas das principais influências teóricas do campo heterogêneo chamado teoria *queer*, que surge na década de 1990 a partir dos movimentos e estudos gays e lésbicos numa interseção com o pós-estruturalismo. A

crítica à noção de identidade possibilitada pelo pós-estruturalismo e estruturalismo é uma das principais características deste trabalho e da teoria *queer*:

“Identidade” é provavelmente uma das categorias culturais mais naturalizadas que cada um de nós habita: sempre pensamos sobre nosso *self* como existindo fora de qualquer estrutura de representação, como de alguma forma marcando um ponto de realidade inegável. Na segunda metade do século vinte, entretanto, tais afirmações tão autoevidentes ou lógicas sobre a identidade tem sido problematizadas radicalmente por teóricos como Louis Althusser, Sigmund Freud, Ferdinand de Saussure, Jacques Lacan e Michel Foucault (JAGOSE, 1996, p. 78)

O projeto deste trabalho nasceu a partir da leitura crítica da psicanálise realizada em *Problemas de gênero* por Judith Butler (2015), particularmente da parte sobre melancolia de gênero e performatividade. É mesmo possível pensar uma aliança possível entre teoria *queer* e psicanálise? Minha aposta é que não só é possível, como a própria Butler (2015) demonstra, mas também necessário para que a psicanálise não se isole das problemáticas contemporâneas no campo do sexual e das mudanças sociais que ocorreram nas últimas décadas e continuarão a se desenrolar.

O objetivo geral deste texto é: a partir das críticas de Butler à teoria psicanalítica e, tendo em vista o conceito de performatividade, examinar como a psicanálise pode pensar o processo de generificação do corpo ou de estilização do corpo sem recorrer a qualquer ontologia. Dito de outra forma, pretendo dissertar sobre a possibilidade de compreender o sexo e o gênero na sua relação com o corpo de forma não essencialista, biologicista ou determinista e conciliar, na medida do possível, a ideia de gênero performativo com o arcabouço teórico psicanalítico. A crítica a qualquer ontologia dentro da psicanálise é parte incontornável desse percurso. A anatomia é realmente o destino, um constrangimento inescapável à psique como Freud disse? Existe algo equivalente à performatividade ou alguma forma de apreensão conceitual da performatividade de gênero na teoria psicanalítica? A psicanálise trata a identidade de gênero e a sexualidade de forma essencialista nos moldes da metafísica da substância? Lacan é realmente falocêntrico? Não podemos deixar de lado também que a discussão realizada aqui não é só puramente teórica, mas também política e prática. “Os discursos sobre identidades de gênero e sexuais são políticos desde o seu início” (DE LAURETIS, 2019, p. 405).

Nos últimos anos a produção teórica sobre a psicanálise que dialoga com as não tão novas tendências teóricas dos *gender studies* e outros campos que teorizam sobre raça, gênero e classe tem se elevado. Contudo, alguns psicanalistas ainda parecem muito

relutantes em pensar a psicanálise com movimentos ligados a “questões identitárias”, afirmando que o sujeito do inconsciente não tem raça, nem classe, nem gênero, que a identidade é da ordem do Imaginário e que não deve ser vista com bons olhos ou que a psicanálise não pode fazer nada com apenas críticas, que os psicanalistas têm de se preocupar primariamente com questões práticas da clínica. Tudo isso é verdade em algum nível, mas não constitui argumento válido para rebater qualquer e toda crítica ou elaboração. Esses psicanalistas agem *como se* a crítica teórica nada pudesse acrescentar à prática analítica, como se as relações de poder dentro das instituições psicanalíticas e no mundo não tivessem passado por uma série de mudanças ao longo da história. Aqueles envolvidos na política fazem censuras similares às críticas teóricas, já que também estão preocupados com a sua espécie de prática. *Mutatis mutandis*, a seguinte citação de Butler (2000, p. 264) poderia muito bem se direcionar a tais “puristas” resistentes:

O medo da paralisia política é precisamente o que impulsiona o ânimo anti-teórico de certo círculo ativista. Paradoxalmente, tais posições requerem a paralisia da reflexão crítica a fim de evitar o prospecto de paralisia no nível da ação. Em outras palavras, aqueles que temem os efeitos retardantes da teoria não querem pensar demais sobre o que é que estão fazendo, que tipo de discurso eles estão usando; pois, se eles pensarem demais sobre o que é que estão fazendo, eles temem que não o farão mais.

Isso pressupõe que a reflexão crítica precede qualquer tipo de ação ou prática, que a prática apenas segue o que já estava determinado pela teoria, que por sua vez deve estar completa para que a prática seja possível. Sabemos que na psicanálise isso não foi nem é verdade, o próprio Freud questionava e reelaborava os alicerces teóricos de sua clínica incansavelmente; Lacan foi buscar no estruturalismo algumas bases de seu retorno a Freud e sempre manteve uma conversa com outros saberes. Em *Pulsões e seus destinos*, Freud (2010) nos fala no primeiro parágrafo que na própria descrição do material retirado da experiência científica é inevitável não se utilizar de ideias abstratas tomadas de vários lugares, não só da nova experiência.

O progresso do conhecimento também não tolera definições rígidas. Como ilustra de maneira excelente o exemplo da física, também os ‘conceitos fundamentais’ fixados em definições experimentam uma constante alteração de conteúdo (FREUD, 2010b, p. 52-53)

Talvez esse seja um bom caminho de qualquer possibilidade de elaboração teórica que envolva uma prática. Retomando o nosso tema, a seguir defino a estrutura principal dos capítulos, seus temas e suas problemáticas.

(1.1) A primeira parte deste texto está centrada na questão do pensamento freudiano sobre corpo, sexo e gênero a partir de um debate inicial com a perspectiva foucaultiana de Laqueur (2001) sobre a invenção da diferença sexual. A influência de Foucault no trabalho de Butler (2015) e na teoria *queer* (SPARGO, 2017) nos apresenta a necessidade de compreender o corpo na sua relação com o discurso (além do sentido lacaniano do conceito), assim como ver o solo histórico, político e epistemológico sobre o qual a psicanálise se funda. Além disso, a teoria *queer* e o feminismo fazem críticas duras à psicanálise. O feminismo da década de 1960, por exemplo, criticou obra de Freud pelo seu machismo, sexismo, à hierarquia entre os sexos na sua obra pensada de forma ontológica. Birman (2016) defende que o feminismo tem certa razão em suas críticas à psicanálise, mas que devemos pensar Freud em relação às matrizes de pensamento sobre as quais sua obra se funda. Freud não foi um pensador apático completamente determinado pelo seu meio – ao mesmo tempo em que foi um homem de seu tempo, também possibilitou mudanças radicais no discurso sobre a sexualidade. Laqueur (2001) parece indicar os primeiros passos desse mapeamento.

Em sua pesquisa, Laqueur (2001) se voltou inicialmente ao estudo do desaparecimento do orgasmo feminino na literatura médica sobre a concepção no século XIX. A pesquisa histórica, entretanto, levou-o a outro problema que aparece mais ou menos ao mesmo tempo que esse desaparecimento do orgasmo da mulher: o da relação entre diferença sexual e corpo. No senso comum, aparentemente a diferença sexual pautada na biologia é óbvia e autoevidente, como poderia alguém questionar que não existem dois sexos opostos e biologicamente determinados? Seu minucioso trabalho revelou uma mudança no pensamento ocidental de um modelo do sexo único para o modelo de dois sexos. A base para o modelo atual que postula dois sexos opostos com base na biologia não é simplesmente resultado direto do progresso científico – que o próprio Laqueur (2001) não nega – mas também de mudanças históricas, políticas, econômicas e discursivas que ocorrem nos séculos XVII-XVIII. Desde a Antiguidade se acreditava que só havia um sexo, que só existia o sexo masculino, já que a mulher seria um homem invertido.

De fato, quanto mais examino os registros históricos, menos clara se torna divisão sexual; quanto mais o corpo existia como o fundamento do sexo, menos sólidas se tornavam as fronteiras. Com Freud o processo chegou à indeterminação mais cristalina. O que começou com uma história de prazer sexual feminino e sua tentativa de apagar isso, tornou-se a história de como o sexo, assim como o gênero, foram construídos (LAQUEUR, 2001, p. 8)

O modelo do sexo único que dominou o Ocidente desde a Antiguidade até o Iluminismo diz respeito ao conjunto de ideias que defende que só há um sexo, o sexo masculino. A mulher não seria senão uma inversão do homem. Os avanços científicos do Renascimento com suas dissecações públicas e ilustrações anatômicas não foram suficientes para mudar o panorama e refletiam ainda o modelo de sexo único.

O fato de que os gigantes da anatomia renascentista persistirem em ver a vagina como uma versão interna do pênis sugere que quase todos os sinais de diferença dependem de uma teoria subjacente, ou contexto, que decide o que conta e o que não conta como evidência. (LAQUEUR, 2001, p. 32)

Sexo e gênero não eram categorias distintas e separáveis como se tornou possível a partir do Iluminismo, para o qual o mundo físico é “real” e seus significados epifenômenos. Nos textos pré-iluministas, há uma “inversão”² do pensamento moderno – o sexo/corpo é um epifenômeno e o gênero é real (não no sentido laciano do termo). O sexo era apenas uma representação de uma ordem hierárquica metafísica maior, o microcosmo era apenas um reflexo do macrocosmo. As inconsistências que poderiam aparecer ao confrontar o sexo único com os dados da experiência eram irrelevantes, o sexo não passava de uma “expressão do gênero”. As próprias categorias sociais de homem e mulher tinham, para Aristóteles, o *status* ontológico que hoje damos à natureza; a categoria social era natural, a natureza do corpo era apenas sua ilustração contingente (LAQUEUR, 2001).

Uma mudança epistêmica e outra política possibilitaram a construção ou invenção do sexo que surge com força no século XVIII e marca decisivamente o pensamento freudiano, dado que Freud é herdeiro intelectual do Iluminismo. “Mas Freud, mais que qualquer outro pensador, também se afasta do modelo [de dois sexos]” (LAQUEUR, 2001, p. 278). Ninguém exemplifica melhor a problemática do corpo como substrato sólido sobre o qual se fundam o dimorfismo sexual e as diferenças dos papéis de gênero entre homens e mulheres que o fundador da psicanálise. Sem dúvida existe algo de novo na sua tradução da diferença sexual, que antes era pautada na biologia, para o campo psíquico, mas isso não exclui sua visível hierarquização dos sexos e sua noção de feminilidade condicionada à maternidade (BIRMAN, 2016). Os escritos de Freud trazem muitas ambiguidades sobre o determinismo biológico/anatômico psíquico, possibilitando uma interpretação biologizante dos psicanalistas americanos (RUBIN, 2017a) criticada

² Por motivos óbvios, só podemos perceber como inverso porque somos ainda influenciados pelo modelo moderno do dimorfismo sexual, não porque o dimorfismo sexual é uma verdade *a priori*.

por Lacan. O trabalho feito daqui em diante vai ao encontro da crítica do determinismo biológico que ainda paira sobre a psicanálise – ou ao menos na sua interpretação do senso comum.

(1.2) A seguir, faço um breve percurso na obra de Freud de como se produzem, a partir do Complexo de Édipo, a masculinidade, a feminilidade, os homens e as mulheres. O Complexo de Édipo, complexo de castração e o falo se mostram conceitos centrais na compreensão das relações entre gênero e corpo na psicanálise. Butler (2015, 2017) retoma, por exemplo, o raciocínio sobre Édipo do pai da psicanálise para introduzir a ideia de gênero melancólico.

Nas décadas de 1920 e 1930, houve um intenso debate entre os psicanalistas entre Freud, Karen Horney, Ernest Jones e Melanie Klein sobre o papel do falo e do Complexo de Édipo na construção da feminilidade. Grosso modo, “Freud, Jeanne Lampl-de Groot e Helene Deutsch acreditavam que a feminilidade a partir de uma bebê-menina ‘fálica’ bissexual; Horney e Jones argumentavam em favor de uma feminilidade inata” (RUBIN, 2017^a, p. 37). Há uma discussão entre a feminilidade pensada como tendo um substrato anterior ao Édipo e a feminilidade como construída pelo percurso edípico, que é a posição defendida aqui.

A linguagem de Freud (2018a, 2018b, 2018c) é muitas vezes ambígua e oscila entre determinações biológicas do psiquismo e o corpo como base pouco ou nada sólida para a distinção entre os sexos (biologicamente e psiquicamente), assim como entre o modelo de sexo único e o dimorfismo sexual (LAQUEUR, 2001). O que nos interessa é percorrer os caminhos que Freud traça desde a criança bissexual e andrógina para a qual a diferença sexual ainda não existe até a formação de homens, mulheres (RUBIN, 2017^a, p. 36), assim como da masculinidade e feminilidade. Ressalto o caráter não essencialista dos seus argumentos (não existem homens e mulheres antes do Édipo) principalmente contradições que marcam a problemática do dimorfismo sexual biológico “*versus*”³ sexo único. Não é a única leitura de Freud, mas uma das leituras possíveis e, acreditamos, um caminho para ver como a biologia e anatomia não se apresentam como essências incontornáveis na obra do inventor da psicanálise ao mesmo tempo em que ressaltamos alguns problemas.

³ *Versus* foi colocado entre parênteses porque Laqueur (2001) nos lembra que o sexo único nunca foi abandonado por completo, claramente não é uma “batalha” na qual um dos dois saiu ganhando. De algum modo, a diferença sexual e o sexo único coexistem e a obra freudiana não escapa a essa problemática.

(1.3) Freud nunca escreveu sobre gênero ou identidade de gênero, quem introduziu o conceito de identidade de gênero no meio psicanalítico foi o norte-americano Robert Stoller (1984) com seu famoso livro *Sex & Gender* de 1968. A partir das suas experiências clínicas com transexuais, Stoller elabora a diferença entre sexo (substrato biológico) e gênero (substrato cultural criado sobre o sexo). Apesar da diferença entre os dois – já que sexo é da ordem biológica e gênero pertence à cultura – Stoller defende uma força biológica na determinação do gênero, de modo que o gênero não é completamente indiferente à constituição biológica do indivíduo. No que toca o tema deste trabalho, seu conceito mais importante é o de núcleo de identidade de gênero ou identidade de gênero nuclear (*core gender identity*). *Core gender identity* diz respeito à percepção mais fundamental que um sujeito tem de pertencimento a um sexo ou outro e já é observável na criança por volta de um ano de idade. Portanto, ele se forma antes da organização genital fálica e do complexo de castração que tem tanta importância para Freud na consolidação⁴ da masculinidade ou feminilidade do sujeito. Suas formulações podem ser compreendidas como uma crítica ao falocentrismo de Freud, embora ele considere que a fase fálica, o Complexo de Édipo e o complexo de castração sejam importantes no desenvolvimento do gênero. Contestando a masculinidade primária proposta por Freud, Stoller (1984) propõe uma feminilidade primária, uma fase primordial onde o infante e sua mãe estão numa relação simbiótica na qual o Eu do bebê é indiferenciado do Eu da mãe. Ao criticar Freud para tentar se livrar do falocentrismo, Stoller faz aparecer, entretanto, uma concepção do gênero como substância. Retomo esta questão do gênero como substância no próximo capítulo para criticá-la e evitar todo e qualquer tipo de essencialização dos dois termos do sistema sexo-gênero, no qual alguns psicanalistas parecem cair⁵ (BUTLER, 2000a; 2015).

(2) No segundo capítulo, disserto sobre as críticas que foram feitas à psicanálise a partir de alguns textos de Butler. A proposta é apresentar as críticas e iniciar o diálogo

⁴ É Butler (2015) quem, ao retomar Freud, fala do Édipo como o processo pelo qual se *consolidam* a masculinidade, a feminilidade e o gênero. Por exemplo, “o repúdio [da mãe pelo menino no Édipo simples e positivo] se torna o momento fundador do que Freud chama de ‘consolidação’ do gênero” (BUTLER, 2015, p. 110).

⁵ Vários psicanalistas parecem tratar a diferença sexual como uma norma pré-cultural transcendental a-histórica no qual toda a cultura se fundaria, não como efetivamente Real ou impossível, baseando-se numa leitura no mínimo conservadora de Levi-Strauss e/ou Lacan (BUTLER, 2000a, 2000b). Deve-se notar que isso é extremamente problemático, muitas vezes patologizando aqueles excluídos da norma heterossexual e negando-os direitos civis, como já ocorreu na França.

entre as duas áreas tendo como principal interlocutora a filósofa estadunidense Judith Butler (2015).

(2.1) A primeira partição do capítulo trata do desenvolvimento da performatividade e das críticas que levarão às proposições de *Gender Trouble*. Sigo parcialmente o caminho proposto por Demetri (2018): abordo o artigo *Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory* (Butler, 1988) e depois *Foucault and the paradox of bodily inscriptions* (Butler, 1989). Adiciono à minha análise o artigo anterior *Sex and gender in Simone De Beauvoir's Second Sex* (Butler, 1986) devido à primeira aparição da ideia de gênero como estilização do corpo, ponto retomado diversas vezes nos seus escritos e neste texto, embora Butler ainda esteja muito no campo da fenomenologia.

O artigo de 1988 é útil para mostrar as confusões possíveis na ideia de performatividade – é preciso não o confundir com uma mera encenação teatral ou como um ato voluntário, apesar das metáforas abundantes de teatro e performances. Suas afirmações de que o sexo sempre foi gênero e de que não existem corpos não generificados também já se encontram nesse artigo. O artigo do ano seguinte sobre Foucault trata da inscrição da lei sobre o corpo e do corpo como mero *locus* de inscrição, uma superfície neutra sobre a qual se escreve – ideia rejeitada pela filósofa, já que não há qualquer pré-discursividade (do corpo/sexo).

(2.2.1) A primeira parte do segundo capítulo trata especificamente das formulações sobre o caráter performativo do gênero a partir de *Gender Trouble*. conceito que envolve, por sua vez, a crítica da metafísica da substância que impregna categorias de identidade (de gênero, mas não só), gênero e corpo/sexo.

De acordo com Butler (2015), a (auto)identidade coerente dos indivíduos não é uma descrição da experiência ou uma característica lógico-analítica das condições da pessoa, mas produto de “normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas” (BUTLER, 2015, p. 43). O mesmo pode ser aplicado à identidade de gênero: os seres abjetos – aqueles que apresentam gêneros ininteligíveis dentro da matriz heterossexual, gêneros descontínuos e incoerentes – ameaçam a própria noção de identidade (do indivíduo), dado que ela mesma é produzida e estabilizada por conceitos de sexo, gênero e sexualidade. Gênero e sexo como idênticos a si mesmos e estáveis são criados por um truque discursivo/da linguagem.

Butler (2015) rejeita a distinção comum na literatura feminista entre sexo biológico pré-discursivo como superfície neutra sobre a qual se “escreve” o gênero,

considerado construção social e produto do discurso. Sua formulação é influenciada pela crítica de Nietzsche à metafísica da substância que contamina certos discursos filosóficos que pressupõem um Ser ou Substância por acreditarem que

a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância de atributo. Esses construtos, argumenta Haar, constituem os meios filosóficos artificiais pelos quais a simplicidade, a ordem e a identidade são eficazmente instituídas (BUTLER, 2015, p. 49).

As categorias de indivíduo e Eu são ilusões criadas pela linguagem; elas só têm realidade linguística a princípio. Além de pressupor uma coerência entre sexo e gênero (lembramos que a transexualidade e a homossexualidade eram vistas como distúrbios do gênero há pouco tempo), Stoller é um dos que cai na armadilha gramatical da metafísica da substância. O gênero não é uma Substância que se expressa no comportamento do sujeito, mas produzido performativamente pelos atos; “isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra” (BUTLER, 2015, p. 56). Em outras palavras, não existe sujeito por trás do fazer, o fazer é tudo; o agente (mais especificamente, *doer* no inglês original, traduzido às vezes por “fazedor”) é apenas uma ficção. Da mesma forma, não há “identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias ‘expressões’” (BUTLER, 2015, p. 56). O gênero é produzido performativamente através da repetição estilizada de atos, que por sua vez produzem um eu corporal coerente sempre carregando a marca do gênero. A performatividade introduz a temporalidade no gênero e no mesmo movimento rejeita qualquer substância neutra pré-discursiva. O gênero é uma identidade construída na qual não só a plateia social passa a acreditar, mas também os próprios atores. É uma norma que nunca pode ser plenamente internalizada, já que “‘o interno’ é uma significação de superfície, e as normas de gênero são afinal fantasísticas, impossíveis de incorporar” (BUTLER, 2015, p. 243). A arbitrariedade existente entre os atos estilizados que produzem a ficção do gênero como auto-idêntico abre espaço para atos subversivos que denunciem os efeitos performativos do gênero. Butler também pensa que o sexo que nos aparece com uma existência ontológica pré-discursiva é um efeito do gênero. “Essa produção do sexo *como* pré-discursivo deve ser compreendida como efeito do aparato de construção cultural que designamos por *gênero*” (BUTLER, 2015, p. 28). A dialética entre natureza (sexo biológico) e cultura (gênero) é, na verdade, uma dialética interna da

cultura; ou seja, o sexo pré-discursivo, neutro como uma folha em branco é um produto do próprio discurso, da própria linguagem (ZUPANCIC, 2017, p. 40).

Também retomamos a ideia de performatividade na linguística, conceito introduzido por Austin (2010, 1990) e retomado por Derrida (1991). Austin opera a distinção entre atos de linguagem (*utterance* ou *speech acts*) de duas categorias: os atos denotativos e os performativos. Sentenças denotativas são aquelas que descrevem um estado de coisas ou constataam um fato. Por exemplo, as frases “esta é uma dissertação” e “você está lendo estas palavras” são sentenças denotativas. As sentenças performativas seriam aquelas pelas quais não somente se diz algo, mas também se faz, como “declaro guerra”. Em última instância, Austin acaba abandonando a distinção entre os dois atos de fala. Derrida (1991; ROYLE, 2003) destacará a citacionalidade e o caráter falho das sentenças performativas: um proferimento performativo como “eu prometo (algo)” pode falhar, pode não se tornar verdade; ou ainda, a promessa pode não ser mantida, o indivíduo que a proferiu pode estar mentindo ou brincando (usos não-sérios).

(2.3) Para finalizar o capítulo, foco na melancolia de gênero e sua relação com a performatividade. Butler (2015) retoma o Complexo de Édipo para explicar por que o gênero é melancólico

Em *O Eu e o Isso*, Freud (2011) descreve o Complexo de Édipo como sendo duplo (negativo e positivo) e não apenas simples e positivo como se havia pensado até o momento. Porém, ele deixa de certa forma em aberto como se dão as catexias objetais primitivas/primordiais ao se remeter à ideia de (pré-)disposição (*Anlehnung*⁶) para resolver o dilema. Grosso modo, o que determinaria em última instância o peso das identificações finais e, portanto, o gênero é a pré-disposição.

O criador da psicanálise defende que talvez a melancolia seja a única forma do Isso abrir mão de seus objetos, de modo que o caráter do Eu passa a ser compreendido como um “precipitado dos investimentos objetais abandonados” (FREUD, 2011, p. 36). As identificações finais do Édipo são melancólicas e consolidam o gênero (BUTLER, 2015), e “o peso maior ou menor das duas disposições sexuais será refletido na diferente intensidade das duas identificações” (FREUD, 2011, p. 42). Butler propõe a partir disso que o tabu da homossexualidade é anterior ao tabu do incesto, dado que o menino tem de abrir mão do pai como objeto do desejo pelo medo da feminização, que ela equaciona

⁶ Dependendo da obra citada e da tradução, às vezes se encontra disposição ou pré-disposição, o que dá mais ou menos no mesmo e não altera o raciocínio central. Destaco o termo original apenas pelas discordâncias de tradução.

com a homossexualidade nas culturas heterossexuais. As pré-disposições são pensadas como efeito de uma série de internalizações, não uma força biológica qualquer ou uma substância pré-discursiva. A construção do Ideal do Eu com a dissolução do Édipo: “o ideal do eu serve assim como agência interna de sanção e tabu, a qual, segundo Freud, atua para consolidar identidades de gênero por meio da reorientação e sublimação apropriadas do desejo” (BUTLER, 2015, p. 115). O Ideal do Eu e o Supereu surgem como instâncias que regulam o gênero, não só inibindo o desejo pelo genitor proibido, mas também o preservando sobre o corpo de forma melancólica. Conclui-se que o gênero é melancólico:

considerando que as identificações substituem as relações de objeto e são consequência de uma perda, a identificação de gênero é uma espécie de melancolia em que o sexo do objeto proibido é internalizado como proibição. Essa proibição sanciona e regula identidades de gênero distintas e a lei do desejo heterossexual (BUTLER, 2015, p. 115-116).

Essa melancolia sugere que o gênero é “encriptado”⁷ sobre a superfície corporal, mantendo uma relação com a estilização do corpo presente no conceito de performatividade. Anos depois, Butler (2017, p. 154) retoma a relação entre a melancolia de gênero e a performatividade no seu livro *A vida psíquica do poder* ao afirmar que a performance de gênero das *drag queens* (figura iconográfica da melancolia de acordo com a autora)

“alegoriza uma perda que ela não pode prantear, alegoriza a fantasia incorporadora da melancolia pela qual se torna ou se aceita o objeto fantasmaticamente incorporado como uma forma de não deixá-lo ir. O gênero em si pode ser entendido em parte como a “atuação do luto não resolvido”⁸

(3) No último capítulo, proponho pensar o gênero e sexuação a partir da psicanálise lacaniana, não só pelo fato de que Lacan é um dos interlocutores criticados em *Problemas de Gênero*, mas também porque sua perspectiva desbiologizante e não essencialista da sexualidade abre novos horizontes dentro da psicanálise que podem nos ajudar a responder as críticas realizadas até agora. A teoria do psicanalista francês nos ajuda a articular que “a realidade última, biológica da vida sexual, não é acessível à psicanálise” (KEHL, 2016, p. 161). Como vimos no primeiro capítulo, Freud confunde falo simbólico e imaginário e em seus textos pênis e falo são indiferenciados e alternados

⁷ O termo faz referência ao corpo como uma cripta e é usado pela própria Butler (2015).

⁸ Embora essa seja uma análise arriscada como a própria Butler (2017) escreve, necessitando certo cuidado no manejo dos conceitos. De qualquer forma é isso que ela parece indicar na relação entre melancolia e performatividade.

indistintamente. É Lacan quem vai esclarecer sobre a função do falo e distinguir o falo como significante da ordem simbólica e o falo imaginário.

Para pensar sexo (portanto, a diferença sexual também) e gênero de uma forma não essencialista ou pré-discursiva, isto é, recusando a metafísica da substância, planejo dissertar primeiro sobre os Três tempos do Édipo (3.1) – a versão “estruturalista”⁹ do Complexo de Édipo que Butler (2015) critica –, sobre a noção de semblante na sua relação com gênero e performatividade (3.2) e, por último, sobre as fórmulas da sexuação que indicam para um gozo suplementar além do gozo fálico (3.3). O falo tem um papel importantíssimo em Lacan na assunção do sujeito de seu próprio sexo, mas também faz seu aparecimento nas fórmulas da sexuação sob a função fálica.

(3.1) Ao retomar algumas noções estruturalistas, Lacan (1999) fará uma releitura do Complexo de Édipo como estrutura, ressaltará a diferença entre falo imaginário e simbólico e sua posição fundamental para a assunção de uma posição sexuada. Os três tempos de Édipo descritos no *Seminário V* são o ponto de partida, pois desenvolvem a ideia de que tanto homens e mulheres são fabricados pelo Édipo, não substâncias ou essências. A estrutura familiar filho-mãe-pai também será pensada em termos de significante, da relação com o grande Outro e das identificações que acabam por consolidar as posições homem e mulher como semblantes. Os conceitos de metáfora paterna e Nome-do-Pai ressaltam o papel do Pai na ordem Simbólica, diferenciando-o definitivamente do pai “normal” do dia-a-dia da família e descolando a função simbólica do pai real e imaginário. O homem se torna tal através da identificação com o pai como aquele que tem as insígnias do falo (elementos significantes), enquanto que a mulher será caracterizada pela mascarada – conceito de Joan Rivière retomado por Lacan. Ser o falo (posição da mulher) ou tê-lo (homem) serão as posições características dos homens/mulheres definidos na década de 1950 pelo psicanalista francês.

Também exponho algumas críticas de Butler (1993) em *Bodies that matter* à noção de falo que, mesmo na virada teórica estruturalista feita por Lacan ao definir o falo simbólico, continua de alguma forma atrelado ao falo imaginário hegemônico (o pênis masculino). A filósofa estadunidense propõe o conceito de falo lésbico para se contrapor a essa colagem entre os dois. Esboço algumas possíveis respostas, já que o Falo simbólico

⁹ Apesar das diferenças com o estruturalismo da época, parece-me evidente que o estruturalismo é de grande influência nessa época. Nas palavras do próprio Lacan (1999, p. 166, grifo nosso): “não faz muito tempo, alguém, um pouquinho inquieto, imagino, com o rumo que eu daria às coisas perguntou-me: - *De que o senhor espera nos falar na continuação do ano?* E respondi: - *Espero abordar questões de estrutura*”.

não é apenas a negação do falo imaginário, mas também o significante que designa os efeitos de significação, o próprio processo de simbolização.

(3.2) Nessa parte, arrisco uma aproximação já indicada por alguns autores entre o conceito de semblante em Lacan (2009) esboçada no *Seminário XVIII* e performatividade de gênero (COSSI; DUNKER, 2019; DUNKER; COSSI, 2019; COSSI, 2018). Semblante também é um conceito forjado a partir de uma crítica à ideia de que por trás de toda aparência há uma essência, já que ele remete a uma aparência pura que não esconde nada, diante da qual o sujeito sabe que se encontra diante da pura aparência.

(3.3) Passo neste último momento para as fórmulas da sexuação que começam a ser desenvolvidas nos *Seminários XVIII* e *XIX*, mas comento talvez sua forma mais famosa que se encontra no *Seminário XX* para tratar do tema da sexuação, da inexistência da mulher e da relação sexual como parte do nosso movimento de crítica à metafísica da substância. Žizek (2017) descreve o panorama de desenvolvimentos teóricos, principalmente em relação ao grande Outro, que caracterizarão o pensamento lacaniano nas suas últimas décadas de ensino: na década de 1970 ele tratará da lógica do não-todo – lógica paradoxal não só porque a exceção fundamentaria a regra, mas também porque as exceções coincidem com a série, a série é ela mesma uma série de “exceções”.

É essa lógica da exceção que fundamenta o universal (mas também a lógica do não-todo) que está em jogo quando Lacan (2012) fala no *Seminário XIX* sobre a lógica da fórmula da sexuação como oposta à lógica aristotélica. Já que, na lógica aristotélica, se “todo cavalo é feroso, e se acrescentarmos a isso que há um cavalo, ao menos um que não o é, isto é uma contradição” (LACAN, 2012, p. 134), não seria possível que haja nem a série de exceções (lado feminino da fórmula) nem uma série fundada a partir de uma exceção (lado masculino). Porém, nas fórmulas de sexuação vemos do lado do homem: todo x é caracterizado pela função fálica e , ao mesmo tempo, há um x , ao menos um que é exceção a essa lei que a sustenta. Todos os homens estão sujeitos à função fálica (a função da falta, a castração), exceto um – Lacan faz referência neste ponto ao pai primevo que Freud descreve em seu mito *Totem e Tabu* que funda o próprio homem universal. O gozo fálico do homem estaria relacionado à determinação da sexualidade pelo significante e , portanto, implica na redução do Outro a um objeto parcial (a). O sujeito do lado masculino se relaciona ao gozo do idiota reduzindo o Outro a uma parte do corpo e nunca se relacionando efetivamente com o Outro como tal. Do lado feminino da fórmula, vemos que a mulher é não-toda submetida à função fálica – em outras palavras, não-toda submetida à castração – que nem tudo dela está sujeito à lei do significante, à

função fálica, à castração. Mas também se lê que não há mulher que não esteja submetida, ao menos parcialmente, à função fálica.

É nítido que as posições homem e mulher são completamente deslocadas do nível biológico que às vezes emerge na psicanálise – o próprio Lacan reitera repetidas vezes que a diferença sexual nada tem a ver com o biológico –, de qualquer essencialismo e de que não se trata de ler os lados das fórmulas de sexuação como se referindo aos sujeitos a nível biológico, mas de posições do sujeito. As fórmulas também marcam uma diferença a ser explorada entre o que expus no ponto 3.2 sobre o Complexo de Édipo como estrutura e sua função normativa. A relação sexual é impossível para Lacan (2012) e, por esse motivo, a causa traumática que põe em movimento a proliferação de arranjos simbólicos que pretendem lidar com o Real da relação sexual (ZIZEK, 2017). Esta passagem articula de forma condensada alguns pontos que foram expostos até aqui e que são desenvolvidos mais adiante:

Quando digo que *não há relação sexual*, formulo, muito precisamente, esta verdade: que o sexo não define relação alguma no ser falante. Não é que eu negue a diferença que existe, desde a mais tenra idade, entre o que chamamos de uma menina e um menino. É inclusive daí que parto. Captem desde já, que quando parto daí vocês não sabem do que estou falando. Não estou falando da famosa pequena diferença. (...) A coisa que vocês não viram é que ela contém o *não-todo*, que, de maneira muito precisa e muito curiosa, é aquilo que escapa à lógica aristotélica. (LACAN, 2012, p. 13)

No final, lanço mão de algumas interpretações das fórmulas da sexuação que poderiam facilitar uma aproximação entre as críticas butlerianas e a psicanálise, visando o que há de subversivo e não normativo a ser lido nas fórmulas. Temos, por exemplo, a sua transleitura por Dunker (2019) que aplica a lógica da não totalidade à própria leitura dos três andares (semblante, modos de gozo e fantasma) das fórmulas; a aproximação entre a inexistência d'A mulher e o abjeto/inumano em Butler e suas críticas à categoria universal “mulher”; e a diferença sexual como crítica à identidade (sexual, de gênero) de Zupancic (2017), Copjec (2015) e Zizek (2013, 2020). O debate iniciado aqui não pretende, evidentemente, exaurir todas as respostas e críticas à psicanálise realizadas por Butler, isso seria, se não impossível, pelo menos improvável, mas tenta ao menos elaborar algumas aproximações possíveis entre o arcabouço teórico da psicanálise e a obra de Butler e sua proposição de que o gênero é performativo.

1 – CORPO E GÊNERO: ENTRE A GENEALOGIA E A PSICANÁLISE

A concepção popular da diferença entre sexo e gênero é a de que existe um substrato biológico da sexualidade expresso na ideia de sexo, enquanto que o gênero seria uma categoria cultural, a interpretação cultural do substrato biológico denominado sexo. Boa parte da literatura feminista é marcada por essa tensão entre a realidade extralinguística/pré-discursiva da natureza e a linguagem/cultura – embora tenhamos que destacar o crescente questionamento dentro do feminismo e dos estudos de gênero do sexo como dado biológico apartado das produções culturais (LAQUEUR, 2001). Mas como a psicanálise pensa essa diferença? Quais eram as condições de possibilidade para que Freud pensasse a sexualidade da forma polêmica pela qual ficou conhecido? Seu pensamento não é a-histórico, não se encontra num vácuo; é preciso pensar as rupturas e continuidades do pensamento psicanalítico para compreender efetivamente do que se trata o debate sobre sexualidade, sexo, gênero e suas relações com o corpo. Thomas Laqueur (2001) defende que há uma história da diferença sexual pautada na biologia, que a diferença sexual como compreendida na época de Freud nem sempre foi assim e que essa história não é irrelevante para compreender sua teoria da sexualidade. De fato, pode-se ver como Freud apresenta determinadas continuidades com o modelo do sexo único que dominou a Antiguidade, assim como afinidades teóricas para com a ontologia da diferença sexual que emerge na Modernidade e que domina o pensamento de seu tempo. Enquanto os modernos viam a expressão da mulher e do homem em todo o seu corpo, sendo suas diferenças biológicas e da ordem da natureza; os antigos viam a anatomia como um epifenômeno e a distinção entre os sexos se dava conforme o grau de perfeição metafísica, conforme seu calor vital, sendo os corpos masculino e feminino versões hierárquicas de um mesmo sexo.

1.1 – DO GÊNERO AO SEXO E VICE-VERSA

Foi Galeno¹⁰, o mais influente anatomista da história do Ocidente, quem propôs a teoria mais poderosa do paradigma pré-iluminista do sexo único que antecedeu o paradigma atual da diferença sexual. Tal modelo dominou o pensamento sobre a diferença sexual desde a Antiguidade clássica até o final do século XVII. De acordo com ele, os

10 Galeno escreveu seu influente modelo do sexo único no século II d.C.

sexos estariam ligados por um sexo comum, sendo a mulher ilustrada anatomicamente pela inversão em relação à anatomia masculina. Há uma identidade estrutural¹¹ entre os órgãos reprodutivos da mulher e do homem: devido à sua falta de calor vital (necessário para atingir a perfeição), as mulheres têm as mesmas estruturas anatômicas que os homens, porém virados para dentro; ou seja, os órgãos as mulheres são exatamente iguais aos dos homens, mas nos lugares errados. Assim, a vagina é um pênis interno, os lábios são um prepúcio, o útero é um escroto e os ovários são testículos virados para dentro. A anatomia era apenas uma forma de registrar a verdade superior, como uma metáfora ou ilustração da hierarquia sexual e, conseqüentemente, da perfeição menor da mulher. As inconsistências que o estudo anatômico poderia demonstrar eram irrelevantes e ignoradas¹², pois a biologia e a anatomia pouco mais que formas retóricas de argumentar a favor do sexo único; a inversão dos órgãos percebida entre o homem e a mulher – dado que os órgãos femininos seriam equivalentes aos masculinos, mas virados para dentro – a anatomia era apenas um epifenômeno de uma ordem maior. Tomemos o exemplo da toupeira que Galeno usa para ilustrar seu pensamento: os olhos da toupeira têm a mesma estrutura que os dos outros animais, sua visão não funciona, porém, seus olhos não se projetam e continuam imperfeitos – a mesma coisa aconteceria com a mulher, já que sua genitália “não abre”, não se projeta para fora, de forma que ela é uma versão imperfeita do homem. Laqueur (2001) explica que a razão disso era o *telos*¹³ da perfeição. Nessa lógica, a toupeira é mais perfeita que outros animais desprovidos de olhos, a mulher é mais perfeita que os outros animais, mas os órgãos não projetados de ambos indicam a ausência de calor e, pois, sua imperfeição. O homem seria o mais perfeito dentro da humanidade devido ao seu excesso de calor sinalizado pela projetividade da sua genitália. A inversão dos órgãos da mulher em relação ao homem decorria dessa ordem de mundo, da hierarquia do calor e da perfeição. Por esse motivo algumas transformações espaciais eram irrelevantes e o útero – esse órgão que tão claramente vai caracterizar o feminino na modernidade – pôde se tornar uma barriga comum a ambos os sexos¹⁴.

11 Mas não espacial, pois que há uma inversão dos órgãos entre os sexos, só a estrutura permanece a mesma
 12 Mas não completamente irrelevantes, já que não era incomum o debate anatômico entre os pensadores da Antiguidade; o próprio Galeno chegou a corrigir os erros anatômicos de outros, mas sem pôr em questão o modelo do sexo único. O ponto principal é que a anatomia era somente uma forma de ilustrar uma verdade maior/cósmica/metafísica (LAQUEUR, 2001).

13 Causa final aristotélica, termo final – no caso, trata-se da masculinidade como *telos* da perfeição.

14 Assim se pode entender por que o termo vulva significava geralmente vagina na linguagem medieval, palavra originada de *valva* – portão para a barriga. “Uma grande nuvem linguística obscurecia a genitália específica ou a anatomia reprodutiva, deixando apenas os contornos de espaços comuns ao homem e à mulher” (LAQUER, 2001, p. 43).

Aristóteles tinha uma visão ainda mais rígida que a de Galeno sobre a diferença dos sexos. O filósofo sustentava a existência de dois sexos, o masculino e o feminino, sendo o substrato da masculinidade imaterial. A divisão do trabalho e os papéis sociais seriam ambos naturais, no mesmo nível do que se consideram comumente hoje os fatos biológicos. Aristóteles não tentou basear os papéis sociais na natureza, dado que as próprias categorias sociais eram naturais. Interpretado pelos modernos como cultural, o gênero¹⁵ seria natural e não precisaria, portanto, da natureza do sexo para se fundamentar, “o fundamento biológico não é, mesmo em princípio, um fundamento de arranjos sociais específicos” (LAQUEUR, 2001, p. 45). As adaptações de cada sexo indicavam oposição sexual, cada um tinha vantagem sobre o outro em áreas diferentes e os sexos eram mais ou menos perfeitos no que diz respeito à carne. Por mais paradoxal que isto possa parecer a nós modernos, seu exame minucioso da história natural o inclina ao paradigma do sexo único, como exponho nos parágrafos seguintes.

Por exemplo, Aristóteles escreve sobre o ventre como a parte singular da mulher e o pênis como a do homem, sendo um oposto ao outro. A oposição das genitálias possibilita a própria distinção entre causa eficiente e material; isto é, o homem contém a causa eficiente da geração e a mulher a causa material. O animal macho é aquele gera em outro, enquanto a fêmea gera em si mesma; o macho tem a causa material da geração, a fêmea tem a causa eficiente. Da mesma forma que Galeno, Aristóteles ligará, a partir de comparações com outros animais, os órgãos reprodutivos ao sistema alimentar, que é comum a todo corpo. Os órgãos femininos passam a ser percebidos como semelhantes aos masculinos: o ventre é comparado ao escroto masculino e a cervice e/ou vagina a um pênis interno¹⁶. A observação da história natural leva Aristóteles – mesmo que isso possa parecer estranho e até mesmo impossível para um moderno – a apagar os testículos/ovários e pênis/vagina como evidências da oposição sexual e afirmar cada vez mais que ambos os corpos (masculino e feminino) estão dentro de uma organização maior: o de uma só carne, um só sexo.

15 O conceito de gênero no campo da sexualidade é extremamente recente na história não existia na época de Galeno nem de Aristóteles, mas é em direção a essa análise que Laqueur (2001) segue.

16 Aristóteles (*apud* LAQUEUR, 2001) faz uso do termo *kaulos*, que se refere a uma estrutura tubular oca como o pescoço da bexiga ou do pênis. Isso sugere seu compromisso com a ideia de um sexo único que era ilustrado pela anatomia, não um compromisso com a anatomia em si. O que significa de fato *kaulos* no texto aristotélico é um pouco confuso, poderia ser o colo do útero, o canal endocervical, a vagina, alguma combinação entre essas partes ou até mesmo o clitóris. O importante é que seria equivalente ao pênis, uma espécie de pênis interno.

O modelo do sexo único durou milênios e Galeno foi traduzido para diversos idiomas, passando pela ascensão do cristianismo e a Renascença – “várias traduções latinas, compêndios e intermediários árabes transmitiram o corpo de sexo único da antiguidade para a era da prensa” (LAQUEUR, 2001, p. 90). Nem o forte empirismo dos anatomistas da Renascença acabou com esse modelo, os fatos empíricos não enfraqueceram a crença nele. Muito pelo contrário, sua sobrevivência durante esse tempo todo se deu numa superposição a outros modos discursivos (LAQUEUR, 2001, p. 95). Afirmações contraditórias coexistiam sem simbolizar uma ameaça à ideia de uma só carne¹⁷. “Quanto mais os anatomistas da Renascença dissecavam, examinavam e representavam visualmente o corpo feminino, mais convencidos ficavam de que era ele uma inversão do corpo do homem” (LAQUEUR, 2001, p. 95-96). Proclamar que a Verdade e o progresso eram alcançados através da dissecação do corpo e não a partir de textos não fez ruir o modelo de sexo único, mas o fortaleceu. As artes das gravuras de dissecações atestavam a autoridade da visão, o poder da dissecação e sua verdade, assim como a validade do modelo de sexo único. “Ver é crer no corpo de sexo único. Ou o oposto”¹⁸ (LAQUEUR, 2001, p. 102). O corpo masculino continuou sendo o corpo canônico, como a “confusão” linguística comprova – não havia nomenclatura anatômica precisa para a genitália feminina, o que indica uma inclinação a ver o corpo feminino como uma versão do corpo masculino¹⁹. Até o século XVII era impossível saber a que parte da genitália feminina os textos médicos se referiam simplesmente porque não importava, já que não se precisava de uma linguagem da diferença dos sexos se há apenas uma organização corpórea. Enfim, era a “ideologia, não a exatidão da observação, [que] determinava como eles [as estruturas dos órgãos] eram vistos e quais eram as diferenças importantes” (LAQUEUR, 2001, p. 111)

17 Tomemos como exemplo a (re)descoberta (o clitóris já havia sido descoberto muito antes, mas sem o empirismo da Renascença) do clitóris que ocorre nos séculos XVI e XVII: Jane Sharp, uma parteira inglesa do século XVII, afirma que a vagina é como um pênis virado para dentro, mas alega duas páginas depois que também o clitóris é um pênis (feminino) – “ele fica ereto e cai como o pênis e suscita o desejo nas mulheres e o prazer na cópula” (SHARP *apud* LAQUEUR, 2001, p. 91)

¹⁸ O dimorfismo sexual também depende de um crer para ver. No caso dos intersexuais recém-nascidos, não é somente a análise cromossômica que determina se alguém é homem ou mulher, mas também uma análise estética de seus órgãos sexuais. É possível que o micropênis ou microfalo cresça com o tratamento hormonal ou não? O critério de aparência normal do genital vai de sobrepor a análise cromossômica. “Como se os olhos fossem finalmente os encarregados de estabelecer a verdade do gênero verificando a correspondência entre os órgãos anatômicas e uma ordem sexual ideal binária. Dito de outro modo, nós não somos capazes de visualizar um corpo fora de um sistema de representação sexual heterocentrado” (PRECIADO, 2017, p. 136).

¹⁹ A tradução da página sobre isso está errada, na versão brasileira inverteram os termos feminino por masculino (LAQUEUR, 2001, p. 120).

Nesse modelo, era possível que uma mulher se tornasse homem, embora um homem nunca pudesse se tornar mulher devido à tendência da natureza para a perfeição²⁰. Toda uma tradição defendeu, desde Plínio a Montaigne e Paré²¹, que a ideia de que uma mulher poderia se tornar homem não é de todo infundada, pois havia relatos verdadeiros dessa transformação ao longo da história. Entretanto, mais uma vez se esbarra com algo difícil para a imaginação moderna. Gênero, sexo e cosmo²² estavam tão interligados que é impossível pensarmos em termos puramente biológicos e modernos. Durante parte considerável do século XVII, ser homem ou mulher não estava ligado ao biológico/orgânico, mas à posição social/cultural, o que não quer dizer que as pessoas não conseguissem diferenciar os órgãos reprodutivos dos dois sexos. Os órgãos não constituem *per se* a masculinidade e a feminilidade, mas somente dentro da lógica maior do sexo único na qual era possível, devido ao aumento do calor vital, que uma mulher pudesse se tornar homem ao “descer ou projetar seu pênis interno”²³.

Por mais persistente que tenha sido o modelo do sexo único, o fato é que “em alguma época do século XVIII, o sexo que nós conhecemos foi inventado” (LAQUEUR, 2001, p. 189). Mas como um modelo que dominou o Ocidente por tanto mesmo com os desenvolvimentos anatômicos, do empirismo e das contradições advindas no Renascimento tempo deu lugar para o modelo da diferença sexual vigente na época de Freud? Como passamos do sexo como categoria sociológica, um epifenômeno de uma organização metafísica maior e o gênero como natural/real para o sexo como ontológico e fundamento biológico do gênero? Laqueur (2001) apresenta duas explicações epistemológicas e uma política. A primeira razão epistemológica é que se aguçam as distinções entre ciência e religião, entre razão e credulidade. A segunda é que a episteme na qual a relação entre o macrocosmo e o microcosmo era garantia do conhecimento termina no final do século XVII. A revolução científica do final do século XVII destronou a retórica galênica de ver o corpo em relação ao cosmo. As mudanças políticas fornecem o contexto para esse marco no pensamento – as lutas pelo poder e posição na esfera

²⁰ Essa afirmação não é completamente precisa, a possibilidade de passagem de um sexo ao outro vai depender do autor, contexto socio-cultural, época etc. (LAQUEUR, 2001). Havia um intenso debate sobre isso, simplifico com fins meramente expositivos e a fim de seguir o desenvolvimento do raciocínio do autor.

²¹ Ambroise Paré foi cirurgião-chefe de Carlos IX.

²² “A palavra denota, como Angus Fletcher nos faz lembrar, tanto uma *ordem em grande escala* (macrocosmo) como um *sinal em pequena escala dessa ordem* (microcosmo)”. (LAQUEUR, 2001, p. 152)

²³ Um clitóris de maior tamanho não tornaria uma mulher um homem, como Laqueur (2001) bem pontua, apenas um dos isomorfismos de pênis femininos era considerado.

pública foram ampliadas no século XVIII e, principalmente, no século XIX pós-revolucionário entre homens e mulheres, feministas e antifeministas.

É importante notar que essa passagem para o dimorfismo sexual não se deu devido aos avanços científicos da época, mas talvez até mesmo *apesar* desses avanços. Desde o século XVIII era sabido que o clitóris e o pênis tinham origem embriológica semelhante; a embriologia da epigênese²⁴ triunfou nas três primeiras décadas do século XIX e parecia enfraquecer a diferença de raiz e ramificação entre homens e mulheres; a ciência revelara que o canal wolffiano e os canais mullerianos²⁵ coexistem até a oitava semana de gestação etc. As descobertas científicas pareciam dar crédito ao modelo de sexo único, não ao dimorfismo sexual. Em certo sentido, o dimorfismo sexual surgiu *apesar* disso tudo – não porque a ciência efetivamente avançou, mas porque um novo contexto histórico e novos imperativos culturais surgiram. Mesmo que se possa argumentar que o avanço científico propiciou uma interpretação mais correta dos dados biológicos, “a observação e a experiência não teriam criado uma metáfora para masculinidade ou feminilidade” (LAQUEUR, 2001, p. 213). Traduzir os fatos sobre reprodução²⁶ em “fatos” sobre diferença sexual é um artifício, não uma consequência do desenvolvimento científico. Também não se deve pensar que o modelo do sexo único se extinguiu por completo, ele ainda subsiste tanto na ciência moderna quanto no senso comum como veremos no pensamento freudiano.

Com a decadência do modelo do sexo único e do gênero como uma categoria natural, o sexo aparece “em todo lugar precisamente porque a autoridade do gênero entrou em colapso” (LAQUEUR, 2001, p. 195). A liberdade e igualdade universais defendidas pelos pensadores Iluministas não excluía, a princípio, as mulheres de terem os mesmos direitos que os homens. “A natureza tinha de ser buscada se os homens quisessem justificar seu domínio na esfera pública, cuja distinção da esfera privada figuraria cada vez mais em termos da diferença sexual” (LAQUEUR, 2001, p. 242). O sexo também foi um dos campos de batalha importantes da Revolução Francesa, cujas promessas de renovação social e de liberdades também para as mulheres possibilitaram o aparecimento

24 A embriologia da epigênese é “a ideia de que as complexas estruturas orgânicas originam-se de visões indiferenciadas mais simples e não de entidades pré-formadas inerentes ao esperma ou ao óvulo” (LAQUEUR, 2001, p. 207).

25 O canal wolffiano (de Kaspar Friedrich Wolff) se torna o trato genital masculino, enquanto que o canal mulleriano (De Johannes Müller) se desenvolve nas trompas de Falópio e nos ovários.

26 A própria distinção entre cultura e “fatos da natureza” é discutível. Como explicarei mais adiante, Butler (2015) propõe que a própria natureza pré-discursiva (do sexo e do corpo) e sua diferença para com a cultura é uma ilusão criada pela própria cultura/linguagem.

de um novo feminismo e movimentos antifeministas, um novo medo das mulheres e novas fronteiras políticas e sexuais. Na teoria do contrato social, o corpo em questão era, se não assexuado, pelo menos indiferenciado em termos de gênero, de desejo, interesses e razão. Ao contrário da antiga metafísica do sexo único, a teoria liberal postulava, em seu germe, um corpo neutro individual: com sexo, mas sem gênero e sem consequência para a cultura – ao menos no início. A resposta dos teóricos liberais para a problemática da diferença sexual foi introduzir características sociais na natureza, resultando na exclusão feminina da sociedade civil. O peculiar é que a diferença sexual biológica ou a incomensurabilidade dos sexos impregnava tanto o discurso de ideólogos da domesticidade feminina (a mulher deve ser mãe, inculcadora de virtudes em seus filhos, cuidar da casa e até mesmo sem desejos sexuais) como Rousseau e James Mill, quanto discursos de feministas como a socialista Anna Wheeler e Mary Wollstonecraft (LAQUEUR, 2001). Embora defendessem ideias contrárias, se baseavam nas características supostamente naturais dos sexos para desenvolver seus argumentos.

Uma biologia da hierarquia cósmica deu lugar à biologia da incomensurabilidade, baseada no corpo, onde a relação do homem para a mulher (...) não era considerada de igualdade ou desigualdade e sim de diferença. Isso exigia interpretação e tornou-se a arma da luta cultural e política. (LAQUEUR, 2001, p. 254)

O sexo substitui o papel do gênero como categoria natural que este havia desempenhado até então. “Na verdade, uma estrutura onde o natural e o social podiam ser claramente distinguidos entrou em ação” (LAQUEUR, 2001, p. 193). A invenção do sexo e da diferença sexual que surge com o Iluminismo o que torna possível a distinção entre sexo, compreendido como substrato biológico, e o gênero, sua interpretação cultural.

Sendo herdeiro do Iluminismo, Freud não pôde deixar de transparecer na sua teoria traços da influência do modelo da diferença sexual. “Anatomia é o destino” (FREUD, 2018b, p. 252) é a frase famosa que tanto Birman (2016) quanto Laqueur (2001) concordam que marca decididamente a influência do dimorfismo sexual no pensamento freudiano, frase que não por acaso Freud (2018b) cita para destacar os limites das reivindicações do feminismo. Ao mesmo tempo, Freud também se afasta do modelo de dois sexos mais do que qualquer outro grande pensador de seu tempo, borra a divisão sexual e questiona o corpo como fundamento sólido e estável para o sexo e o gênero (LAQUEUR, 2001). O Complexo de Édipo é de grande importância para o debate sobre

corpo, sexo e gênero. Freud o utilizou para falar sobre a consolidação da masculinidade e da feminilidade; Robert Stoller (1984) para pensar o núcleo de identidade de gênero, Lacan (1999) falou sobre a fabricação do homem e da mulher no Édipo e Butler (2015) sobre o gênero melancólico.

Se Freud pode ser criticado ou problemático em algumas de suas afirmações, também é possível fazer aparecer uma outra leitura de sua obra, uma que seja mais subversiva. Laqueur (2001) sugere que é somente através de uma espécie de historicização²⁷ cultural geral das mulheres que é possível a transferência do papel preponderante do clitóris para a vagina na vida sexual. A história do clitóris faz parte da história da diferença sexual, ela é uma história da aporia da anatomia e diz respeito à socialização dos prazeres do corpo. Há dois mil anos o clitóris era conhecido como a principal causa dos orgasmos femininos e os manuais médicos do século XIX de Freud o estabeleciam como tal. Se Freud pôde inventar, após uma amnésia geral do papel do clitóris em 1900, o orgasmo vaginal²⁸, devemos compreender seus escritos “como uma narrativa de cultura disfarçada em anatomia. A história do clitóris é uma parábola da cultura, de como o corpo é criado de uma forma valiosa para a civilização apesar, e não por causa, de si próprio” (LAQUEUR, 2001, p. 281). Freud devia saber que essa transferência de erotogeneidade do clitóris para a vagina não tinha base fisiológica ou anatômica, o que ele descreve é, assim, como a cultura transforma o corpo de acordo com ideais e normas sociais. A partir disso, consegue-se imaginar uma leitura crítica e subversiva desse processo chamado de Complexo de Édipo que forja os corpos sexuados e generificados. É o que tento fazer abaixo.

1.2 – O COMPLEXO DE ÉDIPO COMO FABRICAÇÃO DOS SEXOS

As suposições de Jones, como lhes disse desde logo, são essencialmente dirigidas para o que ele articula com clareza no fim do artigo: será a mulher um ser *born*, isto é, nascido como tal, como mulher, ou será ela um ser *made*,

²⁷ Se uma historicização causada pela cultura parece uma interpretação ousada demais para um pensador que evoca constantemente a anatomia, lembremos que Lacan (1986, p. 33) chama atenção de que “Freud não dispunha ainda da noção de suporte material da palavra”, por isso utilizava metáforas pseudo-anatômicas nos *Estudos Sobre Histeria*.

²⁸ De acordo com Laqueur (2001), ninguém falava de orgasmo vaginal até Freud “inventá-lo” em 1905, embora os manuais médicos da época de Freud dissessem que o clitóris é que possibilitava o orgasmo feminino.

fabricado como mulher? (...) Jones não parece notar, a propósito disso, que o desfile edipiano fabrica também, se for o caso, homens (LACAN, 1999, p.291)

Em *Organização genital infantil* (1923), Freud (2018a) faz um adendo à sua teoria da sexualidade já exposta nos *Três Ensaio*s para melhor explicar a sexualidade infantil e sua diferença para com a adulta. Enquanto a sexualidade humana adulta é marcada pelo primado dos genitais a serviço da reprodução, ao menos como forma de um ideal, a sexualidade infantil é polimorfa e perversa – ela desdenha qualquer norma cultural. Uma importante diferença entre a organização genital adulta e infantil é o desconhecimento infantil do órgão genital feminino, “para ambos os sexos, apenas *um genital*, o masculino, possui um papel. Portanto, não há um primado do genital, mas um primado do *falo* [*Phallus*]” (FREUD, 2018a, p. 239). O menino, ao investigar movido por sua curiosidade sexual, descobre que nem todos possuem pênis e, após um período inicial de negação (ou recusa, ambos poderiam traduzir o verbo *verleugnen* usado no original) que levaria um adulto à psicose, chegam à conclusão de que ele existia e foi removido. A partir de então, o sujeito tem de se haver com o Complexo de Castração, que tem sua origem na fase do primado do falo. Porém, o garoto não generaliza a falta de pênis de início, apenas as mulheres indignas e culpadas de impulsos proibidos como os seus que são castradas. Só ao pensar sobre a origem das crianças é que a mãe perde seu falo e sua ausência se torna uma característica universal feminina. Freud (2018a) acredita ainda que o horror, a depreciação da mulher e a homossexualidade podem derivar de sua falta de pênis. Na organização genital infantil não há mais a polaridade ativo-passivo da fase sádico-anal, nem ainda a masculino-feminino, apenas masculino e castrado.

No mesmo ano, publica-se *O Eu e o Isso*, texto que introduz a famosa segunda tópica composta pelas instâncias psíquicas do Eu, Isso (*Id*) e Supereu (*Superego*) e avança nas considerações sobre o Complexo de Édipo e a consolidação da masculinidade e feminilidade. Ao abordar a formação do Supereu ou Ideal do Eu – Freud (2011) não faz distinção entre os dois – ele destaca a melancolia como um processo normal da formação do Eu, não apenas uma patologia, como sustentado em seu artigo metapsicológico de 1917 *Luto e melancolia*.

O luto é uma reação normal à perda de uma pessoa ou algo querido que envolve estado de ânimo doloroso com a perda do interesse pelo que do mundo externo que não se remete ao objeto perdido. O sujeito nesse estado também é incapaz de escolher um novo objeto de amor. No luto, desinveste-se a libido gradualmente no objeto e nas

representações ligadas a ele até que o Eu esteja livre novamente para retornar ao mundo e investir sua libido em novos objetos. A melancolia foi descrita em 1917 (FREUD, 2016) como apresentando todas as características do luto e mais algumas que a põe no espectro do patológico: o rebaixamento na autoestima do Eu e o empobrecimento do Eu. “No luto, o mundo se tornou pobre e vazio; na melancolia, foi o próprio Eu” (FREUD, 2016, p. 102). O sujeito acometido pela melancolia se recrimina, insulta-se, espera ser castigado e rejeitado, a consciência moral (*Gewissen*) é a instância crítica que avalia o Eu como objeto e o repreende e que mais tarde será denominada Supereu. Essas autoacusações que o doente faz são, na verdade, críticas ao objeto de amor perdido que se voltaram contra o próprio Eu. A libido investida no objeto perdido é retirada não para investir em outros objetos, mas retornar ao Eu. “A sombra do objeto caiu sobre o Eu, que agora pôde ser julgado por uma instância especial, como um objeto, como o objeto abandonado” (FREUD, 2016, p. 107). Há uma substituição do amor objetual pela identificação com o objeto.

Já em *O Eu e o Isso*, Freud (2011, p. 36) levanta a hipótese de que a identificação com o objeto de amor perdido que ocorre na melancolia “seja absolutamente a condição sob a qual o Eu abandona seus objetos”. Se não é o caso de uma regra geral, é um processo que ocorre amiúde, principalmente nas primeiras fases do desenvolvimento, de forma que o caráter do Eu é o precipitado desses investimentos objetais abandonados; o Eu contém a história das escolhas de objeto. Ao se modificar pela identificação, o Eu se oferece ao Isso como objeto digno de seu amor. Essa mudança de libido objetual para libido narcísica indica o abandono das metas sexuais e uma sublimação. Essa identificação melancólica com o objeto perdido nos introduz na discussão sobre Complexo de Édipo e a consolidação do caráter masculino ou feminino do Eu.

Descrito resumidamente, o Complexo do menino se dá da seguinte forma: apoiando-se no seio materno, ele desenvolve primeiro um investimento objetual na mãe e se apodera do pai por identificação; a intensificação de seu desejo incestuoso pela mãe e o pai como obstáculo à sua satisfação dão origem ao Édipo. A identificação com o pai se torna hostil, tornando manifesta a ambivalência já presente na própria identificação. A situação o força a abrir mão²⁹ de seu investimento na mãe e possibilita uma forte

29 Como explico mais adiante, o menino abre mão de seus investimentos libidinais nos objetos parentais por causa da ameaça de castração, que o força a escolher entre interesse narcísico no seu órgão genital e catexia objetual na mãe (ou no pai). O interesse narcísico geralmente ganha nessa luta, o garoto entra no período de latência, surge o Supereu, Ideal do Eu, consolida-se a masculinidade ou feminilidade etc.

identificação com o pai, consolidando sua masculinidade. É o que Freud (2011) chama de Complexo de Édipo positivo simples. No entanto, essa descrição deixa de fora a introdução do objeto abandonado no Eu, que se pode ver quando, por exemplo, a menina se identifica com o pai e não com a mãe após abandoná-lo como objeto amoroso. As disposições ou pré-disposições (*Anlehnungen*) masculinas ou femininas são o que determinaria em última instância o desfecho edípico, embora Freud (2011) não saiba o que são exatamente essas disposições. Isso significa dizer que o psicanalista não sabe o que determina a catexia objetal primitiva³⁰,

isto é, por que a criança deseja um progenitor mais do que o outro -, mas ele contorna esse problema atribuindo a direção do desejo do bebê ao que chama de disposições. Por “disposição” ele parece querer dizer o desejo inato do bebê por alguém do sexo oposto ou do mesmo sexo (SALIH, 2015, p. 77).

O Complexo de Édipo não é tão simples quanto na exposição acima. Ele é, na verdade, duplo, positivo e negativo e dependente da bissexualidade psíquica originária da criança. Isto é, o menino não apresenta somente ambivalência para com o pai e investimento libidinal na mãe; ele se comporta ao mesmo tempo “como uma garota, exhibe a terna atitude feminina com o pai e, correspondendo a isso, aquela ciumenta e hostil em relação à mãe” (FREUD, 2011, p. 41). A bissexualidade dificulta o esclarecimento das primeiras identificações e escolhas objetais, podendo ser a origem da ambivalência em relação aos pais. O peso das identificações finais do Édipo (com a mãe ou pai) são resultado das disposições sexuais. O Supereu e o Ideal do Eu surgem, pois, como precipitados das escolhas objetais do Isso e são herdeiros do Complexo de Édipo. O Supereu tem ainda um caráter de formação reativa, pois ele mesmo se empenhou no recalçamento do Édipo ao tomar a força do pai emprestada para estabelecer dentro do Eu um obstáculo a si mesmo – a proibição do incesto.

O tema é esclarecido no ano seguinte em *O declínio do Complexo de Édipo*, onde Freud (2018b) afirma que - a partir do momento em que ele passa a acreditar na ameaça de castração - o que faz o menino abandonar o Édipo é o conflito entre o interesse narcísico no seu pênis e o investimento libidinal nos objetos parentais. Daí se segue o que

³⁰ Ponto que Butler (2015) retoma para propor um tabu da homossexualidade anterior ao tabu do incesto. O que geralmente guiaria essas “disposições” seria, então, uma consequência da norma heterossexual. Parece-me que há uma influência de Gayle Rubin (2017a, p. 32) nessa formulação, já que ela também propôs o tabu da homossexualidade como anterior ao do incesto: “ademais, o tabu do incesto pressupõe a existência de um tabu anterior, menos explícito, sobre a homossexualidade. A proibição de determinadas uniões heterossexuais pressupõe um tabu contra uniões não heterossexuais. O gênero não é apenas uma identificação com um sexo; ele também implica que o desejo sexual se dirija ao outro sexo”.

já foi discutido anteriormente, os investimentos objetais são substituídos por identificações e a autoridade parental é introduzida no Eu, formando o Supereu, que perpetua a proibição do incesto. Assim, inicia-se o período de latência da criança.

Até agora Freud apenas explica o caso masculino, então pode-se deduzir que acontece o mesmo com a menina? Não exatamente, a simetria entre os dois é apenas parcial. A menina também desenvolve um Complexo de Édipo, um Supereu, Ideal do Eu, entra num período de latência, a crença na organização genital fálica e o complexo de castração. Entretanto, Freud (2018b, p. 252) defende a diferença entre os dois casos:

a exigência feminista por igualdade entre os sexos não nos leva muito longe, pois a diferença morfológica vai se expressar em distinções no desenvolvimento psíquico. A anatomia é o destino, parodiando a expressão de Napoleão.

Sua opinião aqui claramente faz eco do discurso moderno da diferença sexual, a anatomia tem consequências psíquicas diretas na diferenciação sexual entre homens e mulheres. A anatomia é destino e impossível de ser ignorada. “Se [para Freud] a anatomia não definia de maneira determinista um destino, em contrapartida, seguramente o delineava” (BIRMAN, 2016, p. 185).

Retomando o texto, o clitóris é considerado inicialmente pela menina como um pequeno pênis e se consola durante algum tempo com a expectativa de que seu clitóris crescerá e se igualará ao do menino. Só depois, a garota passa a compreender sua falta como consequência de uma castração, não estendendo a princípio a castração a todas as mulheres como o faz também sua contraparte masculina. Para a menina, a castração já foi realizada, enquanto que o menino a teme. Não temos nessa comparação do clitóris com pênis uma indicação de que o modelo de sexo único coexiste com o dimorfismo sexual em Freud? Os dois modelos mantêm, pelo menos até este ponto, a hierarquia entre o homem e a mulher: a menina percebe que “saiu perdendo” em relação ao menino e o horror e depreciação da mulher são justificados pela sua falta de pênis³¹.

Em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925), Freud (2018c) prossegue na sua investigação da construção da feminilidade na mulher a diferenciando da construção da masculinidade no homem. Está claro que para

31 O horror e depreciação da mulher que o menino tem não são apenas momentâneos, mas podem perdurar até a fase adulta. Como Freud (2018c, p. 264) explica no trabalho citado a seguir no texto: “desse encontro [com a percepção da castração feminina] resultam duas reações que podem se fixar, e depois – cada um separadamente ou ambas reunidas com outros fatores – podem determinar de forma duradoura sua relação com a mulher: horror à criatura mutilada ou desprezo triunfal por ela”.

ambos os sexos a mãe é o primeiro objeto de amor e que o menino a mantém como tal durante o Complexo de Édipo até que este seja destruído (não apenas recalcado). No caso da menina, há uma grande pré-história e o Complexo de Édipo é um fenômeno secundário. Na fase fálica, a menina percebe o pênis do menino como um “correspondente superior de seu próprio órgão pequeno e escondido e, a partir daí, cai vítima de inveja do pênis” (FREUD, 2018c, p. 264). As consequências da *Penisneid* são múltiplas. Pode surgir daí o complexo de masculinidade que, para Freud (2018c, p. 265), traz “grandes dificuldades ao desenvolvimento predeterminado da feminilidade”. O complexo de masculinidade é uma formação reativa que faz com que a menina se comporte como um menino.

A ferida narcísica causada pela *Penisneid* pode estabelecer um sentimento de inferioridade, compartilhando o menosprezo masculino pela mulher. Uma terceira consequência da inveja do pênis – a mais normal do ponto de vista de Freud – é o afrouxamento da relação de amor com a mãe, uma vez que ela é vista como a culpada pela inferioridade de seu pequeno pênis. A libido da menina se desloca pela “equação simbólica pré-determinada pênis-criança” (FREUD, 2018c, p. 268). Ela deixa de desejar ter um pênis para desejar ter uma criança, tomando o pai como objeto de amor, tornando a mãe objeto de ciúme e adentrando o Complexo de Édipo. Resumindo, enquanto o Édipo do menino desmorona com a ameaça de castração, o da menina se inicia com o complexo de castração. A menina não destrói (termo de Freud) o Complexo de Édipo como o menino, mas o abandona gradualmente utilizando o mecanismo do recalque, caso contrário seus efeitos poderão persistir na vida psíquica. É por isto que Freud (2018d) falará em 1931 a favor da rejeição do conceito de Complexo de Electra: só podemos falar de Complexo de Édipo rigorosamente para o menino, já que, para a menina, o Édipo é apenas secundário, ele se desencadeia a partir do Complexo de Castração. Não há uma analogia completa entre os casos feminino e masculino, a fase pré-edípica tem muito mais peso no caso da mulher do que do homem.

É preciso dar algum crédito à constante não generalização de Freud (2018c, p. 267) quanto às suas observações, dado que “as reações dos indivíduos humanos de ambos os sexos estão, mescladas de traços masculinos e femininos” e, portanto, a experiência apresenta inúmeras exceções à regra. Ademais, é “a teoria de Freud da sexualidade do clitóris onde os esforços para encontrar evidências de sexos incomensuráveis tropeçam na sua compreensão fundamental de que o corpo não produz de si só dois sexos” (LAQUEUR, 2001, p. 31). Freud parece deslizar entre sexo único, dimorfismo sexual,

determinismo biológico e crítica da biologia. Não muito depois de expor sobre a sexualidade do clitóris como sendo um pequeno pênis e a fase fálica (na qual devemos lembrar que não há masculino nem feminino), Freud (2018c, p. 269) defende que a diferença do desenvolvimento do Édipo entre os sexos “é uma consequência compreensível da diferenciação anatômica entre os genitais e da situação psíquica a ela ligada; ela corresponde à distinção entre castração consumada e mera ameaça de castração”. Para ele, as feministas estão erradas em impor uma igualdade completa entre os sexos, mas é impossível não admitir que a masculinidade e feminilidade puras são construções teóricas e ideais. A maioria dos indivíduos está aquém desses ideais puros e reúnem em si características masculinas e femininas ao mesmo tempo.

Em *Sobre a sexualidade Feminina* (1931), Freud (2018d) resume sucintamente os três destinos possíveis para as meninas a partir do complexo de castração: frigidez, superenfaturação da masculinidade (complexo de masculinidade) e o caminho para a feminilidade definitiva ao adentrar o Complexo de Édipo e deslocar seu desejo de obter um pênis para o desejo de ter um bebê. Para o autor, a feminilidade passa, desse modo, pela maternidade. É no final do mesmo artigo que aparece sua rejeição das posições de Ernest Jones e Karen Horney sobre o tema, posições que marcam o debate das décadas de 1920 e 1930 denominado por Lacan (1998) de querela do falo.

À luz das observações históricas de Laqueur (2001), alguns trechos de *Sobre a sexualidade feminina* podem ser lidos dentro do conflito entre sexo único e dimorfismo sexual, auxiliando-nos a perceber como já em Freud o corpo não determina a princípio a diferença sexual. Vemos que o sexo (anatômico, supostamente pré-cultural) não determina o gênero (cultural). No texto, indica-se que a bissexualidade humana universal é mais perceptível na mulher do que no homem, pois o homem possui apenas um órgão sexual (pênis) e a mulher possui dois, vagina e clitóris, sendo o clitóris *análogo* ao órgão masculino. Temos aí a coexistências dos dois modelos sexuais de Laqueur, no qual inicialmente (na fase fálica) a mulher não é distinguível do homem (a vagina é ignorada até aí), ela é um pequeno homem. A primeira fase da sexualidade da mulher é eminentemente masculina, apenas a segunda é especificamente feminina.

Um pouco mais adiante no texto, lê-se que “no final do desenvolvimento, o homem-pai deverá ter se tornado o novo objeto de amor, ou seja, é preciso que *à mudança no sexo feita pela mulher* corresponda uma troca no sexo do objeto” (FREUD, 2018d, p. 290, grifo meu). É no mínimo estranho que se fale de uma mudança no sexo feito pela mulher se pensarmos em termos estritamente anatômicos ou que a anatomia se apresenta

como destino, resta-nos pensar que se trata de uma narrativa de como as mulheres se tornam mulheres através da cultura. É impossível ler essa expressão como “mudança no gênero”, não porque o conceito de gênero não existia, mas porque Freud estava se referindo efetivamente ao sexo da mulher no deslocamento de investimento libidinal do clitóris para a vagina. Esse deslocamento libidinal auxilia a consolidação do modelo da sexualidade reprodutiva heterossexual. Na interpretação biológica “ingênua” seria impossível não existir a vagina desde o início, mas é o que ele parece defender: é preciso de uma *mudança no sexo* para que a vagina se estabeleça como zona erógena privilegiada e a feminilidade seja possível. Não é que o sexo anatômico seja incontornável, mas que ele próprio só pode ser concebido através da cultura, do processo através do qual todo sujeito tem de passar para se produzir como pertencendo ao sexo ou gênero feminino/masculino; isto é, o Complexo de Édipo. A materialidade do sexo da mulher (e do homem) é produto de um processo (Édipo), não uma facticidade natural *a priori* a-histórica.

O próprio psicanalista indica que nem sempre a mulher “se torna propriamente mulher”, nem sempre ela se adequa à narrativa dominante cultural sobre a feminilidade (ligada à maternidade). “*Geralmente*, a vida sexual da mulher se divide em suas fases” e “a função do clitóris viril se prolonga na vida sexual futura da mulher de uma forma muito variável” (FREUD, 2018d, p. 289, grifo meu) parecem indicar que a mulher pode manter um órgão fálico (viril) *apesar* da anatomia. Ou seja, apesar da mulher se deparar com sua castração *aparentemente* (no Imaginário) consumada no nível biológico, isso não determina que ela tem de necessariamente abrir mão de seu falo (clitóris) para reconhecer a vagina. É o próprio modelo de sexo único que ele descreve, no qual a mulher pode tornar-se (ou continuar) homem mantendo o clitóris como falo. No mesmo texto, Freud chama de ingênua a ideia de encontrar substratos químico-biológicos da feminilidade e da masculinidade, comparando-a a já descartada ideia de procurar na biologia um fundamento pra histeria e para a neurose.

A famosa frase de Freud, apropriada por Simone de Beauvoir e hoje erroneamente atribuída a ela – “não se nasce mulher, torna-se mulher” -, refere-se à árdua elaboração da identificação da menina a seu sexo biológico (KEHL, 2018, p. 362).³²

³² Para ser justo, não achei exatamente a mesma frase de Beauvoir em Freud e não acredito que seja uma atribuição injusta.

Ele descreve tanto como homens se tornam como, quanto como mulheres se tornam mulheres a partir do Édipo. Mesmo que em alguns momentos oscile e recorra à anatomia, esta não parece de forma alguma assegurar o lado que o sujeito toma no que se refere à sexualização. Podemos dizer ainda que, se existe algo da feminilidade que permanece enigmático para Freud, cuja resposta ele mesmo não queria saber (KEHL, 2016, 2018), é que não há nada escondido por trás da feminilidade, ela é uma máscara, um semblante. Um dos significados da afirmação lacaniana de que a mulher não existe é que não há qualquer essência feminina inefável além do discurso, “em última instância, podemos dizer que o ‘enigma da mulher’ esconde o fato de que não há nada a esconder” (ZIZEK, 1995, p. 143). Em seu famoso texto *A feminilidade como mascarada*, Joan Riviere (2005) chama atenção para o fato de que a feminilidade é apenas uma máscara (*masquerade*), não há diferença entre a feminilidade “verdadeira” e a máscara, elas são radical e superficialmente a mesma coisa.³³

O que é a natureza essencial de uma feminilidade inteiramente desenvolvida?
O que é *das ewig Weibliche* [a eterna Mulher]. A concepção da feminilidade como uma máscara, sob a qual o homem suspeita haver algum perigo oculto, joga um pouco de luz sobre esse enigma. (RIVIERE, 2005, p. 22)

Na Conferência XXXIII (*A feminilidade*), Freud (2018e) vai se deparar novamente com a questão que tentei evidenciar até o momento: “a dificuldade com a qual Freud se confronta é de encontrar correspondência entre a certeza da anatomia e uma posição no inconsciente (na enunciação)” (POLI, 2012, p. 120). As funções ligadas à maternidade (cuidar da prole) não são exclusivas do sexo feminino em todos os animais – é o que lemos lá, apesar de Freud ainda manter mais adianta que a feminilidade verdadeira se dá pela via da maternidade. Não se trata de um destino biológico predeterminado, deve-se “atentar para que a influência das normas sociais não seja subestimada, normas que, de forma semelhante, forcem a mulher para situações passivas. Tudo isso ainda está muito obscuro” (FREUD, 2018e, p. 317-318). A psicanálise é singular por “não querer descrever o que a mulher é (...), mas, sim, pesquisar como ela se torna mulher, como se desenvolve a partir da criança dotada de disposição bissexual” (FREUD, 2018e, p. 318). O texto inicialmente indica que o tornar-se mulher (ou homem) na travessia do Édipo é influenciado por normas sociais, pela cultura, embora ele retorne à distinção anatômica mais adiante para justificar o destino do Édipo “normal” da menina

³³ Butler (1988, p. 530) parece concordar com isso até mesmo antes de analisar a questão da mascarada em *Problemas de gênero*: “There is, in my view, nothing about femaleness that is waiting to be expressed”.

rumo à feminilidade. Essas argumentações supostamente biológicas e recorrentes são “testemunho à liberdade com a qual a autoridade da natureza pode ser retoricamente apropriada para legitimar as criações da cultura” (LAQUEUR, 2001, p. 286). Laqueur defende que Freud sabia muito bem que o clitóris era uma zona erógena de grande importância, a literatura médica padrão de sua época atestava isso³⁴. Mas a vagina era o ponto culturalmente necessário do prazer para que a mulher assumisse o papel social de sua época. Assim, as normas sociais de que Freud fala certamente influenciaram a sua visão da “feminilidade verdadeira”,

fazer a troca do clitóris para a vagina é aceitar o papel social feminino que só ela pode desempenhar (...). Mas a neurologia não ajuda em nada, muito ao contrário. Assim, a mudança é histórica, um investimento libidinal que funciona contra as estruturas orgânicas do corpo (LAQUEUR, 2001, p. 287, tradução modificada)

Se se pode interpretar Freud como misógino cuja teoria reproduz e reforça as estruturas patriarcais (MITCHELL, 1988) e que mantém a fé de que a anatomia influencia o destino do gênero, também se pode se valer se sua própria teoria para pensar como essas estruturas se reproduzem, como crianças andróginas e bissexuais se tornam homens ou mulheres no desfile edípico (RUBIN, 2017a), como a biologia não é um fundamento sólido para a diferença sexual. Algumas ideias problemáticas de Freud nessas questões “não podem ser lidas simplesmente como expressões de preconceito pessoal. Elas são efeitos de alienação ao discurso de seu tempo e dão expressão ao que lhe era endereçado nas falas de seus pacientes” (POLI, 2012, p. 126).

1.3 – STOLLER E O GÊNERO COMO SUBSTÂNCIA

Em 1968, Robert Stoller (1984) publica pela primeira vez *Sex & Gender* e introduz o termo identidade de gênero no meio psicanalítico a partir de seu trabalho com pacientes transexuais. Enquanto que no senso comum da época sexo e gênero eram termos que estavam intimamente ligados e até mesmo intercambiáveis, Stoller (1984, 1984, p. vii)

³⁴ “Por um lado, o clitóris é o órgão do prazer sexual das mulheres. Por outro, sua fácil reação ao toque torna difícil domesticá-lo para o coito reprodutivo heterossexual. Esse era o problema de Freud (...). Embora Freud talvez não soubesse da história detalhada da anatomia genital que eu acabei de relatar, é impossível que não tivesse familiaridade com o que havia nos livros padrões de referência da sua época. Afinal, ele tinha especial interesse em zoologia nos seus tempos de estudante de medicina, e era especialista em neurologia. Além disso, não era preciso ser cientista para saber sobre a sexualidade clitoridiana” (LAQUEUR, 2001, p. 284-285).

pretendeu demonstrar que sexo e gênero são de domínios diferentes e não estão “inevitavelmente ligados numa relação um-a-um, podendo cada um seguir seu caminho de forma bem independente”. Freud já havia destacado que muito da sexualidade não se deve à determinação ou herança biológica, mas às experiências infantis e particulares de cada um.

Stoller (1984) tenta responder até que ponto as forças biológicas são influentes no comportamento sexual dos seres humanos e acredita que a distinção entre sexo e gênero ajudaria a alcançar a resposta. Sexo é preferencialmente um termo utilizado estritamente com conotação biológica, existindo, com algumas poucas exceções, dois sexos, o feminino e masculino. Para qualificar corretamente o sexo do indivíduo é preciso levar em conta uma série de condições físicas em conjunto: cromossomos, estados hormonais, genitália interna (útero, próstata e.g.), gônadas, genitália externa e características sexuais secundárias. “O sexo é determinado por uma soma algébrica de todas essas qualidades e, obviamente, a maioria das pessoas se enquadra numa das duas curvas do sino, uma chamada “macho” e a outra “fêmea” (STOLLER, 1984, p. 9).

Gênero deve se referir a conotações culturais ou psicológicas, não biológicas. Os termos correspondentes a macho e fêmea (do lado do sexo) são masculino e feminino (do lado do gênero), que são independentes do sexo biológico. Para o psicanalista estadunidense, gênero é a quantidade dominante de masculinidade ou feminilidade que se encontra numa pessoa. Identidade de gênero é o conhecimento e a percepção (*awareness*) de que se pertence a um sexo ou outro, podendo ser consciente ou inconsciente.

Neste ponto de meus estudos, estou utilizando a palavra *identidade* para significar a percepção [*awareness*] (independente se se está consciente ou não) que se tem de sua existência e propósito no mundo ou, dito de outro modo, a organização daqueles componentes psíquicos que visam preservar o senso de existência. Eu não consigo ver quando observo alguém como a *identidade* difere de *self*, *ego*, *identidade*, *autorepresentação* etc. (STOLLER, 1984, p. viii)

Papel de gênero é o comportamento geral que se apresenta socialmente, o papel que se performa (*play*), principalmente para se posicionar para com outros na medida em que o gênero da pessoa está em jogo. Os três termos – gênero, identidade de gênero, papel de gênero – são geralmente sinônimos, mas podem estar em desacordo em “casos anormais”. Stoller admite que a maior parte dos comportamentos sexuais dos seres humanos é determinada mais culturalmente que biologicamente, mas não exclui a

influência biológica. “Esses costumes incluem não só atividades formais (...), mas também o que uma cultura definiu para si como comportamento propriamente masculino ou feminino” (STOLLER, 1984, p. 14). Conceito elaborado por Stoller, o núcleo de identidade de gênero (*core gender identity*) é a percepção mais fundamental de que se pertence a um sexo ou outro e já é visível na criança por volta de um ano. Ele é produzido pela relação da criança com seus pais, pela percepção do infante de sua genitália externa e pela força biológica das variáveis biológicas do sexo, tendo os primeiros dois fatores um grande peso na sua determinação. O núcleo de identidade de gênero se estabelece, portanto, antes do desenvolvimento da organização fálica, enquanto que a identidade de gênero se desenvolve até pelo menos o final da adolescência. Os conflitos posteriores ao início da organização genital fálica (inveja do pênis, complexo de castração, Complexo de Édipo etc.) têm sua importância na formação da identidade de gênero, mas ocorrem após o estabelecimento do núcleo de identidade de gênero.

Em sua exposição, Stoller (1984) pretende questionar a importância que Freud dá ao falo e o suposto falocentrismo exacerbado dos escritos do inventor da psicanálise – uma discussão já iniciada principalmente por Ernest Jones e Karen Horney na década de 1920. Contra a masculinidade originária de Freud, Stoller argumenta a favor da feminilidade primária. “Para mim, não se pode *provar* que o clitóris é simplesmente um pequeno pênis e, portanto, masculino ou mais ativo que a vagina” (STOLLER, 1984, p. 55). O clitóris pode ter uma significação fálica para a mulher, mas ele insiste que a percepção de ser mulher ou feminina é independente da genitália feminina e que Freud deu peso demais ao falo. Na verdade, Stoller argumenta que ao ler o texto de Freud, não se pode deixar de se ter a ideia de que ele também concorda que havia uma época antes da fase fálica na qual a menina se sentia feminina, que havia uma fase de feminilidade primária³⁵. A transexualidade de seus pacientes é uma consequência patológica da intensa simbiose mãe-filho nos primeiros meses de vida e da ausência do pai como terceiro termo que põe fim a essa relação exacerbada. Essa excessiva simbiose “promove uma identificação patológica entre ela mesma [a mãe] e seu filho (seu *phallus*) por meio do contato físico ilimitado e outras intimidades nos primeiros meses de vida [do filho]” (STOLLER, 1984, p. 125). A transexualidade é, para Stoller, um distúrbio egóico; o seu ego corporal, elemento de suma importância na construção da identidade de gênero, inclui

35 “Portanto, eu acho que Freud também sabia sobre a época em que a vida da menina quando ela não se sentia depreciada, mas aceitava sem questionar a si mesma como fêmea [*female*]” (STOLLER, 1984, p. 64).

sua própria mãe como parte de si. A transexualidade era vista como uma patologia, já que o menino deveria se perceber como um homem e não como uma mulher, a tarefa do tratamento psicanalítico para o escritor estadunidense seria ajudar a completar a separação entre filho e mãe (quando possível) e servir como modelo de identificação masculina³⁶.

Stoller desloca a vantagem que o menino tem em Freud para a menina. Para Freud, o menino já está na inicialmente na posição masculina (lembramos que ambos têm a mãe como objeto de amor inicial) e não tem grandes dificuldades para consolidar sua masculinidade (e a heterossexualidade), mas a menina precisa ir além e superar sua relação afetuosa com a mãe para se tornar feminina. Já para Stoller, a feminilidade primária (o vínculo simbiótico inicial do infante com a mãe) facilita a feminilidade e o caminho da menina é, na verdade, mais fácil do que o do menino³⁷.

Uma tarefa recai sobre o garoto no seu desenvolvimento de sua identidade de gênero que não pesa sobre a garota. Ele deve crescer além das identificações femininas que resultaram de seus primeiros encontros com o corpo feminino de sua mãe e suas qualidades femininas. É aí onde as mães dos transexuais nos mostram tão fortemente como mãe demais (possível por tão pouco pai) não permite que o processo de separação siga adequadamente (STOLLER, 1984, p. 264).

Stoller pode ser criticado por muitas coisas – sua patologização de *cross-dressers*, transexuais e travestis dentre as mais notáveis – e gostaria de destacar aqui como o núcleo de identidade de gênero aparece no seu escrito como uma Substância por trás das expressões de gênero. De acordo com ele, a identidade de gênero se expressa na vontade de se vestir como mulher ou até mesmo de ser mulher, a identidade é algo por trás dos comportamentos ligados ao gênero do indivíduo, que por sua vez se expressa nos seus comportamentos, desejos e fantasias. Butler (2015) retoma brevemente Stoller para, na sua reformulação do conceito de identidade de gênero, criticar seu conceito de núcleo de identidade de gênero. É a partir disso que retomo a discussão no próximo capítulo.

36 “O tratamento busca (1) ajudar a completar o processo de separação entre mãe e filho (...) (3) ter o terapeuta como modelo para a identificação masculina da criança” (STOLLER, 1984, p. 253).

37 “O garoto precisa, entretanto, se libertar das garras da feminilidade e *femaleness* de sua mãe, uma tarefa que é tão frequentemente incompleta, a julgar pela quantidade de efeminação, passividade ou hipermasculinidade que se vê” (STOLLER, 1984, p. 263-264).

2 – INCORPORAÇÃO DO GÊNERO EM BUTLER

Como veremos, a teoria da performatividade de gênero de Judith Butler (2015) se estabelece a partir de uma crítica feroz à ideia de que o gênero é uma expressão de uma identidade fixa, de uma substância ou um ser. Para a autora, não há um ser por trás do fazer, não há um agente – a ilusão de um Eu conciso, estável e idêntico a si mesmo é um produto da performatividade do gênero. Mas essa concepção não estava desde de sempre presente em sua obra e, para os fins deste trabalho, precisamos especificar algumas particularidades, diferenças e influências que seus escritos sofreram a fim de chegarmos à sua crítica propriamente *queer* e sua articulação com a psicanálise. No início, alguns artigos seus ainda estão imersos no referencial teórico da fenomenologia e do feminismo existencialista de Simone de Beauvoir (DEMETRI, 2018), para depois dialogarem mais com outros autores da chamada *French theory*, como Foucault, Derrida e Lacan. Nosso foco é a psicanálise, mas não há como nos esquivarmos de alguns comentários sobre essas influências, já que elas fazem parte de sua crítica à ontologização do gênero e do sexo que são centrais para nós. Sigo a ordem cronológica de alguns artigos sobre sexo e gênero publicados por Butler antes de *Problemas de gênero*, pois essas elaborações anteriores já contêm o germe de muitas problemáticas que são desenvolvidas de outra forma em *Gender Trouble*, embora numa roupagem teórica um pouco diferentes (SALIH, 2015; DEMETRI, 2018). Esses textos iniciais demonstram o desenvolvimento de sua preocupação em pensar a relação entre sexo, gênero e corpo de uma forma não essencialista, já articulando as seguintes ideias que serão desenvolvidas depois: (1) sexo já é sempre gênero, (2) os atos performativos de gênero constituem a própria identidade ou essência que eles supostamente expressam, (3) o corpo não é uma superfície pré-discursiva sobre a qual o discurso escreve. Tais proposições iniciais servem ao propósito de introduzir os temas desenvolvidos nesse capítulo, como também para expor influências e debates nos quais a sua obra está inserida.

2.1 – O CAMINHO ATÉ *GENDER TROUBLE*

Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex é um artigo de Butler de 1986 publicado no periódico *Yale French Studies* numa edição que homenageava Simone de Beauvoir. “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” é a famosa citação de Beauvoir

(2016, p. 11) que exemplifica a distinção clássica entre sexo e gênero, “crucial para o esforço feminista de longa data de desmascarar a afirmação de que anatomia é destino” (BUTLER, 1986, p. 35). Por sexo se entende o aspecto anatômico, distinto e não variável do corpo (masculino ou feminino); gênero estaria reservado para o significado cultural que o corpo adquire. Assim, a biologia não pode determinar valor ou função social às mulheres e também não se pode falar de comportamento de gênero natural ou inatural. “Todo gênero é, por definição, inatural” (BUTLER, 1986, p. 35). No espectro do gênero, ser homem ou mulher é estar sujeito às interpretações culturais dos corpos dentro de um campo de possibilidades. O gênero não apresenta a fixidez e a auto-identidade do corpo, por isso ser uma mulher é se tornar uma (através das interpretações culturais do corpo). Butler foca na ambiguidade do verbo “tornar-se” da afirmação de Beauvoir: o gênero não é só uma construção cultural de uma identidade, é um processo de construirmos nós mesmos; ele envolve tanto um tornar-se a partir de uma agência ou projeto, quanto uma construção imposta. Essa ambiguidade entre voluntarismo e construtivismo é o ponto central desenvolvido no artigo. “Quando ‘tornar-se’ um gênero é entendido duplamente como escolha e aculturação, então a oposição relacional comum entre esses termos é minada” (BUTLER, 1986, p. 37).

Se a ideia de Beauvoir de que nós nos tornamos o nosso gênero deve ser levada a sério, Butler tenta pensá-la para além do fantasma cartesiano do sujeito (Ego/cogito) anterior à linguagem que pode escolher voluntariamente seu próprio gênero. A ideia de que escolhemos nosso gênero é um “quebra-cabeça ontológico”, pois não é possível ocuparmos uma posição fora do gênero a partir dos quais podemos escolhê-lo livremente. Para livrar a existencialista do fantasma de Descartes, Butler se volta à questão do corpo em Beauvoir. Já em Sartre ela vê uma dualidade na consciência, que é tanto transcendental quanto corporal. O corpo não é uma realidade estática, mas uma força direcional, um modo de desejo. Para Sartre, os humanos se esforçam em obter possibilidades ainda não realizadas ou irrealizáveis, eles estão além de si mesmos. Se essa existência para além de si é também uma existência corporal, o corpo é um modo de tornar-se (*becoming*). “De fato, para Sartre, o corpo natural só existe no modo de ser superado, pois o corpo está sempre envolvido na busca humana de realizar possibilidades” (BUTLER, 1986, p. 38). Para a filósofa americana, Beauvoir toma Sartre em sua melhor forma não cartesiana ao falar que a consciência existe seu corpo (*exists its body*). Tal forma transitiva do verbo existir está presente na ideia de tornar-se um gênero, deslocando a questão de “no” e “além” do corpo para a passagem do corpo natural para o corpo

aculturado. Tratam-se de duas formas de corporificação, tanto sexo e gênero são corporais, existir o próprio corpo significa também se tornar o seu gênero. Se Sartre fala do corpo natural como inapreensível, Beauvoir se apropria de seu pensamento para recusar a concepção do gênero como natural. A inapreensibilidade do corpo em Sartre significa que ele é um ponto de partida ficcional para explicar o corpo que é vivo. É impossível conceber o sexo separado do gênero, pois o sexo é ele também um ponto de partida ficcional e não há sexo experienciado que já não envolva o gênero. “Não nos tornamos nossos gêneros de um lugar anterior à cultura ou à vida corporificada, mas essencialmente dentro desses termos” (BUTLER, 1986, p. 39).

Além disso, em Beauvoir o gênero não tem origem, ele é a atividade originadora/criadora da origem que acontece incessantemente, é uma forma de se situar em relação a normas culturais contemporâneas e passadas, um estilo ativo de viver o corpo no mundo. Mas que tipo de estilo é esse? Como podemos escolhê-lo se já somos sempre já sujeitos generificados? Que tipo de agência é essa? Para Butler (1986), Beauvoir se distancia da ideia de um sujeito cartesiano que poderia escolher de forma distanciada o seu próprio gênero. A ideia da filósofa francesa do gênero como um projeto incessantemente reconstruído e reinterpretado é influenciada pela ideia sartreana de escolha pré-reflexiva. Que tipo de escolha o existencialista chama de pré-reflexiva? Aquela que não é totalmente consciente, mas acessível à consciência *a posteriori*; é uma escolha que fazemos da qual só podemos nos realizar após o fato. É a esse tipo de volição na assunção do gênero a qual Simone de Beauvoir parece estar se referindo. Escolher o seu próprio gênero é interpretar as normas de gênero que se recebe, organizá-las novamente, não um ato radical de criação. É algo que não temos que nos esforçar a fazer, mas que já estamos desde sempre fazendo. Sua ênfase na apropriação das normas providencia “uma alternativa aos modelos explicativos paternalistas de aculturação que tratam seres humanos apenas como produtos de causas anteriores, culturalmente determinadas” (BUTLER, 1986, p. 41). Se elas são reinterpretadas e há um agente, abre-se a possibilidade de mudança das opressões de gênero. Butler extrapola as premissas *d’O Segundo Sexo* para afirmar que é impossível existir de forma significativa fora das normas de gênero, dado que estas procuram subjugar o exercício da liberdade de gênero.

Se Beauvoir às vezes fala da anatomia como transcendência, sua descrição do corpo como insuperável perspectiva e situação apontam para o entendimento da transcendência como ela mesma corporal. O corpo como situação tem, no mínimo, dois significados: “Como um locus de interpretação cultural, o corpo é uma realidade material

que já foi localizada e definida dentro de um contexto social. O corpo é também a situação de ter de apreender e interpretar esse conjunto de interpretações recebidas” (BUTLER, 1986, p. 45). Não mais o corpo como lugar da essência, ele se torna o campo de possibilidade interpretativas, o lugar do processo dialético de interpretar novamente interpretações culturais que foram gravadas na carne. “O corpo se torna uma ligação peculiar entre cultura e escolha” (BUTLER, 1986, p. 45).

Entretanto, sendo o corpo uma situação cultural, começamos a desconfiar cada vez mais da própria ideia de um corpo natural, do sexo como natural. As possibilidades de interpretação cultural da diferença sexual e do gênero não parecem estar de modo algum conectadas à anatomia, elas parecem mais restringidas pelo peso das instituições culturais que constroem suas potencialidades do que pela anatomia.

Que se se torne o seu gênero parece implicar agora mais do que a distinção entre sexo e gênero. Não apenas o gênero não é ditado pela anatomia, mas a anatomia não parece postular quaisquer limites às possibilidades de gênero (BUTLER, 1986, p. 45).

A leitura de Butler sugere que ela está lendo Beauvoir contra Beauvoir: mesmo que Beauvoir dê às vezes significados ontológicos à diferença sexual anatômica, outras passagens sugerem que a anatomia não tem significado inerente, que fatos naturais só podem ser significados a partir de sistemas de interpretação inaturais. O sexo como pré-cultural é impossível ou inacessível, ambos o observador e o próprio corpo já estão dentro da linguagem da cultura³⁸. “A teoria de Simone de Beauvoir parece perguntar implicitamente se sexo não era gênero desde sempre” (BUTLER, 1986, p. 46). Butler então prossegue afirmando que Beauvoir não seguiu até às últimas consequências da sua visão do corpo e que Foucault foi quem radicalizou sua visão ao pensar a historicidade do corpo e o *status* mítico da naturalidade do sexo. Não nos parece espantoso agora que, na sua história da invenção do sexo (trabalhada no primeiro capítulo), Laqueur (2001, p. 9) afirme que seu “trabalho é, em certo sentido, uma elaboração da afirmação de Simone de Beauvoir de que as mulheres são o segundo sexo”.

No final, Butler (1986) adianta mais algumas proposições que serão retomadas em *Gender Trouble*: já em Beauvoir, o sistema de gênero binário não tem nenhuma necessidade ontológica – uma vez que ser homem/mulher passa sempre por uma apropriação das normas, homem e mulher já são sempre formas de ser, modalidades de

³⁸ Contudo, mais adiante em sua obra, Butler (2015) admitirá que, apesar de seus esforços, a teoria de Beauvoir permanece dentro do dualismo cartesiano mente/corpo, limitando sua teoria da corporificação.

existência corporal que só aparecem como entidades ontológicas só a partir de uma mistificação. “A incorporação do mundo cultural é tarefa performada (*performed*) tão fácil e constantemente que parece um fato natural” (BUTLER, 1986, p. 49). Tornar-se um gênero possui, enfim, um duplo sentido: se submeter à uma situação cultural específica e histórica e criar uma; é uma dialética de recuperação e invenção que mantém a possibilidade de autonomia e subversão do corpo.

“Escolher” um gênero nesse contexto não é mudar-se a respeito do gênero (*move in upon*) de um lugar desincorporado (*disembodied*), mas reinterpretar a história cultural que o corpo já veste. O corpo se torna uma escolha, modo de encenar (*enact*) e reencenar (*reenact*) normas de gênero recebidas que são trazidas à superfície como tantos estilos da carne³⁹ (BUTLER, 1986, p. 48).

Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory (1988) retoma explicitamente o debate do artigo de Butler (1986, 1988) sobre gênero na obra de Simone de Beauvoir e sua reinterpretação da fenomenologia como doutrina filosófica para pensar o sujeito não como agente pré-existente à linguagem, mas como objeto de atos constitutivos. Apesar disso, sua retomada vai além do que estava explícito no primeiro texto para dizer que, já em Beauvoir, o gênero não é uma identidade estável, ele é “uma identidade tenuamente constituída no tempo – uma identidade instituída através de uma *repetição estilizada dos atos*” (BUTLER, 1988, p. 519, grifo da autora). Os gêneros são instituídos por essa estilização do corpo; ou seja, pelos gestos corporais, movimentos e encenações (*enactments*) que criam a ilusão de um *self* generificado permanente. A mistificação do sexo como natural reaparece aqui já em termos de substância. Se o gênero se estabelece a partir de atos descontínuos,

então a *aparência de substância* é precisamente isso, uma identidade construída, uma produção performativa na qual a audiência social mundana, os próprios autores inclusos, vem a acreditar e performar na forma de crença (BUTLER, 1988, p. 520)

A descontinuidade entre os atos performativos que produzem a aparência de substância auto-idêntica e permanente das identidades de gênero abrem espaço para a subversão do gênero, já que este é instituído temporalmente pela repetição estilizada de

³⁹ A citação é particularmente difícil de traduzir, já que me parece haver alusões à questão da superfície do corpo e à ideia de encenação teatral, então retomo a citação da última frase no original: “*the body becomes a choice, a mode of enacting and reenacting received gender norms which surface as so many styles of the flesh*” (BUTLER, 1986, p. 48). Se a ambiguidade é proposital ou não pouco importa, mas ela parece ressoar com a retomada da teatralidade no artigo citado adiante. Uma das versões em português do artigo de 1988 (*Performative Act and gender constitution*) também traduz *enact* por encenar.

atos. A questão principal deste texto é criticar os modelos teatral e fenomenológico, que pensam ser o Eu generificado anterior aos atos. Em oposição, Butler propõe que os atos constituem a identidade do ator como uma ilusão convincente, um objeto de crença.

N’*O Segundo Sexo*, Beauvoir (BUTLER, 1988) cita Merleau-Ponty para afirmar que o gênero é uma situação histórica, não um fato natural. Butler (1988) nota que Merleau-Ponty defende no mesmo texto (*A fenomenologia da percepção*) citado por Beauvoir que o corpo é, em vez de algo natural, uma ideia histórica, um conjunto de possibilidades a serem continuamente realizadas. O corpo ser um conjunto de possibilidades significa que sua aparência no mundo não é predeterminada por uma essência interior; e sua expressão no mundo tem de ser entendida a partir da assunção e transformação das possibilidades históricas específicas. Assim, o corpo ganha materialidade e significado de forma dramática, sendo “dramático” conceituado como a materialização contínua das possibilidades. Nesse sentido, fazemos nossos próprios corpos. Se o gênero (tomado também como corporal, como atos estilizados) não expressa nenhuma essência, se ele não é um fato natural, são os atos de gênero que produzem a ideia de gênero. “Gênero é, pois, uma construção que regularmente esconde sua gênese. O tácito acordo coletivo de performar, produzir e manter gêneros polares e discretos como ficções culturais é ocultado pela credibilidade de sua própria produção” (BUTLER, 1988, p. 522).

Butler (1988) realiza nesse momento a crítica à estrutura gramatical de um “eu” ou “nós”, agências desencarnadas que parecem preceder os atos constitutivos da materialidade do corpo e procura uma forma de resistir à metafísica da substância, mas ainda não parece encontrar formulação satisfatória, já que não faz referência à noção de performatividade linguística tão querida à sua teoria.

Apesar de algumas adições à sua interpretação do tornar-se mulher (ou tornar-se um gênero) de Beauvoir, o importante para nós é que Butler (1988) já introduz nesse texto a ideia de gênero performativo, embora sem pensá-lo nos termos mais linguísticos que caracterizará o conceito mais tarde. Aqui, ela procura se apropriar da ideia de atos na teoria fenomenológica a partir de uma perspectiva feminista. Quando Beauvoir defende que a mulher é uma situação histórica, isso significa que o corpo sofre determinada construção cultural através de convenções que prescrevem como se deve atuar seu corpo (*act one’s body*), isto é, o ato ou performance do que o seu corpo supostamente é. Isso envolve o que Butler (1988, p. 524) chama de “convenções tácitas que estruturam a maneira como o corpo é culturalmente percebido”. A reprodução da identidade

generificada (*gendered identity*) se daria nos modos como os corpos atuam em relação às normas de gênero sedimentadas e culturalmente sancionadas – estas produzem, por sua vez, um conjunto de estilos corporais reificados que aparecem ilusoriamente como a configuração binária heterossexual dos corpos na nossa sociedade.

A ideia que Butler (1988) retira da fenomenologia de que o corpo é uma forma de dramatizar ou encenar possibilidades a oferece na época uma forma de entender como as regulações culturais são incorporadas/encarnadas e encenadas. Em que sentido ela compreende o gênero como um ato aqui? Retira-se da antropologia a ideia de que a ação social requer uma performance que é repetida. Essa repetição é, ao mesmo tempo, um reencenar e um reexperienciar dos sentidos socialmente estabelecidos, é a forma ritualizada da legitimação desses sentidos. O importante dessa argumentação desenvolvida nos últimos parágrafos é que o gênero não é concebido como uma escolha radical individual, nem como algo imposto ou inscrito sobre o indivíduo.

O corpo não é passivamente inscrito com códigos culturais, como se fosse um recipiente sem vida de relações culturais completamente pré-estabelecidas. Mas também não pré-existem os *selves* [“eus”] corporificados às convenções culturais que fundamentalmente significam os corpos. (BUTLER, 1988, p. 526)

A distinção entre atos/performances teatrais e a performance de gênero deve ser sublinhada. No teatro, podemos dizer que o que se passa ali em cena é apenas uma encenação (*act*), tornando palpável o caráter irreal do que se desenrola no palco. Fora do palco, nas ruas ou em outras situações sociais mundanas, determinado ato ou encenação de gênero (*gender act*) pode se tornar extremamente perigoso, porque não há convenções teatrais que delimitam a realidade da encenação teatral, o ato na rua não pode ser distinguido da própria realidade; não pode ser considerado irreal, ele constitui uma realidade outra que pode ou não se adequar às normas de gênero estabelecidas. Do ponto de vista dessas normas, pode-se perguntar se o indivíduo na rua é realmente homem ou mulher, tornando manifesta a ideia de que a aparência pode contradizer a realidade (ontológica) do gênero. É neste sentido que a realidade do gênero é performativa: o gênero é real apenas na medida em que é performado⁴⁰, ele constitui a identidade que supostamente expressa ou revela e constrói a ficção social de interioridade psicológica. Butler (1988) parece citar indiretamente Stoller ao criticar a ideia de que o gênero

⁴⁰ “Gender reality is performative which means, quite simply, that It is real only to the extent that it is performed” (BUTLER, 1988, p. 527).

expressa alguma identidade ou núcleo. A performatividade entra em cena para criticar precisamente a ideia de expressão de gênero, uma vez que, do ponto de vista performativo, não há nada que preexista os atos corporais que mostram ou produzem significados culturais do gênero.

Um ano antes da publicação original de *Problemas de Gênero*, no texto *Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions*, Butler (1989) começa a aproximar mais explicitamente sua discussão sobre gênero da psicanálise, embora com uma referência muito pontual a Freud. O que move sua crítica a Foucault no artigo é um debate que envolve dois pensamentos conflitantes de filósofo sobre o corpo. De um lado, temos Foucault que conceitua o corpo como uma superfície a-histórica pré-discursiva sobre a qual o discurso, o poder e a história escrevem. De outro, temos um Foucault que afirma que o corpo não precede o discurso, afirmação que está muito mais próxima do que é defendido aqui e por Butler. É este segundo Foucault, por assim dizer, que interessa a este trabalho, já que é (minimamente) articulável com a visão psicanalítica de que o corpo não existe fora da linguagem, ou melhor, não possui consistência ontológica anterior à linguagem. Esses “dois Foucault” que Butler (1989) procura distinguir são, respectivamente, o de *Nietzsche, a genealogia e a história* e o de *História da Sexualidade: A vontade de saber*.

O que significa dizer que o corpo é construído? Butler (1989) nota que a própria construção da frase “o corpo é culturalmente construído” é ambígua: estamos falando de um corpo que se distingue do próprio processo da sua constituição ou de um corpo mítico anterior ao discurso? A crítica que Foucault (1988) realiza à hipótese repressiva (presente na teoria psicanalítica) no primeiro volume da *História da Sexualidade* já é relativamente lugar comum. Para ele, a hipótese repressiva, a ideia de que a sexualidade é reprimida pela cultura, estaria já em Freud e seria amplamente aceita em sua época. Isso não significa que a repressão nunca existiu, mas se trata de “recolocá-la numa economia geral dos discursos sobre o sexo no seio das sociedades modernas a partir do século XVII” (FOUCAULT, 1988, p. 17). As técnicas polimorfos do poder, termo que parece fazer alusão à sexualidade polimorfa de Freud, auxiliam-no a desenvolver a ideia de que o poder não é só repressivo, mas também produtivo. Não é que o sexo e a sexualidade não tenham sido por vezes interditas, o importante é minar a ilusão de que a repressão é o mecanismo fundamental para descrever os discursos sobre o sexo a partir da Idade Moderna. A constituição da ciência da sexualidade (*scientia sexualis*) faria parte dessas técnicas polimorfos que, em vez de somente reprimir a sexualidade, produzem-na,

incitam-na. Foucault ressalta que os discursos sobre o sexo se proliferaram aceleradamente a partir do século XVIII. Tal proliferação dos discursos surge junto com o aparecimento do problema político e econômico da população no século XVIII. Os governos começam a se preocupar a lidar com fenômenos como taxa de natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, saúde, alimentação, moradia etc., que se situam entre os movimentos da vida e os efeitos das instituições. O desenvolvimento social e econômico das sociedades passa a estar ligado diretamente à sexualidade da população. É a partir desse panorama mais geral do nascimento da biopolítica que se pode compreender por que os discursos sobre o sexo se reproduziram e se amontoaram rapidamente, por que os indivíduos eram cada vez mais incitados a falar sobre sua sexualidade. “O que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado, o sexo, a permanecer na obscuridade, mas sim terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como o segredo” (FOUCAULT, 1988, p. 42). Em vez de somente reprimir o sexo, os corpos e a sexualidade criando fronteiras, as novas técnicas polimorfas do poder produzem perpétuas espirais de poder e prazer nesse jogo de incitação das relações de poder e saber imanescentes ao surto de multiplicidades discursivas sobre o sexo na modernidade.

A multiplicidade discursiva em torno do sexo evidencia que se procurava produzir a sua verdade, mesmo que seja para velá-la no último momento. Procurava-se produzir a verdade do sexo a partir do modelo da confissão. “A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder” (FOUCAULT, 1988, p. 67). A enunciação daquilo que parece mais íntimo, substancial, essencial e relativo à nossa identidade é, na verdade, uma peça produzida no jogo estratégico das relações de poder-saber. A sexualidade moderna é o correlato da prática discursiva que é a *scientia sexualis*, ela não tem consistência ontológica antes do discurso que supostamente a reprime, pois ela mesma é discursivamente produzida.

O próprio Foucault (1988) procura não reduzir a psicanálise a um bloco teórico unificado que aceita completamente a hipótese repressiva. Fala-se, por exemplo, que os psicanalistas já haviam dito que o sexo não é “reprimido”, eles recusaram a concepção de uma energia rebelde a ser subjugada pela cultura, pois também já afirmaram que a lei é constitutiva do desejo e da falha que o instaura. O problema continua, entretanto, o mesmo – mantém-se a concepção jurídico-discursiva do poder nos dois casos (hipótese repressiva e constituição do desejo pela lei). O que seria essa representação jurídica do poder? O modelo jurídico do poder está ligado às concepções jurídicas formadas durante o Antigo

Regime, no qual o poder jurídico se exerceria na forma negativa, na capacidade de interditar, de dizer não. Essa ideia parece infiltrar não só a psicanálise, mas o próprio pensamento político sobre o poder. Foucault (1988, p. 101) elabora algumas proposições sobre o poder para “pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei”. Não achamos ser produtivo explorar muito suas proposições, o importante aqui é, resumidamente: o poder não é pensado em termos de interdição, mas de produção; o poder não é algo que se tem, mas que se exerce; as relações de poder não são exteriores às outras relações (sexuais, econômicas, de conhecimento etc.), mas imanentes. A partir dessa nova concepção de poder é que ele defenderá que tanto o sexo quando a sexualidade não são domínios exteriores às relações de poder, mas efeitos e instrumentos destas.

Foucault (1988) nessa época parece deixar claro que o sexo é produzido discursivamente, não é algo a-histórico sobre o qual o poder escreve. Ele chega a falar da “criação deste elemento imaginário que é o sexo” e diz que “a sexualidade é uma figura histórica muito real, e foi ela que suscitou, como elemento especulativo necessário ao seu funcionamento, a noção do sexo” (FOUCAULT, 1988, p. 171). O sexo é o “ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade (...), à sua identidade” (FOUCAULT, 1988, p. 169-170). As afirmações de Foucault nessa obra deixam em evidência a ideia de que os corpos são constituídos pelos regimes do discurso e das relações de poder, que não há uma materialidade ou ontologia corporal fora do discurso e das relações de poder.

Contudo, como salienta Butler (1989), em *Nietzsche, a genealogia e a história*, o método genealógico que Foucault (2015) apropria de Nietzsche parece contradizer as afirmações da *História da Sexualidade*. Tomemos como exemplo a seguinte frase com alguns trechos criticados e citados também por Butler (1989):

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (...), lugar de dissociação do Eu (...), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo⁴¹ (FOUCAULT, 2015, p. 65).

Butler (1989) indica que a linguagem utilizada por Foucault não parece tão distante da de Freud (2010a) em *Mal-Estar na Civilização*, criticada na *História da Sexualidade*. Em algumas passagens ele sugere que o corpo não existe fora dos termos de

⁴¹ A tradução de Foucault para o inglês citada por Butler (1989) fala de “destruir o corpo” em vez de “arruinar o corpo”.

sua inscrição cultural, mas Butler (1989) examina cuidadosamente o próprio mecanismo de inscrição no/do corpo no método genealógico para pôr em primeiro plano que a própria ideia de inscrição é ambígua. O mecanismo de inscrição no/do corpo parece algo externo ao próprio corpo, pressupondo-o como a superfície pré-discursiva neutra sobre a qual o discurso e a história agem. O corpo é pensado aí como se fosse uma página em branco que sofre e sangra (o corpo resiste) ao ser sobrescrita pela cultura, pela história (os instrumentos da escrita). “Para essa inscrição significar, no entanto, o corpo-como-meio deve ser ele mesmo destruído e transvalorado em um domínio de valores sublimado (usando a linguagem de Freud) ou transvalorado (usando a linguagem de Nietzsche)” (BUTLER, 1989, p. 604)⁴². Em outros momentos (*História da sexualidade*), Foucault aparentemente critica ambos, Freud e Nietzsche, por pressuporem uma ontologia pré-discursiva do corpo.

De acordo com Butler (1989), *Vigiar e punir* esboça uma tentativa de conciliar as duas concepções de corpo na obra de Foucault. Tomemos como exemplo a seguinte citação que ela comenta:

Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos. (FOUCAULT, 1997, p. 31-32)

Conciliação essa que parece muito mais próxima de Butler (2015) em *Problemas de gênero*, pois avança na concepção do interior (a alma) produzido pela inscrição na superfície do corpo, na ideia de que a alma está inscrita na superfície, “uma significação que produz na carne a ilusão de profundidade inefável” (BUTLER, 1989, p. 605). Mais adiante, veremos como essa mesma problemática será pensada a partir do conceito freudiano de melancolia.

2.2.1 – O PROBLEMA INEVITÁVEL DO GÊNERO

No discurso vigente na minha infância, criar problemas era precisamente o que não se devia fazer, pois isso traria problemas para nós. (...) A lei dominante ameaçava com problemas, ameaçava até nos colocar em apuros, para evitar que tivéssemos problemas. Assim, concluí que problemas são inevitáveis e

⁴² Em *Bodies that matter* Butler (1993) questiona se não se trata de uma posição masculinista na qual o ato de marcar o corpo seria a posição masculina e o corpo é passivo, “feminino”.

nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los. (BUTLER, 2015, p. 7)

No prefácio de 1999, escrito dez anos após *Problemas de gênero* (publicado originalmente em 1990, mas enviado para a editora em 1989), Butler (2006) esclarece o contexto de seu livro – ela estava preocupada em, a partir de uma crítica imanente (considerando-se dentro do movimento), minar a presunção da heterossexualidade por boa parte da teoria feminista da época a partir da reformulação feminista de teorias pós-estruturalistas. Sua base teórica é a teoria feminista numa articulação com a chamada *French Theory*, uma construção estadunidense que junta autores franceses (Foucault, Lacan, Lévi-Strauss, Kristeva, Wittig, Derrida etc.) heterogêneos numa unidade fictícia. Se antes as referências à psicanálise são mais escassas, agora Butler se vale de um intenso debate com ela para pensar o gênero, sua relação com o corpo e as normas.

O livro se inicia com uma crítica à identidade da categoria universal⁴³ “mulheres” utilizado para fins políticos do feminismo da época, alegando que o sujeito feminista (mulheres) é ele mesmo constituído pelos sistemas jurídicos de poder contra e através dos quais o movimento lutaria. Butler (2015) retoma a função dual do poder que tratamos anteriormente, suas faces jurídica e produtiva. De acordo com ela, “mulheres” não é um sujeito político universalmente idêntico, a identidade “mulheres” atua a partir de uma exclusão daquelas que não são abarcadas por essa categoria identitária.

É possível falar apenas de identidade sem pensarmos a identidade de gênero? Existe identidade que já não seja sempre já mediada pelas categorias de sexo e gênero? Foucault (1988) escreve que o sexo é necessário para a inteligibilidade dos indivíduos e Butler (2015) parece seguir seu raciocínio com a afirmação de que não existe sexo pré-discursivo (anterior à inscrição cultural do gênero), ao afirmar que a inteligibilidade das “pessoas” só é possível a partir do ponto em que elas adquirem um gênero de acordo com os padrões normativos de inteligibilidade gênero. “Gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (BUTLER, 2015, p. 43).

A linguagem hegemônica sobre o sexo (e o gênero) o faz aparecer como substância, ser idêntico a si mesmo, cuja aparência substantiva é produzida por um truque performativo da linguagem e do discurso que oculta o fato de que “ser” um sexo ou um

⁴³ “Neste livro [*Gender Trouble*], tendo a conceber a pretensão de “universalidade” em termos exclusivamente negativos ou excludentes. Contudo, vim a ver que o termo tem usos estratégicos importantes precisamente como um categoria aberta e não-substancial” (BUTLER, 2006, p. xviii).

gênero é impossível. É a crítica à metafísica da substância que Butler (2015) retoma de Nietzsche:

diversas ontologias filosóficas caíram na armadilha das ilusões do “Ser” e da “Substância” que são promovidas pela crença em que a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo. Esses construtos (...) constituem os meios filosóficos artificiais pelos quais a simplicidade, a ordem e a identidade são eficazmente instituídas. Em nenhum sentido, todavia, eles revelam ou representam uma ordem verdadeira das coisas. (BUTLER, 2015, p. 49)

Ela pretende aplicar tal crítica ao pensamento teórico e popular sobre a identidade de gênero. Em *História da sexualidade I*, Foucault (1988) defende que a categoria de sexo é construída através de um modo de sexualidade historicamente específico. Se pensarmos o sexo ou o gênero como a causa das práticas sexuais e dos desejos, perdemos de vista a intencionalidade do jogo estratégico do poder envolvido nessa produção que, em última instância, mantém a oposição binária homem/mulher, masculino/feminino e a heterossexualidade como norma.

Butler (2015) critica o conceito de núcleo de identidade de gênero de Stoller por estar aliado à metafísica da substância, pressupondo um eu permanente com traços de gênero produzido pelas normas de coerências culturalmente estabelecidas entre sexo/gênero/desejo/práticas sexuais. Rejeita-se a concepção do gênero como substantivo e como um conjunto de atributos flutuantes para evidenciar que a Substância ontológica dessas categorias é performativamente produzida e imposta pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Se Stoller ainda pôde pensar as expressões de gênero como expressões da *core gender identity*, depois de Butler (2015) temos que conceber que são as próprias expressões que constituem performativamente a identidade de gênero. Sua teoria do gênero parte da crítica nietzscheana de que “não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (NIETZSCHE, 2009, p. 33). Atos, gestos e desejos não expressam determinada identidade de gênero, eles produzem o princípio organizador (a identidade de gênero) que supostamente expressam. Mas o que precisamente Butler quer dizer quando fala que o gênero é performativo neste momento?

Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo

performativo sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade (BUTLER, 2015, p. 235).

A produção performativa da identidade de gênero, de um “eu ator” que precede e se expressa nos atos marcados pelo gênero esconde as estratégias do poder, as práticas disciplinares e as regulações políticas que produzem e mantêm os gêneros inteligíveis de acordo com a norma heterossexual. “Sujeito ao gênero, mas subjetivado pelo gênero, o ‘Eu’ nem precede nem procede o processo dessa generificação, mas emerge só dentro e a partir da matriz das relações de gênero” (BUTLER, 1993, p. xvi). O gênero é uma fantasia instituída e inscrita pelo processo da melancolia sobre a superfície dos corpos, não podendo ser verdadeiros nem falsos, “mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável” (BUTLER, 2015, p. 236). A ilusão de uma Substância ou identidade que encontraria sua expressão nos atos (performativos) de gênero são produzidos pela *repetição estilizada de atos ao longo do tempo*. O gênero é uma temporalidade social constituída; ele é constituído no tempo pela repetição de atos, não um Ser ou Substância. Ela repete quase *ipsis litteris* a frase do artigo de 1988 de que a identidade é performativamente constituída, na qual a plateia social e os próprios atores passam a acreditar e exercer sob a forma de uma crença (BUTLER, 2015, p. 243). Entretanto, Butler não pensa que há um ator prévio ao ato, mas que ele mesmo só pode ser compreendido a partir desses atos – ele se constitui no e através do ato. É “a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam)” (NIETZSCHE, 2009, p. 33) que impregna tanto os discursos acadêmicos quanto o senso comum que faz com que pensemos na forma sujeito-verbo-predicado quando se trata de gênero, supondo um sujeito reflexivo anterior aos próprios atos. Os críticos da linguagem difícil de *Problemas de gênero* não se deram conta de que a linguagem comum e as normas gramaticais contribuem para a naturalização do gênero, por isso “a alteração do gênero no nível epistemológico mais fundamental vai ser conduzido, em parte, através da contestação da gramática na qual o gênero é dado” (BUTLER, 2006, p. xx). Compreender a identidade (não só de gênero) como prática significativa “é compreender sujeitos culturalmente inteligíveis como efeitos resultantes de um discurso amarrado por regras, e que se insere nos atos disseminados e corriqueiros da vida linguística” (BUTLER, 2015, p. 249). Não há nada radical no senso comum⁴⁴.

⁴⁴ “Seria um erro pensar que a gramática recebida é o melhor meio para expressar posições radicais, dadas as restrições que a gramática impõe sobre o pensamento e, de fato, sobre o próprio pensável. Mas

A arbitrariedade das relações entre os atos generificados (já que não há nenhum Ser ou identidade que as una de fato), abrem-se possibilidades de transformação do gênero encontradas nas impossibilidades de repetição, “numa deformidade, ou numa repetição parodística que denuncie o efeito fantasístico da identidade permanente como uma construção politicamente tênue” (BUTLER, 2015, p. 243). Ao pensar a identidade de gênero como performativamente produzida, como um efeito de atos estilizados repetidos temporalmente e sancionados por normas, cria-se a possibilidade de subversão das normas de gênero estabelecidas além do binarismo livre-arbítrio e determinismo. Se a identidade é construída, não se deve imaginar que construção se opõe à ação, mas que ela cria a própria possibilidade de qualquer ação. O gênero está aberto a cisões, a paródias, autocríticas, novas alternativas.

Exemplo amplamente utilizado pela autora, a performance *drag* zomba da distinção entre anatomia do performista e o gênero que está sendo performado e demonstra três dimensões contingentes da corporeidade significativa – o sexo anatômico, a identidade de gênero e a performance de gênero. Não se confunde nenhum dos três elementos contingentes do performista: seu sexo/sua anatomia não é seu gênero nem sua performance; e não só sexo e gênero não são coextensivos, mas o gênero também se difere da performance. Por mais que a imagem do que é uma mulher subjacente às performances *drags* possa ser criticada, tais performances mostram a distinção desses aspectos comumente naturalizados pela ficção reguladora da coerência heterossexual. “ao imitar o gênero, a drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência” (BUTLER, 2015, p. 237). A performance *drag* desnaturaliza a coerência entre sexo e gênero produzida pela norma heterossexual e dramatiza o mecanismo cultural de fabricação de sua unidade, da identidade ou Substância. O conceito de paródia de gênero pode ser compreendido a partir da performance *drag*, já que ela faz uma paródia da ideia de uma identidade de gênero original e faz aparecer que o gênero é sempre uma imitação sem origem.

Butler (2015) deixa claro que, apesar de ser possível vislumbrar toda essas questões na paródia de gênero da performance *drag*, a paródia de gênero não é sempre subversiva, ela pode ser domesticada e se tornar instrumento da hegemonia cultural. As paródias de gênero podem ser utilizadas para reafirmar e consolidar ainda mais as

formulações que torcem a gramática ou questionam implicitamente requerimentos sujeito-verbo de sentido proposicional são claramente irritantes para alguns” (BUTLER, 2006, p. xix-xx).

diferenças culturalmente sancionadas entre uma configuração de gênero “verdadeira” ou “natural” e uma “falsa”, mimética ou fantasística, uma espécie de cópia malfeita. Contra essa “política da desesperança” que excluiria ainda mais os gêneros marginais do “real” e do “natural”, a filósofa argumenta que é impossível encarnar “o natural” imposto pelas normas de gênero, porque “esses lugares ontológicos são fundamentalmente inabitáveis” (BUTLER, 2015, p. 252).

Poderíamos nos perguntar de onde vem a ideia de performatividade tão central à crítica à metafísica da Substância nas teorias sobre gênero desenvolvida em *Problemas de gênero*, já que a própria Butler (2015) não sugere sua influência em lugar algum da primeira edição. É só no segundo prefácio de 1999 que Butler (2006) indica que retirou uma pista de como pensar a performatividade de gênero a partir de Derrida (1991), que por sua vez retoma o conceito de performatividade de Austin⁴⁵ (1990), quem primeiro propôs a teoria dos atos de fala (*speech acts*).

Austin propõe pensarmos a linguagem não como forma de representação da realidade, mas como forma de ação a partir de seu uso em determinado contexto (com suas normas, convenções e intenções). A linguagem e o mundo deixam de ser domínios diferentes, o mundo é constituído pela linguagem que é adquirida e empregada por nós. Ela é também forma de atuar sobre a realidade e deve ser estudada “no mundo”, no seu uso ordinário e comum. Austin critica o conceito de verdade da semântica clássica que envolve a adequação lógica ou epistemológica entre linguagem e realidade ao propor sua teoria dos atos de fala.

Austin (1990) diferencia entre dois tipos de atos de fala, os constatativos e os performativos. Proferimentos constatativos são proferimentos que realizam uma declaração e, portanto, podem ser verdadeiros ou falsos, já que a declaração é o uso da sentença para afirmar ou negar algo e tem valor de verdade. Proferimentos performativos são proferimentos que fazem algo e aos quais não podem ser atribuídos valores de verdade verdadeiro ou falso, eles só podem ser felizes (se se realizarem) ou infelizes (se não se realizarem). Austin (1990) justifica a distinção constatativo-performativo a comparando à distinção entre falar e fazer. Um exemplo de declaração ou proferimento denotativo seria “essas palavras foram produzidas por uma série de 0 e 1” (já que foram escritas em

⁴⁵ A tradução utilizada de Austin (1990) verte *statemente* por declaração, *sentence* por sentença e *utterance* por proferimento. Sentença é uma unidade linguística dotada de significado e estrutura gramatical; declaração é o uso da sentença para afirmar ou negar algo (possui valor de verdade verdadeiro ou falso); e proferimento é a emissão concreta e particular de uma sentença por determinado falante. *Utterance* também pode ser traduzido por enunciação.

um computador e, pois, no sistema binário de 0 e 1). Um exemplo de declaração ou proferimento performativo (para usar o exemplo paradigmático de Austin que Butler critica) é quando uma das partes na cerimônia de casamento diz “*I do*” (eu aceito me casar com essa pessoa para sempre etc.), ou até mesmo quando um país declara guerra ou prometemos alguma coisa (“prometo que estou indo a algum lugar nessa discussão toda!”). Eles não descrevem simplesmente algo, mas podem se realizar (felizes) ou não (infelizes) e atuam no mundo. Quando um juiz declara que a sessão está encerrada, trata-se de um proferimento performativo encerra a sessão. Os atos de fala performativos têm a ver com proferimentos em que “dizer algo é fazer algo, ou que *ao* dizer algo estamos fazendo algo, ou mesmo [n]os casos em que *por* dizer algo fazemos algo” (AUSTIN, 1990, p. 85). O próprio Austin (1990) acaba abandonando a dicotomia performativo-constatativo, pois o constatativo também possui uma dimensão performativa e *vice versa*.

No que nos concerne, o que Derrida (1991) adiciona à discussão sobre atos de fala performativos vem de sua leitura de Austin em *Assinatura Acontecimento Contexto*, na qual se critica a ideia de um performativo “puro” presente em Austin. Qual é o significado de um “performativo puro”? Em *How To Do Things With Words*, Austin (1990) propõe uma série de condições para que um performativo possa ser feliz (obter sucesso) e funcionar, excluindo o que ele chama de *sea-change*⁴⁶ o não-sério, o parasitário, não-ordinário, incluindo as citações (em cena, num poema) embora de alguma forma continue concebendo tudo isso como possibilidade de toda enunciação. Esse uso parasítico da linguagem comum é inevitável para Derrida (1991), já que qualquer proferimento performativo só pode existir se há um código que permite a iterabilidade⁴⁷ (repetibilidade).

Uma escrita que não seja estruturalmente legível – iterável – para além da morte do destinatário não seria uma escrita. (...) a possibilidade de repetir e, pois, de identificar as marcas está implicada em todo código, faz deste uma grade comunicável, transmissível, decifrável (...). Toda escrita deve, pois, para ser o que ela é, poder funcionar na ausência radical de todo destinatário empiricamente determinado (DERRIDA, 1991, p. 19).

⁴⁶ A expressão em inglês significa algo como uma mudança completa de rumo, uma transformação. Aparece em *The Tempest* de Shakespeare com o sentido mais literal e arcaico de uma mudança trazida pelo mar.

⁴⁷ “*Iter, derechef*, viria de *itara*, *outro* em sânscrito, e tudo o que segue pode ser lido como a exploração da lógica que liga a repetição à alteridade” (DERRIDA, 1991, p. 19). Em lacanês, poderíamos afirmar iterabilidade de um enunciado depende do grande Outro. Lacan (1999, p. 155) mesmo fala do Outro como sede do código: “qualquer satisfação possível do desejo humana vai depender da concordância entre o sistema significante (...) como assentado no código, isto é, no nível do Outro como lugar e sede do código”. O Outro não deve ser confundido como sendo somente a sede do código, no entanto.

Enunciados performativos são sempre citações – um casamento é impossível se não for “identificável como *conforme* a um modelo iterável” (DERRIDA, 1991, p. 33), se não for identificado como alguma forma de citação. A retomada de Austin da intenção do falante (se ele estiver apenas brincando, falando de forma não-séria) para auxiliar na determinação de performativos válidos ou não é minada pela estrutura de iteração, pelo código que vai além de toda e qualquer intencionalidade individual. Assim, atos performativos podem sempre malograr, o fracasso ou a infelicidade são sempre suas possibilidades estruturais.

Agora podemos lançar mão de um exemplo mais “ordinário” de como a performatividade opera em relação ao sistema sexo/gênero sem perder de vista a questão linguística. As técnicas médicas de atribuição do sexo nos auxiliam a entender “os modelos de construção de gênero segundo os quais a tecnologia (hetero) sexual opera” (PRECIADO, 2017, p. 127): a etiologia pré-natal, a amniocentese, a ecografia, a citologia, o tratamento dado aos bebês intersexuais, a análise cromossômica, a avaliação hormonal (e a prescrição de hormônios se preciso), exames genitais etc. A tecnologia sexual recorta determinadas zonas do corpo como órgãos sexuais, perceptivos, reprodutivos e assim por diante. Em suma, essa mesa de operação abstrata que é a tecnologia sexual determina a identidade sexual a partir de um *a priori* anatômico-político, imperativo que impõe a coerência do corpo como sexuado.

Por trás da pergunta: ‘é menino ou menina?’ esconde-se um sistema diferenciado que fixa a ordem empírica tornando o corpo inteligível graças à fragmentação ou a dissecação dos órgãos; um conjunto de técnicas visuais, discursivas e cirúrgicas bem precisas se escondem atrás do nome “atribuição do sexo (PRECIADO, 2017, p. 128).

As cirurgias de mudanças de sexo e de reatribuição sexual não são senão mesas secundárias de operação por meio das quais se renegocia o trabalho realizado nas primeiras mesas da tecnologia sexual. A existência dessas operações e sua regulação médica e legal apontam para o fato de que a identidade sexual “normal” é um produto de uma tecnologia biopolítica custosa. Entretanto, elas fazem saltar aos olhos todo o trabalho que a tecnologia heterossexual tem de recortar o corpo em primeiro lugar para torná-lo inteligível dentro do binarismo hétero. As cirurgias de reatribuição sexual “evidenciam a construção tecnológica e teatral da verdade natural dos sexos” (PRECIADO, 2017, p. 129). A segunda mesa de operações médicas, de recortes e construções do corpo nos remetem à primeira mesa da tecnologia biopolítica.

É nesse sentido que não existe corpo ou sexo que não seja sempre já generificado, pois esse recorte corporal é feito a partir de um imperativo cultural *a priori* que determina a inteligibilidade e a sexuação adequada dos corpos. Aqueles que não se adequam são marcados com o signo da abjeção. Ninguém escapa da invocação performativa no momento da ecografia (ou do nascimento): ‘é menino!’ ou ‘é menina!’. Isso não é meramente um *speech act* descritivo/constatativo, mas performativo; isto é, essa primeira mesa de operação performativa delimita órgãos e suas respectivas funções normais ou perversas (boca e ânus são excluídos da categoria sexual, *e.g.*), ela produz corpos, o próprio discurso habita os corpos.

Como Butler dialoga diretamente com a questão linguística dos atos de fala? A primeira menção de Austin se dá em *Bodies that matter*⁴⁸ (1993) e retoma a subversão que Derrida (1991) realiza na teoria dos atos de fala a partir da ideia de iterabilidade⁴⁹, de que todo ato é uma re-citação (*recitation*), uma citação de uma “cadeia de atos anterior que são implicados num ato presente e que perpetuamente drenam qualquer ato ‘presente’ de sua presença [*presentness*]” (BUTLER, 1993, p. 187). Tudo isso para pôr em questão que atos performativos produzem as identidades que supostamente expressam no tempo através da citação e reiteração de normas. A formulação de que “dentro da teoria do ato de fala, um performativo é a prática discursiva que encena ou produz aquilo que nomeia” (BUTLER, 1993, p. xxi) não deixa de ser ecoar na própria noção de performatividade de gênero. Devemos lembrar que a iterabilidade dos atos de fala e, seguindo o raciocínio de Butler, a repetição dos atos de gênero performativos possibilitam a quebra, a subversão, já que são sempre assombradas pela possibilidade de falhar, de serem “infelizes” no vocabulário de Austin.

Butler (1993) também se vale da ideia derridiana de citacionalidade para ler a “assunção do próprio sexo pelo sujeito” de que Lacan (1999, p. 171) fala; ou seja, para pensar na teoria lacaniana de como o Édipo, o Complexo de Castração e o falo são fundamentais para que os sujeitos assumam o tipo ideal de seu sexo e dependem da citacionalidade para funcionar.

⁴⁸ O título é um trocadilho apoiado na palavra inglesa *matter*, que sugere corpos que importam e corpos que se materializam; isto é, como os corpos vêm a ter legitimidade ou não (no caso dos corpos abjetos excluídos pela heterossexualidade compulsória) e se materializar.

⁴⁹ Ela mesma cita a seguinte seção de Derrida (1991, p. 33) já comentada aqui: “Um enunciado performativo poderia ser bem-sucedido se a sua formulação não repetisse um enunciado ‘codificado’ ou iterável; dito de outro modo, se a fórmula que eu pronuncio para abrir uma sessão, (...) [se] não fosse identificável como *conforme* a um modelo iterável; se, pois, ela não fosse identificável de algum modo como ‘citação’?”

Lendo o sentido de “assunção” em Lacan como citação, a lei não é mais dada numa forma fixa *anterior* da sua citação, mas produzida através da citação como aquilo que precede e excede as aproximações mortais [em relação ao “tipo ideal de seu sexo”] encenadas pelo sujeito (BUTLER, 1993, p. xxiii).

Há ainda mais um conceito importante que remete à discussão do primeiro capítulo sobre o Complexo de Édipo, a saber, o de melancolia de gênero.

2.2.2 – TODO GÊNERO É MELANCÓLICO

It is a melancholy of mine own, compounded of many simples, extracted from many objects, and indeed the sundry contemplation of my travels, in which my often rumination wraps me in a most humorous sadness.

- Shakespeare, As You like It, Act IV, Scene I

Já dissertei no primeiro capítulo sobre a questão da melancolia, mas acredito ser válido retomar brevemente para expor o conceito de melancolia de gênero elaborado em *Problemas de gênero*. Freud (2016) concebeu inicialmente (1917) que: o luto seria o processo normal através do qual as pessoas perdem seus objetos de amor no qual há uma perda de interesse no mundo, mas a libido investida no objeto se torna gradualmente livre para investir em outros objetos; a melancolia seria um estado patológico no qual a sombra do objeto amado recai sobre o Eu, que se torna pobre e é julgado como um objeto pela consciência moral (*Gewissen*) ou Supereu. Mais tarde (1923), Freud (2011) levanta a hipótese de que a identificação melancólica talvez seja a única forma do Eu abandonar seus objetos, vendo a melancolia não mais como patologia, mas como essencial na formação do caráter do Eu. Tal caráter passa a ser pensado como o precipitado dos investimentos objetais abandonados, contendo a história das escolhas de objeto do Eu. Freud aplica esse desenvolvimento ao Complexo de Édipo para chegar à conclusão de que, em seu desfecho, a menina ou o menino se identifica em maior ou menor grau com a mãe ou o pai, já que tem de abandoná-los como objetos de amor e só pode abrir mão deles a partir da identificação melancólica. Freud admitidamente não consegue explicar de forma satisfatória por que algumas pessoas acabam se identificando com um ou outro genitor, apoiando-se na força de uma suposta disposição ou pré-disposição (o original *Anlehnung* é traduzido pelos dois) masculina ou feminina, cuja definição escapa a ele próprio. Surge, pois, o ideal do Eu ou Supereu como herdeiro das identificações ou introjeções do desfecho do Édipo.

Qual é o interesse de Butler nisso? Para ela, Freud não está se referindo apenas a uma noção vaga de caráter, mas também está falando da aquisição de uma identidade de gênero. Quando Freud fala que o menino abre mão de seu investimento objetal na mãe por interesse narcísico frente a ameaça de castração e se identifica com o pai, o que está em jogo na leitura de Butler (2015, p. 110) é que o medo de castração é

medo da “feminização”, associado com a homossexualidade masculina nas culturas heterossexuais. (...) É o investimento homossexual que deve ser subordinado a uma heterossexualidade culturalmente sancionada.

Esse repúdio da mãe pelo menino “se torna o momento fundador do que Freud chama de ‘consolidação’ do gênero” (BUTLER, 2015, p. 110).

Se Freud não consegue definir as predisposições sexuais que influenciarão a intensidade das identificações no desfecho edípico, Butler (2015) sugere que a leiamos como efeitos ou produtos de internalizações. Ela argumenta que, apesar de postular uma bissexualidade psíquica primária, Freud continua dentro da matriz heterossexual do desejo, porque a pré-disposição masculina da qual ele fala nunca toma o pai como objeto de amor, assim como a feminina nunca toma a mãe. A única exceção seria a menina que investe libidinalmente na mãe como objeto de amor, mas isso é antes da sua entrada no Édipo e de abrir mão da masculinidade. Ela repudia a mãe como objeto de amor e também a sua masculinidade, identificando-se com o tipo de feminilidade ideal da qual Freud fala⁵⁰. Sua tese da bissexualidade originária não deixa de ser marcada por dois desejos heterossexuais no psiquismo, excluindo de fato a homossexualidade.

O ponto crucial é que o que as identificações do desfecho do Complexo de Édipo são melancólicas⁵¹ e, se o Ideal do Eu e o Supereu (Freud não distingue os dois) são seus herdeiros e a masculinidade e a feminilidade se consolidam por via dessas identificações, a consolidação do gênero passa pela construção do Ideal do Eu (ou Supereu). O ideal do Eu é a agência interna de sanção e tabu que consolida as identidades de gênero através da reorientação e sublimação apropriadas do desejo. Tomemos como exemplo a seguinte passagem de Freud (2011, p. 42-43):

O Super-eu não é simplesmente um resíduo das primeiras escolhas objetais do Id; possui igualmente o sentido de uma enérgica formação reativa a este. Sua relação com o Eu não se esgota na advertência: “assim (como o pai) você *deve*

⁵⁰ É claro que isso tudo está no âmbito do chamado Édipo positivo da menina que levaria à feminilidade associada a maternidade defendida por Freud.

⁵¹ Butler (2015) nota que Freud parece ter desistido de qualquer diferenciação entre luto e melancolia em 1923, de modo que, para abrir mão de qualquer objeto, é necessário passar pela identificação melancólica, introjetar o objeto perdido para preservá-lo.

ser”; ela compreende também a proibição: “assim (como o pai) você *não pode ser*”.

O genitor abandonado não é apenas interdito, mas internalizado como objeto de amor proibido.

considerando que as identificações substituem as relações de objeto e são a consequência de uma perda, a identificação de gênero é uma espécie de melancolia em que o sexo do objeto proibido é internalizado como proibição. Essa proibição sanciona e regula identidades de gênero distintas da lei do desejo heterossexual. A resolução do complexo de Édipo afeta a identificação de gênero por via não só do tabu do incesto, mas, antes disso, do tabu contra a homossexualidade. (BUTLER, 2015, p. 115-116)

É nesse sentido que as predisposições são o resultado de internalizações – elas só podem aparecer como predisposições masculinas ou femininas após a internalização do tabu da homossexualidade que possibilita o Édipo (de desfecho heterossexual) e o tabu do incesto, já que a bissexualidade freudiana são dois desejos heterossexuais⁵². As predisposições são consequências de um processo que procura dissimular sua própria genealogia, elas aparecem sob a forma substantiva⁵³, mas são produzidas pela internalização do tabu da homossexualidade. É a mesma crítica à metafísica da substância da qual falamos anteriormente.

Que espaço psíquico interior seria esse formado pelas identificações ou incorporações melancólicas que consolida os gêneros? “Se [a identificação melancólica] não está literalmente dentro do corpo, talvez esteja *sobre* o corpo, como seu significado superficial, de tal modo que o próprio corpo tem de ser compreendido *como* um espaço incorporado” (BUTLER, 2015, p. 123). Se o “Eu é sobretudo corporal, não é apenas uma entidade superficial, mas ele mesmo a projeção de uma superfície” (FREUD, 2011, p. 32), temos meios de pensar que essa incorporação do gênero se dá na superfície do corpo e que o espaço interno seria um local fantasiado como Butler sugere. Ela se apoia na ideia de Nicolas Abraham e Maria Torok de que a introjeção é um processo do luto, no qual o objeto é reconhecido como perdido, enquanto que a incorporação é uma fantasia própria

⁵² “O menino e a menina que entram no drama edipiano com objetos incestuosos heterossexuais já foram submetidos a proibições que os ‘predispuseram’ a direções sexuais distintas. Consequentemente, as predisposições que Freud supõe serem os fatos primários ou constitutivos da vida sexual são efeitos de uma lei que, internalizada, produz e regula identidades de gênero distintas e a heterossexualidade” (BUTLER, 2015, p. 117). Butler provavelmente foi influenciada por Gayle Rubin nesse ponto, já que admite a fascinação pelo texto *Tráfico de Mulheres*.

⁵³ A forma verbal “estar disposto” se substantiva em “disposição ou pré-disposição” e cristaliza uma Substância.

da melancolia que mantém o objeto abandonado como forma de lidar com sua perda, de não abrir mão dele⁵⁴. O objeto perdido é “criptografado” no corpo, “a incorporação *literaliza* a perda *sobre* ou *no* corpo, aparecendo assim como a facticidade do corpo, o meio pelo qual o corpo vem a suportar um ‘sexo’ como sua verdade literal” (BUTLER, 2015, p. 124). “Tornar-se um gênero é um laborioso processo de tornar-se *naturalizado*” (BUTLER, 2015, p. 127). Se o deslizamento entre as palavras “corpo”, “sexo” e “gênero” parece por vezes incomodar e borrar qualquer distinção entre elas, lembremos que a filósofa argumenta que só é possível pensar as categorias supostamente naturais de corpo e sexo após a entrada na cultura, após sua generificação; isto é, não há sexo pré-discursivo que não carregue a marca do gênero⁵⁵. “O corpo só ganha significado no discurso no contexto das relações de poder. A sexualidade é uma organização historicamente específica do poder, do discurso, dos corpos e da afetividade” (BUTLER, 2015, p. 162). Ela também pensa a mascarada na sua retomada por Lacan dentro do processo de incorporação melancólica do gênero:

A máscara tem uma dupla função, que é a dupla função da melancolia [de recusa/perda do objeto e sua manutenção]. Ela é assumida pelo processo de incorporação, que é uma maneira de inscrever e depois usar uma identificação melancólica dentro e sobre o corpo (BUTLER, 2015, p. 94)

Existe alguma relação entre melancolia e performatividade de gênero? Em *A vida psíquica do poder*, Butler (2017) indica a “análise arriscada”⁵⁶ de que a performance *drag* alegoriza uma perda não pranteável, a própria fantasia incorporadora da melancolia. “O gênero em si pode ser entendido em parte como a ‘atuação’ do luto não resolvido” (BUTLER, 2017, p. 154). A utilidade dessa análise arriscada é que

o *drag* expõe ou alegoriza as práticas mundanas psíquicas e performativas pelas quais os gêneros heterossexualizados se formam através da renúncia à possibilidade da homossexualidade [devido ao tabu da homossexualidade], uma forclusão que produz tanto um campo de objetos heterossexuais quanto

⁵⁴ Se Freud realmente reconsidera a distinção entre luto e melancolia como Butler sugere diversas vezes, talvez a distinção entre identificação, introjeção e incorporação não faça mais sentido. Em *Luto e melancolia* Freud fala de introjeção, enquanto que em *O Eu e o Isso* já se fala de identificação.

⁵⁵ Ademais, “é perfeitamente possível haver uma sobreposição da identificação e do desejo na troca heterossexual ou homossexual, ou num histórico bissexual de prática sexual. Além disso, ‘masculinidade’ e ‘feminilidade’ não esgotam os termos para representar a identificação ou o desejo erotizados” (BUTLER, 2017, p. 155). Por isso Butler desliza não só entre sexo e gênero, mas entre sexo, gênero, desejos e práticas sexuais, já que elas podem ser sobrepostas na matriz heterossexual. Como ela indica, Freud parece sobrepor masculino e feminino na bissexualidade originária com a heterossexualidade.

⁵⁶ Ela é arriscada porque sugere que no homem que performa a feminilidade ou na mulher que performa a masculinidade “há um apego à figura da feminilidade por parte do homem, ou à figura da masculinidade pela mulher, bem como uma perda e uma recusa dessas figuras” (BUTLER, 2017, p. 154).

um campo daqueles aos quais seria impossível amar. O *drag*, portanto alegoriza a *melancolia heterossexual*. (BUTLER, 2017, p. 155)

A performance *drag* expõe que os gêneros “normais” produzidos pela matriz heterossexual são constituídos por apegos renegados, não pranteáveis (o processo do luto “normal” de abrir mão de um objeto).

3 – ALÉM DO FALO: DIFERENÇA SEXUAL E GÊNERO EM JACQUES

LACAN

Não se pode ser ambíguo que ao *ser*, tal como ele se sustenta na tradição filosófica, quer dizer, que se assenta no próprio pensar tido por seu correlato, eu oponho que nós somos jogados e gozados pelo gozo. (LACAN, 2008, p. 76)

No primeiro capítulo, tentei esboçar uma forma de pensar o gênero e o sexo em Freud de uma forma não essencialista a partir da genealogia de Laqueur, demonstrando que já em Freud vemos ambiguidades na forma como ele descreve o desenvolvimento da masculinidade, da feminilidade e suas relações com o corpo. Lendo Freud contra Freud a partir da perspectiva histórica de Laqueur (o corpo não é um substrato que gera por si só dois sexos ou gêneros; sexo único *versus* dimorfismo) e de Butler (também Rubin e Mitchell), foi possível pensarmos o Complexo de Édipo como o processo pelo qual os sujeitos assumem sexo e gênero de uma forma não biologizante e essencialista. Entretanto, parece impossível fugir de determinados preconceitos da época nos quais Freud estava imerso, assim como não se pode negar que o constrangimento da biologia à psique está presente em muitas passagens (pensamos principalmente, é claro, na ideia infame de que anatomia é destino). Se o Édipo pôde ser lido em Butler como o processo pelo qual o gênero é incorporado melancolicamente e servir aos seus propósitos conceituais e políticos, isso não resolve nossas questões por completo. Apesar dos nossos esforços, Freud continua problemático, a descontinuidade entre sexo, gênero, práticas sexuais e desejo é muitas vezes considerada patológica (COSSI; DUNKER, 2019). Entretanto, Lacan parece indicar um caminho teórico desbiologizante para a psicanálise a partir de sua apropriação da noção de simbólico do estruturalismo. Só a partir daí é que o falo imaginário (ϕ) é distinguido do falo simbólico (Φ), dando um primeiro passo na desbiologização do Complexo de Édipo, já que em Freud os dois falos são confundidos. A primeira parte (1) do capítulo se centra na interpretação estruturalista do Édipo em Lacan. Depois, a noção de semblante é discutida na sua relação com a diferença sexual e a performatividade (2). As propostas mais tardias de Lacan de um gozo além do falo, das fórmulas da sexuação, da inexistência d'A mulher e da relação sexual não inscritível vão mais adiante e podem nos auxiliar no diálogo possível entre psicanálise, crítica à metafísica da substância e a teoria da performatividade de gênero que Butler propõe (3).

3.1 – O FALO E A ASSUNÇÃO DO SEXO: ÉDIPO ESTRUTURALISTA

É muito difícil não vermos que esses dados [sobre o Édipo] acusam e aprofundam o caráter problemático de relações que nos são apresentadas como supostamente naturais, ao passo que as vemos desde logo estruturadas pelo que chamei, da última vez, de toda uma bateria significante, articulada de tal modo que nenhuma relação biológica natural é capaz de explicar suas causas (LACAN, 1999, p. 293).

São as noções de estrutura e de ordem simbólica que vão possibilitar que Lacan desfaça as leituras ingênuas empiristas e biologicistas de Freud e do Complexo de Édipo, marcando a diferença entre o que seria da ordem do imaginário e da estrutura da cadeia de significantes. O falo imaginário não se confunde mais com o falo como significante como em Freud, assim como, por exemplo, Lacan (1999) distingue claramente entre o pai real (da realidade) e o pai simbólico (a função paterna, o Nome-do-Pai). Como se lê na aula do *Seminário 5* dedicada à metáfora paterna, o Édipo pode se desenrolar muito bem sem que haja um pai, pois o que interessa é o Nome-do-Pai. A ideia de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1988, p. 25), de que “o espaço da linguagem” é “o espaço do inconsciente” (LACAN, 1999, p. 153) é fundamental para essa empreitada.

Lacan anuncia na aula sobre a metáfora paterna que pretende falar de estruturas, de forma que podemos inferir que a sua leitura do Édipo (e da função do pai nele) mais adiante é uma leitura da do Édipo como estrutura simbólica, para além das relações imaginárias. E o que é a metáfora paterna? Se o pai do Édipo é o pai simbólico, deve-se ler tal afirmação como “o pai é uma metáfora” (LACAN, 1999, p. 180). A metáfora é um significante que surge no lugar de outro significante e, neste caso, o pai é um significante que substitui o significante materno, S (significante do pai) no lugar de S' (significante da mãe). S' já está ligado ao x , o significado na relação com a mãe que será identificado com o falo imaginário. “O que quer essa mulher aí? Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer (...). E o significado das idas e vindas da mãe é o falo” (LACAN, 1999, p. 181). É pela via metafórica que o S se apodera do objeto de desejo da mãe, do falo. A simbolização primordial da mãe pela criança a partir da qual a mãe pode ou não estar presente. Essa simbolização abre a possibilidade de que a mãe deseje algo diferente que satisfazer o desejo do infante, que por sua vez deseja o desejo da mãe. Esse algo a mais é a existência da ordem simbólica

da qual ela depende e que permite o acesso ao seu objeto de desejo, o falo (ϕ imaginário), simétrico à posição do pai no nível simbólico⁵⁷. Estamos num primeiro momento ainda no nível do ser ou não ser o falo, *to be or not to be* o falo, que é o suficiente para agradar a mãe por enquanto.

A alternativa a ser ou não ser o falo é ter ou não ter o falo, ela só se torna possível com a intervenção de um terceiro termo na relação Criança-Mãe que é o pai simbólico. O Nome-do-Pai (que em francês é homófono a “não-do-pai”) está ligado à proibição do incesto, à proibição da mãe como objeto, assim como à castração da mãe (A se torna \AA)⁵⁸. Novamente, a função simbólica do pai (o Nome-do-Pai) não deve ser confundida com o pai em carne e osso do dia-a-dia familiar que pode simplesmente não existir, mas do “pai como aquele que é culturalmente portador da lei, o pai como investido pelo significante do pai, [o qual] intervém no complexo de Édipo de maneira mais concreta” (LACAN, 1999, p. 194). A simbolização primordial da mãe pela criança a põe na dimensão simbólica, já que a mãe simbolizada em sua presença/ausência (Lacan remete essa simbolização ao *Fort-Da*) é o Outro primeiro. Na medida em que a mãe é também um ser falante, o desejo do sujeito já está de alguma forma numa lei, mas essa lei da mãe reside “no bem-querer ou malquerer da mãe, na mãe boa ou má” (LACAN, 199, p. 195). Mas para que a criança não seja apenas assujeitada aos caprichos daquele de quem ela depende, é preciso a intervenção do Outro ao qual a mãe se dirige. Esse Outro tem relação com o pai ou, mais especificamente, com o Nome-do-Pai. O principal é que a “mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal” (LACAN, 1999, p. 197), o Nome-do-Pai, o pai simbólico. “É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro no Outro” (Lacan, 1999, p. 152). Ele funda a lei do sistema significante, aquilo que funda a própria significação, cuja forclusão (*Verferwung*) está relacionada à psicose. O significante Nome-do-Pai é o ponto de basta ou ponto de estofa que possibilita a amarração entre significante e significado. “A amarração de que falo, o ponto de basta, é tão somente uma histórica mística, pois ninguém jamais pode alivinhar uma significação num significante”

⁵⁷ Neste ponto, Lacan faz uma asserção no mínimo problemática: “indicamos que, em outras formas de perversão, em especial no travestismo [*sic*], é na posição contrária que a criança passa a assumir a dificuldade da relação imaginária com a mãe. Dizem que ela mesma se identifica com a mãe fálica. Creio ser mais correto dizer que é propriamente com o falo que ela se identifica, como escondido sob as roupas da mãe” (LACAN, 1999, p. 190).

⁵⁸ “Essa mensagem [pela qual o discurso do pai intervém no discurso da mãe] não é simplesmente o *Não te deitarás com a tua mãe*, já nessa época dirigido à criança, mas um *Não reintegrarás teu produto*, que é endereçado à mãe” (LACAN, 1999, p. 209).

(LACAN, 1999, p. 202). Lacan retira o conceito do Nome-do-Pai de Lévi-Strauss como a função cujo papel permite que o simbólico seja possível, “a atividade decisiva de uma ‘simples forma’, ‘de um símbolo em estado puro’ ou, ainda, de uma função semântica que garante o vínculo entre o significante e o significado” (ZAFIROPOULOS, 2018, p. 279). A função simbólica do pai só pode existir na medida em que o pai está morto, “em francês e em algumas outras línguas, entre as quais o alemão, *tuer*, matar, vem do latim *tutare*, que quer dizer *conservar*” (LACAN, 1995, p. 215), é preciso que o pai mítico de *Totem e Tabu* esteja morto para que possa subsistir o Nome-do-Pai. O mito freudiano é a resposta para “onde está o pai?": para que o pai real possa servir de suporte da lei, do Nome-do-Pai, é preciso que o pai singular da horda primitiva seja assassinado e, assassinado, ele pode existir na sua função simbólica. “Não o mataram senão para mostrar que ele é incapaz de ser morto” (LACAN, 1995, p. 215).

Essa explicação inicial já é quase o percurso completo dos três tempos do Édipo descritos no *Seminário 5*, aos quais agora nos voltamos. Primeiro, a criança busca através da lógica de ser ou não ser o falo se tornar o objeto de desejo da mãe. É uma lógica imaginária pela qual o Ego da criança vai tentar se identificar especularmente com o seu outro, o objeto através do qual ela vai procurar satisfazer o desejo da mãe. Nesse plano imaginário, o pai intervém como privador⁵⁹ da mãe e a demanda endereçada ao Outro é encaminhada “a um tribunal superior”, encontrando o Outro do Outro.

Adentramos o segundo tempo, no qual a criança já pode simbolizar as ausências e presenças da mãe (*Fort-Da*) e entrar na linguagem a partir da mediação simbólica de um terceiro elemento, o Nome-do-Pai, único significante do pai, a metáfora paterna. O desejo da mãe se encontra em outro lugar e “ela, por sua vez, também é submetida a uma lei” (QUINET, 2015, p. 41). Com a inscrição do Nome-do-Pai como Outro do Outro, como sede da lei, a mãe, que antes era um Outro (A) absoluto passa a ser um Outro castrado (\bar{A}), possibilitando o aparecimento da cadeia significante do inconsciente. O Nome-do-Pai se encontra no discurso da mãe no ponto de seu desejo. O falo imaginário que era objeto de desejo da mãe se torna falo como significante, como objeto que o Outro tem ou não tem (em vez de ser ou não ser). “Mas o preço de tornar-se significante é o próprio desaparecimento do falo” (QUINET, 2015, p. 41). O falo como significante é o

⁵⁹ Lacan (1999, p. 289) distingue entre frustração (1), privação (2) e castração (3): o primeiro é imaginário e se refere a um objeto real, o segundo é real e seu objeto é simbólico, enquanto que a castração é simbólica e “amputa simbolicamente do sujeito alguma coisa imaginária”.

significante do seu próprio desaparecimento $(-\phi)$ ⁶⁰ pela castração simbólica, “aí está a diferença entre o falo e os objetos pré-fálicos: os seios e os excrementos são objetos perdidos, ao passo que o falo enquanto significante não é simplesmente perdido, mas é um objeto que, *em sua própria presença*, encarna a perda” (ZIZEK, 1991, p. 203). O falo (Φ) insere o infante na ordem simbólica e é fundamental para que o sujeito possa se identificar aos semblantes de homem ou mulher. Se o Nome-do-Pai funda e autoriza a lei do sistema significante, o falo possibilita os efeitos de significação (o processo pelo qual o significante produz significado), ele “é um significante último na relação do significante com o significado” (LACAN, 1999, p. 249), o significante do significado em geral, ou “o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (LACAN, 1998, p. 697).

O terceiro tempo é o da dissolução do Édipo, no qual o menino poderá se identificar com o pai como aquele que tem o falo, em vez de sê-lo, instaurando o Ideal do Eu. Cabe distinguirmos brevemente entre Ideal do Eu (*Ich-Ideal*) e Eu ideal (*Ideal Ich*). Lacan (1979, p. 173) compara o Eu ideal ao domínio do corpo obtido a partir do estágio do espelho: “o aparente domínio da imagem do espelho lhe [ao homem] é dado, pelo menos virtualmente, como total. É um domínio ideal. (...) É o *Ideal-Ich*”. O Ideal do Eu se encontra na ordem simbólica, dentro do funcionamento da cadeia significante, enquanto que o Eu ideal é imaginário. O desfecho do Édipo acarreta a introjeção do ideal do Eu, que passa a ser parte do próprio sujeito. “O que é adquirido como Ideal do eu permanece, no sujeito, exatamente como a pátria que o exilado carregaria na sola dos sapatos – seu Ideal do eu lhe pertence, é, para ele, algo de adquirido” (LACAN, 1999, p. 301). Trata-se de uma intersubjetividade (no nível do significante) “dentro” do sujeito, de modo que Lacan recusa separar intrassubjetividade e intersubjetividade – uma vez que existe organização significante, as instâncias do Supereu e do Ideal do Eu podem funcionar “no interior” do sujeito como um sujeito de comporta em relação a outro. Para a diferença entre Ideal do Eu e Supereu⁶¹ que nos interessa aqui, basta afirmarmos que

⁶⁰ “O efeito da castração simbólica aparece no imaginário como falta: $(-\phi)$ ” (QUINET, 2015, p. 41).

⁶¹ Safatle (2013, p.50-51), põe a questão da seguinte forma “converge para o pai a *função simbólica* de representante da Lei, que responde pela normalização sexual e que será internalizada através do Ideal do Eu, e a *característica imaginária* do pai enquanto rival na posse do objeto materno, rivalidade introjetada através do supereu”, mas também é “na linha da articulação significante, a da proibição, que o supereu se formula” (LACAN, 1999, p. 344).

O Ideal do eu desempenha uma função mais tipificadora no desejo do sujeito (...) parece estar ligado à assunção do tipo sexual, na medida em que este se acha implicado em toda uma economia que, vez por outra, pode ser social. Trata-se das funções masculinas e femininas, não simplesmente na medida em que elas levam ao ato necessário para que sobrevenha toda a reprodução, mas na medida em que comportam toda uma modalidade de relações entre o homem e a mulher (LACAN, 1999, p. 302).

A identificação de segundo nível funda o Ideal do Eu, a masculinidade e a feminilidade, assim como a assunção do sexo e a orientação do sujeito. Contra as interpretações dos pós-freudianos na querela do falo⁶², é Lacan (1998, p.696 – 697) quem pretende esclarecer o que é verdadeiramente o falo e retomar sua centralidade na psicanálise:

Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (...). E é menos ainda o órgão, pênis ou clitóris (...). Pois o falo é um significante.

Lacan prossegue *A significação do falo* retomando o valor do falo no edifício teórico inventado por Freud e se opõe aos pós-freudianos. Para ele, é somente no lugar do Outro que o sujeito tem acesso ao falo, mas como significante velado e razão do desejo do Outro. “Se o desejo da mãe é o falo, a criança quer ser o falo para satisfazê-lo” (LACAN, 1998, p. 700). A experiência do desejo do Outro seria fundamental não por indicar se o sujeito tem ou não um falo real, mas por fazê-lo reconhecer que a mãe não o tem. O significante fálico é a marca do desejo do Outro; o falo (simbólico que advém da castração) é o significante do desejo (do grande Outro).

Retornando à sua origem, ao *phallos* da Antiguidade grega, vê-se que o falo não é idêntico ao órgão sexual: o termo é utilizado predominantemente como referência a um simulacro. Trata-se, portanto, do *phallos* que Lacan (1999, p. 359) compara ao dildo:

quase podemos dizer que esse objeto [substituto que é o *phallos*] tem todas as características de um substituto real, daquilo que chamamos nas boas piadas, e sempre mais ou menos com um sorriso, de consolo [*godemiché*], que vem de *gaude mihi*.⁶³

⁶² Lacan comenta a querela também no *Seminário 5*, envolvendo a acusação de falocentrismo em Freud por parte de outros psicanalistas como Ernest Jones e Karen Horney. Lacan nota que Jones parece não conseguir aceitar que as mulheres e os homens são fabricados pelo Édipo e não determinados pela biologia, trecho que citei no início deste trabalho.

⁶³ “Huguet e Reay apontam duas etimologias possíveis para a palavra *godemiche*: a primeira derivaria do latim medieval *gaudere* ou *gaude mihi*, que significavam ‘gozar’; *goder* é ‘gozar’ ou então ‘estar sexualmente excitado’; a segunda viria da palavra catalã *gaudameci*, em referência ao ‘couro de Gadamés’, do qual os dildos eram feitos” (PRECIADO, 2017, p. 198).

Ele afirma que não apenas o filho desejado pela mulher é um substituto – o que implica dizer que a maternidade só se dá pelo caminho da substituição, não de um caminho supostamente natural ou instintual – mas também o próprio pênis é entendido como substituto ou até mesmo como fetiche. Estamos muito longe de qualquer empiricismo biológico ingênuo.

Agora já podemos lançar a questão que nos concerne mais propriamente – como se dão as relações entre a assunção do sexo e o falo? No caso do homem, ele tem o falo⁶⁴, mas trata-se do falo imaginário, que de fato “não garante muita coisa a respeito de sua falicidade” (KEHL, 2016, p. 157). A solução para a ameaça de castração se apresenta na identificação com o pai, que aparentemente escapou do perigo de ser castrado e tem as insígnias do falo. “No final das contas, o homem nunca é viril senão por uma série infinita de procurações, que lhe provêm de todos os seus ancestrais varões, passando pelo ancestral direto” (LACAN, 1999, p. 363).

Já a posição da mulher é a de “ser, até certo grau, que é variável, esse falo, na medida em que ele é o próprio signo do que é desejado” (LACAN, 1999, p. 363). À função do falo correspondem as manifestações do que é considerado feminilidade. A feminilidade é pensada através da *Penisneid*, “com sua maneira de superar tal relação de dependência [à função fálica] pelo ato de transformar atributos femininos em signos de reivindicações fálicas e que Lacan, seguindo Joan Rivière, chama de *mascarada*” (SAFATLE, 2006, p. 128). A lógica do ser o ter o falo trata de algo que, “em última instância, Lacan sempre considerará como uma lógica estritamente vinculada ao imaginário” (RABINOVICH, 2005, p. 16). Lacan (1998, p. 693) parece deixar bem claro se o homem tem o falo, ele é apenas imaginário: “sabemos que Freud especifica com esse termo [fase fálica] a primeira maturação genital – como aquilo que se caracterizaria, por um lado, pela dominância imaginária do atributo fálico”. Em outras palavras, o falo que o menino supostamente tem é apenas imaginário (ϕ) e pode ser castrado ($-\phi$), daí que a solução para a ameaça de castração seja a identificação com as insígnias do pai. O que são efetivamente essas insígnias? “São elementos significantes. Mais exatamente (...) vamos chamá-los por um termo especial, porque não se trata de significantes empregados numa cadeia signifiante. Vamos chamá-los de insígnias do pai” (LACAN, 1999, p. 306).

64 No *Seminário V* a problemática ter o falo para o homem é colocada como segue: “não pensem que a situação é melhor para o homem. É até mais cômica. O falo, o infeliz o tem, e é justamente saber que sua mãe não o tem que o traumatiza - pois, sendo assim, já que ela é muito mais forte, onde é que vamos parar?” (LACAN, 1999, p. 363).

Lacan diz que o sujeito se apresenta sob a *máscara* das insígnias da masculinidade, que fazem o papel de Ideal do Eu. Quando se fala que o homem obtém o falo através da identificação com o pai, “não se trata simplesmente aqui de uma identificação simbólica com o pai, mas de uma espécie de imaginarização da identificação paterna que aparece no interior da relação sexual” (SAFATLE, 2006, p. 139).

É importante ressaltar que o complexo de castração – portanto, também o falo – é fundamental para “a instalação, no sujeito, de uma posição inconsciente sem a qual ele não poderia identificar-se com o tipo ideal de seu sexo” (LACAN, 1998, p. 692). Rabinovich (2005, p. 11 - 12) sublinha a proposição implícita dessa formulação do Lacan:

por essa perspectiva, o sujeito do inconsciente carece de sexo; em compensação, lhe é aberto o caminho para identificar-se com o tipo ideal de seu sexo, o que não significa que a posição inconsciente seja sexuada, mas que abre a possibilidade da identificação, porém ainda não a define.

Em suma, a assunção de seu sexo, do tipo ideal do sexo é pensada nesse momento a partir dos três tempos do Édipo, após os quais os sujeitos podem se identificar com as insígnias do pai para escapar à ameaça de castração (saída heterossexual do menino) a fim de ter o falo, ou, a partir da mascarada, ser o falo, se “exibir e se propor como objeto do desejo” (LACAN, 1999, p. 363) que seria a saída heterossexual da menina.

É nesses últimos pontos sobre ser e ter o falo que talvez uma ponte entre Butler e Lacan possa ser erigida. Butler (2015) lê *A significação do falo* em *Problemas de gênero* da forma que tentaremos expor resumidamente. Em primeiro lugar, ser ou ter o falo denotam posições impossíveis, já que ninguém pode efetivamente ser ou ter o falo. Lacan (1999, p. 364) parece bem claro quanto a isso, já que o amor é “*dar o que não se tem* -, é dar aquilo que ele [o homem] não tem, o falo, a um ser que não o é [a mulher]”⁶⁵. “Tanto a posição masculina como a feminina são significadas, pertencendo o significante ao Simbólico, o qual nunca pode ser mais que nominalmente assumido por ambas” (BUTLER, 2015, p. 88). O que é problemático é o caráter transcendental e praticamente inflexível às transformações sociais da ordem Simbólica tal como ela é apresentada (COSSI, DUNKER, 2016). A função normativa do Édipo⁶⁶ permanece inquestionada, e passar por ele tornaria os sujeitos inteligíveis na medida em que sexo, gênero e orientação

⁶⁵ O que o homem pode ter como significação do falo é somente uma imagem especular, “mas, quando isso acontece, quando se torna representável no espelho, deixa de ser o (-φ) da castração como operação simbólica, o (-φ) não representável” (RABINOVITCH, 2005, p. 18)

⁶⁶ “O complexo de Édipo tem uma função normativa, não simplesmente na estrutura moral do sujeito nem em suas relações com a realidade, mas quanto à assunção de seu sexo – o que, como vocês sabem, sempre persiste, na análise, dentro de uma certa ambiguidade” (LACAN, 1999, p. 171)

sexual são estabelecidos dentro da matriz heterossexual⁶⁷. Nas palavras de Lacan (1999, p. 171): “há no Édipo a assunção do próprio sexo pelo sujeito, isto é, (...) aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher”. Nesse momento de sua obra, a diferença sexual é fundada a partir da ordem simbólica. O falo é criticado por ser operador da diferença sexual e instrumento da heteronormatividade produzida pelo Simbólico⁶⁸. Entretanto, Butler (2015, p. 89-90) arrisca uma aproximação entre o conceito de mascarada utilizado por Lacan e performatividade de gênero: a mascarada é um “efeito de uma melancolia”, uma “produção *performativa* de uma ontologia sexual, uma aparência que se faz convincente como ‘ser’”. Melancolia porque a função da máscara “domina as identificações em que se resolvem as recusas da demanda [de amor]” (LACAN, 1998, p. 702); a máscara é, pois, “estratégia incorporadora da melancolia, a assunção de atributos do objeto/Outro perdido” (BUTLER, 2015, p. 92) que são incorporados sobre o corpo. Parece-nos lícito falar de performatividade junto com mascarada, já que Lacan (1999, p. 363) mesmo parece sugerir nesse momento que se produz um “ser” por trás da mascarada, que se tratam de atos performativos:

O fato de ela se exhibir e se propor como objeto do desejo identifica-a, de maneira latente e secreta, com o falo, e situa seu ser de sujeito como falo desejado, significante do desejo do Outro. Esse ser a situa para além do que podemos chamar de mascarada feminina, já que (...) tudo que ela mostra de sua feminilidade está ligado, precisamente, a essa identificação profunda com o significante fálico (Grifo nosso).

Mesmo que não devemos confundir o significante com uma substância ou ser num sentido ontológico (o sistema significante teoricamente concerne apenas a diferenças, não ao ser da ontologia), Lacan sugere nessa passagem que a performance de gênero que envolve ser o falo acaba por situar o ser de sujeito no falo como significante que está além da mascarada. Ainda assim, parece que

há uma substância intrínseca aos gêneros, mesmo que deslocada para a linguagem. O falo é concebido como uma referência universal, ainda que como significante problemático, a partir da qual as posições masculinas e femininas são dedutíveis. (...) Butler contesta esta noção de diferença sexual fundada a

⁶⁷ Basta lembrarmos que, no *Seminário 5*, Lacan fala de travestilidade e homossexualidade como perversões e que o Édipo tem uma função normativa na assunção do sexo pelo sujeito.

⁶⁸ “A injunção de tornar-se sexuado nos modos prescritos pelo Simbólico leva sempre ao fracasso e, em alguns casos, à revelação da natureza fantasística da própria identidade sexual. A afirmação do Simbólico como inteligibilidade cultural em sua forma presente e hegemônica consolida efetivamente o poder dessas fantasias” (BUTLER, 2015, p. 105).

partir da ordem simbólica, pois alimenta a tese de que o que promove inteligibilidade é o enquadramento nas normas da heterossexualidade compulsória (COSSI, DUNKER, 2016, p. 66)

Tanto no *Seminário 5* quanto n' *A significação do Falo*, Lacan fala de uma *Verwerfung* de seu ser que está presente na posição feminina, parecendo apontar para uma feminilidade *anterior à mascarada*, como bem nota Butler (2015) em *Gender Trouble*⁶⁹. Safatle (2006, p. 138) parece compartilhar dessa posição, mas resolve o problema recorrendo à ideia de que a posição da mulher estaria em contato com um gozo além do gozo fálico, além do Simbólico (posição desenvolvida posteriormente por Lacan).

Nesse sentido, devemos corrigir nossa dúvida e dizer que não se trata de afirmar que as mulheres podem retornar mais facilmente a um ser *anterior à mascarada* (...) na verdade, elas poderiam ir mais facilmente a este resto metonímico *produzido* pelas operações metafóricas da linguagem.

Ademais, apesar de Lacan repetidamente negar que o falo é o pênis, Butler (1993) argumenta que há ainda uma ligação entre o falo como significante e o falo imaginário ligado à anatomia (imaginária) masculina. Como Jane Gallop (1992) nota, todos os defensores ferrenhos de Lacan são rápidos em destacar que alguns críticos o entenderam errado ao fundir “falo” como significante e “pênis” como falo imaginário. Butler poderia adicionar que eles são talvez até rápidos demais em negar a relação entre falo e pênis. Tomemos como exemplo a seguinte citação da *Bedeutung des Phallus*:

Esse significante [o falo] foi escolhido como o mais saliente que se pode captar *no real da copulação sexual*, e também como o que é mais simbólico no sentido literal (tipográfico) desse termo, já que ele equivale aí à cópula (lógica). Também podemos dizer que, por sua turgidez, ele é a imagem do fluxo vital na medida em que ele se transmite na geração (LACAN, 1998, p. 699, grifo nosso).

Temos aí pelo menos três sentidos aos quais Lacan se refere: (2) o falo simbólico, significante (tipográfico); (3) o falo imaginário (imagem do fluxo vital). O primeiro sentido (1) é o do real, que não significa Real no sentido que assumirá mais tarde em sua obra, “o termo ‘real’ é tomado aqui no sentido realista, banal e comum da palavra, o que sobressai, apoiando-se sem dúvida no biológico” (RABINOVICH, 2005, p. 37). Rabinovich sublinha que não é o Real da copulação (que seria mais tarde o impossível, não inscritível na ordem simbólica), mas um real banal que só poderia comportar o sentido

⁶⁹ Butler fala de duas possíveis interpretações da mascarada em Lacan, sendo uma a da mascarada como melancolia que expliquei antes, como apenas uma máscara, pura aparência; e outra que supõe uma feminilidade anterior à mascarada.

de externo ao Simbólico e que se apoia na biologia. É “o heterocentrismo [em sua teoria] que permite a Lacan jogar permanentemente com a ambiguidade falo/pênis” (PRECIADO, 2017, p. 74) que vemos tanto no *Seminário 5* quanto na *Significação do Falo*. Mesmo quando Lacan (1999, p. 696) afirma que o falo é “menos ainda o órgão, pênis ou clitóris, *que ele simboliza*”, parece ainda haver alguma ligação entre falo e pênis na própria negação. “Se o falo *tem que* negar o pênis a fim de simbolizar e significar em sua forma privilegiada, então o falo está ligado ao pênis, não através de uma identidade simples, mas através de negação determinada” (BUTLER, 1993, p. 51). Butler propõe o conceito de falo lésbico para se contrapor a qualquer relação que o falo possa ter com sua imaginarização masculina e à lógica de não contradição que Lacan emprega entre ser e ter o falo, dado que envolveria os dois modos sexuados de relação com o falo ao mesmo tempo. De algum modo, o falo lésbico elevaria às últimas potências o caráter plástico e transferível da simbolização⁷⁰ do falo, podendo ser simbolizado por um braço, língua, “uma série de coisas similares ao corpo [*body-like things*]” (BUTLER, 1993, p. 55). Ter o falo lésbico seria possível ao mesmo tempo que ser o falo, perturbando a lógica heterossexual pressuposta na oposição ou-ou/ter-ser da diferença sexual como estabelecida na década de 1950 em Lacan. Muito resumidamente, a ideia é promover

uma alternativa *imaginária* ao imaginário hegemônico [que funde os falos simbólico e imaginário] e mostrar (...) as formas pelas quais o imaginário hegemônico se constitui através da naturalização da morfologia heterossexual excludente (BUTLER, 1993, p. 57).

Enquanto o esforço teórico nos parece válido para questionar o que Lacan propôs inicialmente, não podemos deixar de notar que sua noção de falo lésbico se assemelha ao conceito de dildo de Preciado (2017, p. 77), que faz o comentário pertinente de que é difícil saber do que realmente se trata o falo lésbico, “já que Butler omite qualquer referência a práticas sexuais concretas”. Apesar de compreendermos como válidas algumas críticas envolvidas nessa teorização, já que Lacan efetivamente joga com a dualidade pênis/falo e acaba por reforçar o próprio imaginário hegemônico que equaciona o significado de falo a pênis, o falo como significante não é apenas aquilo que oblitera o

⁷⁰ Butler (1993, p. 51) simbolização no seguinte sentido: “simbolização presume e produz a diferença ontológica entre aquilo que simboliza – ou significa [*signifies* parece remeter ao significante] – e aquilo que é simbolizado – ou significado [*signified*]”. Talvez a forma mais correta de colocar aqui seja significação em vez de simbolização, já que, em Lacan, às vezes “significação se refere ao processo pelo qual o significante traz o significado à existência [*brings into being*]” (FINK, 2004, p. 133)

falo imaginário que se torna $-\phi$, mas é ele mesmo essa *Aufhebung*⁷¹ (superação conservativa, suprassunção, *sublation*)⁷², ele designa a própria simbolização, a significação. Devemos lembrar que o Falo tal como ele se apresenta para nós só pode sê-lo de forma contingente, é o que Lacan (2008, p. 101) deixa claro no *Seminário XX* – embora pareça se referir nesse momento mais ao falo como adjetivo (função fálica) do que como substantivo – “a aparente necessidade da função fálica se descobre ser apenas contingente. É enquanto modo do contingente que ela para de não se escrever”.

3.2 – DO SEMBLANTE AO GÊNERO PERFORMATIVO

Falar do falo e as posições masculinas e femininas produzidas no Édipo já é falar de semblante, não só porque homem e mulher são semblantes, mas também porque o falo como “uma imagem tirada do corpo (...) posta em série nas cadeias significantes”, como “significante imaginário” (termo de Lacan) já aponta para o conceito de semblante, uma vez que significante imaginário é “uma expressão um pouco contraditória consigo mesma, e que a palavra ‘semblante’ é mais adequada” (MILLER, 1988, p. 195). Todos os significantes são também semblantes, cujas articulações lógicas tropeçam numa impossibilidade, em “tais impossibilidades produzidas por um sistema de semblantes, podemos dizer que [é onde] encontramos o real [no sentido propriamente lacaniano do termo]” (MILLER, 1988, p. 195). Além disso, já falamos anteriormente de como Lacan retoma o falo como simulacro na Grécia antiga, indicando também sua aproximação com o conceito posterior de semblante (SAFATLE, 2006, p. 134).

Semblante é um termo que questiona o *status* ontológico da aparência, já que ele é a “aparência que se coloca como pura aparência, ou seja, ela não nos reenvia a referência alguma para além da superfície de aparências” (SAFATLE, 2006, p. 136). Mesmo sendo comparado ao significante, o semblante não se reduz à ordem significante, ele envolve o Imaginário. Mas também não se trata de uma imagem enganadora muito criticada por

⁷¹ O termo é de Hegel, mas Lacan (1999, p. 356) o explica: “Essa palavra significa, essencialmente, *anulação* – como, por exemplo, quando eu cancelo minha assinatura de um jornal, ou minha reserva em algum lugar. Ela quer dizer também, graças a uma ambiguidade (...) *eleva a uma potência, a uma situação superior*. As pessoas não parecem deter-se o bastante em que ser anulado, propriamente falando, somente uma única espécie de coisa, diria eu em termos grosseiros, pode sê-lo – é um significante. Na verdade, quando anulamos qualquer outra coisa, seja ela imaginária ou real, por isso mesmo a elevamos ao grau, à qualificação de significante”.

⁷² “‘Phallus’ is not what remains of penis after penis is submitted to the process of mediation-sublation; rather, it stands for this very process of mediation-sublation. In short, ‘phallus’ designates de form of symbolization as such” (ZIZEK, 1995, p. 202).

Lacan nos seus primeiros seminários: “contrariamente à imagem narcísica (...), imagem que era aparência enganadora resultante de uma *reificação* (...), o semblante não é imagem reificada. (...) O sujeito sabe que está diante de uma pura aparência” (SAFATLE, 2006, p. 136).

No francês, *semblant* se refere ao falso, simulacro, um engano ou fingimento – é da ordem de algo que dissimula a verdade, que esconde a verdade que deve ser buscada atrás do semblante. Não é nesse sentido que Lacan (2009, p. 25) utiliza o termo, pois “a verdade não é o contrário do semblante”. Não é, porém, uma verdade com conteúdo positivo, mas uma verdade que se aproxima do Real por intermédio da linguagem. “Quanto a ela [a verdade], não se trata de conhecimento, mas de indução lógica, inferência ao real. E Lacan imiscui nesse debate as categorias de homem e mulher” (COSSI, 2018, p. 150).

É na mesma aula do *Seminário XVIII* que Lacan (2009) critica Stoller e fala de homem e mulher como semblantes. Na sua visão, Stoller não compreendeu do que se tratava a transexualidade por não ter estudado o conceito lacaniano de foraclusão, já que nos pacientes transexuais se verificaria a foraclusão do Nome-do-Pai e, portanto, a psicose; já que a foraclusão (tradução lacaniana do termo freudiano *Verwerfung*) é o mecanismo de defesa que caracterizaria a estrutura clínica da psicose, por sua vez marcada pela foraclusão do significante Nome-do-Pai que faria parte da estruturação e fundamentação da lei.

O importante é isso: a identidade de gênero não é outra coisa senão o que acabo de expressar com estes termos, “homem” e “mulher”. (...) Para o menino, na idade adulta, trata-se de parecer-homem. É isso que constitui a relação com a outra parte. É à luz disso, que constitui uma relação fundamental, que cabe interrogar tudo o que, no comportamento infantil, pode ser interpretado como orientando-se para esse parecer-homem. Desse parecer-homem, um dos correlatos essenciais é dar sinal à menina de que se o é. Em síntese, vemo-nos imediatamente colocados na dimensão do semblante. (LACAN, 2009, p. 30-31)

Logo, para Lacan a identidade de gênero também não é uma Substância, não há um agente (*doer*) por trás do fazer, algo que se expressa na sexualidade – ‘homem’ e ‘mulher’ são apenas semblantes, pura aparência, não há nada, nenhum ser para além da superfície dessa aparência de homem ou mulher. Ser homem ou mulher só vai se

estabelecer numa relação entre os dois, já que ser homem é sempre ser homem para a mulher e *vice versa*⁷³.

Combater o pressuposto stolleriano de que haveria um núcleo de identidade sexual, ajuda Lacan e Butler a defender a ideia de que tal substância é uma ilusão. (...) Mas no espaço de representação, estaríamos no jogo dos semblantes, na teoria lacaniana, e no da performance de Butler. Em certa medida, o semblante seria parente próxima da performance de gênero (COSSI, 2018, p. 158).

A visão de Lacan da transexualidade como psicose nos parece atualmente problemática, já que defendemos que transexualidade não implica necessariamente forclusão do Nome-do-Pai e, assim, psicose. Devemos acrescentar que talvez a assertiva de Lacan de que os pacientes de Stoller eram psicóticos não deva ser lida como teoria geral da transexualidade. Em 2017 vimos uma luta dentro da categoria dos psicólogos no Brasil na qual um grupo defendia a “terapia de reversão sexual”, ou seja, que os psicólogos poderiam tratar da homossexualidade e transformar indivíduos homossexuais em heterossexuais. Isso vai contra a resolução 01/99 do Conselho Federal de Psicologia e decididamente colocaria a prática psicológica dentro dos conformes da heterossexualidade compulsória, no qual as relações entre sexo, gênero e práticas sexuais estariam intimamente ligadas e determinadas pela heterossexualidade. Se Marco Antonio Coutinho Jorge e Natália Travassos (2018) nos indicam que a homofobia está presente também na categoria dos especialistas em saúde mental, talvez devêssemos nos questionar que tipo de especialistas e psicólogos são esses e se efetivamente o são. A ideia de um verdadeiro transexual parece infectar os processos transexualizadores no Brasil, já que transexuais homossexuais correm o risco de serem excluídos do processo como determinado pelo Ministério da Saúde. “Para a psicanálise não há ‘verdadeiro transexual’ porque não há uma essência apreensível em si que se reduza a uma identidade” (JORGE; TRAVASSOS, 2018, p. 103).

De qualquer forma, a noção de homem e mulher como semblantes parece se aproximar da noção de gênero performativo de Butler – homem e mulher não são categorias que remetem à masculinidade e feminilidade como essências, mas somente como aparência, não existe um agente/uma identidade por trás do fazer que se expressa nos atos.

⁷³ Podemos anunciar que, apesar de nosso esforço no sentido contrário, Lacan ainda parece operar dentro da matriz heterossexual, já que essa relação de parecer-homem para a mulher e *vice versa* nos parece normativa, como já indicado por Butler.

Essas duas expressões [homem e mulher] são semblantes imaginários ou dêixicos performativos, exatamente como quer Butler. Eles definitivamente não se relacionam com as diferenças biológicas ou de gênero(...) a diferença sexual é não-abordável pela linguagem e, por isso, a linguagem tenta mimetizá-la. (COSSI; DUNKER, 2019, p. 151)

Porém, de acordo com Krinski, Madeira e Moschen (2019), Cossi e Dunker parecem deixar de fora o caráter de inscrição simbólica do semblante, que já ressaltamos aqui antes ao falar de “sistema de semblantes”, do significante como semblante, sendo o semblante não só puramente imaginário, mas também inscrito no Simbólico⁷⁴. Ademais, podemos arriscar outra articulação, a de que “toda *performance* se faz visando a uma alteridade radical [o grande Outro], posto que não há teatro sem público” (AMBRA, 2019, p. 61-62), sexual-se “pode ser pensado também como uma *resposta performada ao desejo do Outro*”. As performances de gênero são, pois, respostas à pergunta: que quer o Outro? Contudo, defendemos que essa equação entre semblante e performatividade de gênero que alguns autores sugerem não resolve todos os problemas. Por que o semblante não é a mesma coisa que a performatividade? Em primeiro lugar, o semblante não produz uma essência ilusória que supostamente expressaria, como é o caso da performatividade de gênero. Ambos certamente nos auxiliam na crítica à ontologia da diferença sexual e das identidades sexuais, já que o semblante não remete a nada por trás da imagem e pensar o corpo generificado como performativo “sugere [também] que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade” (BUTLER, 2015, p. 235), como discutido no capítulo anterior. Como poderíamos pensar essa produção performativa ilusória das identidades sexuadas dentro da psicanálise? No *Seminário 18*, Lacan alega que o discurso científico moderno surgiu a partir da consideração das aparências, da observação dos astros, dos meteoros.

O passo decisivo [na física moderna], um dos passos decisivos, disse respeito à teoria do arco-íris, e, quando falo em meteoro, refiro-me a algo que foi definido por se qualificar como tal a partir de uma aparência (...). O meteoro mais característico, o mais original (...) é o trovão (LACAN, 2009, p. 15).

Aí se trata do trovão como representante do semblante. Dunker (2017) disserta sobre a relação entre os povos ditos “primitivos” e o trovão, alegando que, em alguns

⁷⁴ Para ser justo, não concordo plenamente com a crítica, já que Dunker e Cossi reconhecem que os semblantes homem e mulher não são puramente imaginários. Ver *Psicanálise sem gênero?* de Dunker e Cossi (2019).

povos, supõe-se que o trovão é a voz de deus, que há alguém por trás do trovão, que não existiria trovão sem autoria.

Essas propostas de supor uma autoria onde não há, um agente que não existe, um senhor da linguagem colocam a noção de semblante ao lado da de paranoia. (...) Há algo a mais, ou a menos, na relação paranoica com o outro, que impede o exercício do semblante. Ao afirmar que, com certeza, tem alguém ali atrás, ouvindo a conversa, o paranoico está negando justamente o semblante. (DUNKER, 2017, p. 54).

A partir disso, podemos pensar que se se supõe que há algo por trás da pura aparência, nega-se o semblante. Arriscamos inferir que a identidade/substância/ser como ilusão performativa criada pela repetição estilizada de atos pode ser pensada na psicanálise como remetendo à paranoia no modo de negar o semblante, de impedir que o semblante haja como tal; isto é, sem remeter a qualquer essência, mostrar-se como aparência pura, sem algo oculto ou substância a ser descoberta por trás da aparência.

Já no *Seminário XVIII* encontramos já um esboço do que serão desenvolvidas sob o nome de fórmulas da sexuação, que acreditamos ser fundamental nesse debate para ir além do significante fálico como aquele que é fundamental para que os semblantes homem e mulher se estabeleçam. Por último, Lacan (2009, p. 122) já lança mão da ideia de que “a relação sexual não é inscritível, fundável [*fondable*] como relação”. O que isso significa exatamente? “Quando digo que *não há relação sexual*, formulo, muito precisamente, esta verdade: que o sexo não define relação alguma no ser falante” (LACAN, 2012, p. 13). Isso significa que a relação sexual é da ordem do Real, que só é possível apreendê-la a partir do Simbólico e do Imaginário, mas também que, por ser Real, não se trata de uma norma, mas de algo impossível. Não existiria, dessa forma, nenhuma complementaridade entre homens e mulheres. Nos seminários seguintes, Lacan irá desenvolver as fórmulas da sexuação, criando uma forma de pensar as identificações sexuais para além do modelo estabelecido até então ao falar de um modo de gozo do Outro e da mulher como não-toda na linguagem.

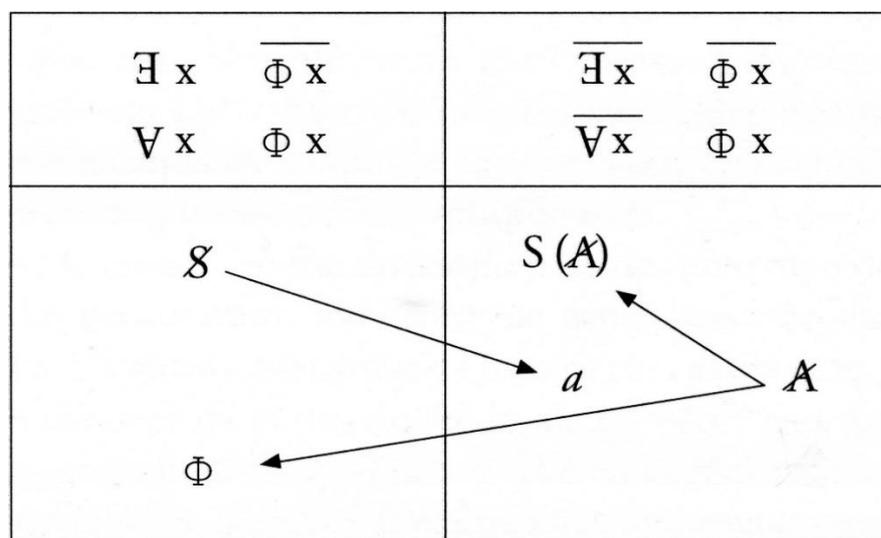
3.3 – LEITURAS DAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO

Não há a mínima realidade pré-discursiva, pela simples razão de que o que faz coletividade, e que chamei de os homens, as mulheres e as crianças, isto não quer dizer nada como realidade pré-discursiva. Os homens, as mulheres e as crianças não são mais do que significantes (LACAN, 2008, p. 38).

As fórmulas da sexuação são desenvolvidas principalmente nos *Seminário XIX e XX* para tentar dar uma expressão lógica da impossibilidade da relação sexual de se escrever, elas são proposições lógicas. Embora não sinalizados na imagem, no lado esquerdo temos o que Lacan se refere como lado homem ou masculino e no lado direito temos o lado mulher ou feminino, totalizando quatro fórmulas proposicionais e três andares (de cima para baixo: semblante, modalidade gozo e fantasma). As proposições tem quantidade e qualidade: \forall e \exists são quantificadores, sendo o primeiro um quantificador universal (todos, nenhum); a qualidade da proposição é determinada pela presença (negativo) ou ausência (afirmativo) da barra em cima de cada quantificador. Lacan utiliza, em vez dos termos da lógica clássica *sujeito* e *predicado*, os termos *argumento* e *função*.

o princípio da divisão não é mais descritivo, isto é, não é uma questão de características compartilhadas ou substância comum. Se alguém se encontra na classe de homens ou mulheres depende, mais propriamente, de onde se dispõe a si mesmo como argumento em relação à função, isto é, qual posição enunciativa é assumida. (COPECJ, 2015, p. 215).

Reproduzo as fórmulas encontradas no *Seminário XX*:



(LACAN, 2008, p. 84)

As fórmulas da sexuação reproduzidas acima indicam como aqueles que estão no lado homem ou mulher mantêm uma relação diferente com a linguagem, “como sujeitos, eles estão divididos de formas diferentes e *essa diferença na divisão é responsável pela*

diferença sexual” (FINK, 1998, p. 147). Essa é a forma a partir da qual Lacan vai dar uma nova roupagem para a questão da diferença sexual.

Começemos pela esquerda superior. Lá lemos que existe um x para o qual a função fálica não vale, um x que não está submetido à castração simbólica e pode ter acesso ao gozo ilimitado. Φx significa a função que é chamada castração” (LACAN, 2012 p. 32). Lacan (2008, 2012) indica que se trata da função do pai, isto é, do pai primordial da horda primitiva de *Totem e Tabu* que goza de todas as mulheres sem limite, cujo assassinato funda a lei de interdição do incesto. Trata-se de um *ao menos* ou *pelo menos um* para o qual Φx não é válido. Na linha abaixo lemos que $\forall x \Phi x$, ou seja, que todo x recai sob a função fálica, está submetido à castração. Esse conjunto de todos os homens é fundado pela exceção da linha acima, pelo *Urvater*, constituindo uma contradição na lógica aristotélica clássica, já que o particular nega o universal. Mas é precisamente essa negação funda o próprio x universal, “é a partir desse *existe um*, é com referência a essa exceção que todos os outros podem funcionar” (LACAN, 2012, p. 33). Desse lado da tábua temos o que Lacan chama de gozo fálico:

Φ , nós os designamos com esse Falo, tal como eu o preciso por ser o significante que não tem significado, aquele que se suporta, no homem, pelo gozo fálico. O que é isto? – senão o que a importância da masturbação em nossa prática sublinha suficientemente, o gozo do idiota (LACAN, 2008, p. 87).

O *status* desse pai é o da ex-sistência, já que a barra de negação sobre a função fálica significa forclusão (e a sobre o quantificador, discordância), “ele é o que Lacan, na década de 1950, teria qualificado como ‘extimo’: excluído de dentro” (FINK, 1998, p. 138). Somente o pai mítico pode ter uma relação sexual com uma mulher, “para ele existe a relação sexual. Todos os outros homens têm uma relação com o objeto a – a saber, a fantasia – não com a mulher em si” (FINK, 1998, p. 139). Na fantasia, o homem perseguiria um objeto imaginário $i(a)$ “que contém, e, no entanto, dissimula o objeto (a)” (FINK, 1998, p. 146) na medida em que este é da ordem do Real. Poderíamos resumir a lógica envolvida nessa exceção que funda o lado homem com a seguinte piada (que não deixa de remeter a *Totem e Tabu*): “não existem canibais aqui, nós comemos o último ontem!” (ZUPANCIC, 2017).

A parte inferior da tábua logo abaixo das fórmulas designa o sujeito barrado, o sujeito do inconsciente ($\$$), que “só tem a ver, enquanto parceiro, com o objeto a inscrito do outro lado da barra. Só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por

intermédio disto, de ele ser a causa de seu desejo” (LACAN, 2008, p. 86). Ele não se relaciona com o Outro enquanto tal, mas com o objeto a , o objeto causa de desejo. Lacan nos relembra que a conjunção do sujeito barrado com o objeto a é a fantasia, a partir da qual o sujeito tentará dar uma resposta ao desejo do Outro.

Agora olhemos o lado direito superior das fórmulas da sexuação (o lado mulher), ela começa com um não existe um x que não esteja submetido à castração, à função fálica, sujeito à lei do significante. Ninguém que se situa desse lado escapa inteiramente à castração, à linguagem. A fórmula logo abaixo quer dizer que não existe um x para o qual a função fálica vale de todo; ou seja, a mulher é não-toda submetida à função fálica. É importante ressaltarmos que os lados homem e mulher das fórmulas e da tábua nada tem a ver com o sexo anatômico, que permanece Real. “Que o sexo é real, não há a menor dúvida” (LACAN, 2012, p. 149). “Não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. Ela não está lá não de todo. Ela está lá a toda. Mas há algo a mais” (LACAN, 2008, p. 80). É por esse motivo que o A se escreve barrado na parte inferior da tábua, porque “Não há A mulher, artigo definido. Não há A mulher pois (...) por sua essência ela é não-toda” (LACAN, 2008, p. 79). A mulher no singular não existe, não existe o universal “a mulher”, elas devem ser tomadas uma a uma. É por ser não-toda que aqueles que se situam no lado mulher tem acesso a um gozo suplementar ao gozo fálico, idiota. Nota-se que não se trata de complementar, mas de suplementar, já que a relação sexual não existe, não há complementaridade entre as duas partes, não se trata de um *yíng yang* místico, que seria uma crença na heterossexualidade como norma da relação sexual. Como Zupancic (2017) bem nota, essa divisão entre os mundos masculino e feminino como mundos diferentes e complementares não percebe a diferença sexual como verdadeiramente diferente, em última instância recaem na mistificação de um todo completo, cujo verdadeiro *status* da relação sexual ameaça. Dizer que a relação sexual não existe significa que não há tal norma. A mulher é aquilo que tem relação com o Outro, na medida em que o Outro permanece radicalmente Outro, alteridade radical, A barrado.

Não há Outro do outro. O Outro, esse lugar onde vem se inscrever tudo que se pode articular de significante, é, em seu fundamento, radicalmente Outro. É por isso que esse significante, com esse parêntese aberto, marca o Outro como barrado – $S(A)$. (LACAN, 2008, p. 87)

A mulher não pode se escrever porque se enuncia a partir do não-todo, não se pode dizer nada sobre ela, ela mantém relação com o $S(A)$, mas também pode ter relação com o Φ como se vê nas setas saindo de A da parte inferior da tábua em direção ao Falo e ao

significante da falta no Outro. Com $S(A)$ Lacan (2008, p. 90) não designa outra coisa senão o gozo da mulher, o gozo do Outro ao qual os que se situam aí têm acesso⁷⁵. Como pode o significante do Outro barrado coincidir com essa definição de $S(A)$ como gozo do Outro? Porque “a emergência da ordem significante coincide diretamente com a não-emergência de um significante, e, *no lugar desse gap aparece o gozo* como o elemento heterogêneo pertencente à estrutura significante, mas irreduzível a ela” (ZUPANCIC, 2017, p. 53). Esse gozo é um gozo do corpo do qual não se sabe nada⁷⁶, “não é ele que nos coloca na via da ex-sistência?” (LACAN, 2008, p. 82). Trata-se de um gozo para além do falo. Ex-sistência é um termo utilizado nas traduções em francês de Heidegger dos termos *ekstasis* (grego) e *Ekstase* (alemão). Seu significado em grego é “ficar do lado de fora” ou “a parte de algo” e também foi utilizado para definir estados que atualmente seriam chamados de “extáticos”. “Assim, um sentido derivado da palavra é ‘êxtase’, daí sua relação com o gozo do Outro. (...) Lacan a usa para falar a respeito de que ‘uma existência separada de’, que insiste, digamos assim, do lado de fora (...) que, ao contrário de ser íntimo, é ‘extimo’” (FINK, 1998, p. 151).

A tábua expõe que a relação sexual não existe: quem se situa no lado do homem não se relaciona com a mulher e *vice versa*, o homem se relaciona com as formas imaginarizadas fantasmáticas do objeto *a* (o olhar, o falar, uma parte do corpo do outro etc.), enquanto que a mulher se relaciona com $S(A)$ e com o falo simbólico, cujo suporte poderia ser um outro, mas esse outro não se confunde com Φ . Estamos bem mais distantes da diferença sexual produzida pelo Édipo da década de 1950 que foi duramente criticado por Butler por ser heteronormativo. E como podemos utilizar essas novas elaborações sobre a diferença sexual para pensarmos gênero e corpo de forma não normativa? A crítica à “ontologia do gênero” parece clara já desde a noção de semblante, mas é preciso ir um pouco mais além se quisermos pensar que a psicanálise pode estabelecer uma interface com as críticas *queer* e o edifício teórico butleriano sobre gênero e sexo.

⁷⁵ “O pouco que Lacan afirma diretamente a respeito do $S(A)$ propõe que o gozo do Outro, simbolizado por este, tem a ver com a radicalidade ou *alteridade* absoluta do Outro: não há nenhum Outro (isto é, nenhum exterior) do Outro. O Outro não é apenas um exterior *relativo a* um interior específico, determinado; ele é sempre e inescapavelmente Outro, ‘exterior’ a todo e qualquer sistema” (FINK, 1998, p. 149).

⁷⁶ Não se sabe nada desse gozo porque não há nada para saber: “Esse gozo aparece no lugar da falta de saber, aparece *porque não há nada para saber ali*. Nesse sentido específico, *jouissance* da mulher é o significante da falta de saber [*knowledge*] (no Outro). Ele marca o ponto onde o Outro não sabe. Se houvesse tal coisa como ‘relação sexual’, existiria o significante (saber) no Outro, mas como não há relação sexual, há esse outro gozo” (ZUPANCIC, 2017, p. 54).

Em primeiro lugar, os lados não dizem respeito àqueles que “são” biologicamente homens ou mulheres e o que se situa no primeiro andar das fórmulas de sexuação diz respeito a semblantes, que se aproximam da concepção de gênero como performativo. Em segundo lugar, vemos aí que a relação sexual não existe, não existe uma complementaridade entre homem e mulher, fugindo do binarismo heterossexual (apesar da nomenclatura, que poderia ser criticada) no qual um complementaria o outro num par de oposições. Em terceiro lugar, o lado mulher da tábua indica uma posição para além do falo, para além da lei significante, um acesso ao gozo do Outro, suplementar ao gozo fálico idiota. A mulher não é um ser pré-linguístico ou pré-discursivo que foracluiu ou recalçou sua natureza, ela não é um ser fora da linguagem como algumas críticas feministas à psicanálise fazem crer, já que não há nenhuma que não esteja submetida à linguagem (COSSI; DUNKER, 2019) e não existe pré-discursividade para Lacan. Como não há também significante d’A mulher, isto é, como ela não existe, “nenhuma representação da mulher abarca o que sejam as mulheres (...). A mulher surge como uma categoria intrinsecamente crítica da lógica da identidade, como queria Butler” (COSSI; DUNKER, 2019, p. 157). Devemos acrescentar o pertinente comentário de que

o quesito da diferença sexual não se restringe à disparidade entre o gozo fálico e o não todo-fálico. Isso seria reduzir a teoria da sexualidade em psicanálise, ignorando que ela se apresenta conexa com a noção de fantasia (andar de baixo) e com a noção de semblante (andar de cima). E a noção de fantasia em Lacan não pode ser dissociada da dimensão local da lei e da forma como ligamos, a cada momento, a lei simbólica com sua tradução em normas sociais (DUNKER; COSSI, 2019, p. 190).

Não só isso responde as críticas dos psicanalistas de que Butler fala de normas sociais e a psicanálise de leis simbólicas, como se estas nada tivessem a ver com aquelas, mas também esclarece a diferença sexual como não se limitando a um andar só das fórmulas. “Contra a visão butleriana da psicanálise, as fórmulas da sexuação mostram que nem toda sexualidade é fálica ou simbolicamente ordenada, daí seu caráter plural.” (COSSI; DUNKER, 2019, p. 153). Travestis, trans, cis, heterossexuais, homossexuais etc. podem fazer uso dos semblantes homem e mulher, localizar-se em qualquer um dos lados da tábua da sexuação. A diferença sexual é Real e não diz respeito a identidades predeterminadas, fixas e autoidênticas.

A leitura que se faz das fórmulas da sexuação não é consenso entre os lacanianos, Dunker (2019) apresenta dois modos de entendê-las: o cis e o trans. Cis significa “do mesmo lado de”, assim como Cisjordânia (ao lado de Jordânia), e cisgêneros são aqueles

que se identificam com o gênero que lhe foi atribuído ao nascer. A leitura cis das fórmulas defende que os falantes se dividem em dois: do lado homem, implicando o gozo fálico e o lugar do sujeito barrado; ou do lado mulher, implicando o gozo suplementar do Outro, colocando-se na posição de objeto *a* na fantasia e no lugar de *A*. É uma leitura vertical e sincrônica dos três andares (semblante, modalidade de gozo e fantasma). Não seria possível mudar de lado nesse caso. A leitura trans ou transleitura aplica a lógica da não totalidade à própria relação entre os andares, seria uma radicalização da tese freudiana de “quanto à sexualidade existe uma *independência* entre a identidade psíquica, a escolha de objeto e os caracteres sexuais anatômicos” (DUNKER, 2019, p. 205-206), sendo independência equivalente à contingência. Não cabe neste trabalho desenvolver essa transleitura, mas vale incluí-la na medida em que luta contra as leituras binárias, como a que pensaria sexualidade masculina (ligando homem, fálica, sujeito) e sexualidade feminina (ligando mulher, não-toda fálica, objeto). Dunker (2019) propõe uma outra a partir da ideia de que não é preciso ler de cima para baixo; ou seja, identificar-se com o significante ou semblante homem ou mulher para depois verificar a forma de gozo e fantasma respectivos.

No andar dos semblantes, eles representam o sujeito deixicamente, ou seja, uma mulher (do ponto de vista do gozo ou da fantasia) pode muito bem se reconhecer diante da interpelação “homem”, “gay” ou “amigues”. O critério aqui não é a verdade, mas a felicidade (no sentido lógico do termo), o sucesso pragmático ou a eficácia individual no ato de reconhecimento. No primeiro andar, há tantos gêneros quantos performativos necessários para sustentar o reconhecimento de semblantes (DUNKER, 2019, p. 228).

Isso porque a noção de semblante vem do conceito linguístico de *shifter* ou dêixico – partículas que representam a posição da enunciação no enunciado (“eu, tu ele”, etc.) – e, portanto, se homem e mulher são semblantes, há pelo menos duas consequências: homem ou mulher depende de como alguém assume a língua que fala; e, para o falasser ou ser-falante (*parlêtre*), o semblante é fundamental no seu reconhecimento no Outro. Os semblantes podem ser usados para pensar o não reconhecimento na relação semblante/próprio corpo (experiência trans) e o não reconhecimento de seu semblante (no caso de gêneros ininteligíveis). Dunker (2019, p. 212) vai assim contra a redução dos semblantes ao binarismo significante, porque senão correremos o risco de “excluímos a dimensão da enunciação e do semblante, sua variação histórica determinada pelo uso”. É uma leitura, ou melhor, transleitura interessante por expandir as interpretações possíveis das fórmulas da sexuação num sentido que parece ir ao encontro de algumas críticas

butlerianas à psicanálise, frisando o caráter subversivo da sexualidade ao submeter às fórmulas à sua própria lógica do não-todo e uma retomada de Freud.

Maíra Marcondes Moreira (2019) parte de uma articulação entre o inumano na obra de Butler e a ideia de que a mulher não existe para demonstrar o potencial subversivo das fórmulas. Butler (2015) fala de como o humano é constituído pela exclusão do inumano e como isso passaria pela marca do corpo pelo gênero, humanizando os indivíduos a partir do momento em que se sabe se é “menino ou menina, homem ou mulher”. Aqueles cujos corpos não se encaixam nessas categorias são considerados abjetos, excluídos da categoria universal da humanidade, marcados sob o signo do inumano. Eles não estão de acordo com as normas de inteligibilidade da matriz heterossexual e, portanto, são considerados abjetos, não reconhecidos como humanos.

A indeterminação no lado feminino da tábua tem relação com o inumano por seu caráter antipredicativo, fora da figura normativa do Homem, o que impele à invenção, em outras palavras, à subversão do que se entende por humano (...). É a partir daquilo que se configura como ausência, como nada, que cada mulher terá de inventar o seu ser mulher (MOREIRA, 2019, p. 128).

Se o gênero é comumente entendido como uma identidade capaz de reunir sujeitos que se identificam com determinados atributos identitários, a ausência de significante d’A mulher marcado como \bar{A} indica que não é possível criar um conjunto de mulheres, reunir sujeitos a partir de traços identitários. “Insistir em escrever um gênero feminino ou uma suposta feminilidade partilhada por todas as mulheres são tentativas de inscrever na ordem fálica aquilo que não há” (MOREIRA, 2019, p. 129). A partir dessas considerações, é possível pensar corpos e formas de vida *queer* – isto é, fora das normas de inteligibilidade culturalmente estabelecidas – que se localizariam do lado da mulher na tábua da sexuação, além da inexistência d’A mulher como crítica à identidade.

A argumentação de Joan Copjec (2015) parece dar mais bases a isso, apesar de ser direcionada como uma crítica a Butler a partir de uma leitura kantiana das fórmulas. Como a mulher ex-siste, não se trata de um universal que exclui determinadas mulheres particulares que não se encaixam nos predicados d’A mulher universal.

É somente reconhecendo que um conceito de mulher *não* pode existir, que é estruturalmente impossível dentro da ordem simbólica, que cada construção histórica dela pode ser questionada. (COPJEC, 2015, p. 224).

A afirmativa lacaniana de que A mulher não existe difere da crítica de Butler à categoria universal “mulher” na medida em que Butler (2015) pensa a mulher como um termo em processo, que decorre do fato de que o discurso está sempre “em processo”. Já que os

elementos no discurso (no sentido mais clássico estruturalista do termo) só adquirem sentido na sua relação com outros elementos; isto é, no discurso não existem termos “positivos”, mas apenas relações de diferença, de forma que o sentido de um termo só pode ser estabelecido na sua diferença para com outro *ad infinitum*, pois o último termo nunca chega efetivamente⁷⁷. Copjec (2015) alega que Butler em *Gender Trouble* não vai além da ideia de que a significação é sempre um processo em andamento e, portanto, não existe estabilidade das categorias de sexo e gênero. Entretanto, Copjec (2015) salienta que o sexo na psicanálise não é isso que está em constante resignificação pela linguagem nem algo pré-discursivo, mas uma impossibilidade, uma contradição ou falha do Simbólico. “Sexo é, então, a impossibilidade de completar o sentido, não (como o argumento historicista/desconstrucionista de Butler) um sentido que é incompleto, instável” (COPJEC, 2015, p. 206). Sexo não é incompleto para a psicanálise, mas coincide com a incompletude estrutural da linguagem. Sexo se opõe ao sentido, à relação e à comunicação (como ligada à linguagem). É por isso que a diferença sexual é Real, não simbólica; ou melhor, a proliferação de diferentes formas de simbolização da diferença sexual, de diferentes formas de simbolizar “homem” e “mulher”⁷⁸ é uma tentativa de compensar pela *falta* do par [*couple*] significante binário fundador que suportaria diretamente a diferença sexual” (ZIZEK, 2013, p. 746). Essa tentativa de tornar a diferença sexual simbólica sempre fracassa, pois,

na medida em que a diferença sexual é real/impossível, ela é precisamente *não* “binária”, mas, novamente, aquilo pelo qual toda interpretação “binária” (toda tradução da diferença sexual em dualismos simbólicos: razão versus emoção, ativo versus passivo, etc.) sempre falha (ZIZEK, 2013, p. 748).⁷⁹

Em outro texto, Zizek (2020) se refere a um escrito de Balzac no qual um garoto e uma garota tiram as roupas juntos e um deles pergunta: mas quando se está completamente nu, como podemos saber quem é menino ou menina? Não seria esse um

⁷⁷ Supondo, é claro, que a totalidade não é fechada, completa. Ver Copjec (2015) p.205-206 para uma discussão mais detalhada entre estruturalismo de Saussure e pós-estruturalismo de Butler.

⁷⁸ Zizek (2013) nos dá um exemplo cotidiano: existem cafés que dão sachês de açúcar vermelhos (mulheres) e azuis (homens). Poderíamos pensar até mesmo na insistência contemporânea reacionária de que mulher deve vestir rosa e homem azul como uma forma de oposição significante que tenta lidar com a impossibilidade da diferença sexual.

⁷⁹ Talvez isso pareça claro, mas Butler (2000) indica que alguns psicanalistas se utilizaram da ideia de que a diferença sexual é Real para elevá-la a norma simbólica a-histórica, fundamentando oposições ao Pacto Civil de Solidariedade na França, que possibilita a união civil entre pessoas de qualquer sexo. Ela nota que se trata de um “uso indevido” das teorias de Lacan e Lévi-Strauss – “se a diferença sexual fosse salvaguardada como uma diferença verdadeiramente vazia e formal, ela não poderia ser identificada com nenhuma de suas formulações sociais dadas. Mas nós vimos acima o quão difícil é, mesmo no nível conceitual, manter o transcendental e o social separados (BUTLER, 2000b, p. 146).

exemplo de que a relação sexual não existe, de que seria impossível distinguir os dois se não fosse por uma diferença simbólica (eles só sabem quem é de um sexo ou de outro através das roupas) que tenta lidar com a não relação?

Existe, é claro, uma diferença sexual entre corpos padrões masculino e feminino, mas essa diferença adquire sentido, até mesmo seu peso libidinal, somente através de seu status simbólico. Sim, eu posso “ver” a diferença, mas o que eu vejo é mediado pelo meu universo simbólico (ZIZEK, 2020, p. 135).

A ideia de que a relação sexual é Real, impossível, que ela não para de “não se escrever” (LACAN, 2008, p. 101) pode ser pensada precisamente como uma crítica às identidades de gênero como Ser ou Substância. Zupancic (2017) argumenta que a ênfase contemporânea nas múltiplas identidades de gênero em vez do Real do sexo e da diferença sexual (como fenda na linguagem) não vai muito além das ontologias clássicas como *ying yang*.

Mesmo quando essa onto-logia abandona o princípio da complementaridade e abraça o da multiplicidade de gênero, isso não afeta o status ontológico das entidades chamadas gênero. Eles *são* ou existem (...). Eles podem ser caracterizados como “entidades simbólicas” puras, mas como tais, não são pensadas como *inerentemente* problemáticas” (ZUPANCIC, 2017, p. 44).

Sexualidade e diferença sexual estão ligados ao sistema significante, mas não são construções simbólicas, elas emergem no ponto limite da contradição e impossibilidade da própria cadeia significante. As formulações lacanianas da década de 1970 marcam uma diferença crucial em relação às de 1950: inicialmente (*A significação do falo*, por exemplo) Lacan pensa no significante como obliterando a necessidade, criando uma “pura perda”; depois, ele formaliza a ideia de que a ordem significante é coextensiva com um furo,

a “pura perda” agora não aparece do lado do significante, que não mais tem ou se relaciona com outro lado (necessidade orgânica pura na qual ele performa sua operação inaugural); o que ela tem é um um lado inverso (*l'envers*). Lacan não hesita em se referir a esse menos como a *fundação* (ZUPANCIC, 2017, p. 46-47).

Não é mais a presença do significante que produz as contradições do que é propriamente humano, mas uma ausência nessa própria presença. Diferença sexual é pensada como parte dessa impossibilidade, essa ausência coextensiva à própria presença significante. As fórmulas da sexuação podem ser lidas como dois modos de lidar com essa falta constitutiva da ordem significante que é inscrita nela mesma: o lado masculino lida a partir de uma exceção constitutiva (o *Urvater* mítico) e o lado feminino a partir do

significante da falta no Outro, tornando a mulher não-toda. As fórmulas da sexuação não remetem a um sexo pré-discursivo – como já vimos, Lacan é contra essa ideia – mas “qualificam, o modo de falhar do nosso saber [*knowledge*]” (COPJEC, 2015, p. 212), os modos de lidar com a impossibilidade da relação sexual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo, tentamos mostrar, principalmente a partir das influências de Laqueur (2001) e Gayle Rubin (2017a), como o Complexo de Édipo em Freud pode ser lido dentro do sistema sexo/gênero como uma forma de produção de mulheres e homens, que não são dados de antemão. A perspectiva histórica nos auxiliou a pensar o inventor da psicanálise em seu tempo e como sua teoria incorpora as contradições do momento histórico entre monismo sexual e dimorfismo. Em Freud, vimos uma oscilação entre a biologia (refiro-me mais especificamente ao sexo anatômico) como influência importante no desenvolvimento psicosssexual de homens/mulheres (como em, *e.g.*, “a anatomia é destino”) e como fundamento pouco ou nada sólido para a diferença sexual. Laqueur sugere que ninguém expôs mais as contradições dos modelos das diferenças sexuais do que Freud. Em seguida, vimos que Stoller (1984) cunhou o termo *core gender identity* e identidade de gênero, esta última continuando a ser amplamente utilizada nos discursos sobre a sexualidade até os dias de hoje. Não obstante, ambos os psicanalistas ainda podem ser acusados de manter o que Butler chama de metafísica da substância – Freud com a sua noção vaga de (pré-)disposição e Stoller com a *core gender identity*.

No segundo capítulo, apresentamos a perspectiva de Butler (2015), baseada principalmente em *Problemas de Gênero*. Sua crítica à metafísica da substância presente nos estudos de gênero – isto é, a ideia de que o gênero expressa uma identidade ou substância/ser – vai sendo desenvolvida ao longo da publicação de alguns artigos que exploramos no início. Ela chega na concepção de que o gênero é performativo, ou seja, ele produz a própria identidade/substância que supostamente expressa. Essa ilusão de que há algo por trás dos atos performativos (de gênero) é reiterada no tempo, cristalizando as identidades de gênero que aparecem como naturais e também são reguladas pela matriz heterossexual, pelas normas da cultura de um determinado período histórico e local. Sua crítica à ideia de um sexo biológico pré-discursivo sobre o qual se inscreve o gênero (como no caso do sistema sexo/gênero de Rubin ou no estruturalismo lévi-straussiano) parte de sua herança foucaultiana. O conceito de melancolia de gênero – articulado também com a performatividade de gênero – vem da teoria freudiana do Complexo de Édipo, já que, a partir da sua leitura, o gênero é incorporado a partir da identificação/introjeção das figuras paternas que consolidam o Ideal do Eu e o Supereu, que por sua vez fazem parte do processo de regulação do gênero. Butler interpreta a melancolia de gênero como uma incorporação na superfície do corpo, de modo que as

performances de gênero poderiam ser interpretadas como formas de alegorias da fantasia incorporadora da melancolia, uma “atuação” de um luto não resolvido, não pranteado.

Na última parte deste trabalho, dissertamos sobre o Complexo de Édipo em Lacan na década de 1950 e expomos as críticas de Butler ao Lacan dessa época, que continuaria se valendo de uma metafísica da substância que manteria a heterossexualidade como norma, mesmo que deslocada para a linguagem. Como destacado por alguns autores, o conceito de semblante em Lacan que aparece no *Seminário XVIII* se assemelha ao conceito de performatividade em Butler, indicando um primeiro ponto de consonância teórica entre os dois. A ideia de que as identidades de gênero são semblantes pode constituir uma crítica forte à metafísica da substância no âmbito dos estudos de gênero, já que os semblantes não escodem nada “atrás” da aparência, homem e mulher são pura aparência sem remeter a uma essência ou substância. Todavia, o conceito de gênero performativo envolve também uma temporalidade (a repetição cria a cristaliza a ilusão de um Ser por trás do fazer) e a produção da identidade como ilusão. Arriscamos uma aproximação entre o modo como a paranoia nega o semblante e essa ilusão de algo por trás da aparência e, talvez, se a noção de performatividade pode enriquecer a de semblante, devemos pensar também na repetição temporal dos semblantes como forma de produzir a ilusão de uma essência, de cristalização das identidades de gênero que pretensamente se expressam nos atos generificados. As fórmulas da sexuação, que começam a ser esboçadas já no mesmo Seminário, possibilitam leituras críticas da diferença sexual e mais articulações entre teoria *queer* e psicanálise. A inexistência da relação sexual presente nas fórmulas exclui qualquer fé na complementaridade entre os sexos; o sexo não é pré-discursivo, pois não há qualquer pré-discursividade; os lados homem e mulher não dizem respeito à anatomia, qualquer um pode se situar em qualquer lado das fórmulas independente de seu sexo biológico; a inexistência d'A mulher aponta para algo que não está completamente submetido à função fálica, algo que seria comparável ao objeto e compartilharia da crítica à universalidade (do lado homem). Lacan e Butler rejeitam qualquer noção de sexo e gênero como substâncias pré-discursivas, eles são críticos da metafísica da substância, de qualquer ontologia do sexo e gênero e complementaridade heteronormativa entre as posições sexuadas. Para Lacan, a não existência da relação sexual significa que não há tal norma de relação heterossexual complementar entre os sexos, as tentativas simbólicas de lidar com essa falha coextensiva Real da impossibilidade lógica da relação sexual são, em última, instância, tentativas que sempre fracassam. Partindo das fórmulas da sexuação propostas na década de 1970, a

teoria lacaniana da sexuação pode nos auxiliar a pensar tanto o caráter performativo do gênero com o semblante (se lermos o andar de cima das fórmulas como referente aos semblantes), quanto aquilo que estaria para além das normas simbólicas e do falocentrismo da linguagem com o lado mulher das fórmulas, o que abriria à psicanálise a possibilidade de pensar os corpos *queer* e uma sexualidade para além das identidades, uma crítica às identidades de gênero como fixas, auto-idênticas e estáveis, posto que *A* mulher não existe. Enfim, essas são algumas pontuações que tentamos fazer para possíveis articulações críticas entre teoria *queer* e psicanálise. É evidente que o que foi exposto aqui não resolve todos os problemas (o que seria impossível) e que tivemos que deixar algumas questões de fora deste trabalho, mas, como desenvolvemos no final, as fórmulas da sexuação nos parecem indicar um caminho para um diálogo frutífero e de crítica imanente ao próprio campo da teoria psicanalítica no que diz respeito às suas teorias sobre sexo, gênero e sexualidade e a teoria *queer* de Butler.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBRA, P. O gênero endereçado: Butler, Lacan e Laplanche. In: ASSUAR, G; NUNES, L; DA SILVA JR., P. **Psicanálise, sexualidade e gênero: um debate em construção**. São Paulo: Zagadoni, 2019.

AUSTIN, J.L. Quando dizer é fazer: a concepção performativa de linguagem, o ato de fala. In: MARCONDES, D (org.). **Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar Editor Ltda., 2010. E-book de paginação variável

AUSTIN, J.L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.;

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo: a experiência vivida, volume 2**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, 3 ed.

BENEVIDES, B. **O Brasil não é o país que mata mais transexuais do mundo?** Associação Nacional de Travestis e Transexuais. Rio de Janeiro, 28 de Agosto. 2018. Disponível em: <<https://antrabrazil.org/2018/08/28/o-brasil-nao-e-pais-que-mais-mata-pessoas-trans-do-mundo/>>. Acesso em 15 jan. 2019.

BIRMAN, J. **Gramáticas do erotismo: a feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, 2ed.

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica Editora: 2017.

BUTLER, J. **Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”**. New York/Oxon: Routledge, 1993.

BUTLER, J. Dynamic Conclusions. In:____; LACLAU, E; ZIZEK, S. **Contingency, Hegemony, Universality**. New York/London: Verso, 2000a

BUTLER, J. Competing Universalities. LACLAU, E; ZIZEK, S. **Contingency, Hegemony, Universality**. New York/London: Verso, 2000b

BUTLER, J. **Foucault and the paradox of bodily inscriptions**. The Journal of philosophy, vol 86., n 11, 1989, p.601-607.

BUTLER, J. **Gender Trouble: feminism and the Subversion of Identity**. New York/Oxon: 2006, 2 ed.

BUTLER, J. **Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory**. New York: Columbia University Press, 1988.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, 9ª ed.

BUTLER, J. **Sex and Gender in Simone De Beauvoir's Second Sex**. Yale French Studies, no. 72, 1986, Yale University Press, p. 35–49.

BUTLER, J. **Undoing gender**. London: Routledge, 2004

COPJEC, J. **Read my desire: Lacan against the historicists**. Londo/New York: Verso, 2015.

COSSI, R. **Lacan e o feminismo: a diferença dos sexos**. São Paulo: Annablume Psicanalítica, 2018.

COSSI, R; DUNKER, C. A diferença sexual de Butler a Lacan: gênero, espécie e família. In: COSSI, R (Org.). **Faces do sexual: fronteiras entre gênero e inconsciente**. São Paulo: Aller, 2019.

COSSI, R; DUNKER, C. A crítica de Judith Butler ao conceito de simbólico em Lacan. In: Christine Greiner (Org.) **Leituras de Judith Butler**. São Paulo: Annablume do corpo, 2016. P. 59-88

DERRIDA, J. **Limited Inc**. São Paulo: Papirus, 1991.

DUNKER, C. **Discurso e semblante**. São Paulo: nVersos, 2017.

DUNKER, C. O estilo de Lacan. In: _____. **Por que Lacan?** São Paulo: Zagadoni, 2016. P. 17 – 34.

DUNKER, C; COSSI, R. Psicanálise sem gênero? In: COSSI, R (Org.). **Faces do sexual: fronteiras entre gênero e inconsciente**. São Paulo: Aller, 2019.

DUNKER, C. Semblante, gozo e fantasia: por uma transleitura da sexualização. In: COSSI, R (Org.). **Faces do sexual: fronteiras entre gênero e inconsciente**. São Paulo: Aller, 2019.

DE LAURETIS, T. Teoria queer, 20 anos depois: identidade, sexualidade e política. In BUARQUE DE HOLLANDA, H. (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 297-409.

DEMETRI, F. **Judith Butler: filósofa da vulnerabilidade**. Salvador: Editora Devires, 2018.

FINK, B. **Lacan to the Letter: reading *Écrits* closely**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

FINK, B. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015, 3. Ed.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Editora Vozes: Rio de Janeiro, 1997, 40 ed.

FREUD, S. A feminilidade. In: _____. **Amor, sexualidade, feminilidade**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018e. p.

FREUD, S. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (1925). In: _____. **Amor, sexualidade, feminilidade**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018c. P. 259-271.

FREUD, S. Luto e melancolia (1917). In: _____. **Neurose, psicose, perversão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. P. 99- 118

FREUD, S. Organização genital infantil (1923). In: _____. **Amor, sexualidade, feminilidade**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018a. p 237-242.

FREUD, S. O declínio do Complexo de Édipo. In: _____. **Amor, sexualidade, feminilidade**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018b. p. 13-74

FREUD, S. O eu e o id (1923). In: _____. **O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). In: _____. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a

FREUD, S. Os instintos e seus destinos (1915). In: _____. **Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b

FREUD, S. Sobre a sexualidade feminina (1931). In: _____. **Amor, sexualidade, feminilidade**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018d.

GALLOP, J. **Lendo Lacan**. Rio de Janeiro: IMAGO EDITORA, 1992

JAGOSE, A. **Queer theory: an introduction**. Nova Iorque: New York University Press: 1996.

JORGE, M.A; TRAVASSOS, N. **Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

KEHL, M. **Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade**. São Paulo: Boitempo, 2016, 2 ed.

KEHL, M. Freud e as mulheres. In: _____. **Amor, sexualidade, feminilidade**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018.

KRINSKI, S; MADEIRA, M; MOSCHEN, S. A noção de Semblante em Jacques Lacan: contribuição às identidades contemporâneas. **Revista latino-americana de Psicopatologia fundamental**, 22(4), p.803-827, 2019 (dez).

LACAN, J. **A significação do falo**. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 692 -703.

LACAN, J. **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

LACAN, J. **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995,

LACAN, J. **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, 3ed.

LACAN, J. **O Seminário, livro 19: ... Ou pior**. Rio de Janeiro, Zahar, 2012.

LACAN, J. **Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante (1971)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, J. **Seminário, livro 20: mais, ainda, (1972-1973)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LAQUEUR, T. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LOURO, G. L. **Um corpo estranho: ensaios sobre a sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MILLER, J.-A. **percurso de lacan: uma introdução**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

MITCHELL, J. Sobre Freud e a Distinção Entre os Sexos. In: _____. **Psicanálise e sexualidade feminina**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

MOREIRA, M. M. **O feminismo é feminino? A inexistência da mulher e a subversão da identidade**. São Paulo; Annablume, 2019.

MOURA, R. M. O material jornalístico produzido pelo Estadão é protegido por lei. As regras têm como objetivo proteger o investimento feito pelo Estadão na qualidade constante de seu jornalismo. **Folha de São Paulo**, 29 out. 2019. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,itamaraty-diz-ao-stf-que-tem-atualizado-posicionamento-inclusive-sobre-genero,70003068941>>. Acesso em: 19 dez. 2019.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

POLI, M. **Leituras da clínica, escritas da cultura**. Campinas: Mercado das Letras, 2012.

PRECIADO, PAUL B. **Manifesto Contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

RABINOVICH, D. **A significação do falo**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

RIVIERE, J. A feminilidade como máscara. **Psychê**, Ano IX, n. 16, São Paulo, jul-dez, p. 13-24, 2005.

RUBIN, G. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo (1975). In: _____. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017a. p. 9-61

RUBIN, G. Pensando o sexo (1982). In: _____. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017b. p. 63-128

ROYLE, N. **Jacques Derrida**. London: Routledge, 2003.

SALIH, S. **Judith Butler e a teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SPARGO, T. **Foucault e a teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SAFATLE, V. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética** São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SAFATLE, V. **Lacan**. São Paulo: Publifolha, 2013.

STOLLER, R. **Sex & gender**. London: Karnac Books Ltd., 1984.

ZAFIROPOULOS, M. **Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a freud (1951-1957)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ZIZEK, S. Holding the Place. In: ____; LACLAU, E; ZIZEK, S. **Contingency, Hegemony, Universality**. New York/London: Verso, 2000

ZIZEK, S. **Interrogando o Real**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

ZIZEK, S. **Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism**. New York/London: Verso, 2013.

ZIZEK, S. **Sex and the failed absolute**. New York/London: Bloomsbury Academic, 2020.

ZIZEK, S. **O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 1991.

ZIZEK, S. **The metastases of enjoyment: six essays on woman and causality.**

London/New York: Verso, 1995.

ZUPANCIC, A. **What is sex?**. Cambridge: The MIT Press, 2017.