

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

**A TRAGICOMÉDIA DOS SEXOS
ENTRE O NORMATIVO E O OBSCENO**

Fernanda Guimarães Pougy

RIO DE JANEIRO

2020

Fernanda Guimarães Pougy

A TRAGICOMÉDIA DOS SEXOS ENTRE O NORMATIVO E O OBSCENO

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Angélica Bastos Grimberg

RIO DE JANEIRO

2020

Fernanda Guimarães Pougy

A TRAGICOMÉDIA DOS SEXOS ENTRE O NORMATIVO E O OBSCENO

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Teoria Psicanalítica.

Data da defesa: 31/07/2020

Banca examinadora:

Profª Drª Angélica Bastos Grimberg (UFRJ) - Orientadora

Profª Drª Mariana Mollica (UFRJ)

Profª Drª Eliane Costa Dias (Observatório de Gênero, Biopolítica e Transexualidade da EBP)

Profª Drª Giselle Falbo Kosovski (UFF)

Profª Drª Heloisa Caldas (UERJ)

CIP - Catalogação na Publicação

P872t Pougy, Fernanda Guimarães
A tragicomédia dos sexos entre o normativo e o obscuro / Fernanda Guimarães Pougy. -- Rio de Janeiro, 2020.
207 f.

Orientadora: Angélica Bastos.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica, 2020.

1. psicanálise. 2. sexualidade. 3. sexuação. 4. gênero. I. Bastos, Angélica, orient. II. Título.

Para todos aqueles que *se perguntam em profundidade.*

AGRADECIMENTOS

Um projeto como este, que atravessa um quadriênio, traz muitas reflexões no momento de concluir. Gostaria de agradecer:

À CAPES, pelo fomento indispensável à realização desta pesquisa com o tempo que a ela foi dedicado e pela verba como reconhecimento desta como um *trabalho*, o que decerto é.

Ao PPGTP-UFRJ, lugar precioso de interlocução e de produção de conhecimento a partir da psicanálise. Aos professores e colegas, desejo que a força para sustentar esse lugar na universidade, apesar das adversidades políticas, se mantenha e avance.

À minha querida orientadora, Prof^a Angélica Bastos, agradeço pelas aulas, grupos de estudos, conversas e pela leitura sempre muito cuidadosa, que me ajudou a desdobrar as minhas próprias escolhas enquanto autora de uma tese.

Aos colegas do doutorado Marina Gomes, Vinícius Figale e Bruna Guaraná, com quem compartilhei ideias e angústias em diferentes momentos da pesquisa;

À Giselle Falbo e Mariana Mollica, pelas sugestões no Exame de Qualificação, que me ajudaram muito a avançar.

À Andréa Di Pietro, minha grande amiga e interlocutora, pelas leituras, sugestões, palavras de incentivo e risadas diante das catástrofes cotidianas.

Ao Cartel do Impasse, pelos testemunhos, pelos aprendizados compartilhados e construídos em conjunto, pela alegria garantida no encontro.

À Simone Ravizzini, pelos encontros sempre felizes.

Ao Grupo de Estudos, antigo Grupo das Crianças cujo nome teve que mudar ante o crescimento vertiginoso de seus membros: Arthur Candiota, Amanda Chiquini e Juliana Serfaty. Agradeço a vocês pela avidez nas interrogações. Cá estão muitas ressonâncias de nossas conversas. Foi um prazer retomar nossos encontros virtualmente na reta final desta pesquisa, agora para lermos Lacan. Avante!

À Julienne, agradeço ainda mais um pouco, pela formatação cuidadosa desta tese.

À Fernanda Carvalho e Luisa Bottiglieri, minhas companheiras nas aulas da USP durante o doutorado, quando ainda me sentia muito estrangeira, mas com a certeza de boas parcerias estarem começando na nova cidade. Agradeço pela acolhida e pela amizade desde então.

À Pepita, por não dar carona.

À minha família, que sempre apoiou e incentivou com entusiasmo o desejo de saber:

Meu pai, André, que desde as personagens inventadas durante minha infância e as leituras com interpretação livre de figuras nos gibis, despertou minha paixão pela literatura.

Minha mãe, Lilia, por me ensinar a amar os estudos e a buscar minhas respostas.

Minha avó, Lau, que com toda sua inventividade, apresentou-me a psicanálise como possibilidade de uma vida mais pulsante.

Minha irmã, Renata, que muitas vezes levou e buscou os rascunhos da tese na faculdade e fez a ponte aérea com eles.

Meu irmão, Thiago, cuja postura reservada e frases curtas muito me ensinam.

Aos amigos de todas as horas, companheiros de sol e de tormenta. Principalmente Flávia e Tami, com quem dividi também a casa durante a metade carioca do curso e os momentos de empolgação alternados aos de desânimo durante essa construção. A presença carinhosa de vocês foi (é) um acalanto.

Ao Pedro, pelo amor, pelo humor e pela vontade de inventar comigo todos os dias. Você tornou uma cidade cinza em um lugar cheio de cores para mim. Para nós!

Por fim, agradeço especialmente ao Alberto Zanetti, quem me apresentou Hilda Hilst trazendo uma espécie de revelação: uma autora que escrevia baixarias hilárias e que tinha tudo a ver com minha pesquisa. Me emprestou *Cartas de Um Sedutor*, que me chocaria por completo, não fosse pelo *briefing*, no qual – sem sabermos – as bandalheiras foram situadas na comédia dos sexos. Agradeço pela ferramenta de valor inestimável. Quando lendo Hilda, sempre me lembro de seu jeito também obsceno de tão lúcido.

Os solilóquios do amor não se eternizam.

*E no entanto, refaço minhas asas
Cada dia. E no entanto, invento amor
Como as crianças inventam alegria.*

(H.H. em Roteiro do silêncio, 18)

Obsceno não é o cu, mas as bombas Napalm. As verdadeiras obscenidades, as políticas, ninguém toca nisso. [...] Toda essa discussão sobre nudez na tevê e coisas assim parecem coisa vitoriana. E completamente tolo. [...] Me pergunto se seria o ultraje ao espírito do homem, seria uma coisa assim? Talvez o obsceno profundo, que seria um enfoque completamente diferente, seja aquele em que a lucidez do personagem é tão grande que a coisa fica obscena.

(H.H. em entrevista a Caio F. de Abreu)

RESUMO

POUGY, F. *A tragicomédia dos sexos entre o normativo e o obsceno*. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro). Rio de Janeiro, 2020.

A discussão sobre o sexo e o gênero em nosso tempo suscita a presente pesquisa, que investiga, a partir da psicanálise, os elementos em questão na assunção de uma posição sexuada nos seres falantes. Com apoio em S. Freud, J. Lacan e autores contemporâneos, propõe-se uma interlocução com a teoria *queer* com base na premissa de que uma norma que pretenda fixar um sentido universal para a sexualidade humana é insustentável. Propomos uma leitura psicanalítica do sexo e do gênero para além das identidades, visando também o real do gozo, conforme sugere a lógica lacaniana da sexuação. Fundamentada no papel determinante da linguagem para o conceito de falo, ela considera que este presida a funções na assunção de uma posição sexuada, instituindo a distintos modos de gozo. Assim sendo, sustenta-se que ao impossível da relação sexual responde-se com a tragicomédia. Interrogamos as concepções de falo e de diferença sexual, para verificarmos a pertinência destas ao que diz respeito à sexualidade contemporânea. Aprofundamos a tragicomédia dos sexos a partir da obra literária de Hilda Hilst, aproximando o que esta chamou de obsceno daquilo que faz furo nos semblantes e nos remete a um para-além da norma, mais-além da querela identitária. Visamos circunscrever as coordenadas fundamentais através das quais a psicanálise se propõe a contemplar as especificidades da sexualidade humana em seu perverso-polimorfismo e seu caráter mutante. Deste modo, uma análise interrogaria sintomas identificatórios indo em direção às estratégias singulares para lidar com o furo obsceno do real, a partir do qual se escreve o *sinthoma*.

Palavras-chave: psicanálise; sexualidade; sexuação; gênero.

RÉSUMÉ

POUGY, F. La tragicomédie des sexes entre la normativité et l'obscène. Thèse (Doctorat en Théorie Psychanalytique – Institut de Psychologie, Université Fédérale de Rio de Janeiro) Rio de Janeiro, 2020.

La discussion sur le sexe et le genre à notre époque suscite la présente recherche, qui étudie, à partir de la psychanalyse, les éléments en question dans l'adoption d'une position sexuée chez les êtres parlants. Soutenue par S. Freud, J. Lacan et des auteurs contemporains, une interlocution avec la théorie *queer* est proposée en partant du principe qu'une norme qui vise à établir un sens universel pour la sexualité humaine n'est pas viable. Nous proposons une lecture psychanalytique du sexe et du genre au-delà des identités, visant également le réel de la jouissance, comme le suggère la logique lacanienne de la sexualisation. Sur la base du rôle déterminant du langage pour le concept de phallus, celle-ci considère qu'il préside à des fonctions dans l'adoption d'une position sexuée, instituant différents modes de jouissance. Par conséquent, on soutient que l'impossible du rapport sexuel trouve sa réponse dans la tragicomédie. Nous avons interrogé les concepts de phallus et de différence sexuelle, afin de vérifier leur pertinence pour la sexualité contemporaine. Nous avons approfondi la tragicomédie des sexes à partir de l'œuvre littéraire de Hilda Hilst, rapprochant ce qu'elle appelait l'obscène de ce qui trouble les semblants et nous envoie au-delà de la norme, au-delà de la querelle identitaire. Nous visons à circonscrire les coordonnées fondamentales à travers lesquels la psychanalyse propose de contempler les spécificités de la sexualité humaine dans son pervers-polymorphisme et son caractère mutant. De cette façon, une analyse interrogerait les symptômes d'identité allant vers des stratégies singulières pour faire face au trou obscène du réel, à partir duquel le sinthome est inscrit.

Mots-clés: psychanalyse; sexualité; sexualisation; genre.

“A TRAGICOMÉDIA DOS SEXOS ENTRE O NORMATIVO E O OBSCENO”

1	INTRODUÇÃO	p.13
2	A NORMA E O GÊNERO	p.19
2.1	TORNAR-SE MULHER.....	p.23
2.2	A PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO.....	p.35
2.3	O GÊNERO COMO DILDO.....	p.40
2.4	O MANIFESTO CONTRASSEXUAL.....	p.46
2.5	TESTOJUNKIE – UM TESTEMUNHO.....	p.53
3	COMPLEXO DE ÉDIPO E DIFERENÇA SEXUAL	p.63
3.1	O PERVERSO-POLIMORFISMO DA SEXUALIDADE HUMANA.....	p.67
3.1.1	O autoerotismo é heteroerótico.....	p.70
3.2	PRIMEIRAS ELABORAÇÕES SOBRE O COMPLEXO DE ÉDIPO.....	p.75
3.2.1	Primeiras elaborações sobre a sexualidade feminina.....	p.80
3.3	TEORIA DA FALTA DE OBJETO.....	p.84
3.4	OS TRÊS TEMPOS DO ÉDIPO.....	p.88
3.5	MITEMA: DO MITO À ESTRUTURA DO DISCURSO.....	p.95
3.6	A MORTE DO PAI NOS MITOS FUNDAMENTAIS DA PSICANÁLISE.....	p.102
4	A INEXISTÊNCIA DA RELAÇÃO SEXUAL	p.107
4.1	MAIS VERDADEIRA E MAIS REAL.....	p.110
4.2	UMA QUESTÃO LÓGICA.....	p.119
4.3	O GOZO E O CORPO.....	p.130
4.4	PAIVERSÕES/PERVERSÕES.....	p.135
5.	O OBSCENO NA TRAGICOMÉDIA DOS SEXOS	p.139
5.1	A TRAGICOMÉDIA.....	p.142
5.2	“AFLIÇÃO DE SER EU E NÃO SER OUTRA”.....	p.152
5.2.1	Obscena Senhora Hilda Hilst.....	p.152
5.2.2	A Outra mulher.....	p.162
5.3	A OBSCENA LUCIDEZ APONTA PARA O REAL.....	p.169

5.4	OBSCENA TRAGICOMÉDIA DOS SEXOS.....	p.178
5.5	SINTOMA E SINTHOMA.....	p.182
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	p.187
7	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p.199

1 INTRODUÇÃO

Diante da crescente discussão sobre o tema do gênero na política brasileira e do diálogo profícuo que surgiu nos últimos anos entre a psicanálise e os estudos *queer*, vimo-nos instigados a investigar algumas questões que se impõem sobre a sexualidade contemporânea na interface possível entre estes campos. O tema, que invade o cotidiano de todos, nos convoca não só como pauta constante de políticas públicas – e do desmonte das mesmas –, mas também como assunto cada vez mais presente no cotidiano da universidade, com as interpelações contundentes surgidas nas salas de aula sobre a leitura psicanalítica das relações de gênero, nas articulações dos movimentos estudantis, nas pesquisas científicas e no interesse discente de modo geral. O Brasil tem um cenário especialmente alarmante, sendo um dos países com maior taxa de crimes contra LGBTs e feminicídios do mundo, em números que crescem a cada ano (CERQUEIRA *et al*, 2019)¹. Outrossim, este é um tema cada vez mais recorrente nas questões singulares trazidas pelos sujeitos em análise: que escolha é essa, a do gênero? Se trataria de uma escolha ou de uma designação? O que a psicanálise diz sobre a existência de uma norma que institui tipos ideais para o sexo?

A sexualidade é um assunto que inspira as mais diversas perguntas e também as reações mais adversas. Não sendo alheio a isto, Sigmund Freud chamou todo o campo de nossas moções afetivas de sexualidade, estendendo o que se compreendia como alcance da mesma. Logo, este é um tema central também para a psicanálise, que fez uma leitura inédita da vida sexual humana, visando interrogar sua submissão à função reprodutiva e circunscrevendo sua especificidade e seus impasses.

Freud resgatou na tragédia edípica os primeiros recursos para falar da estrutura subjetiva. Jacques Lacan avançou e trouxe, além de importantes desdobramentos do trágico edípico, um desenvolvimento sobre a estrutura discursiva que atravessa a experiência dos falantes e a forma com que eles assumem os semblantes para fazerem laço social. Seu ensino culmina em uma proposição lógica para a partilha dos sexos, cujas ressonâncias nos parecem fundamentais para estar à altura de nossa época. Com isto, ele propôs que as parcerias que se dão pela via do significante façam parte da comédia dos sexos. Propomos um estudo do tema visando uma discussão sobre as novas identidades de gênero, as normas da moral civilizada e as políticas em jogo em torno do sexual, situando o teatro dos sexos como uma tragicomédia.

¹ Atlas da Violência do Instituto de pesquisa econômica aplicada (Ipea), 2019.

Na história recente do Brasil, o governo federal solicitou ao MEC (BOLSONARO, 2019) um projeto de lei para coibir a dita “ideologia de gênero” nas salas de aula do país, isto é, qualquer menção sobre gênero para-além da norma binária tradicional, que supõe tipos ideais pautados na biologia reprodutiva. O tema do gênero foi atribuído, pela situação, a uma pauta da ala progressista, oposição ao projeto em vigência e, com isso, intentou-se coibi-lo. Estaríamos, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que nunca se teve maior liberdade para experienciar o próprio corpo e a sexualidade da forma que convém a cada um - como mostram as identidades ditas desviantes e diante das ofertas da tecnociência –, voltando a tratar vitorianamente a sexualidade, a tratá-la como tabu? Assim sendo, nos parece urgente, neste ponto da história, nos voltarmos para as contribuições que a psicanálise e os estudos de gênero oferecem para a compreensão da sexualidade humana enquanto perverso-polimorfa (FREUD, 1905) e mutante (PRECIADO, 2019).

Em nossa investigação, elegemos como via para abordar o teatro dos sexos o conceito de falo na teoria psicanalítica de Orientação Lacaniana. Este conceito é fundamental para nossa pesquisa por conta das diferentes leituras que se fazem sobre ele, da polêmica que o termo engendra na filosofia do gênero e, principalmente, para interrogar nossos fundamentos teóricos verificando sua operabilidade na leitura que podemos fazer das formas de viver o sexo na contemporaneidade. Ao longo dos capítulos, veremos como tal conceito sofreu desdobramentos de Freud a Lacan e, ademais, como avançou o debate sobre a partilha sexual no campo psicanalítico, em conformidade com a pretensão deste de estar à altura das transformações de sua época.

Há muitas críticas dirigidas à psicanálise por importantes estudiosos do gênero. Um exemplo disso são as frequentes acusações de que a psicanálise seria partidária de uma normatividade anacrônica, patriarcal, com a qual trabalharia pela manutenção do binarismo homem/mulher. Convocados a responder a partir da práxis psicanalítica, acreditamos que tal oportunidade nos sirva para revisar os ensinamentos da clínica e os fundamentos conceituais, perguntando-nos sobre sua pertinência na leitura da contemporaneidade. O que do sexual seria fato histórico? Haveria algo que permaneceria com o passar das décadas, subjacente à proliferação de novas formas de os falantes se apresentarem enquanto seres sexuados? Haveria a necessidade de uma retificação na partilha sexual proposta por Lacan, que seria anunciada pelas novas identidades? O que o campo do gênero nos ensina sobre a sexualidade contemporânea, que poderia ser extraído para nosso trabalho enquanto psicanalistas hoje?

No primeiro capítulo, vamos estudar algumas referências célebres do campo do gênero para situar as balizas a partir das quais este aborda a sexualidade. Quais são as preocupações destes autores na abordagem de seu objeto? Que ressonâncias isso teve em cada período? Depois de uma breve retomada histórica do movimento feminista, elegemos a obra *O Segundo Sexo*, da filósofa Simone de Beauvoir (2016), como primeiro ponto a nos determos dentro deste campo. Precursora no movimento de desontologização do gênero, esta autora é citada nas mais diversas áreas das ciências humanas até os dias atuais. Além disso, nesta obra, ela não apenas trava um diálogo com o que leu da psicanálise, mas problematiza a ideia de que o sexo feminino seja secundário ao masculino em importância social. Para ela, foi importante tirar a mulher da posição de Outro, em relação ao homem. Diante disto, faz-se necessária uma distinção do que seja o Outro para Lacan, para entendermos o que ele quis dizer ao colocar o feminino como o Outro sexo.

Uma série de testemunhos da vida cotidiana é elencada por Beauvoir para falar da diferença sexual, visando sublinhar como a educação de meninos e meninas se distingue e como isto contribui para uma hierarquia entre os sexos. Tal exposição nos auxiliará a introduzir, a partir da psicanálise, as teorias sexuais infantis e as consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. Deste modo, começaremos a delinear a diferença de terreno no qual cada campo trabalha. Buscamos sublinhar, porém, que distinguir não significa anular ou menosprezar as elaborações dos estudos sobre o gênero.

Delimitando esta diferença com a qual prosseguir em nossa investigação, passaremos a discutir os avanços empreendidos por Judith Butler (2016) em relação a Beauvoir, ampliando a discussão do gênero para além do binário tradicional e inaugurando o que se pode chamar, a partir daí, de estudos *queer*. Uma vez transposta a norma binária no âmbito dos estudos de gênero, o *queer* impõe a colocação de novas questões. A performatividade de gênero ensina sobre a maior ou menor facilidade de alguns falantes com os semblantes, mas requer o estabelecimento de alguns parâmetros. Há algo que se mantenha constante ou toda a relação do indivíduo com o sexo mudaria de acordo com a performance? A exaltação do puro construtivismo no que concerne às identidades, no entanto, afastando a participação do corpo no usufruto delas, encontra um limite que será apontado por B. Preciado (2014).

Devolvendo um lugar para o corpo dentro dos estudos de gênero, Preciado criará uma proposta que roga não o situar nem como puramente construído, nem como inato e determinado organicamente (seja anatômica, genética ou hormonalmente). Segundo ele, excluir a realidade corporal do modo de assumir um gênero desconsideraria, por exemplo, a experiência das pessoas *trans*, para quem a transformação física é fundamental na assunção da

identidade. Cria-se a pergunta sobre a ligação do corpo com o gênero, embora agora este corpo sexuado já não esteja mais tão submetido aos tipos ideais baseados na anatomia que eram combatidos por Beauvoir em sua época. Paul B. Preciado (2018) centrará suas elaborações, a partir de então, nas determinações biopolíticas de nossa era farmacopornográfica – como a nomeia –, pensando na maneira pelas quais elas atravessariam a produção dos corpos sexuados, limitando-os a uma norma específica. Isto é, tanto quanto possível, a norma binária.

Este autor localizará as políticas e métodos envolvidos na produção de corpos e identidades específicas da sociedade dita farmacopornográfica. Para ele, as identidades sexuais tidas como “desviantes” dos padrões biopolíticos seriam, neste cenário, um manifesto contra a normatividade de gênero a que seríamos induzidos desde o nascimento. Ele discutirá também, em contraponto às limitações políticas, a ampliação de possibilidades que a ciência atual oferece quanto aos modos de lidar com o sexo e o gênero. Seu próprio testemunho se inclui na obra como um manifesto contra o determinismo biopolítico do gênero.

No segundo capítulo, retornaremos aos pilares da teoria psicanalítica da sexualidade para interrogá-los, uma vez que já tenhamos examinado, no primeiro, os novos modos de ser e de assumir um gênero que o campo *queer* apresenta e as questões políticas que estes suscitam. Veremos, então, como se delineou em Freud (1905), a princípio, uma teoria da sexualidade na qual se localizavam as propriedades fundamentais da mesma a partir das experiências constituintes: o perverso polimorfismo, a pré-disposição bissexual inconsciente, as fases do erotismo infantil, etc. Mais tarde, aparecem também alguns esboços do que poderia ser uma teoria da sexualidade feminina, que consagra uma primeira elaboração psicanalítica da diferença sexual. Esta surgirá, principalmente, nos desdobramentos da teoria quanto ao Complexo de Édipo (FREUD, 1923; FREUD, 1924).

Avançaremos, então, com os desdobramentos da leitura que Lacan faz destas construções freudianas. Ele afasta-se da suposta realidade na qual se encontrariam os personagens dos mitos para passar à estrutura onde, segundo ele, não há qualquer realidade a se considerar senão uma realidade discursiva. O psicanalista situará o falo como a via da função discursiva que é marcada por uma perda, situada enquanto castração. Veremos como Lacan chegou à elaboração da partilha sexual em dois modos de gozo situados em relação ao falo, empreendendo importantes avanços desde a leitura da teoria freudiana. A partilha dos sexos vai ganhando novas leituras, portanto, mas sempre se trata de uma diferença nas posições frente ao limite imposto pela linguagem em direção ao gozo. Vamos trabalhar sobre esta concepção da diferença sexual ponderando o quanto se pode aproximá-la do conceito de

gênero, se ela deriva realmente em um binarismo e, deste modo, se seria uma leitura excludente frente às novas identidades que se apresentam no universo *queer*.

A proposição lacaniana da partilha sexual pautada no falo implica, sobretudo, a afirmação de que não há relação sexual. Na ausência de uma inscrição para o feminino, como cunhou Lacan (1972-73), não haveria dois sexos que pudessem se complementar. Há um, fático, e o Outro, não-todo fático, que lhe é suplementar. Exploraremos as consequências das fórmulas da partilha sexual no terceiro capítulo, discutindo o papel dos semblantes nesta proposição.

Através do conceito de semblante trabalharemos algumas elaborações lacanianas a respeito do teatro dos sexos, que o situa em termos de uma tragicomédia. Nos mitos da psicanálise como o Édipo, retomado por Freud, e Antígona, por Lacan, vemos que a tragédia é muito usada para situar elementos da estrutura discursiva na experiência dos falantes. Há o trágico e o cômico na relação do falante com o Outro. Tendo trabalhado os mitos e a teoria lacaniana dos discursos no segundo capítulo, poderemos abordar a tragicomédia dos sexos no terceiro, explorando a teoria da sexuação, e no quarto, aprofundá-la a partir da literatura.

Freud e Lacan recorreram muitas vezes a obras literárias para desenvolver suas hipóteses. Vamos discutir como Lacan (1966) circunscreveu o ato de “uma mulher em sua inteireza de mulher” a partir da literatura, usando a biografia e a obra de Andre Gide, em homologia com o ato de Medéia, da tragédia grega. Em um comentário sobre a obra de Marguerite Duras, O Arrebatamento de Lol V. Stein, Lacan também situou mais balizas para a compreensão do gozo Outro na vertente da devastação, isto é, no que escaparia à fantasia fática. Nestes desenvolvimentos, como fez com o recurso mítico, isolou termos de estrutura nos quais nos apoiaremos para ler o teatro dos sexos. Trabalharemos com eles para esclarecer o de que se trata nas fórmulas da sexuação e na compreensão das parcerias entre o homem e a mulher de que se fala em psicanálise.

Para explorarmos as proposições sobre a sexuação e a tragicomédia dos sexos através de parcerias heterodoxas e personagens distantes dos ideais culturais ditos normativos, vamos fazer uma leitura da obra da escritora brasileira Hilda Hilst. O quarto capítulo é dedicado a isto e nele vamos tentar circunscrever, com o material trabalhado até ali e com auxílio da obscena lucidez hilstiana, a especificidade da sexualidade humana que apareceria tanto no para-além da norma que o *queer* impõe pensarmos, quanto na tragicomédia dos sexos, a partir da teoria lacaniana.

Propomos a abordagem do tema da sexualidade pela tragicomédia. O termo condensa a face trágica da condição humana com o cômico do amor. O trágico é situado pelo fato de

que a fantasia fálica não pode subsumir todo o gozo ou, nos termos edípicos, a castração é o que nos colocaria na via desejante. Já o cômico é o amor, que pode servir de tratamento para o gozo, fazê-lo condescender ao desejo, no entanto, não resolve o impasse da não-relação sexual. A comédia coloca em cena, assim, a vertente desejante. Conforme ensina Lacan (1959-60, p.367), o que nos faz rir é sua dimensão mais humana que, justamente, não excetua o inconsciente, isto é, “o fato de a vida escorregar, furtar-se, fugir, escapar a tudo que lhe é oposto como barreira, e precisamente as mais essenciais, as que são constituídas pela instância do significante”. Se o sentido universal para o sexual fixa uma norma, a comédia, na contramão disso, lança luz sobre o desejo.

Na tragicomédia cotidiana, como vamos propor, se desenrolam as parcerias e se formam os sintomas, soluções inventadas pelos falantes frente ao enigma do sexual, nas quais se colocam em jogo amor, desejo e gozo. O obsceno seria aquilo que faz furo nos semblantes e desvela a precariedade do que quer que se tente colocar como norma no campo do sexual. Seja na escrita pouco pudenda de Hilda Hilst ou na experiência de pessoas *queer*, cuja existência choca o status quo – e ainda encontra muita resistência na política das cidades –, salientar o furo obsceno no âmago da tragicomédia dos sexos vai na direção contrária à construção de mais barreiras para a sexualidade do que as que já nos são dadas por estrutura. Trabalhem por esclarecê-las, em direção à – com sorte – alguma obscena lucidez.

2 A NORMA E O GÊNERO

A definição de gênero que consta no dicionário nos dá um ponto de partida: é um “conjunto de propriedades atribuídas social e culturalmente em relação ao sexo dos indivíduos” (HOLANDA, 2010). A problemática abordada por este conceito localiza-se na segunda parte desta definição, que correlaciona as propriedades sócio-culturais de determinado gênero ao sexo do indivíduo. O que é que determina o sexo de um indivíduo, afinal? Os estudos de gênero mais recentes, também conhecidos como estudos *queer*² ou pós-feministas, trabalham no sentido de desvincular o gênero do binarismo homem/mulher, supostamente imposto pelas classificações biológicas do sexo macho/fêmea, e se debruçam sobre as múltiplas identidades existentes entre os seres falantes, desconstruindo, assim, a dita normatividade de gênero.

Se supuséssemos que a sexualidade humana fosse pautada pela tendência biológica de autoconservação da espécie, isto é, de servir exclusivamente à perpetuação da mesma, seríamos impelidos a reduzi-la. Isto é, machos e fêmeas seriam distinguidos de acordo com seus aparelhos reprodutores e sua sexualidade seria reduzida à finalidade reprodutiva. Eles cumpririam, assim, compulsoriamente seu destino instintivo animal. Não há qualquer necessidade de forjar o conceito de gênero nesse cenário distópico, como é o caso dos animais. Não se atribui gênero ao animal, apenas se os distingue sexualmente de acordo com a fisiologia de seu corpo e seu papel na reprodução da espécie. A diferença entre os humanos e os outros animais está em sua condição de falante. Atribuir à sexuação uma relação com o gênero, a identidade, o corpo e os mais diversos modos de satisfação são consequências da relação do falante com o significante enquanto meio e barreira para o gozo, como veremos nos próximos capítulos.

Destarte, situemos a problemática do gênero como uma questão que se situa essencialmente entre os falantes, pelo fato da relação entre o significante, o corpo e o gozo. Sendo assim, mesmo a conformação dita normativa da sexualidade humana, a heterossexualidade cisgênero³, conta com uma equivalência que não é dada pela natureza. Isto é, do macho com o gênero masculino e da fêmea com o gênero feminino, seus supostos papéis

² O termo vem do inglês, significa “estranho”; “excêntrico”; usado para designar pessoas que escapam ao binarismo de gênero da heteronormatividade.

³ *Cisgênero* é o termo pelo qual se designa a coordenação do sexo biológico do corpo com a identidade de gênero heteronormativa. Uma pessoa que nasce com o aparelho reprodutivo feminino, quando cisgênero, portanto, seria uma mulher identificada ao sexo feminino.

sociais e modos de se relacionarem um com o outro. Estes, sim, fatores históricos que sofrem mudanças importantes ao longo do tempo.

Os estudos de gênero dedicam-se a desconstruir alguns dos alicerces da sociedade moderna como o patriarcado – referido à relação de poder com soberania do gênero masculino sobre o feminino – e a ideia de um determinismo natural/biológico das identidades e orientações sexuais, cujas ressonâncias na cultura seriam a misoginia, a homo e a transfobia. Deste modo, visam abalar a matriz que produz a normatividade de gênero como binária e heterossexual. Nem obedecendo obrigatoriamente a uma lógica patriarcal, nem inscrita naturalmente em uma realidade que exista *a priori* para ser assumida por cada pessoa, a sexualidade humana se pautaria, para os estudos de gênero contemporâneos, pura e simplesmente no desejo de cada um e nas formas com que decidem performar determinada identidade com seus corpos livres.

Parece-nos que o ponto de interseção entre a psicanálise e as teorias do gênero é que ambas apontam, cada uma à sua maneira, para a desontologização da sexualidade humana, que não se pauta por uma necessidade instintiva. Diante disso, uma nova questão se coloca: se o corpo biológico não é determinante no que diz respeito à assunção, para cada indivíduo, de seu modo de viver o sexo, o que faz, então, de um corpo, um corpo sexuado? No início da década de setenta, em interlocução com o Movimento de Libertação das Mulheres (MLF) – em ebulição ativista e acadêmica na França, àquela época - Lacan (1972-73) responde a isso propondo uma leitura lógica da partilha sexual. Nela, há dois modos de gozo: um seria, segundo ele, tipicamente masculino: o fálico; O outro tipicamente feminino, um gozo Outro, que seria para além do falo, suplementar a ele: não-todo fálico. Discutiremos em que medida isso se aproxima ou se afasta de um binarismo.

No século XXI, testemunhamos a proliferação de nomes e novas identidades para o campo da sexualidade. São significantes específicos de nossa época e de suas possibilidades viabilizadas tanto pelo avanço da tecno-ciência, quanto pelos avanços políticos no reconhecimento e legitimação da existência dos grupos ditos minoritários. Os movimentos LGBTs (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros), ativismo surgido sob esta sigla desde os anos setenta - quando campanhas informativas surgiram para desconstruir a homofobia gerada pela crise da AIDS -, ganha cada vez mais letras em sua batalha pela representatividade política das comunidades que se formam fora do padrão heterossexual e cisgênero. Fala-se hoje até em LGBTQQICAPF2K+, segundo o jornal online *The Gay UK* (2018), embora a adesão de cada nova letra seja motivo de divergências e discussões dentro do próprio movimento.

Desde a Revolução Francesa, no final do século XVIII, há registro de mulheres questionando os papéis de gênero culturalmente estabelecidos e se rebelando contra o cerceamento de suas liberdades, buscando uma via para poder viver legalmente fora da casa e dos lugares de esposa e mãe, onde até então lhes restavam apenas a vida religiosa – retiradas em conventos e submetidas ao celibato –, a prostituição – senão o ofício de fato, ao menos a acusação dele, bem como a conseqüente marginalização reservada para estas profissionais – a loucura ou a bruxaria. Por muito tempo, a religião foi um dos maiores carrascos nessa luta social por equidade.

A primeira onda feminista, na qual o movimento começou a agir de forma mais organizada, foi contemporânea ao nascimento da psicanálise, começando nas últimas décadas do século XIX com o movimento sufragista na Inglaterra, do qual participou, por exemplo, a escritora Virgínia Woolf (1882-1941). A obra desta escritora, inclusive, nos aponta muitas questões importantes sobre o feminino e o feminismo. Se estes não são a mesma coisa, como trabalharemos ao longo desta pesquisa, neste primeiro momento talvez pudéssemos dizer que andavam muito próximos. O padecimento da escritora com os episódios a que chamava de “minha loucura” ou “minha doença”, era acompanhado de um trabalho intenso de escrita, no qual ela abordava a condição social da mulher e o que faria alguém tornar-se uma. Ela escreveu desde ensaios sobre a segregação do espaço universitário por critérios de gênero – muito insatisfeita com o fato de só poder entrar na biblioteca da universidade de Oxford quando acompanhada de um fellow (os alunos homens) – até uma novela ficcional sobre um nobre inglês que teria mudado de sexo, tornando-se uma mulher ao chegar aos trinta anos de idade - chamada Orlando (WOOLF, 1928).

O direito ao voto foi conseguido pelas sufragistas inglesas em 1918. No Brasil, a primeira onda feminista também se deu na luta das mulheres pelo direito ao voto, porém um pouco mais tarde, a partir da segunda década do século XX. Este direito foi conquistado pelas brasileiras apenas em 1932, na promulgação do Novo Código Eleitoral (PINTO, 2010).

Enquanto a primeira geração de feministas reivindicavam direitos básicos no contexto social, suas sucessoras, já gozando de algumas das conquistas da primeira onda, seguiram aprofundando as problematizações dos papéis de gênero e da própria essência do movimento. A segunda onda foi marcada pela publicação de uma consagrada obra filosófica, na qual nos deteremos ainda neste capítulo, que pretendeu avaliar aspectos que supostamente constituiriam uma mulher enquanto mulher, interrogando de que maneira a conformação de papéis tão desiguais entre os gêneros foi estabelecida. Foi a filósofa Simone de Beauvoir (2016) que se propôs a tal empreitada, entrelaçando argumentos retirados por ela da biologia,

antropologia, sociologia, história, mitos populares, da leitura que fez da psicanálise e, ainda, de sua própria experiência enquanto mulher. Veremos como o trabalho dela contribuiu para uma desontologização do gênero, em uma época na qual o debate sobre este assunto não tinha a amplitude que tem hoje.

Em seguida, vamos percorrer alguns pontos cruciais da já célebre obra “Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade” (BUTTLER, 2016), da filósofa Judith Butler, uma das precursoras dos estudos pós-feministas/ *queer*. Sua tese considera a performatividade envolvida no gênero e os atravessamentos culturais que pautam as identidades. Em uma recente vinda ao Brasil para um seminário sobre democracia no Sesc Pompéia, na cidade de São Paulo, Butler foi recebida por manifestantes que carregavam placas com dizeres como “fora aberração de gênero”, “meus filhos, minhas regras”, “menino nasce menino, #xôjudith” e “menos Butler, mais família”. Na ocasião, uma boneca caracterizada como uma bruxa e com o rosto da filósofa foi incendiada na porta do evento (MANIFESTANTES, 2017).

Nosso objetivo, além de explorar o debate entre estudos de gênero e psicanálise, é sublinhar a importância política do tema da sexualidade humana enquanto irreduzível a uma normatividade. Isto é, a importância de lançar luz sobre a pluralidade que o caráter singular de ser sexuado engendra para os seres falantes. O campo do sexual, para estes seres, estaria para além da heteronormatividade e do binarismo de gênero baseado no instinto. Este ponto seria, propriamente, o ponto de uma possível interseção entre os campos da psicanálise e do gênero. Como o episódio no Sesc Pompéia nos mostra, há uma intensa oposição popular às discussões que desontologizam o gênero, reação que mostra, justamente, a urgência de fazê-las. Faz-se necessário, para isso, olharmos para o que se produz nos campos *queer* e pós-feministas e buscarmos diálogo, apostando que pesquisas com este objeto possam vir a colaborar com iniciativas que se precipitem em políticas públicas pró equidade social - igualdade de direitos para todos os cidadãos -, sem que haja discriminação de gênero, orientação sexual, raça ou credo perante a lei.

Os estudos *queer* e seu diálogo profícuo com outras áreas acadêmicas contribuem para a movimentação da agenda pública com perspectiva de gênero. Medidas que visam coibir a educação sexual nas escolas e o debate sobre identidades *queer*, como as que são hoje discutidas para a educação no Brasil, favorecem a criação de ideais reacionários e incentivam a discriminação, a desinformação e a violência contra os LGBTs. Diante disso, julgamos de suma importância debater a sexualidade contemporânea no Brasil, vendo nisso um pilar fundamental para a educação e não uma imposição ideológica.

O terceiro teórico do gênero que trabalharemos neste capítulo, Paul B. Preciado, dialoga com Beauvoir e Butler, propondo o que chamou de contrassexualidade. Diferentemente do que parecia orientar as duas primeiras, ele dá um lugar fundamental para o corpo na incidência da diferença sexual, apontando os transexuais como casos que impõem isto. A performatividade, nestes casos, não seria o suficiente para uma assunção do gênero pelo sujeito. Ele afirma isto contrariando principalmente a proposta butleriana. Analisando as tecnologias disponíveis no mercado e que fazem parte da construção de todos os corpos hoje em dia, propõe que a sexualidade humana seja protética. No seu segundo livro, *Testojunkie*, já assinado sob sua nova identidade, Paul B. Preciado (2018) nos dá um testemunho de sua própria experiência de transição sexual. Acompanharemos, com ele, o trabalho de escrita do gozo que foi feito a partir do uso - não-prescrito medicamente - de testosterona.

Durante este percurso, nos perguntaremos, a partir das ferramentas teórico-clínicas da psicanálise de orientação lacaniana, como fica a partilha sexual na contemporaneidade? Com a importância política do viés identitário da sexualidade trazida à tona pelo feminismo e pelo *queer*, como abordar a relação do corpo com a partilha sexual sem cair em estereótipos? Ou, nas palavras da psicanalista Clotilde Leguil (2016, p.19): “Como evocar o caráter sexuado do corpo sem expor aquelas e aqueles que veem em toda referência à diferença dos sexos uma ligação com a natureza e com a anatomia?”. Estas são questões que vão orientar nossa pesquisa como um todo e que começaremos a explorar imediatamente adiante a partir das discussões levantadas pelo campo do gênero para a psicanálise.

2.1 BEAUVOIR: TORNAR-SE MULHER

Na metade do século XX, a obra *O segundo sexo*, da filósofa existencialista Simone de Beauvoir (2016), discutiu a condição feminina e seu lugar de alteridade subjugada ao gênero masculino, pretendendo elucidar como essa diferença social entre eles se deu. A autora analisa sócio-historicamente as relações de gênero e de poder, interrogando distintos campos de saber, como a biologia e a psicanálise, além de retomar os mitos a respeito do feminino e sua própria experiência vivida. Neste percurso, ela dirige duras críticas ao campo psicanalítico. Preocupada em circunscrever a existência e determinações do que seria uma “essência feminina”, a autora se debruça em diferentes abordagens do tema e tenta aproximar-se de uma explicação para a concepção de *Outro sexo* atribuída às mulheres. A questão guia de sua pesquisa foi, portanto: por que a mulher é o Outro sexo? Esta é uma questão política e

filosófica para Beauvoir, diferentemente do que foi para Freud e Lacan, como veremos posteriormente. Apesar de essa ser uma formulação também presente em trabalhos psicanalíticos, a de que o feminino é o Outro sexo, não se trata da mesma questão. A da psicanálise é questão clínica que não se reduz ao campo das identidades. Veremos a partir do próximo capítulo como esta diferença começará a ser delimitada desde os artigos freudianos sobre a feminilidade, mas cabe apontarmos desde já para situarmo-nos no caráter das questões que agitam, respectivamente, a pesquisa da filósofa francesa - e dos estudos de gênero depois dela -, e a de Freud, um dos autores ao qual ela recorre para embasar sua indagação filosófica.

Acompanharemos alguns pontos desenvolvidos por Beauvoir a fim de nos aproximarmos da noção de gênero com a qual as ciências humanas trabalham. Deter-nos-emos, principalmente, nas críticas dirigidas a nosso campo, retomando alguns fundamentos que nos servirão de base para situarmos a questão do corpo e do feminino. O trabalho desta autora é uma referência fundamental da teoria feminista até hoje, embora cada corrente do feminismo faça desta reivindicação uma demanda diferente.

Faz-se necessário, neste primeiro momento, averiguar do que trata a tese de Beauvoir e extrair dela algumas consequências importantes para o prosseguimento desta pesquisa, como o surgimento dos *gender studies* contemporâneos. Além disso, a discussão e os fatores que tornaram tal tese urgente na época continuam assustadoramente atuais, embora hoje ganhem novos desdobramentos que àqueles se somam, como é o caso das novas identidades de gênero também em busca de reconhecimento e direitos. Ainda hoje, apesar dos avanços, as mulheres não têm os mesmos direitos que os homens e seu destino é ditado pela moral e costumes do nicho onde se encontram, com diferenças significativas nos distintos recortes de raça e classe social, fatores sublinhados atualmente pelos estudos de gênero ditos interseccionais.

A famosa afirmação beauvoiriana “não se nasce mulher, passa-se a sê-lo” (BEAUVOIR, 2016a, p.9) contribui para a desconstrução de uma ontologia do feminino. Uma ontologia – *onto* do grego significa *ente* e *logos*, ciência - consiste na definição de um saber sobre a natureza e a realidade de um determinado objeto de estudo, uma essência comum inerente a todos os seres que compõem tal categoria. Ao dizer que não se pode localizar o feminino como uma natureza inerente, já que não se nasce mulher, Beauvoir desontologiza o gênero. Tal consequência é consonante com a da psicanálise, campo no qual a ética adotada visa a singularidade e, portanto, não trabalha com concepções ontológicas. Vejamos como Beauvoir chegou a tal tese sobre o feminino.

Com a entrada no mercado de trabalho e a conquista de direitos antes tipicamente masculinos, começou-se a questionar a continuidade da condição feminina. Em vez de donas de casa devotadas ao marido e filhos, lugar que – segundo a autora - as definia enquanto gênero, as mulheres passaram a ter uma vida profissional e, conseqüentemente, renda própria, o que lhes proporcionou maior independência. De uma forma geral, a mulher não era autorizada a uma posição desejante, poucas eram as alternativas de percursos possíveis para suas vidas. Não existia para ela o direito à propriedade material, tampouco intelectual, mas lhes eram atribuídas funções de cuidado, auxílio e devoção ao bem estar da família.

É desta condição passiva, sem desejo ou exigências, que o poeta se diz saudoso na famosa canção em que define a Amélia, que não tinha a menor vaidade e, ela sim, era uma mulher de verdade (LAGO, 1942). No Brasil, esta música tem alcance e sucesso tal que “Amélia” virou um termo popular para se referir à mulher submissa e companheira do homem em todas as dificuldades, que aceita todo tipo de humilhações e privações, sem vaidade alguma. Isto em nada se assemelha ao que Lacan (1958b) definiu como uma verdadeira mulher, como veremos mais tarde.

Beauvoir reflete em sua obra sobre as mudanças na cultura e suas conseqüências para as políticas de gênero, afirmando que as mulheres estavam “destronando o mito da feminilidade” e que começavam “a afirmar concretamente sua independência” (BEAUVOIR, 2016b, p.7). As que o faziam, no entanto, sofriam reprovações, como observa a autora, e iniciava-se uma preocupação social com a extinção da feminilidade, uma vez que mulheres emancipadas eram vistas como menos femininas - “não são mulheres, embora tenham útero como as outras” (BEAUVOIR, 2016b, p.9), teria pensado a sociedade da época. Diante disso, a autora se indaga: o que é, então, a mulher?

(...) basta passear de olhos abertos para comprovar que a humanidade se reparte em duas categorias de indivíduos, cujas roupas, rostos, corpos, sorrisos, atitudes, interesses, ocupações são manifestamente diferentes; talvez essas diferenças sejam superficiais, talvez se destinem a desaparecer. O certo é que por enquanto elas existem com uma evidência total.

Se a função da fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos também a explicá-la pelo “eterno feminino” e se, no entanto, admitimos, ainda que provisoriamente, que há mulheres na Terra, teremos que formular a pergunta: o que é uma mulher? (BEAUVOIR, 2016, p.11)

Essa questão – *o que é uma mulher* - é de suma importância também para o campo psicanalítico, uma vez que, desde seus primórdios, Freud notara que era ela que inquietava suas pacientes histéricas. O enigma do feminino se apresenta na histeria das mais diversas formas. Como interpretar seu corpo como um corpo de mulher colocava para estas pacientes um enigma. A paciente Dora, de Freud (1905b), por exemplo, segundo Lacan (1951), se

colocava a questão sobre o feminino a partir do “corpo alvo” da outra mulher, a Sra K. A pergunta circunscrita por Beauvoir, enfim, não encontra uma resposta universal. Ela nos indica, com isso, a necessidade de ampliar a questão para além de uma norma cultural dos gêneros, em direção à singularidade da relação que um sujeito estabelece com seu corpo enquanto sexuado.

Não há resposta última, é o que testemunham há quase cento e cinquenta anos os psicanalistas: “Por mais que se disfarce, que use brincos e perucas, batom e meias de seda, as pessoas se perguntam como fazem as mulheres para serem mulheres” (LEGUIL, 2016, p.21). Extraí-se daí que a questão não seja a natureza da sexualidade, mas a falta de naturalidade inerente para a mesma. Não a podemos reduzir ao que é inato: órgãos genitais, glândulas e etc. porque a fisiologia não orienta o ser falante em como gozar de seu próprio corpo.

É justamente sobre o discurso biológico que Beauvoir (2016a) discute na primeira parte de sua pesquisa, intitulada *Destino – Os dados da biologia*. Ela coloca em debate a ideia de que o corpo biológico trace um destino de gênero específico e necessário. Falando sobre as *regras* ou *the course* (a maldição), como ela chama a menstruação, entendemos que de alguma forma ela localiza, embora sem intenção de fazê-lo e sem perceber que o fez, a dimensão de alteridade do corpo:

É nesse período que ela sente mais penosamente seu corpo como uma coisa opaca alienada; esse corpo é presa de uma vida obstinada e alheia que cada mês faz e desfaz dentro dele um berço; cada mês, uma criança prepara-se para nascer e aborta no desmantelamento das rendas vermelhas; a mulher, como o homem, é seu corpo, mas seu corpo não é ela, é outra coisa. (BEAUVOIR, 2016a, p.57)

Como podemos ver, não se trata de uma imersão meramente científica da autora no discurso biológico, mas sim de uma reflexão extremamente pessoal sobre o feminino que a mesma faz sobre pontos que, sim, também são orgânicos, mas que não se resumem a isto. Pelo contrário, o que há de mais relevante para o tema do gênero nesses processos orgânicos é aquilo que escapa ao discurso biológico, nos revelando que não existe gênero biológico. No gênero, trata-se de outra coisa.

Não é possível, então, extrair da menstruação algo que fale sobre todas as mulheres. Talvez não fosse tão comum, na época em que Beauvoir escreveu esse livro, considerar transexuais e travestis como mulheres, por exemplo. Mas sabemos que mesmo entre as mulheres *cisgênero*, há algumas que não menstruam. Há também aquelas que sofrem dores fortíssimas durante a menstruação, de cólicas, enxaquecas, ambos ou nenhuma das duas coisas. Há as que lidam com este período de maneira burocrática ou asséptica, indiferente, mística... Há ainda as que lhe dão outros nomes – *regras*, *maldição* (como diz a própria

Beauvoir), *chico, aqueles dias, pacote*, ou ao descrever seu estado dizem “*estou menstruada*”, “*estou sangrando*”, “*com a doencinha do útero*”, “*com o útero chorando*”, entre outros exemplos que corriqueiramente aparecem para nós na clínica ou na vida cotidiana e que, de tão recorrentes, talvez passem despercebidos para muitos. No entanto, dizem bastante sobre a relação de cada falante com seu corpo.

A psicanalista Marie-Hélène Brousse (2019) nos orienta sobre a “Lógica de um Fluido” para o sujeito. Cada um vive, segundo ela, a experiência de impotência frente ao transbordamento sempre possível como um confronto com o mistério da feminilidade corporal. O sangue participa desse mistério seja por aparecer – transbordar sem que se saiba a hora – quanto por não aparecer: “as menstruações, as primeiras e as outras, que venham ou não venham, o sangue durante ou depois do parto” (BROUSSE, 2015, p.11). As mulheres que falam sobre escarificações e o alívio de ver o sangue escorrer dos cortes autoinfligidos também fazem a psicanalista levantar a hipótese de que o sangue que jorra do corpo feminino mobiliza semblantes distintos ao do masculino, justamente por participar do mistério do feminino que habita o corpo.

Uma vinheta clínica pode nos auxiliar a continuar problematizando a consideração de Beauvoir sobre a existência de uma parte orgânica do feminino, bem como avançar sob o prisma da proposta de Brousse a respeito de um mistério do feminino que habita o corpo – um corpo, por sua vez, que não se confunde com o organismo. Uma jovem fala em análise sobre um trauma infantil: menstruou cedo, com nove anos de idade. Lembra que levou um susto muito grande quando viu o sangue e, contando para a mãe, foi levada às pressas ao médico. Passou por um exame ginecológico que a surpreendeu e causou horror, episódio que aponta como o pior momento de sua vida. Nunca mais menstruou depois disso. Voltou ao consultório médico algumas vezes para investigar a ausência de seu ciclo menstrual, mas sem autorizar ser examinada. Algumas semanas depois de falar disso, ela volta a menstruar e sai da análise.

O que as diferentes relações – não só das mulheres - com a menstruação e os distintos efeitos dela sentidos – desde dores leves até sintomas que levam algumas a passarem dias “de cama”, ou a terem alterações na periodicidade do ciclo, no humor e até mesmo a suspensão dos sangramentos sem nenhuma causa orgânica observável – mostram é que não é o fato de sangrar a cada vinte e oito dias, como consequência do ciclo hormonal – como afirmam ser medicamente “normal” – que faz uma mulher ser uma mulher. A paciente em questão, por exemplo, buscava tratamento médico para saber o porquê daquela situação anormal. A situação anormal de estar menstruando. Se estes exemplos não tornam óbvia para alguns a presença de uma descontinuidade entre o gênero e a anatomofisiologia corporal - cuja

tentativa de associação define as mulheres exclusivamente como potenciais mães -, a existência de mulheres que não tem útero (sejam elas *cis* ou *trans*), nem seios (como as transexuais, transgêneros ou *cis* que por algum motivo fizeram uma mastectomia), nos impõem de uma vez por todas a necessidade de abandonar tal associação.

Retomando as reflexões de Brousse (2015) sobre a lógica do fluido, ela evoca o leite materno, a urina, as fezes, o muco, a saliva e até mesmo as lágrimas para uma mesma série, na qual há um mistério em jogo para o sujeito. Esses objetos ininterpretáveis são fonte de constante interpretação na fantasia, nutrindo “delírios e delícias do sentido” de forma singular. O sangue que escorre do corpo feminino é considerado pela analista como um encontro renovado com este “corpo que temos” – uma vez que a psicanálise considera que não se é um corpo, no máximo pode-se afirmar que se tem um -, do qual estamos constantemente separados pela imagem adorada, pela fala e pelos saberes da ciência. Ainda que isto se dê de formas diferentes para cada um, segundo ela, está colocado tanto para os ditos-homens quanto para as ditas-mulheres (BROUSSE, 2015, p.16).

Do passeio pelos dados da biologia, Beauvoir também saiu concluindo que o organismo não bastaria para fornecer uma resposta à sua pergunta. Não só lhe foi impossível responder por esta via à questão sobre o que é uma mulher, tampouco seu desdobramento de maior preocupação política: “por que a mulher é o Outro?”. Seria preciso saber, segundo ela, como a natureza foi revista através da história e esclarecer os dados biológicos à luz de um contexto ontológico, econômico, social e psicológico (BEAUVOIR, 2016).

Durante o desenvolvimento de sua pesquisa, diversas vezes voltamos a encontrar a querela do *biológico x social*, na maioria das vezes em comparações fenomenológicas do comportamento e educação de meninas, em comparação com meninos. De maneira geral, a tese de Beauvoir sobre o gênero, construída a partir de sua análise dos dados da biologia, psicanálise, mitos e história, o define como pura construção social. Tal concepção é questionável, a partir da pergunta: qual é o lugar do corpo nesta querela? Como vimos, ela tivera alguma notícia sobre a dimensão de alteridade do corpo ao tentar analisar os dados da biologia e considerou isso em seus apontamentos. Outras autoras que serão apresentadas avançaram sobre as consequências desta constatação para os estudos de gênero. De qualquer modo, Beauvoir apresentou sua tese, inovadora para a época, e abriu caminho para que os desdobramentos se produzissem. Segundo ela,

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o

castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode construir um indivíduo como um *Outro*. (BEAUVOIR, 2016b, p.11).

Afirmando que o drama do nascimento e do desmame são idênticos para ambos os sexos, a autora atribui a diferença sexual a algo socialmente construído: “enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada” (BEAUVOIR, 2016b, p.7). Não se considera aqui que os meninos também tenham um complexo de castração e que a tese de Freud (1923) indica duas formas de castração e não que o menino tenha o falo e a menina seja castrada, no sentido de ter algo a menos. Na leitura de Beauvoir, um momento indistinto do ponto de vista da diferença sexual antecede o contato com o outro, que o atravessaria mais tarde e, no que diz respeito ao gênero, o determina. Para a autora, enquanto o *eu* não estivesse ainda formado, na primeira infância, meninos e meninas seriam indiferenciados:

Entre meninos e meninas, o corpo é, primeiramente, a irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua a compreensão do mundo: é através dos olhos, das mãos e não das partes sexuais que apreendem o Universo. O drama do nascimento e do desmame desenvolvem-se da mesma maneira para as crianças dos dois sexos; têm elas os mesmos interesses, os mesmos prazeres; a sucção é, inicialmente, a fonte de suas sensações mais agradáveis; passam depois por uma fase anal em que tiram, das funções excretórias que lhes são comuns, as maiores satisfações; seu desenvolvimento genital é análogo; exploram o corpo com a mesma curiosidade e a mesma indiferença; do clítoris e do pênis tiram o mesmo prazer incerto; (...). (BEAUVOIR, 2016b, p.11)

Na mencionada descrição dessa apreensão do mundo através dos seus corpos, porém, vemos que os meninos permanecem diferenciados por ela das meninas pela anatomia. Por mais que se diga que não é com a diferença sexual que vemos, tocamos, sentimos ou ouvimos o mundo, é fácil notar que desde antes do nascimento o discurso da família e da sociedade já diferencia os sexos e, após o nascimento, segue ratificando a presença dela. Para a psicanálise, o que cada um diz do próprio corpo e do sexo é mais importante que o órgão de fato, inclusive se isso aparece em queixas de que a fala do outro sobre si é inadequada a seu modo de ser.

A autora feminista reconhece um progresso epistemológico que atribui aos resultados da pesquisa psicanalítica: constatar que não seja o corpo-objeto descrito pela ciência que existe concretamente, mas aquele que é vivido pelo sujeito. Donde conclui que “a fêmea é uma mulher na medida em que se sente como tal” (BEAUVOIR, 2016a, p.67). Mais uma vez, aparece a questão da não naturalidade do corpo e da sexualidade. O corpo vivido pelo sujeito não é dado de saída, não é determinado segundos as leis da biologia. A frase que diz *a mulher é seu corpo, mas seu corpo não é ela*, portanto, pode agora ser relida. Poderíamos entender que o corpo de que se trata não seja o biológico, mas o corpo experimentado, vivido.

A filósofa entende que a concepção psicanalítica de sexualidade tenha se tornado vaga por conta da distinção feita, neste campo, entre o “sexual” e o “genital”. Ao mesmo tempo, entende que a mesma tenha construído conceitos de “elasticidade embaraçante” como o *falo* que ora designa “a excrescência carnosa que é o sexo do macho”, o pênis, ora adquire um valor simbólico de “sentido indefinidamente ampliado”. Ou seja, algo para além do órgão sexual masculino. Beauvoir conclui, com isso, que “o falo exprimiria todo um conjunto do caráter e da situação viris” (BEAUVOIR, 2016a, p.67), concernentes ao homem. Ignora, porém, que o falo esteja referido a uma lógica que está dada também para as mulheres, por concernir à estrutura mesma da linguagem, como veremos se esclarecer no ensino de Lacan.

É claro que certos termos se prestam a equívocos e o mal-entendido entre diversos campos de pesquisa e o campo psicanalítico muitas vezes tem o termo *falo* como protagonista. É importante admitirmos, antes, que a confusão presente na leitura de Simone de Beauvoir não é exclusividade dela. Muito pelo contrário, muitos a fizeram e ainda a fazem, inclusive psicanalistas. Justamente por isso, faz-se necessário retomar os fundamentos e discutir tal problemática, para que a especificidade da descoberta de Freud sobre a sexualidade humana possa ser interrogada sem que seja reduzida e distorcida em falácias cujas consequências podem vir a reforçar uma posição conservadora e moralista da sexualidade. É imprescindível, além disso, para que possamos sustentar este conceito, retomarmos suas coordenadas teóricas e verificarmos sua pertinência.

Aprendemos com Freud e Lacan que a realidade sexual do inconsciente, para meninos e meninas, advém da interpretação da diferença sexual a partir de um único representante, o falo. A diferença, em termos freudianos, é interpretada pela via da castração a partir deste único representante psíquico. Haveria uma primazia do falo na conformação amadurecida da sexualidade, não dos órgãos genitais. Isso fica mais evidente com os avanços empreendidos por Lacan, que retoma a querela do falo e da castração, apontando os equívocos instaurados em Freud e entre os pós-freudianos a respeito da sexualidade feminina, que dão margem à interpretação de que a mulher seria entendida pela psicanálise como um homem castrado. Não é disso que se trata e sim de diferentes posicionamentos, masculino e feminino, diante da inexistência da relação sexual, que engendram diferentes modos de gozo, como veremos mais detidamente nos próximos capítulos.

Além disso, é importante já começarmos a sublinhar que todo falante tem de se haver com a dialética de *ser* ou *ter* o falo, na qual ser o portador do órgão não é um privilégio, como muitos vêm a entender, principalmente por conta do que Freud chamou de *penisneid* ou inveja do pênis, referindo-se às mulheres. Pelo contrário, como o falo não é o equivalente do pênis, o

menino também renunciaria *ser* o falo da mãe para entrar na via desejante. Isto é, a via da castração. O que não significa que o órgão detumescente não possa o remeter à castração ao desaparecer com o gozo sexual, por exemplo. No entanto, isto ocorreria pela relação com a castração, não por falo e pênis serem idênticos. Voltaremos a isso.

Continuando a dirigir-se à psicanálise com essa premissa equivocada – equivalência entre pênis e falo -, Beauvoir alega que embora Freud admita que a sexualidade feminina seja tão evoluída quanto a do homem, ele não a estuda em si mesma e recusa-se a postular a libido feminina em sua originalidade. Ele a veria, segundo ela, como um desvio da libido humana em geral, cuja essência é masculina. Deste modo, conclui que “Freud não se preocupou muito com o destino da mulher; é claro que calçou a descrição do destino feminino sobre o masculino, restringindo-se a modificar alguns traços” (BEAUVOIR, 2016a, p.68).

Ocupada em questionar a dominância do sexo masculino que faz do feminino o *segundo* sexo, o Outro, Beauvoir indica um suposto desinteresse de Freud pela questão do feminino, especificamente pelo fato dele mesmo estar capturado no lugar de homem opressor. A autora o acusa por conta da estratégia de superpor a estrutura da sexualidade masculina para a feminina, apenas modificando alguns detalhes, subordinando-a à primeira e se abstendo de investigar, assim, a especificidade feminina. É isto, também, que ela nota no que foi proposto por Freud sobre o complexo de Édipo. Identificando de forma equivocada a personagem do pai no romance familiar com a função paterna – que é o que compõe o complexo, segundo a leitura lacaniana (LACAN, 1956-57) –, ela afirma que “a soberania do pai é um objeto de ordem social e Freud malogra em explicá-lo” (BEAUVOIR, 2016b, p.71). Concordamos que é uma ferramenta de difícil leitura em Freud, sem o auxílio dos avanços empreendidos por Lacan, sobre os quais trabalharemos no segundo capítulo.

A autora entende que a fórmula feminina do Édipo tenha sido definida a partir da forma masculina. Isto não deixa de ser verdade, uma vez que Freud, em um primeiro momento, descreveu o Édipo sem fazer distinção entre meninos e meninas. Mas logo percebeu a necessidade de especificar esta diferença, embora na versão feminina as coisas não tenham ficado tão claras para ele, como o mesmo aponta em alguns artigos. Esta dificuldade, inclusive, é de extrema relevância para entendermos o encaminhamento que a psicanálise permite dar às noções de gênero e sexuação.

Ele [Freud] supõe que a mulher se sente um homem mutilado. Porém, a ideia de mutilação implica uma comparação e uma valorização; muitos psicanalistas admitem hoje que a menina lamenta não ter pênis mas sem supor, entretanto, que o tiraram dela; e nem isso é tão generalizado; não poderia tal sentimento nascer de simples confrontação anatômica; (BEAUVOIR, 2016a, p.70)

De fato, nem todas as crianças se deparam com a diferença sexual pela simples confrontação anatômica. Freud (1908a) nos dá diversos exemplos de *teorias sexuais infantis*, bem como a clínica nos mostra exemplos novos todos os dias. Tais teorias surgem em situações como a chegada de um irmãozinho(a), a exploração do próprio corpo, ver alguém ir ao banheiro ou, ao contrário, não poder ver alguém ir ao banheiro, ver alguém fazendo sexo ou até mesmo falando sobre isso, entre outras que podem dar pistas sobre a presença de uma diferença. A pesquisa infantil sobre a sexualidade se dá, a partir de então, das mais variadas formas e a constatação da diferença sexual se escreve das mais variadas maneiras, a cada caso. É este imbróglio do encontro com a alteridade, colocado pela diferença sexual, que anima o desenrolar da puberdade.

Alguns bons exemplos das teorias infantis são dados pela própria autora. Ela diz que a diferenciação sexual mais impressionante para as meninas é a da função urinária. Para as meninas, precisar agachar-se, despir-se e esconder-se seria “uma servidão vergonhosa e incomoda”, enquanto a constatação de que homens urinam de pé lhes traria inveja pela comodidade ou pelo fato do menino poder “bulir no pênis, servir-se dele como de um brinquedo” (BEAUVOIR, 2016b, p.18), enquanto os órgãos femininos são tabus. Esse conjunto de fatores, sim, admite poderem tornar a muitas delas desejável ter um pênis, como mostrariam os exemplos referidos por ela, de pacientes de Havelock Ellis: “O ruído de um jato de água, sobretudo quando sai de uma longa mangueira, sempre foi muito excitante para mim, lembrando-me o jato de urina observado durante minha infância em meu irmão e mesmo em outras pessoas” (BEAUVOIR, 2016b, p.18). Ou uma outra contava gostar, na infância, de segurar o pênis de um coleguinha e então, um dia, deram-lhe uma mangueira de jardim para segurar. Afirmou ter sido muito prazeroso segurá-la como se fosse um pênis, mas insistiu que o pênis não tinha para ela nenhum sentido sexual, pois naquela época só sabia que este servia para urinar.

A própria Simone de Beauvoir chama a atenção para a discussão psicanalítica sobre o complexo de castração da mulher, criticando a noção freudiana de penisneid, “desejo do pênis” (BEAUVOIR, 2016b, p.16). O argumento usado para tal é que muitas meninas ignoram a anatomia masculina até idade avançada, logo não poderiam ter inveja de algo que desconhecem. Achamos interessante que isso tenha sido colocado justamente em um momento do texto em que a autora vinha se empenhando em enumerar as diferenças na criação de meninos e meninas, onde mãe e babás exaltam o órgão masculino e pouco falam do feminino, que é sempre referido como algo a esconder, um tabu. Bem como desses exemplos sobre a diferença entre meninos e meninas percebida desde a hora de urinar. Não

estaria aí, nesses hábitos cotidianos da higiene e da educação infantil, já claramente colocada para a criança a existência de uma diferença? Não é preciso ver, justamente, a diferença dos genitais para ter notícias de que há uma diferença sexual. É por isso mesmo que feminino e masculino, para a psicanálise, não se reduzem à anatomia genital.

Nem as mães, nem as amas têm reverência e ternura por suas [das meninas] partes genitais; não chamam a atenção para esse órgão secreto de que só se vê o invólucro e que não se deixa pegar; em certo sentido, a menina não tem sexo. Não sente essa ausência como uma falha; seu corpo é evidentemente uma plenitude para ela, mas ela se acha situada no mundo de um modo diferente do menino e um conjunto de fatores pode transformar a seus olhos a diferença em inferioridade. (BEAUVOIR, 2016b, p.16)

O que não se vê e o que não se diz, portanto, também tem efeitos muito importantes. Já está aí uma diferença colocada, mesmo que não haja um encontro direto da criança com o corpo nu do outro sexo. No encontro com o sangue de menstruação relatado pela paciente da vinheta clínica também é a diferença sexual que está em jogo. Logo, é necessário pensarmos na constatação da diferença sexual para além da mera confrontação anatômica. Até porque, sabemos, ver não significa necessariamente compreender. É mesmo por isso que o que é visto e escutado gera, para cada um, diferentes teorias sexuais. A diferença sexual que está em jogo para os seres falantes, que além de verem, escutam, é discursiva. É, portanto, tão ou mais importante que a anatômica, pois a interpreta. Sendo assim, não é arbitrária, no sentido de que não pode ser qualquer coisa, pois não é sem o corpo. Mas é contingente, não acontece de uma forma compulsória em uma suposta “coerência” inerente que pudesse existir entre a identidade e o corpo anatômico.

Como vimos, o pioneirismo do trabalho de Beauvoir está na desontologização do gênero, a contestação de que haja uma essência feminina por natureza. Até então, tornar-se mulher seria, segundo ela, o produto de uma alienação à dominação masculina e não um processo subjetivo singular. Deste modo, ela propõe a desconstrução desse processo e uma reinvenção do mesmo, pensando a diferença entre homem e mulher sem abrir mão da igualdade de direitos. Isto é, desconstruir o processo através do qual tornar-se mulher significaria consentir com sua própria servidão não conduz necessariamente a eliminar a referência à feminilidade. De acordo com a psicanalista Clotilde Leguil, que comenta tal livro de Beauvoir, “o objetivo de *O segundo sexo* era ajudar as mulheres a se desfazerem do mito da feminilidade” (LEGUIL, 2016, p.47). Ela tentava dar um sentido novo ao *tornar-se mulher*, algum que comportaria uma exigência de reciprocidade no seio mesmo da diferença, em vez de visar apagá-la.

“A questão do gênero e de seu caráter construído foi assim levantada por Simone de Beauvoir, em uma perspectiva política de liberação das mulheres em relação às normas que entravavam sua liberdade” (LEGUIL, 2016, p.50). A liberação sexual que se atribui a Beauvoir estaria, como viemos indicando, na desontologização do feminino presente em “*não se nasce mulher, torna-se uma*”. Uma vez que esta constatação afasta a discussão sobre a diferença sexual de uma ontologia e de uma naturalização dos papéis de gênero, ela abre a possibilidade de outras vias para a feminilidade existirem, diferentes da submissão à dominação masculina que um dia fora a única.

Ao mesmo tempo que tenta, na esteira aberta por Beauvoir, desconstruir o “mito da feminilidade” no sentido clássico da subordinação, porém, o feminismo pode acabar ofertando seus substitutos. Se antes a mulher estava vinculada a um destino traçado em relação de submissão a um homem, agora o imperativo de libertação pode servir como norma substitutiva. Hoje vemos, por exemplo, em significantes de nossa época, a mesma problemática se mostrar quando uma moça se queixa em sua análise de sentir-se aquém das exigências da luta feminista: “não aguento mais ter que *tombar*⁴ o tempo todo”, “não consigo me sentir empoderada”, etc. A filósofa *queer* Judith Butler passa do feminismo ao dito pós-feminismo, problematizando o sujeito do feminismo. A partir da impossibilidade de responder o que é uma mulher, portanto, questiona se a tentativa de fazer da mulher o sujeito do feminismo não acaba colaborando para a manutenção de uma normatividade.

O resíduo da manobra feminista, portanto, que nos interessa recolher, é o indício de que há uma querela envolvida na inscrição da diferença sexual. O feminismo se debruçou sobre o teatro dos sexos para pensar os papéis que cada um tinha nele. Deparou-se, então, com a falta de definição para o que seja o feminino, cuja consequência acaba sendo uma proliferação de identidades. A mulher Amélia, a mãe, a dona de casa, a freira, a prostituta, etc. Nenhuma delas, no entanto, responde à questão levantada por Beauvoir sobre o que é uma mulher. Passadas décadas, a questão permanece em aberto, mas novas formas de responder sobre seu ser sexuado surgem no teatro dos sexos tanto em forma de novas identidades de gênero, quanto em novos significantes mestres para tentar dizer sobre a própria feminilidade. Aprofundaremos esta mudança entrando a seguir nas discussões trazidas pelos estudos *queer* e, depois disso, veremos como a primazia do falo, em Freud, e a partilha sexual, proposta por Lacan, abordam o tema do teatro dos sexos respectivamente no terceiro e no quarto itens deste trabalho.

⁴ *Tombamento* é uma gíria que significa “arrasar”, “estar empoderada” (outra gíria feminista muito usada atualmente, significa ter o poder sobre si mesma).

2.2 A PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO

Judith Butler é uma filósofa americana, professora da Universidade de Berkeley, que ganhou fama ao redor do mundo a partir da publicação de sua obra *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* (2016). Este seu primeiro trabalho a alcançar público no mundo inteiro ressoa até hoje nas produções acadêmicas por lançar um olhar inédito para o gênero, distinto do habitual dentre as teorias feministas, abrindo espaço naquele campo para o que veio a se chamar de estudos *queer*. Lançando o foco sobre as novas identidades de gênero, para além do binarismo heterossexual homem/mulher, Butler aponta que a tentativa feminista de universalizar o gênero feminino sob a categoria “mulheres” falha, sendo o sujeito do feminismo um problema que comporta em si mesmo outros, que o são subjacentes. Afinal, não há consenso sobre o que seja uma mulher.

Sob o título de “mulheres” estariam incluídas apenas mulheres cisgênero e heterossexuais? As que são mães ou possuem corpos “aptos” a sê-lo? Pessoas que se identificam como mulheres, de um modo geral? Ou apenas as bio-mulheres e as transexuais operadas? Admitem-se nessa categoria também as M2F⁵ em transição? Enfim, há mais uma infinidade de questionamentos que aqui poderiam ser inseridos a respeito do enigma recortado a partir de Beauvoir: se não se nasce mulher, mas torna-se; o que é, então, uma mulher?

A psicanálise aponta que a tentativa de universalizar o sexual falha, pois ao pretender reunir sob um único signo a tendência sexual, algo continua escapando. Isso se dá uma vez que não há uma complementaridade entre os sexos que pudesse nomear sem restos o gozo. Algo que se mostra, inclusive, nas práticas de linguagem neutra propostas por ativistas *queer* partidários do não-binarismo. A tentativa de apagar do vocabulário corrente a diferença entre masculino e feminino acaba se restringindo, em seu alcance, a uma crítica ao uso gramatical do masculino como universal e não há um consenso de como fazê-lo para representar a todos os envolvidos. Nem poderia, uma vez que ninguém está de todo representado por um significante, mesmo que esteja identificado a ele. Isto é, se o correto é usar o gênero neutro com um @ (que faria subsistir a marca do binarismo reunindo “a” e “o”), ou com “e” (como em *todes, companheires*, etc), ou com “x” (*todxs, companheirxs*, etc). É interessante observar que são “soluções” cujo uso se dá quase exclusivamente na escrita. Não é possível enunciar o @, por exemplo, e dificilmente o “x”. O “e” chega a ser mais utilizado em alguns contextos, principalmente acadêmicos e artísticos, mas frequentemente cercado de uma gama de atos

⁵ *Male to Female*: “macho para fêmea”, como se nomeiam os mulheres *trans* em processo de transição hormonal e/ou pré-cirúrgico.

falhos que denuncia a falácia da representação. Não dizemos, no entanto, que os impactos políticos desta forma de escrita em alguns ambientes não seja de suma relevância atualmente.

Este tipo de fenômeno, o ato falho, é recolhido por Freud (1900) como o ato bem-sucedido, no que diz respeito à verdade inconsciente. O que aparece nos tropeços da fala seria um conteúdo censurado através do mecanismo do recalque, que encontra expressão em uma lacuna do discurso consciente. Os tropeços que impedem de “neutralizar a linguagem” testemunhariam o embaraço do sujeito com a tentativa de rechaçar a diferença sexual, uma vez que ela se impõe à revelia da vontade de cada um na experiência vivida. No entanto, a distinção que fazemos em psicanálise entre gênero e sexualidade, entre semblantes e modos de gozo, demarca que a concepção de partilha sexual não é idêntica para a psicanálise e os estudos *queer*. Vejamos como a autora Judith Butler propõe sua leitura do teatro dos sexos.

Se a teoria feminista vinha indicando uma identidade compreendida na categoria de mulheres, Butler (2016) dirá que esta manobra constitui o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é almejada. Esta é uma preocupação que concerne ao pós-feminismo ou ao *queer*, obviamente, pois na primeira onda da teoria feminista a visibilidade política para as mulheres era a principal preocupação e somente depois de algumas conquistas neste campo é que foi possível, retroativamente, pensar no sujeito que se fez representar. Hoje há muitas subdivisões no movimento feminista, cada vez mais interseccionalizado para dar espaço às demandas e especificidades de cada grupo identitário. Agora, para o pós-feminismo, o movimento se empenha cada vez mais em apontar, com as subdivisões, a impossibilidade de uma representação uma que fosse adequada de modo universal para a categoria “mulheres”, uma vez que

Não basta inquirir como as mulheres podem se fazer representar mais plenamente na linguagem e na política. A crítica feminista também deve compreender como a categoria das “mulheres”, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação. (BUTLER, 2016, p.20)

A interrogação da categoria *mulheres* como sujeito do feminismo, portanto, suscita nas reflexões da autora a possibilidade de não haver um sujeito *a priori* que se situe perante a lei, à espera de representação. Talvez o sujeito seja constituído pela lei, ela pondera. Além disso, sublinha que a suposição de que o termo mulheres denote uma identidade comum deve ser repensada, pois ao invés de uma categoria “estável a comandar o consentimento daquelas a quem pretende descrever e representar, *mulheres* – mesmo no plural – tornou-se um termo problemático, um ponto de contestação, uma causa de ansiedade” (BUTLER, 2016, p.20) e, diante disso, ela evoca o título de Denise Riley “Sou eu este nome?” como pergunta gerada no

âmago da multiplicidade de sentidos do nome. Indica, assim, um impasse na ideia de identidade através da equivocidade à qual o nome está submetido para representar o sujeito.

Entendemos que este impasse com o qual Butler se depara em sua leitura do feminismo é colocado pelo fracasso normal do significante em sua função de representação e que este, por definição, não possa escrever o campo da sexualidade em sua totalidade, uma vez que se fala de sexuação justamente por haver alteridade ao significante. Isto é, há algo que escapa à representação e não cessa de não se escrever. Mas não é isso que a inquieta e que a mesma desenvolve em sua tese. O que Butler trabalha em *Problemas de Gênero* (2016) é uma alternativa possível à estratégia da teoria feminista que universaliza a categoria “mulheres” como contraposição à categoria “homens” para questionar a base patriarcal das sociedades ocidentais. Como ela diz, este sujeito do feminismo seria produzido pelas mesmas estruturas de poder contra as quais se dirige a crítica feminista.

O intuito, então, seria chamar a atenção para outros atravessamentos identitários que influenciam o gênero, mostrando que este não é uma categoria universal para definir alguém enquanto sexuado. Há interseções, segundo ela, com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades que são – e esta parte nos é especialmente interessante – discursivamente constituídas. Constatando a decadência contemporânea do patriarcado, a tarefa do pós-feminismo, para Butler, seria debruçar-se sobre a querela da representação política, herdeira desta antiga perspectiva, e apresentar alternativas de superação da mesma: “Embora afirmar a existência de um patriarcado universal não tenha mais a credibilidade ostentada no passado, a noção de uma concepção genericamente compartilhada das “mulheres”, corolário dessa perspectiva, tem se mostrado muito mais difícil de superar” (BUTLER, 2016, p.22).

Sendo assim, a autora propõe que na presente conjuntura político-cultural seja necessário repensar as construções ontológicas de identidade de modo a formular outra política representacional, que seja capaz de renovar o feminismo em outros termos. Isto é, construir um feminismo que tenha como pré-requisito metodológico e objetivo político a variabilidade da construção multifacetada da identidade (BUTLER, 2016, p.24-25). A filósofa aventa, então, uma ampliação na estrutura clássica e binária de gênero - pois esta ainda se deveria a uma concepção ontológica -, para abrir espaço à diversidade sexual e abranger a pluralidade de nomes envolvidos nas identidades que compõem a sexualidade contemporânea, bem como as que venham a surgir.

O objetivo da tese butleriana é mostrar que o sexo é uma significação performativamente ordenada que, se libertada da naturalização superficial, pode ocasionar o

jogo subversivo dos significados de gênero. Sendo assim, ela não separa sexo e gênero do modo corriqueiro – natureza x cultura – e sim aproxima ambas as categorias. “Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo” (BUTLER, 2016, p.27). O sexo também seria, assim, um meio discursivo. Através dele, discursivamente, uma “natureza sexuada” ou um sexo “natural” seria produzido e estabelecido como pré-discursivo *a posteriori*.

Não sendo uma facticidade anatômica pré-discursiva, o sexo sairia da polaridade filosófica convencional entre livre-arbítrio e determinismo. Não há como recorrer, segundo a autora, a “um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais” (BUTLER, 2016, p.29). Butler sublinha, ainda, que a importância política de expandir a discussão sobre o gênero, para nele abranger as diferentes formas da sexualidade, se deva ao fato de que as pessoas só se tornem inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis.

O reconhecimento identitário tem grande importância política. Legitimar um gênero e seu direito de existir garante direitos civis às pessoas que nele se encontrem. Consentir com a igualdade civil de todas as identidades, suas formas de existência e de fruição do corpo próprio, se revela em políticas públicas que permeiam até o mais simples da vida cotidiana. São direitos fundamentais, sejam elas voltadas para a saúde física, mental, segurança, educação, lazer ou quaisquer outras. Os gêneros ditos inteligíveis hoje, ainda são aqueles que, nas palavras de Butler, supostamente “mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (BUTLER, 2016, p.43). Essa “coerência” se sustenta por ligações entre o sexo biológico, o papel de gênero culturalmente construído para ele – com base na tradição moral de família e propriedade, na qual Beauvoir denunciava estar a mulher subjugada ao homem - e a expressão deles por meio do desejo (heteros)sexual. Essa matriz cultural que torna inteligível a identidade de gênero exclui muitas formas possíveis de fazer parceria e de se relacionar com o corpo próprio. Entretanto, estas identidades que não se conformam às normas culturais existem e, simplesmente por existirem, expõem os limites dessa matriz tradicional, ao mesmo tempo em que criam, segundo a autora, novas matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero (BUTLER, 2016, p.44).

Lendo o Édipo freudiano e o simbólico lacaniano como estruturantes do desejo heterossexual primário e universal, Butler (apud COSSI, 2018) pergunta-se sobre formas de subversão possíveis para afastar a preponderância do genital masculino como o “centro erógeno”. O “falo lésbico” é sua proposta para desarticular falo e pênis, visando afastar a compulsoriedade heterossexual do desejo supostamente instaurado por estas estruturas

clássicas e afirmar que a lógica de ser ou ter o falo está dada igualmente tanto para homens quanto para mulheres (COSSI, 2018).

Assim, desarticula-se a lógica que estabelece a não contradição entre *ser o falo* (mulheres) e *ter o falo* (homens), confundindo tais posições. O falo lésbico, e toda sua pujança de mutabilidade, ressignificaria a aptidão heterossexista do falo tal como Lacan o prescreveria, prostrando a convicção naturalizante que atrela falo à morfologia masculina, e que ainda vigoraria na psicanálise. (COSSI, 2018, p.187)

É importante pontuarmos, porém, que o desejo, para a psicanálise, não é produzido por nenhuma instância positiva. É uma consequência, justamente, da impossibilidade estrutural de encontrar o objeto – *das Ding*, perdido desde sempre, conforme disse Freud (1895). O objeto, portanto, não tem uma qualidade sexuada específica e, deste modo, não coloca de saída um modelo de orientação para o desejo. A condição desejante se funda, ao contrário, pela presença de um vazio de objeto, uma vez que não há objeto para satisfazer a exigência pulsional. Além disso, a dialética ser/ter o falo não fica dividida respectivamente em feminino/masculino, mas está dada, tanto a questão de ser, quanto a de ter, para ambos (LACAN, 1957-58). Voltaremos a esta discussão no próximo capítulo, ao tratarmos mais detidamente sobre o Complexo de Édipo em Freud e Lacan.

Cossi, porém, propõe uma distinção que nos parece importante para a interlocução com as teorias do gênero e que esclarece os termos do debate em pauta: as subjetividades e as sexualidades dependem do tempo e do contexto sócio-histórico, sujeito e sexo em psicanálise são termos de estrutura, logo independem do tempo (COSSI, 2018, p.182). É importante perceber, portanto, se falando de masculino e feminino trata-se de sexualidade/gênero ou de sexuação, no sentido dos modos de gozo, como veremos nos próximos capítulos.

Outro questionamento importante colocado por Butler sobre o conceito de falo é a ideia de congruência no atravessamento do Édipo, quando em sua saída o sujeito se identificaria, segundo ela, “conforme” o sexo biológico e com uma escolha de objeto heterossexual. Mas a localização do falo no campo do Outro por meio da metáfora paterna, a partir do complexo de Édipo, levaria compulsoriamente à dita “conformidade” do sexo, gênero e desejo de um indivíduo, segundo a norma binária e heterossexual? De fato, há leituras do Édipo que podem corroborar com esta interpretação neuroticocêntrica e heteronormativa. Também buscaremos trazer este debate no segundo capítulo.

A performatividade de gênero butleriana, portanto, é uma concepção construtivista, isto é, se opõe a um essencialismo que colocasse uma determinação ontológica para a sexualidade humana. Para ela, o sexo estaria submetido ao gênero, que seria performativamente construído e permanentemente mutável. O problema na hipótese

construtivista, apontado por outra importante filósofa *queer*, Beatriz Preciado (2014), é que tomar o sexo como subordinado ao gênero tornaria a dimensão corporal praticamente irrelevante. Isto exclui a questão imposta pelos transexuais às teorias do gênero, que é, justamente, da necessidade de intervenções corporais para estes sujeitos, dada a insuficiência da performatividade para sustentar a identidade sexual. Veremos em seguida o que esta outra autora *queer* propõe em sua leitura da sexualidade humana.

2.3 O GÊNERO COMO DILDO

A identidade sexual não é a expressão instintiva da verdade pré-discursiva da carne, e sim um efeito de reinscrição das práticas de gênero no corpo. (PRECIADO, 2014, p.29)

Beatriz Preciado (2014) faz uma leitura crítica dos caminhos para os quais a filosofia e o feminismo conduzem o debate sobre sexo e gênero, propondo que a contemporaneidade impõe pensarmos a sexualidade humana para além do essencialismo e do construtivismo. Nem oriundo de uma verdade inata transcendental como essência do ser, nem absolutamente desvinculada da realidade corporal, a autora tenta tirar o tema da sexualidade deste dualismo no qual denuncia que ele é recorrentemente colocado. Em seu Manifesto Contrassexual, Preciado diz pretender ampliar o debate para além destes dois pontos de vista, que julga reducionistas. Ela nos direciona, segundo suas palavras, a um “metaconstrutivismo” do sistema sexo/gênero (PRECIADO, 2014, p.95), através da reflexão sobre os limites do construtivismo por ignorar sua relação com o corpo, propondo, em seu lugar, uma concepção mais materialista ou, em seus termos, um “empirismo radical *queer*”. A materialidade do corpo, segundo ela, estando implicada no caráter discursivo, que é construído, exigiria tal mudança de abordagem.

A premissa que distingue a contrassexualidade das teorias do gênero anteriormente apresentadas é que para ela este não é simplesmente performativo ou derivado de um construtivismo. Preciado dirá, contrariando Butler e Beauvoir, que o problema do feminismo construtivista é, justamente, ter feito do corpo uma matéria disforme à qual o gênero vem dar forma e significado. Para a teoria contrassexual, por sua vez, o gênero é protético. Isso quer dizer que não se dá senão na materialidade dos corpos: “É puramente construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico. Foge das falsas dicotomias metafísicas entre o corpo e a alma, a

forma e a matéria. O gênero se parece com o dildo. Ambos, afinal, vão além da imitação” (PRECIADO, 2014, p.29). Discutindo a relação dos corpos com os *gadgets* - objetos tecnológicos, órgãos e instrumentos -, Preciado problematiza o falo lésbico proposto por Butler a partir do dildo, dando ênfase à problemática da *natureza x tecnologia* que visa introduzir.

Se o gênero se parece com o dildo porque ambos vão além da imitação, ela também vai além da ideia de pura performatividade atrelada por Butler ao gênero. Nos parece interessante pensar nos pontos homólogos que há entre a ideia introduzida por Preciado a respeito das identidades e a teoria psicanalítica da sexualidade. O dildo serve como operador de reinscrição das práticas de gênero no corpo, sendo sua função passível de diferentes usos e deslocamentos. Além disso, ela sublinha que a identidade sexual não seja expressão instintiva de uma verdade pré-discursiva, o que pode aproximar sua tese daquela em que Lacan (1972-73) afirma não existir nenhuma verdade pré-discursiva. O dildo não é o que vem dar forma e ordem ao corpo sob o signo do gênero, mas é o gênero como prótese que se articula a um corpo e confere a ele um modo de viver o sexo. A prótese é, então, um elemento do qual se goza embora esteja fora do corpo e que pode se deslocar, ser trocada, etc., como o manifesto visa nos exemplificar.

Em sua construção teórica, Preciado dialoga com as filósofas feministas que lhe são precursoras, como Simone de Beauvoir e Monique Wittig, e lança mão, para embasar suas hipóteses, de conceitos trabalhados por Derrida, Foucault e Deleuze. Seu trabalho responde à necessidade identificada por ela de se voltar para as práticas *queer* e não mais restringir o campo a elucubrações abstratas sobre identidade e políticas. Enfatiza, assim, o “conjunto dos modos de fazer sexo” através dos quais o corpo se construiria como identidade. A dildotectônica (PRECIADO, 2014, p.49), ciência por ela proposta que nos é apresentada nesta obra, se resume a isto. Indicada como um ramo importante da contrassexualidade, a dildotectônica é a contraciência que estuda o surgimento, formação e utilizações do dildo, localizando os deslocamentos que este inflige no sistema sexo/gênero.

Apoiando-se nos estudos de Gayle Rubin e Foucault sobre a relação entre os corpos e os objetos sexuais, Preciado (2014) propõe que a história da sexualidade se desloque daquela da reprodução natural para fazer parte da história artificial da produção. O fetichismo generalizado que decorreria da lógica capitalista deixaria o lugar marginal de “perversão” sexual para ser um dos elementos essenciais da produção moderna do corpo e de sua relação com os objetos manufaturados. Preciado destaca, a partir daí, o dildo como o objeto soberano na relação dos corpos com o sexo, que operaria um corte na relação humana com o próprio

corpo enquanto organismo. A aproximação do dildo definido por Preciado como operador comum das diversas formas de “fazer sexo” e do conceito psicanalítico de falo nos parece, nesse recorte, bastante possível.

Lacan (1958a) nos ensina, em *A significação do falo*, que a relação do sujeito com o falo poderia se estabelecer desconsiderando a diferença anatômica entre os sexos, uma vez que ter um pênis não significa ter o falo. Este último, ninguém o tem. A relação ao falo se dá em uma estrutura de linguagem, uma vez que ele inscreve aquilo que tem lugar no complexo de castração. A função do falo na psicanálise poderia ser em parte comparada à proposta de Preciado sobre o gozo sexual envolver sempre o dildo. É principalmente pela desnaturalização das práticas sexuais – tendo em vista que o dildo é qualquer objeto através do qual se atinja alguma satisfação, seja ele um eletrônico, um brinquedo, um parceiro ou uma parte do próprio corpo - que as duas propostas têm afinidades. Não se trata do pênis, no caso da significação do falo, nem do dildo em si, no caso da contrassexualidade, mas de uma função que permite infindáveis variações no conjunto de modos de satisfazer-se com um objeto de gozo. Outrossim, podemos sublinhar que a relação com o dildo, assim como a relação do sujeito com o falo, não é determinada pela diferença anatômica entre os sexos.

O corpo enquanto natureza é, a partir do dildo, apontado por Preciado como perdido. Uma vez que a relação ao corpo próprio é atravessada pelas próteses tecnologicamente a ele acopladas hoje, as funções orgânicas seriam subvertidas em novas significações, que nada devem à ideia de natureza ou de “necessidade biológica”. As consequências do dildo para a compreensão do que participaria da constituição dos corpos e identidades resultam em uma versão pós-feminista da sexualidade humana que lembra, em alguns aspectos, o que a significação fálica em psicanálise aponta. Isto é, a existência de uma significação que embora obedeça a uma mesma lógica, se dá de modo singular e cujos deslocamentos organizam a constituição corporal e sua erótica. Na teoria psicanalítica da sexualidade propõe-se algo semelhante, como veremos mais detidamente no segundo capítulo.

A história da sexualidade teria sido subvertida, então, de acordo com Preciado (2014), com o surgimento do dildo, a partir do movimento lésbico pós revolução industrial, na década de 1960. Teria sido a partir daí que se tornou possível questionar a reprodução da normatividade sexual heterocentrada, com o advento do dildo enquanto objeto externo ao corpo e central como objeto sexual. Desde então, segundo a autora, desvelou-se que o pênis não passaria de mais um dildo entre outros, porém de carne. A teoria contrassexual circunscreve a especificidade da sexualidade de nossa época lançando luz sobre as consequências dos avanços tecnocientíficos sobre os corpos. Isso se desdobrará, na obra de

Preciado, na proposta de que a contemporaneidade seja a era farmacopornográfica (PRECIADO, 2018), como veremos mais adiante.

Ainda segundo o manifesto contrassexual, se por um lado os construtivistas diriam que o gênero é uma categoria puramente cultural, sujeita a mudanças no tempo, os essencialistas, por sua vez, se apoiariam em modelos biológicos e psicanalíticos para os quais a diferença sexual dependeria de estruturas físicas e psíquicas “invariáveis que perduram para além das diferenças culturais e históricas” (PRECIADO, 2014, p.157). Parece-nos equivocado classificar estruturas físicas e psíquicas como “invariáveis” na concepção psicanalítica. Como trabalhamos em uma pesquisa anterior⁶, o real do corpo retorna não importa o quanto se trabalhe no sentido de exilá-lo. Foi o que a clínica da histeria impôs à medicina do século XIX, por exemplo. A psicanálise surgiu, justamente, como o campo que recolheu aquilo que escapava à normatividade anatomofisiológica e que acabava colocado à margem pela clínica médica. Ela surge, então, como um novo dispositivo no qual foi possível trabalhar com outra concepção de corpo, irreduzível ao corpo anatômico. Isto é, um corpo que é feito para gozar de si mesmo (LACAN, 1972-73).

No entanto, adiando o aprofundamento da leitura psicanalítica da sexualidade para o próximo capítulo, tentemos entender a novidade da proposta contrassexual para o campo de estudos do gênero. Parece-nos que ela oferece uma terceira via de leitura para o gênero, para além da dicotomia essencialista/construtivista.

(...) a posição essencialista e a posição construtivista têm um mesmo fundamento metafísico. Os dois modelos dependem de um pressuposto moderno: a crença segundo a qual o corpo resguarda um grau zero ou uma verdade última, uma matéria biológica (o código genético, os órgãos sexuais, as funções reprodutivas) “dada”. (PRECIADO, 2014, p.157)

Nem puramente natural, nem apenas culturalmente construída, a diferença sexual, segundo ela, se daria a partir de tecnologias que se incorporam. Sexo e gênero são, desta forma, também biotecnologias:

A nova biotecnologia está ancorada, *trabalha* simultaneamente sobre os corpos e sobre as estruturas sociais que controlam e regulam a variabilidade cultural. De fato, é impossível estabelecer onde terminam “os corpos naturais” e onde começam as “tecnologias artificiais”: os ciberimplantes, os hormônios, os transplantes de órgãos, a gestão do sistema imunológico humano no HIV, a web etc. são apenas alguns exemplos entre outros. (PRECIADO, 2014, p.158)

⁶ Dissertação de Mestrado “Do Corpo Máquina à Substância Gozante”, defendida em 2016 no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ.

De um ponto de vista contrassexual, portanto, o objetivo de um estudo sobre os modos de fazer sexo seria investigar a relação entre a tecnologia e os corpos, perguntando-se de que modos a tecnologia se “incorpora” ou “se faz corpo”. A dildotectônica – ciência dedicada à investigação contrassexual - investigaria todos esses exemplos de próteses, tendo em vista que qualquer prótese que se incorpore – implantes, hormônios suplementares, órgãos transplantados e até mesmo um vírus, como o HIV - seja um dildo. Ou seja, que qualquer prótese faça parte da erótica corporal, embora não tenha sido de saída um elemento daquele corpo. Deste modo, o alcance da noção de “tecnologia do sexo” aumenta significativamente. Através das metáforas do robô e do ciborgue, Preciado nos explica de que forma pensa o sexo enquanto tecnologia. Observamos que deste modo, contraditoriamente, ela preserva a ideia de que alguns elementos de um corpo sejam, sim, naturais, mesmo que a inevitável intervenção de dildos da tecnologia contemporânea venha posteriormente alterá-los em suas funções.

Segundo a teoria contrassexual, em dado momento na história da produção tecnológica da carne foi desenvolvida a ideia de ciborgue/robô: um mecanismo capaz de automaticamente realizar uma operação que demandasse uma escolha elementar. O robô está submetido “à lei da performatividade paródica e mimética (definida por um processo de repetição regulado)”. Se o corpo humano foi pensado no advento da modernidade, no século XVIII, como uma máquina, a ideia cartesiana de corpo-máquina passa, nos séculos XIX e XX, ao sonho da ciência de produzir máquinas que se comportassem como seres humanos.

O modelo de administração industrial que se seguiu à invenção da máquina à vapor se resume, segundo Preciado, à apreensão progressiva dos corpos como instrumentos de trabalho a serviço das máquinas. “O trabalho seria o resultado dessa ligação de membros naturais e mecânicos” (PRECIADO, 2014, p.161). A relação entre corpo e máquina teria tomado novos contornos, ainda, no pós-guerra com o desenvolvimento da reabilitação próstética para devolver a capacidade de mão de obra aos amputados e incapacitados pela guerra. Esse desenvolvimento, porém, pelo menos no primeiro momento, não previa o restabelecimento funcional do corpo como um todo, mas dos órgãos que serviam ao trabalho industrial, o que indica que a impotência sexual ainda não era uma preocupação do mercado industrial.

Isso não durou muito tempo. Atualmente há uma indústria significativa envolvida na pesquisa, desenvolvimento e comercialização de próteses especificamente voltadas para a vida sexual propriamente dita. Há tanto os diversos modelos de *sextoys*, quanto fármacos, intervenções cirúrgicas e a reprodução *in vitro*. É interessante sublinhar também, como o faz Preciado (2014), a política envolvida nesta indústria que desenvolveu a pílula anticoncepcional feminina e o estimulante sexual masculino (viagra), sem equivalentes ou

opções análogas no sentido inverso. O mercado visaria pontos diferentes da sexualidade feminina e masculina na criação de ofertas protéticas, contribuindo assim, segundo a autora, para uma construção díspar da erótica de cada sexo. Há ainda discrepâncias na viabilidade de cirurgias de redesignação de sexo para homens e mulheres, que podem ter a ver com interesses políticos em alguns pontos, mas em outros esbarra em diferenças anátomo-fisiológicas intransponíveis.

Baseando-se nos casos de incorporação alucinatória de próteses, muito comuns no pós-guerra, Preciado tece sua tese de que se torna impossível, a partir do advento destas, defini-las como mecânicas ou orgânicas, naturais ou artificiais, corpo ou máquina. A prótese dotada de sensibilidade fantasmática – nos casos descritos medicamente como membros fantasmas - romperia com o modelo exclusivamente mecânico do robô e imporia pensarmos no modelo ciborgue, um híbrido humano/máquina. Através da hibridização do corpo com a máquina em forma de prótese, da constatação de que uma prótese pode ser tão incorporada quanto um órgão dito “natural”, toda a concepção de corpo deveria ser adaptada e até o sexo seria também, portanto, uma tecnologia biopolítica (PRECIADO, 2014, p.25).

As tecnologias de reprodução *in vitro* acrescentam complexidade a esta análise. Elas teriam surgido para suprir uma deficiência da reprodução natural, ou, nas palavras de B. Preciado, da “suposta reprodução (hetero)sexual normal” (PRECIADO, 2014, p.166). No entanto, simultaneamente, sua criação permitiria o surgimento “de um conjunto de modos de reprodução sem relações heterossexuais, que poderia se tornar acessível a todos e que é capaz de transformar as formas de incorporação disso que continuamos chamando de, na falta de um termo melhor, homens e mulheres” (*idem*). Por fim, até a reprodução poderia estar tecnologicamente desvinculada da prática sexual.

Deste modo, temos a tese a respeito do sexo e do gênero na qual se baseia a contrassexualidade (2014, p.21): no princípio era o dildo.

O que estou sugerindo aqui é que o sexo e o gênero deveriam ser considerados como formas de incorporação protética que se fazem passar por naturais, mas que, em que pese sua resistência anatômico-política, estão sujeitos a processos de transformação e de mudança constantes. (PRECIADO, 2014, p.166)

O dildo, deste modo, antecederia e criaria o pênis. Trata-se de desconstruir o que foi criado enquanto relações de poder no âmbito do gênero através de formas de contradisciplina sexual. Para ela, a melhor forma de resistência à produção disciplinar da sexualidade é a contraprodutividade. Preciado toma “O Manifesto Ciborgue” de Donna Haraway, segundo ela a autora fundadora do pós-feminismo, como paradigma da forma contemporânea de

constituição de um corpo contrassexuado. O ciborgue não é um computador como o robô, mas um ser vivo conectado a uma rede tecnológica tão extensa que se transforma, ele mesmo, na prótese pensante de um sistema que o transcende.

Alguns exemplos de “tecnologia ciborgue biossocial” são destacados como alvo de interesse específico para a contrassexualidade: o dildo que goza, pessoas que vivem com HIV (e por isso tem seu sistema imunológico mediado tanto pelo vírus, quanto pelos antivirais), pessoas transgêneras, toxicômanos, praticantes de sexo virtual, entre outros casos e práticas. A autora frisa que não se trata, porém, de um paraíso científico neutro que poderia ser aplicado com fins políticos mais ou menos nocivos. Tudo já está aí, desde os complexos tráficos de informação e comunicação via internet até as técnicas low-tech como simplesmente transar. Preciado sublinha que tudo isso é um sistema político que assegura a reprodução de estruturas socioeconômicas precisas.

Tal é a conclusão que a leva a propor a contrassexualidade: a maior sofisticação da tecnologia é se apresentar como “natureza”, quando não há qualquer natureza em jogo na sexualidade humana. Deste modo, apresentando-se de forma falaciosa os gêneros e práticas sexuais como naturais ou desviantes, reforçariam-se estigmas políticos de determinados grupos (mulheres, negros, *queers*, doentes, etc.) e se os manteria sistematicamente à margem, impedidos de acessar as “tecnologias textuais, discursivas, corporais etc. que os produzem e os objetivam” (PRECIADO, 2014, p.168).

Uma vez introduzida a tese geral de Preciado que embasa o Manifesto Contrassexual, passemos ao conteúdo específico deste, proposto como uma alternativa possível de desconstrução da lógica que faz, segundo ela, a sociedade contemporânea padecer no que diz respeito à sua sexualidade.

2.4 O MANIFESTO CONTRASSEXUAL

A hipotética sociedade contrassexual proposta por Preciado leva esse nome por duas razões. Primeiramente, por se dedicar à desconstrução da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero binário, empreitada esta que fora inaugurada por Simone de Beauvoir, como vimos, cuja qualidade de precursora é reconhecida por Preciado. Em segundo lugar, por ser uma sociedade que proclama a equivalência, que não é sinônimo de igualdade – ela frisa -, de “todos os corpos-sujeitos falantes que se comprometem com os termos do contrato contrassexual dedicado à busca do prazer-saber” (PRECIADO, 2014, p.22). Não se trata então

de uma nova natureza, mas de formalizar o fim da ideia de natureza no que tange à sexualidade humana.

Levando tal proposta adiante, Preciado alegará que os órgãos sexuais não existam em si da forma na qual tradicionalmente são interpretados. Eles seriam “o produto de uma tecnologia sofisticada que prescreve o contexto em que os órgãos adquirem sua significação (relações sexuais) e de que se utilizam com propriedade, de acordo com sua “natureza” (relações heterossexuais)” (PRECIADO, 2014, p.30). O contexto sexual, assim como a arquitetura do corpo e da polis, são realidades políticas. Eles organizam e qualificam todas as práticas humanas enquanto público/privadas, institucionais ou domésticas, sociais ou íntimas. A exclusão de certas relações entre gêneros e sexos, bem como a designação de partes do corpo como sexuais ou não sexuais, são parte de uma fixação significativa que naturaliza algumas práticas e exclui outras. O ânus, por exemplo, teria sido o primeiro órgão a ser privatizado, colocado fora do campo social – afirma ela, apoiando-se em Deleuze e Guatarri.

Destacando três justificativas para tal, propõe o ânus como centro transitório do trabalho de desconstrução contrassexual. A primeira é que o ânus é uma zona erógena universal que está para além da diferença sexual. Em segundo lugar, é uma zona de passividade – segundo ela em contraposição à atividade da posição viril que se atribui ao falo –, que é passível de excitação e prazer. Por último, é um espaço de trabalho tecnológico, pelo próprio fato de ser a partir dele que se pretende reelaborar o corpo contrassexual pós-humano: “pelo ânus, o sistema tradicional da representação sexo/gênero *vai à merda*” (PRECIADO, 2014, p.32).

Destacamos alguns artigos dos princípios da sociedade contrassexual. Uma delas é que sejam apagadas dos documentos e formulários administrativos e legais de caráter estatal as denominações “masculino” e “feminino” correspondentes às categorias biológicas macho/fêmea. Outra, é a criação de um *contranome* que escape às marcas de gênero para cada “contratante” – pessoa que adere ao contrato contrassexual. No primeiro momento é possível escolher um nome do sexo oposto ou um nome composto por um nome masculino e outro feminino, a fim de “desestabilizar o sistema heterocentrado”. Há ainda a abolição definitiva do contrato matrimonial – o estado não seria mais testemunha de nenhum contrato sexual. A ressignificação contrassexual do corpo introduziria, gradualmente, a universalização das práticas abjetas no heterocentrismo, como a ressexualização do ânus e a ampliação de pesquisas que investigassem novas formas de sensibilidade e afeto.

A contrassexualidade, portanto, faz uma análise crítica da partilha sexual binária, cuja estrutura interpreta como resultado de um contrato social heterocentrado. As

performatividades de gênero que dele derivam, ela afirma apoiando-se em Butler, foram inscritas nos corpos como verdades biológicas. Este campo do pensamento *queer*, por sua vez, direciona a substituição do contrato social por um ficcional contrato contrassexual, que renegaria o vigente e visaria desconstruir os efeitos deste para a sexualidade humana. Na sociedade contrassexual, os corpos se reconheceriam enquanto falantes e não enquanto homens ou mulheres.

A possibilidade de uma completa fluidez para aceder a todos os tipos de práticas e de enunciação da própria contrassexualidade é apresentada, portanto, como oposição à “identidade sexual fechada”. A partilha sexual binária é então rechaçada por ser entendida como uma “heterodivisão do corpo na qual a simetria não é possível” (PRECIADO, 2014, p.26). Há uma série de outras medidas que são listadas, mas o que nos interessa problematizar é que a pretensão de ressignificar o masculino e o feminino a partir de um suposto denominador comum (o ânus) por fim marcha no sentido de rechaçar a presença da diferença sexual. Uma série de medidas que visariam tirar a “centralidade do pênis” como eixo de poder são propostas no manifesto, retomando uma confusão entre falo e pênis.

Parece-nos que, a todo tempo, apesar da crítica inicial a visões puramente construtivistas do sistema sexo/gênero, trabalha-se com uma dimensão puramente imaginária do corpo e da sexualidade, ou como pontuado por Cossi, com as subjetividades e sexualidades, em lugar do sujeito e do sexo. A psicanalista Sophie Marret-Maleval (2018) também avança no diálogo com Preciado. Para ela, as propostas desta teoria do gênero visam uma política do real, mas este é um imaginário do real que implicaria um controle possível do gozo como maneira de se desprender da mestria do Outro. Nesta visada, no entanto, acaba por fazer este Outro consistir ainda mais. O que não é contemplado pela teoria *queer* é, precisamente, o registro do real, o impossível lógico sobre o qual trabalhou o ensino lacaniano. A consequência disso é que não entra em consideração a forma como o discurso – seja ele patriarcal ou contrassexual - se ancora nos corpos. Isto é, não se coloca uma das questões mais centrais para o campo psicanalítico: a da relação entre o corpo, o gozo e o significante. O corpo não parece ser de fato incluído na operação, senão como imagem e o modo de ser-para-o-sexo é reduzido às identidades.

O solo comum, então, entre Beauvoir, Butler e Preciado, consiste em conceber que “a (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais” (PRECIADO, 2014, p.26). Ou seja, a diferença de gênero não seria naturalmente dada, mas construída a partir de

um programa cultural específico. Para Preciado, por sua vez, fica especificado que o sistema sexo/gênero é um sistema de escritura (*idem*). O corpo, segundo ele, é um texto que comporta a história da produção-reprodução sexual, não no sentido reprodutivo de procriação, mas da repetição de certos códigos que se naturalizam no laço social, em detrimento de outros que são sistematicamente eliminados.

A importância da contrassexualidade no campo *queer* é perseverar na denúncia do caráter de constructo desta “ordem naturalizada”, que nada tem de natural, a partir do que a autora chama de “falhas da estrutura do texto”, falhas estas que os corpos marginalizados representariam. São eles os corpos intersexuais, hermafroditas, loucas, caminhoneiras, bichas, sapas, fanchas, *butchs*, históricas, frígidas, hermafrodykes, etc. Que segundo Preciado (2014, p.27), reforçariam o poder dos desvios e derivações possíveis em relação ao sistema clássico.

Diferentemente do que fazem algumas iniciativas de ativistas do campo *queer*, porém, e apesar de compreender o gênero como uma questão de escritura, a autora não propõe e não defende intervenções políticas abstratas como a linguagem neutra. A modificação dos pronomes pessoais, segundo ela, reduz a textualidade do sexo a seu resíduo linguístico e esquece as tecnologias de inscrição que a tornaram possível. Não se trata disso ou de desfazer-nos das marcas do gênero e referências à heterossexualidade, diz. O que ela propõe é sacudir tais tecnologias de escritura ao modificar as posições de enunciação (PRECIADO, 2014, p.27). O que significa isso?

Apoiando-se mais uma vez em argumentos usados por Butler, Preciado aponta a performatividade *queer* como uma das formas de abalar as tecnologias de escritura dos corpos. Isso significa, por exemplo, descontextualizar termos e discursos hegemônicos que contribuem para a manutenção de uma marginalização das identidades *queer*, elevando-os a nomes que reclamam sua própria identidade. Dessa maneira,

(...) *sapatona* passa de um insulto pronunciado pelos sujeitos heterossexuais para marcar as lésbicas como ‘abjetas’, para se transformar, posteriormente, em uma autodenominação contestadora e produtiva de um grupo de ‘corpos abjetos’ que, pela primeira vez, tomam a palavra e reclamam sua própria identidade. (PRECIADO, 2014, p.28)

Sendo assim, Preciado defende, com Butler, que as práticas de gênero podem acarretar reinscrições no Outro social cujas ressonâncias afetam os corpos. Para B. Preciado, porém, o gênero não é puramente performativo, como defenderia Butler (2016). Ele não se reduziria a práticas culturais linguístico-discursivas (PRECIADO, 2014, p.29), pois se dá na materialidade dos corpos. Em nossa leitura, mais uma vez, a performatividade nestas autoras é

discutida no âmbito puramente imaginário. Não se chega ao ponto de sequer questionar como ela estaria ancorada e implicada com o corpo vivo.

Ao localizar a existência de um gozo fora do corpo com a teoria sobre o dildo, Preciado devolve aos estudos *queer* a questão da implicação do discurso na erótica corporal. É uma manobra importante, apesar de não ter, a partir da filosofia, como extrair dela maiores consequências. É a isto que serve a interlocução com a leitura psicanalítica, como estamos propondo. A partir da psicanálise é possível avançar sobre essa questão, indo além da relação subjetiva identitária, até a relação do sujeito com o sexo.

Mas o avanço empreendido por Preciado para as teorias do gênero é muito importante. O gênero se parece com o dildo, por fim, porque ambos vão além da simples imitação. Para ela, então, diferentemente do que desejava Butler, gênero não é só uma atuação performática. Isso já visa um mais além das aparências. Ele é, segundo a contrassexualidade preciadiana, seja ele qual for, uma prótese. É parte do corpo ao mesmo tempo em que é a ele estrangeiro.

Sua plasticidade carnal [– tanto do dildo quanto do gênero –] desestabiliza a distinção entre o imitado e o imitador, entre a verdade e a representação da verdade, entre a referência e o referente, entre a natureza e o artifício, entre os órgãos sexuais e as práticas do sexo” (PRECIADO, 2014, p.29).

Entendendo, no entanto, que as práticas sexuais sejam um conjunto arbitrário de regulações inscritas nos corpos e que a diferença sexual é uma “operação tecnológica de redução que consiste em extrair determinadas partes da totalidade do corpo e isolá-las para fazer delas significantes sexuais” (PRECIADO, 2014, p.26), a autora salta do “necessário” – que estaria inscrito na lógica normativa heterocêntrica – para o “arbitrário” – que fundamentará a ideia de identidades permanentemente fluidas, que devolveriam o caráter puramente discursivo/performativo ao gênero.

Nos próximos capítulos abordaremos a diferença radical que existe entre desconstruir a “compulsoriedade” de um determinado sistema sexo/gênero (do *necessário*) defendendo que a inscrição de uma erótica corporal seja arbitrária, como o fazem algumas teorias do gênero, ou que esta seja contingente, como sustentará a psicanálise.

À guisa de conclusão, retomemos algumas questões centrais sobre o que foi visto até aqui: Se cada um pode aceder a todas e quaisquer práticas sexuais, a qualquer tempo, se considera que haja algo que precise “ancorar” o gozo ao corpo? Ou seria o caso dizer que todas elas se “ancorem” de um mesmo modo? Isto é, a partir de uma mesma lógica? Dizer que todas operem sob uma mesma lógica talvez seja a opção que mais se aproxime da dildotectônica. Todas as práticas sexuais, todas as identidades que compõem a sexualidade

fluida do ser falante na sociedade contrassexual, se ancorariam por esse gozo protético. Gozo este que é sempre equivalente, sempre gozo do dildo, seja esse dildo carne – uma parte do corpo – ou máquina – sob essa perspectiva, uma parte do corpo tanto quanto qualquer órgão. Poderíamos ler isto, então, como uma proposta composta com significantes do mundo *queer* na qual subjaz, uma localização do gozo fálico que ignora a presença do Outro sexo, para além dele?

É muito interessante que tenha surgido, na esteira dos estudos do gênero, uma hipótese como esta, que visa recolocar a questão sobre o lugar do corpo na sexualidade humana, depois de muito terem tido que se afastar do corpo para negar as designações biológicas. Preciado o faz explorando as consequências da proliferação de tecnologias protéticas e seu papel na construção da relação dos corpos com o sexo. Isso tudo é muito atual. Tal leitura incentiva o debate e as investigações sobre as novas próteses que compõem os corpos contemporâneos e sublinham sua participação na erótica dos mesmos.

Em um trabalho mais recente, no qual nos deteremos adiante, Paul B. Preciado (2018), nome escolhido por Preciado após começar a se autoadministrar testosterona, afirma que a heterossexualidade está fadada a desaparecer. A era pós-sexual adviria, segundo ele, como consequência da indústria “farmacopornô”, que redesenharia hoje incessantemente as fronteiras entre os gêneros. A plasticidade das identidades deixaria obsoleto o sistema econômico e político heterossexual de gestão da subjetividade. Isso não quer dizer, porém, que homens e mulheres *cis* gênero passariam a não ter mais relações sexuais entre si, mas que as condições de produção de sexualidades estariam mudando. Não haveria mais uma diferença biotecnológica dos corpos, mas diferentes sistemas administrativos que organizam o acesso e o uso dessas tecnologias de acordo com classe, raça, gênero ou sexualidade.

Um homem *cis* pode hoje autoadministrar testosterona para aumentar o desempenho esportivo, por exemplo, mas um transexual F2M⁷ apenas pode fazê-lo se mudar juridicamente de gênero. Outros exemplos interessantes são expostos:

Uma mulher *cis* de sessenta anos pode descobrir que a ingestão durante mais de vinte anos de vida de uma alta dose de estrogênios e progesterona em suas pílulas anticoncepcionais produziu uma insuficiência renal ou um câncer de mama que terá que ser tratado com uma quimioterapia semelhante à administrada às vítimas de Tchernóbil; um casal heterossexual pode recorrer à inseminação artificial depois de descobrir que o homem do casal não pode produzir espermatozoides que se desloquem o bastante para fecundar o óvulo da companheira devido a um alto consumo de tabaco e álcool. A mesma testosterona que ajuda a girar todas as bicicletas do Tour de France serve para transformar os corpos dos transexuais

⁷ Female to male: “fêmea para macho”, como se nomeiam os homens *trans* em processo de transição hormonal e/ou pré-cirúrgico.

femininos em masculinos... A questão é: quem tem acesso aos tratamentos hormonais? E de acordo com quais diagnósticos clínicos? De que maneira classe e raça modificam a distribuição e o acesso às tecnologias de produção de gênero? (PRECIADO, 2018, p.137)

Faz-se importante pensar, como frisa o filósofo, as mudanças que os avanços da ciência e do capitalismo impõem à sexualidade. As consequências que daí virão, porém, só poderão ser recolhidas *a posteriori*. É interessante, no entanto, a ênfase na corporeidade que esta autora propõe para desconstruir a ideia de gênero e o lugar prostético que ele ganha em sua teoria contrassexual. O gênero *trans*, deste modo, não seria mais nem menos político que o gênero *cis*, pois há apenas tecnogêneros (PRECIADO, 2018, p.137). Vislumbra-se, assim, que o sexo esteja para além da norma.

Temos muito a aprender com tais teorias, ainda, pois além de toda a importância teórica, embasada em conceitos da filosofia e da sociologia, que enriquecem o debate sobre a sexualidade contemporânea, elas são também – sobretudo – testemunhos. Como tal, nos ensinam sobre a época ao mesmo tempo que trazem a singularidade da relação do sujeito com o corpo e seu gênero, ou sua contrassexualidade, se assim se quiser.

2.5 TESTOJUNKIE – UM TESTEMUNHO

Como explicar o que me acontece? O que fazer com meu desejo de transformação? O que fazer com todos os anos em que me defini como feminista? Que tipo de feminista serei agora: uma feminista viciada em testosterona, ou melhor, um transgênero viciado em feminismo? Não me resta alternativa além de rever meus clássicos, submeter as teorias ao sobressalto provocado pela prática de tomar testosterona. Aceitar que a mudança que acontece em mim é a mutação de uma época.⁸

Apresentamos a teoria contrassexual de Beatriz Preciado referindo-nos a autora no gênero feminino, como esta assinou a obra. Alguns anos após a publicação do Manifesto Contrassexual (2014), porém, após começar a fazer uso de testosterona, mudou seu nome para Paul B. Preciado. O livro sobre o qual nos debruçaremos agora fala sobre esta transição e os impasses em torno de sua nomeação. Respeitaremos a forma como é assinado cada um dos trabalhos, assim como a designação de gênero que convém a cada um na língua portuguesa, nos referindo a autora Beatriz Preciado ao falarmos do Manifesto Contrassexual e ao autor Paul B. Preciado, de Testojunkie. Viemos utilizando como alternativa, também, o denominador comum B. que se tornou, para ele, uma escrita que condensa o novo apelido dado por seus amigos, “Beto”, e o nome registrado no nascimento, “Beatriz”, como relatado em Testojunkie (PRECIADO, 2018, p.392).

Retomando a tese do Manifesto Contrassexual com novas roupagens, o autor aprofunda sua análise sexopolítica da economia com o conceito de farmacopornografia. Isto consiste em uma proposta de leitura da sexualidade contemporânea a partir do que ele chamou de sociedade pós-industrial farmacopornográfica (PRECIADO, 2018). O termo forjado se refere aos processos biomoleculares (fármacos) e semiótico-técnico (pornô) da subjetividade sexual, dos quais a pílula e a *playboy* (empresa pioneira da indústria pornográfica globalizada) seriam resultados paradigmáticos (PRECIADO, 2018, p.36). Segundo ele, durante o século XX os mecanismos farmacopornográficos se materializaram nos campos da psicologia, sexologia e endocrinologia, tendo a ciência alcançado hegemonia como discurso e prática na cultura por seu funcionamento como “aparato discursivo-material da produção físico-corpórea” (PRECIADO, 2018, p.37).

⁸ PRECIADO, Paul B. *Testojunkie*, 2018, p.23.

A tecnociência teria transformado o psiquismo, a libido, a feminilidade, a masculinidade, a hetero e a homossexualidade, a intersexualidade e a transexualidade em realidades pretensamente tangíveis, que se manifestariam em substâncias químicas comercializáveis, em bens tecnológicos geridos pelas multinacionais farmacêuticas. Seu sucesso, segundo Preciado, consiste em transformar a depressão em Prozac, ereção em Viagra, fertilidade ou esterilidade em pílula, masculinidade em testosterona. Sendo assim, a sociedade contemporânea seria composta de subjetividades toxicopornográficas que se definiriam – como o Manifesto Contrassexual já indicava no dildo – pelas substâncias, próteses cibernéticas e desejos farmacopornográficos que abastecem seu metabolismo (PRECIADO, 2018).

(...) já não se trata de revelar a verdade oculta na natureza, e sim da necessidade de explicitar os processos culturais, políticos e tecnológicos por meio dos quais o corpo, enquanto artefato, adquire um *status* natural. (...) A verdade sobre o sexo não é uma revelação; é *sexdesign*. (PRECIADO, 2018, p.38)

O gênero, então, nem essência, nem pura discursividade – como já apontava a tese contrassexual -, seria agora, para Preciado, um produto do mercado: tecnogênero. A análise sexopolítica feita em *Testojunkie* visa sublinhar a mutação de uma época e é uma tese sobre a ficção das identidades que, segundo a psicanalista Sophie-Marret Maleval (2018), vem de uma abordagem específica do real que deve ser colocada em perspectiva com a teoria lacaniana. Para Preciado, trataria-se de denunciar o problema das identidades sexuais enquanto efeitos traumáticos de um sistema biopolítico violento. A resistência a esse programa da sociedade farmacopornográfica seria pretensamente empreendida por ele no ato de se autoadministrar testosterona.

Vamos nos aprofundar na narrativa de *Testojunkie* enquanto testemunho dessa empreitada.

Comecei o livro com um luto, o da morte de Guillaume [Dustan], e hoje em dia faço o luto da identidade; nunca serei verdadeiramente lésbica, nunca serei verdadeiramente transexual, e esse luto é realmente libertador. Podia ter decidido não tomar testosterona, mas isso teria sido melancólico. A questão é como fazer um luto da política de identidade. (BUTLER; PRECIADO, 2008, p.4)

Testojunkie registra as consequências da aplicação de testosterona em gel para Preciado. O testogel, conforme ele explica, se aplica sobre a pele, fazendo-se necessário um cuidado para não transferir o hormônio para outra pessoa com quem se possa vir a ter contato corporal. “Quais seriam as consequências de um “acidente” como este, por exemplo, para uma mulher heterossexual?” (PRECIADO, 2018, p.254), questiona.

Em segredo, sem compartilhar isso nem com o amigo que lhe presenteia com as doses de testosterona, Preciado começa a se autoaplicar “testogel” e a registrar tal experiência. Decide fazê-lo em segredo e não demandar a transgeneridade socialmente, nem juridicamente, começando a refletir solitariamente sobre o fato de ser lésbica ou trans, sem se nomear nem como trans, nem como F2M⁹, tampouco como mulher *cis* lésbica. Seria a testosterona o que faz um homem? Pergunta-se, em um deslocamento da questão sobre o biopênis¹⁰ fazer do macho, um homem.

A escrita sobre sua própria experiência com a testosterona e com o impasse colocado pela nomeação tem, ainda, uma especificidade interessante. Preciado inicia o texto logo depois de receber a notícia de que um grande amigo havia se matado. Ele recebe a notícia e liga imediatamente para V.D., a mulher por quem estava apaixonado. Depois aplica-se uma dose de Testogel para começar a escrever o livro. O contexto parece importante para pensarmos no que se escreve com este livro. Ele estava muito triste nesse dia, com a notícia sobre o amigo e, como diz no início da narrativa, porque um poeta morto não escreve mais. Escrever e tomar testosterona: a que isto serve?

Não tomo testosterona para me transformar em um homem, nem sequer para transexualizar meu corpo. Tomo simplesmente para frustrar o que a sociedade quis fazer de mim, para escrever, para trepar, para sentir uma forma pós-pornográfica de prazer, acrescentar uma prótese molecular à minha identidade transgênero *low-tech* feita de dildos, textos e imagens em movimento, para vingar sua morte (PRECIADO, 2018, p.18)

Decidindo conservar a identidade jurídica feminina e administrar testosterona a si mesmo em segredo, sem entrar em um protocolo de mudança de sexo, Preciado acredita encarar os obstáculos farmacopornográficos para o uso do hormônio. Oficialmente, a condição para administrar-se esta molécula na França - onde morava na época em que escreveu o livro - é renunciar à identidade feminina, mesmo antes dos efeitos se manifestarem no corpo. Sendo assim, conclui que a feminilidade e a masculinidade, tal como a depressão ou a esquizofrenia, seriam ficções farmacopornográficas definidas retroativamente segundo uma molécula (PRECIADO, 2018, p.65).

Além disso, a bula do Testogel se dirige o tempo todo ao homem *cis* heterossexual com déficit de testosterona, um “manual de microfacismo” segundo o autor. Ele se pergunta se esta definição de homem se basearia nos cromossomos (XY), na genitália (possuir pênis e

⁹ *Female to male*, uma pessoa em processo de transição sexual.

¹⁰ Como ele chama o pênis orgânico, uma vez que existiriam também os pênis de silicone, de madeira, borracha, etc.

testículos bem diferenciados) ou na atribuição legal (constar o gênero masculino na carteira de identidade). Faz-se necessário afirmar-se juridicamente como homem para adquirir legalmente uma dose sintética de testosterona e em nenhum lugar da bula está mencionada a possibilidade de seu uso para a transição sexual. Um direcionamento político realmente participa da administração desta droga que trabalha, deste modo, pela manutenção da heteronormatividade.

Contra isso, Preciado se coloca com seu corpo e escrita: não quer o gênero feminino que lhe foi atribuído no nascimento, nem o masculino que a medicina promete e que o Estado acaba outorgando a quem se “comportar da forma correta”. O autor recusa qualquer uma destas opções para, com a recusa, tentar escapar daquilo que circunscreve como ferramentas de controle e vigilância biopolíticas. A autointoxicação voluntária seria seu contraprojeto para fazer face à economia farmacopornográfica. Eis o caráter de invenção contido em seu testemunho: não há uma identidade que lhe sirva até que invente uma, a partir deste processo, em oposição à normatividade prevista para essa sociedade.

A problemática tecnossexual é extremamente contemporânea e diz respeito a novas próteses corporais disponíveis hoje no mercado que participam da construção das identidades. Da pílula ao viagra, dos complementos aos suplementos hormonais, de dildos a cirurgias de obstrução vaginal, vaginoplastias, próteses penianas, etc. O chamado regime farmacopornográfico classificaria a contemporaneidade como uma era pós-sexual (PRECIADO, 2018, p.88). Uma série de novos significantes com os quais dizer-se enquanto ser sexuado também são produzidos por ela. O movimento de Preciado para libertar-se da construção alienante do corpo e do gênero prevista no projeto farmacopornográfico é extrair-se do poder disciplinar ao qual estaria submetido acatando à normatividade e visando, com isto, escapar da dominação do Outro. Intervindo intencionalmente no processo de produção de sua própria sexualidade através da autointoxicação e de práticas *pornopunk*, acredita que poderia, por sua vez, aceder a uma forma viável de incorporação de gênero.

Sobre essa dominação alienante, ele diz: “(...) me atribuíram o gênero feminino; fizeram do espanhol minha língua materna; fui educada para ser uma menina modelo (...)” (PRECIADO, 2018, p.102). Na tentativa de escapar a esta dominação, hoje Preciado mora em diferentes metrópoles, nas quais diz sobreviver sexual e politicamente graças a uma rede *underground* microcomunitária, em um estilo de vida *pornopunk*.

Minha vida consiste em circular entre diferentes lugares (...) transito entre três línguas que já não considero nem minhas nem estrangeiras. Incorporo uma condição sapatona-transgênero feita de múltiplos biocódigos, alguns dos quais são

normativos, outros são espaços de resistência e alguns possíveis lugares para invenção de subjetividade (*idem*).

Nem “garota-testo”, nem “tecnogaroto”, portanto. Preciado interroga-se, nesta obra, sobre sua experiência de não-lugar, não pertencimento a qualquer identidade. Sublinhando que a testosterona ainda não modifica a forma como os outros decodificam seu gênero, embora automaticamente o tenha transformado – em seu íntimo - em algo diferente de uma mulher *cis*, ele afirma ter se confrontado com a materialidade do gênero. Havia algo, afinal, para além da performatividade e das aparências a ser levado em conta.

A partir da ideia de que “o único ideal compartilhado por nossa espécie” hoje seria “o instinto de gozo, como instinto de morte”, o autor vai além da abordagem performativa do gênero teorizada por Judith Butler. Com efeito, B. Preciado justifica a partir disso a autointoxicação. (MARRET-MALEVAL, 2018, p.196)¹¹

Segundo o autor, a era pós-sexual é uma consequência da indústria farmacopornô, que muda as condições de produção sexual de corpos e de prazeres. Segundo ele, essas mudanças estariam se assimilando, cada vez mais, aos corpos e prazeres desviantes de outrora, tornando-os mais ordinários agora, no tempo em que se desvela que todos estão submetidos aos mesmos processos de produção tecnobiopolítica. Com a inconstância farmacopornográfica e suas mais recentes transformações, então, a heterossexualidade estaria fadada a se tornar uma estética corporal entre muitas outras, em breve “um estilo reprodutivo *low-tech*, retrô”, que, segundo o autor, as gerações futuras poderiam vir a negar, exaltar ou considerar totalmente antiquada e decadente (PRECIADO, 2018, p.135).

Preciado reflete sobre a existência de uma imposição social para escolher entre dois significantes presentes no Outro para sua condição: trans ou junkie. Cada uma delas com suas consequências, submetidas à biopolítica da farmacopornografia contemporânea. Uma vez que ele não quer declarar-se alguém com “disforia de gênero” para entrar no protocolo médico-jurídico, o nome que há no discurso do Outro para sua condição é: viciada em testosterona. Afirmando não haver de saída uma direção na mudança que a testosterona inicia em seu corpo, tampouco autoriza que alguém decida essa direção em seu lugar.

Mas, na realidade, as coisas são muito mais complexas. Não quero mudar de sexo, não quero me declarar disfórico sobre nada, não quero que um médico decida qual é a quantidade de testosterona por mês que me convém para mudar de voz e ter barba – não quero extrair os ovários nem remover os seios. (...) Reivindico a pluralidade irredutível do meu corpo vivo: não do meu corpo como “vida nua”, mas a própria

¹¹ No original: “À partir de l’idée que “le seul idéal partagé par notre espèce” aujourd’hui, serait “l’instinct de jouissance, comme instinct de mort”, l’auteur va au-delà de l’abord performatif du genre théorisé par Judith Butler. Em effet, B. Preciado justifie à partir de là l’auto-intoxication.”

materialidade do meu corpo como local político de ação e resistência. Eis o problema: fora do contexto institucional definido pelo Estado, a testosterona deixa de ser parte de uma terapia de substituição hormonal e se torna apenas uma droga ilegal, como a cocaína e a heroína. (PRECIADO, 2018, p.266)

Diante da hipótese junkie e da possibilidade de desenvolver uma dependência a testosterona, o autor escreve uma analogia de seu processo de resistência à dominação farmacopornográfica com a relação amorosa que se iniciou concomitantemente ao uso do suplemento hormonal. Ele cogita que o apaixonamento por V.D. também se passaria por uma dependência. Como todas as drogas, ele diz, ela se encontra perto e inalcançável. Além disso, a satisfação tomaria concomitantemente a forma da falta. Seja no encontro com a amante ou na aplicação de *testogel* em sua pele, o gozo que acessa remete à uma falta. O encontro faltoso com o objeto é desvelado em suas duas relações mais intensas, nas quais diz estar mais “vinculado” (*idem*) ao outro, mais afetado.

Bem ali onde a satisfação deveria ter lugar, emerge a frustração. Quando a beijo, penso que quero beijá-la; quando falo com ela, penso que preciso urgentemente falar com ela. Quando a espalho sobre minha pele, penso que quero espalhá-la sobre minha pele; enquanto meu corpo a absorve, penso que quero absorvê-la, uma outra vez. (...) Desejo continuar desejando, sem qualquer possibilidade de saciedade. (PRECIADO, 2018, p.267)

Preciado aponta a testosterona e o sexo como suas drogas, que compõem, segundo ele, um “círculo de produção mútua” (PRECIADO, 2018, p.268). A satisfação que obtém com isso, no entanto, deixa a desejar. Remete a uma falta a recuperar. A testosterona, porém, viabilizou uma nova configuração da parceria amorosa, que depende da mesma para se sustentar. Sobre essas “duas drogas”, ele diz:

Ambas me afetam na medida em que podem me fazer entrar em contato com o amorfo, com o que carece de forma ou o que imagina uma forma para o disforme, o que produz desejo sem satisfação possível. A identidade de gênero e o prazer estão fora do horizonte do possível. (PRECIADO, 2018, p.268)

Eis o que temos a aprender com o testemunho de Preciado: diante das novas identidades e enlances amorosos, estamos tratando, ainda, de escritas possíveis para lidar com o que, do gozo, não cessa de não se escrever. No entanto, as identificações não se reduzem, hoje, ao que podia ser circunscrito no Complexo de Édipo clássico. Isso foi revisto por Lacan na parte final de seu ensino, que indicava uma desedipianização da sexualidade, como veremos. Para além do que caberia na identificação fálica haveria um Outro gozo. Nos perguntaremos – com a psicanálise lacaniana - sobre a diferença sexual para além das identidades, a partir do que faz furo nos semblantes. A sexualidade *queer*, por exemplo, nos

parece ser dessa ordem, pelo menos enquanto perduram como perversões da sexualidade dita *normal* no senso comum.

Foi possível começar a antecipar a profundidade da questão desde já, a partir das construções de Preciado (2018). Sua tentativa de denunciar todo semblante se apoia na almejada correlação entre a verdade e o gozo. Mas, de acordo com Marret-Maleval (2018), estes estão identificados, para o autor, à prática sexual em si mesma. Ou seja, vislumbra-se uma proposição sobre o real que escapa ao que se escreve no Outro, mas mantém-se toda a discussão no imaginário. Não se trata aqui do real do gozo do ensino laciano, o impossível lógico, que não cessa de não se escrever. Na realidade, “(...) as teses de Preciado repousam sempre em uma abordagem substancializada, imaginária do real, que implicaria a possibilidade de controle do gozo como forma de desprendê-lo da mestria do Outro”¹² (MARRET-MALEVAL, 2018, p.198).

Toda esta discussão sobre o polimorfismo da sexualidade humana é extremamente interessante para pensarmos o cenário contemporâneo, no qual concomitantemente os discursos fundamentalistas também ganham terreno e avançam sobre constatações científicas há muito tempo consolidadas. Em tempos de retorno de teorias obscurantistas sem base científica, como o terraplanismo e as teorias criacionistas, não é redundante retomar Simone de Beauvoir, apesar dos estudos de gênero em muito já terem avançado sobre a especificidade da sexualidade contemporânea, cercada agora por tecnologias inexistentes na época em que esta escreveu sua obra célebre, *O Segundo Sexo*.

No intuito de libertar-se do Outro, Preciado se contrapõe com seu corpo autointoxicado. Ele testemunha o padecimento com o impossível da relação sexual. Ele diz: “Minha mente é uma coberta sexual em que meu corpo foi enrolado, um cofre trancado, um túmulo, uma armadilha. Sou uma mensagem política fascista à deriva. Meu corpo é a mensagem, minha mente é a garrafa. Explodir. É minha única alternativa.” (PRECIADO, 2018, p.148). Explodir significa, para ele, não aceitar um saber sobre o sexo que venha do outro (ou pelo menos que supõe vir do outro).

Concordamos com Preciado (2018) sobre o sistema sexo/gênero ser um sistema de escritura, como os capítulos vindouros discutirão. Há, porém, algumas pontuações e distinções importantes de serem inseridas em nosso debate a partir daqui. A leitura pós-feminista apresentada por este autor dialoga com as duas proeminentes autoras das teorias do

¹² No original: “(...) les theses de B. Preciado reposent toutefois sur un abord substantialisé, imaginaire du réel, qui impliquerait un controle possible de la jouissance comme manière de la dépendre de la maîtrise de l’Autre.”

gênero introduzidas anteriormente neste capítulo. Simone de Beauvoir, enquanto precursora, pensou no papel social da mulher a partir da filosofia sartreana e de sua própria experiência de vida, inaugurando um debate acadêmico sobre o tema, pouco acalorado até então. Judith Butler, nos anos noventa, marca a entrada na segunda onda do feminismo com o conceito de performatividade de gênero e das múltiplas identidades, o campo a partir daí chamado de pós-feminista ou teoria *queer*.

Diante do problema político que era circunscrever um sujeito para o feminismo, visto que “mulheres” não faziam um coletivo universal a representar – como vimos, há diversos fatores que marcam especificidades diferentes das demandas feministas, como classe, raça, credo, etnia, etc. -, e a interrogação da diferença sexual binária, supostamente alimentada pelo mesmo feminismo, os estudos de gênero fazem, nos anos 90, um deslocamento da diferença sexual para o que Preciado (2011) apontou como “multidões *queer*”. A desontologização do sujeito da política sexual operada por uma geração de autores emanada dos próprios movimentos identitários redefiniu

A luta e os limites do sujeito político “feminista” e “homossexual”. (...) Se as multidões *queer* são pós-feministas não é porque desejam ou podem atuar sem o feminismo. Pelo contrário, elas são o resultado de um confronto reflexivo do feminismo com as diferenças que o feminismo apagou em proveito de um sujeito político “mulher” hegemônico e heterocêntrico. (PRECIADO, 2011, p.4).

Enquanto o “pensamento *straight*” asseguraria a associação tradicional da produção de identidade de gênero e de determinados órgãos como órgãos sexuais e reprodutores, a multidão de corpos *queer* – transgêneros, homens sem pênis, *femmes butchs*, bichas lesbianas, etc. – aparecem como “sujeito possível da política *queer*” (PRECIADO, 2011, p.2).

Os corpos da multidão *queer* são também as reapropriações e os desvios dos discursos da medicina anatômica e da pornografia, entre outros, que construíram o corpo *straight* e o corpo desviante moderno. A multidão *queer* não tem a ver com um terceiro sexo ou com um “além dos gêneros”. Ela se faz na apropriação das disciplinas de saber/poder sobre os sexos, na rearticulação e no desvio das tecnologias sexopolíticas específicas de produção dos corpos “normais” e “desviantes”. (PRECIADO, 2011, p.4)

Vimos como este campo se estruturou a partir do questionamento da naturalidade do campo sexual nos humanos e dos componentes que dão consistência à uma estrutura patriarcal de disparidade social entre os gêneros. A multidão *queer* questiona com avidez a estrutura heterocentrada, que muito tem a ver com a naturalização ou biologização do sexo, ratificada e agravada por discursos religiosos e outros dispositivos de controle social que

retomam expressividade na sociedade capitalista globalizada da contemporaneidade com uma força política surpreendente.

Se há, por um lado, a necessidade de repensar a estrutura binária da partilha tradicional de gênero homem/mulher, por outro é preciso levar em conta que ela ainda organiza para muita gente a sexualidade. Não se trata de defender ou contraindicar que os bebês sejam batizados com nomes neutros e criados desta ou daquela maneira, mas de pensar no caráter construído do normal/patológico no campo da sexualidade humana. O campo psicanalítico não é prescritivo, tampouco pretende fundar uma pedagogia, o que imporá a ele ser pautado por uma norma. Justamente, o que se recolhe nesta práxis é o que está, para cada sujeito, para-além da norma que o laço social impõe. A teoria *queer* também é muito importante na academia e na pólis para dar voz política a este para-além da norma que habita a sexualidade humana e, por ventura, mesmo sem intenção de fazê-lo, pode servir para lembrar aos psicanalistas que o afã terapêutico pauta-se em uma norma que não corresponde à ética da psicanálise.

À guisa de conclusão, para adentrarmos na discussão sobre a teoria psicanalítica da sexualidade e perguntarmos-nos a partir dela a respeito do tema do gênero e da partilha sexual, cabe retomarmos a citação de Preciado que afirma: a multidão *queer* não é um “além do gênero” ou a inscrição de um terceiro sexo, mas sim existências que sublinham a divisão entre o que é “normal ou desviante” que faz-se, tradicionalmente e ainda hoje, em torno do que pode se apresentar no campo da sexualidade. Sendo justamente desta problemática normal/patológico no campo do sexual que o campo psicanalítico surgiu, remontaremos a seus fundamentos.

A psicanalista Clotilde Leguil observa que ao deixar as históricas falarem daquilo que falha no saber médico sobre seus corpos, Freud participa de alguma maneira da emancipação das mulheres de sua época. Ele dá lugar, com sua escuta, ao que surge no corpo dessas pacientes como metáfora de uma questão sexual subjacente. O sujeito em análise, em posição de enunciação, é um ser sexuado. Ser sexuado não quer dizer que seja necessariamente hetero, homo ou bissexual, mas que é um sujeito capturado no desejo do Outro. “A perspectiva do inconsciente faz então do sexo o lugar de um questionamento, que conduz o sujeito a inventar sua própria relação com o gênero, a partir de sua experiência do desejo” (LEGUIL, 2016, p.95).

Ao conceber o Outro da linguagem como causa de uma alienação total, Preciado lhe dá tal consistência que não é possível conceber a livre escolha (inconsciente) do sujeito. É justamente este o ponto forte do último ensino de Lacan, que coloca ênfase na inconsistência

do Outro, como veremos. Pensar o gênero somente em termos de atribuição negligencia a escolha do sujeito, seu consentimento. Na contramão de uma perspectiva totalizante que pensaria que tudo se escreve pelo Outro, Lacan opõe a inexistência da relação sexual, aquilo que não cessa de não se escrever (MARRET-MALEVAL, 2018). Vejamos, então, como a psicanálise lacaniana avançará esta leitura da sexualidade humana a partir dos mais antigos desenvolvimentos freudianos.

3 COMPLEXO DE ÉDIPO E DIFERENÇA SEXUAL

Certamente os senhores terão ouvido falar que o conceito de sexual na psicanálise sofre uma ampliação abusiva (...). Ou seja, nós lhe devolvemos sua dimensão correta. O que se nomeia de sexualidade fora da psicanálise diz respeito apenas a uma vida sexual restrita, a serviço da reprodução e chamada de normal. (FREUD, 1916, p.206)

Em diversos momentos de sua obra, Freud abordou o antagonismo entre as moções pulsionais e a civilização. Nos ensaios sobre a sexualidade (FREUD, 1905) ele termina afirmando a presença de uma relação inversa entre o laço social e o livre desenvolvimento da sexualidade. Em *Moral sexual civilizada e doença moderna* (FREUD, 1908b), ele retoma este tema para discutir o aspecto sociológico de tal antagonismo e suas consequências psíquicas. Ele problematiza, então, a vigência de um sentido sexual universal para todos os sujeitos: “uma das óbvias injustiças sociais é que os padrões de civilização exigem de todos uma idêntica conduta sexual” (FREUD, 1908b, p.177). Com isto, situou nas restrições impostas pelas normas morais vigentes em uma sociedade, a base da doença nervosa moderna, ao mesmo tempo em que engendra a criação cultural de bens e de ideais.

Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão dos instintos. Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Dessas contribuições resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais. (...) Cada nova conquista foi sancionada pela religião, cada renúncia do indivíduo à satisfação instintual foi oferecida à divindade como um sacrifício, e foi declarado ‘santo’ o proveito assim obtido pela comunidade (FREUD, 1908b, p.173).

Como estes trabalhos e o trecho destacado na epígrafe indicam, o criador da psicanálise tomava o tema da sexualidade como central para a abordagem da vida psíquica e interrogava as barreiras que se impunham à sua livre expressão. Foi desse modo que começou a situar, para além dos ideais culturais, o que se inscrevia no psiquismo como marca desta renúncia pulsional em prol do laço social. Neste âmbito que podemos localizar o conceito de castração, que o Complexo de Édipo buscou circunscrever.

O Complexo de Édipo, bem como o complexo de castração - a ele atrelado por Freud (1924) -, são constructos que estão no âmago da concepção psicanalítica da sexualidade e, como qualquer conceito, estão sujeitos a leituras diversas. Seguindo com a proposta de discutir a especificidade da sexualidade humana, abordaremos estes fundamentos não apenas com o intuito de transmiti-los ou corroborá-los, mas de interrogá-los mediante as questões

colocadas pelas novas identidades sexuais e pelas teorias do gênero. Propomos uma discussão sobre alguns deslocamentos pelos quais o Édipo passa ao longo da obra de Freud e os avanços empreendidos a partir de sua retomada por Lacan, rumo à compreensão da sexualidade para além de uma norma, na singularidade de cada caso.

As identidades de gênero e o *queer*, são significantes que atualizam a discussão sobre a diferença sexual, como viemos sublinhando no primeiro capítulo. Muitas vezes, estas teorias interpretam o uso do Édipo na psicanálise como heteronormativo e atrelado a um binarismo de gênero. A psicanálise contemporânea é interrogada, então, sobre a inteligibilidade das novas identidades sexuais para as suas ferramentas teórico-clínicas, supostamente binária, heteronormativa, falocêntrica e patriarcal. Somos convocados a responder a partir deste arcabouço teórico-clínico, retomando os fundamentos e colocando-os em xeque.

A crítica dos estudos de gênero à psicanálise se dá, principalmente, por algumas leituras do Complexo de Édipo e de termos como função paterna, função materna, Nome do Pai, desejo da mãe, falo, gozo fálico, castração, etc. Ao abordá-los, interessa-nos sublinhar que o significante “sexualidade”, em psicanálise, remete não apenas à identificação, mas, sobretudo, ao gozo (FALBO, 2016). Para compreender tal concepção, como veremos, é preciso ter em vista os registros da experiência humana, impostos pela estrutura da linguagem: real, simbólico e imaginário. É certo, porém, que muitas leituras normativizantes da obra freudiana foram feitas até pelos próprios psicanalistas e corroboram a motivação para interpretações equivocadas. A negligência em relação ao campo do gozo em jogo na sexuação decorre em um reducionismo imaginário.

Segundo a psicanalista Clotilde Leguil (2016), o discurso *queer* que almeja um corpo puramente à disposição do sujeito que goza, separado da natureza e da cultura, não é desprovido de normatividade. Da mesma feita em que aspiram um corpo não mais submetido a nenhuma norma, engendram uma norma de abordagem do corpo de maneira “anônima, neutra e assexuada” (LEGUIL, 2016, p.20). Ela vê, nesta utopia da promoção de um corpo separado da marca da diferença, um novo puritanismo que preconiza a transparência total entre o sujeito e seu corpo.

A psicanálise, por sua vez, não acredita nessa transparência na relação do sujeito com seu corpo, justamente por ter surgido e por ser o espaço onde cada um trabalha os impasses com uma parte da vida sexual que não pode ser controlada. Algo do gozo que, no próprio corpo, não se normaliza. Faz parte da posição ética deste campo reconhecer a estranheza da relação com o corpo, sem atribuir o impasse totalmente às normas sociais.

Ali, onde os estudos de gênero gostariam que fosse tudo claro e límpido, que a vida sexual fosse enfim desnudada de todo mistério, a psicanálise não acredita nessa transparência possível e reconhece na vida sexual, por mais liberada que seja, uma parte que não pode ser controlada. Ali, onde os estudos de gênero sonham com um corpo assexuado, a psicanálise mostra as consequências psíquicas contingentes da diferença dos sexos nos seres (LEGUIL, 2015, p.21).

Neste capítulo vamos nos debruçar, justamente, sobre as consequências psíquicas da diferença entre os sexos, do ponto de vista da psicanálise, seguindo a via da especificidade com que esta aborda o sexual. Ao percorrermos as elaborações freudianas sobre o Complexo de Édipo a partir da leitura lacaniana, visamos esclarecer a impossibilidade de pensar uma transparência na relação no sujeito com seu corpo, no sentido de uma autonomia completa em relação ao Outro, que o garantiria uma neutralidade no campo do sexual. Ou, dito de outro modo, usando o termo de Leguil (2016), a impossibilidade de uma relação anônima com o corpo. Fica claro, desde as primeiras elaborações psicanalíticas a presença de um impossível de harmonizar no campo do sexual, como veremos. É com isto que, mais tarde, como trabalharemos no capítulo seguinte, Lacan chegará a afirmar a inexistência da relação sexual.

Questionando o *status quo* da IPA – Associação Internacional de Psicanálise, fundada por Freud e mantida por seus discípulos diretos –, Lacan (1953a) vai retomar Freud para afirmar, a partir de sua própria leitura e apoiando-se na linguística, que o campo da psicanálise é o campo da linguagem e que seu trabalho incide, ou ao menos deveria incidir, sobre a função da fala. “A fala é seu meio” (LACAN, 1953a, p.259), ele frisa novamente para relembrar o básico da prática aos analistas. Fazer essa distinção, naquele momento, significou renovar a prática e interrogar seus elementos: qual é a função da fala e qual é o campo da linguagem, afinal? E quais são as consequências teórico-clínicas de ler Freud desta maneira?

Se a linguagem pode ser universalizante, a fala não o é, pois é a enunciação que produz um sujeito. Segundo Lacan (1966, p.854), o “registro do significante institui-se pelo fato de um significante representar um sujeito para outro significante”. Situar uma distinção entre fala e linguagem, portanto, seria um modo de restituir à clínica a ferramenta fundamental de uma análise: a fala que produz um sujeito desvela o sintoma inconsciente, subjacente ao sentido.

Em *O Seminário – Livro 4: A relação de objeto*, Lacan (1956-57) comentou algumas das interpretações pós-freudianas da teoria da sexualidade e apresentou sua própria leitura da relação de objeto. Para ele, a relação de objeto seria uma relação com a falta, como veremos. Desde este momento inicial em seu ensino, podemos ver que as coordenadas epistemológicas por onde aborda o objeto da pulsão são totalmente divergentes das que orientaram outros psicanalistas importantes como Ernst Jones, Melanie Klein e Anna Freud. É através disto que

Lacan circunscreverá, alguns anos mais tarde, o objeto da pulsão com o conceito original de objeto *a* (LACAN, 1962-63).

Embora o *gênero* não seja um conceito psicanalítico, os estudos sobre esse tema colocam os psicanalistas contemporâneos a trabalho não somente pelas interrogações dirigidas à psicanálise, mas por trabalharem com significantes mestres que tangenciam o campo da sexualidade e do mercado globalizado. Deste modo, tais termos chegam ao divã e compõem os sintomas dos sujeitos de nosso tempo, fazendo parte de suas formas de dizerem quem são enquanto seres sexuados. A proliferação de nomes para identificar-se enquanto ser sexuado, definindo-se enquanto deste ou daquele gênero, com esta ou aquela preferência na escolha de parcerias sexuais, assim como a possibilidade de transitar dentre as opções disponíveis no discurso do Outro pós-revolução sexual, é algo que surge em nossa época. Vale lembrar: cenário este que era inexistente e inimaginável na Viena vitoriana de Freud.

Há novos semblantes no teatro dos sexos. Eles são formações discursivas, efeitos do significante, e agrupam pessoas identificadas por algum traço. Além deles, há uma infinidade de possibilidades que poderiam surgir - tantas quantas forem nomeadas por aqueles que por elas se façam representar. O assunto nos concerne e interessa, sobretudo, pois a sexualidade é um dos temas mais fundamentais para a psicanálise desde seus primórdios, de suma relevância teórico-clínica para situar este campo e sua prática. Não fosse a impossibilidade de uma harmonia no campo do sexual, não haveria sintoma para lhe trazer algum arremedo.

Para atingir tais questões, retomaremos o conceito de pulsão e a função do Complexo de Édipo, assinalada desde Freud como assimétrica para meninos e meninas, refletindo sobre o lugar do corpo na incidência da diferença sexual. Isso ainda se sustenta na leitura da sexualidade contemporânea? A diferença sexual, como a psicanálise a entende, se mantém operante ou participou de um contexto histórico já prescrito? Acompanharemos o desenvolvimento deste constructo freudiano através das orientações do ensino de Lacan, que se esforçou para enfatizar a função da teoria da sexualidade freudiana afastando-a tanto da mera observação fenomenológica do romance familiar, quanto da leitura heteronormativa que muitos autores, dentro e fora da psicanálise – como Simone de Beauvoir (2016) e Judith Butler (2016) -, fizeram dela.

Depois disso, avançaremos com Lacan (1969-70) para a teoria dos discursos, que permitiu ao mesmo fazer um uso acurado dos mitos freudianos, em diálogo profícuo com a antropologia dos mitemas (LÉVY-STRAUSS, 2017). Veremos como o mito serviu de recurso para abordar a estrutura do discurso a partir da morte do pai – elemento mote tanto da tragédia edípica, quanto do mito da horda primitiva de *Totem e Tabu* (FREUD, 1913). A relação entre

o parricídio e a castração é o enigma que levou a psicanálise ao recurso mítico. Lacan vai avançar, justamente, sobre as interrogações que surgem na tentativa de circunscrição, pela via do parricídio, da lei da castração. A questão principal a ter em vista desde Freud, sob essa perspectiva, seria: o que é um pai? Visaremos elucidar, com este percurso, o que os mitos fundamentais da psicanálise visam abordar e, assim, poder acompanhar o desenvolvimento da teoria psicanalítica da sexualidade, desde Freud e a querela do Édipo, até a afirmação lacaniana da inexistência da relação sexual.

3.1 O PERVERSO-POLIMORFISMO DA SEXUALIDADE HUMANA

Nos *Três Ensaio Sobre a Sexualidade* (FREUD, 1905a), a pulsão (*Trieb*) tomou os primeiros contornos de conceito para indicar que o âmbito da sexualidade humana se distingue da ideia essencialista, natural ou instintiva. Diferentemente dos animais, a sexualidade humana estaria, segundo Freud, envolvida com uma satisfação que pode não se dirigir à conservação individual e/ou da espécie e cujo objeto não seria naturalmente dado, como aquele do instinto. O que surgia nos sintomas neuróticos com que se deparava em seu trabalho clínico, não poderia ser explicado a partir da suposição de uma tendência natural à autoconservação.

Como Freud (1905a) avaliou a partir das ditas *aberrações sexuais* de sua época¹³, a sexualidade humana envolve uma força diferente à da necessidade instintiva, a que ele chamou de pulsão. Isto é, um estímulo para o psíquico, oriundo do corpo, que exige satisfação. Sua característica principal, isolada no estudo destes "casos aberrantes" e estendida aos comportamentos sexuais ditos *normais* é que a pulsão, por definição, seria perverso-polimorfa. Isto é, diferentemente do instinto, seu objeto de satisfação não seria pré-determinado de forma inata. Dessa maneira, o conceito limítrofe de pulsão, que perverte a noção de instinto, daria espaço para a variante do objeto sexual, em suas mais diferentes formas. Isto aproximaria os ditos desvios da vida sexual à sexualidade entendida na época como normal – norma esta, cabe dizer, ainda muito presente no senso comum atualmente.

Freud estava ciente do debate político subjacente a este tema e chega a trazê-lo à tona em momentos distintos de sua obra. Dirá que indignação e a relutância pessoal frente a essas “modalidades” perversas de satisfação sexual - que chegará a afirmar não serem nada incomuns - não levam a lugar nenhum (FREUD, 1916). Segundo ele, todos são fenômenos da

¹³ Freud baseou-se em casos da literatura especializada, de autores como Krafft-Ebing, Moebius, Havelock Ellis, entre outros (FREUD, 1905a, p.128).

sexualidade como quaisquer outros e não cabe ao psicanalista fazer deles juízo de valor. A tarefa inescapável para a psicanálise seria, a seu ver, a de explicar teoricamente, de forma completa, as perversões sexuais e sua estreita relação com a sexualidade dita normal. Ou seja, oferecer uma forma de compreender a sexualidade humana em toda sua complexidade, incluindo qualquer forma de manifestação. A característica fundamental da pulsão ser seu perverso-polimorfismo atende a isto.

Apoiando-se em outros pesquisadores do tema, como Iwan Bloch, Freud (1905a) vale-se do ponto de vista de que as perversões reconhecidas como patologias pelo discurso científico não seriam necessariamente sinais de degeneração. Além disso, frisa que elas ocorreram desde sempre, tanto entre os primitivos quanto entre os civilizados. Diriam respeito, simplesmente, a outras configurações possíveis da meta e do objeto sexual. Mais tarde, Freud (1915) descreve novamente o objeto da pulsão, frisando desta vez que este seja o componente mais variável dentre todos os elementos da pulsão, não estando a ela ligado de saída, como estaria um objeto natural. O objeto apenas poderia ser chamado de objeto da pulsão *a posteriori*, por ter proporcionado satisfação. Além disso, por não ser um objeto naturalmente dado e específico para atendê-la, a satisfação pulsional seria sempre parcial.

Segundo Freud (1915), a pulsão é uma exigência de trabalho feita ao aparelho psíquico por conta de sua ligação com o corpo, sendo sua fonte – a fonte de tal exigência - o próprio corpo. O trabalho, então, é para atender à exigência pulsional pela satisfação. Ele é feito a partir das marcas deixadas pelas experiências de satisfação, marcas estas que dariam o trilhamento, a via preferencial de descarga do estímulo rumo à satisfação, através dos objetos parciais. Como o termo indica, estes objetos são via para uma satisfação sempre parcial.

Diferentemente de um estímulo externo, do qual é possível fugir através da ação motora, não se pode escapar da exigência pulsional, que é oriunda do interior do corpo. Com a fonte no próprio corpo, o estímulo pulsional exigiria uma *ação específica* para poder, através de um objeto, realizar sua descarga (FREUD, 1915). A distinção entre esses dois tipos de estímulo – externo ou pulsional – é que daria ao bebê humano, em determinado momento, a primeira marca a partir da qual começa a delimitar uma borda, um dentro/fora, ou ainda, dizendo de outro modo, começar a construir um corpo.

Deste modo, através deste duplo movimento formado pela força constante da exigência pulsional e pelas marcas deixadas pela incidência deste estímulo – e suas decorrentes experiências de satisfação -, o aparelho psíquico é intrinsecamente articulado ao corpo vivo. A construção de uma superfície unificada e das bordas corporais – chamadas por Freud (1905a) de zonas erógenas - das quais são extraídos os objetos privilegiados da pulsão,

está intimamente vinculada com as experiências de satisfação que marcam o corpo. Através do objeto, como veremos se esclarecer em Lacan, introduz-se uma topologia distinta aos termos paralelistas do pensamento cartesiano (POUGY, 2016). Nessa perspectiva, então, se coloca o estatuto de alteridade do corpo que faz com que a apropriação do mesmo exija constantemente um trabalho subjetivo, porém ela não se confunde com um paralelismo entre o somático e o psíquico.

A experiência de satisfação, segundo Freud (1895), inauguraria um circuito de representações psíquicas que tenderia a se repetir. A repetição, no entanto, nunca seria inteiramente bem-sucedida, isto é, nunca seria a repetição do mesmo, uma vez que é impossível voltar a um estado de coisas prévio do ponto de vista psíquico. O rastro deixado pela satisfação não se apagaria. No entanto, os trilhamentos poderiam se modificar de acordo com o trabalho psíquico de fazer e refazer as ligações.

Remontando a estes termos freudianos do princípio da psicanálise, podemos extrair, com o auxílio do que foi posteriormente acrescentado à teoria pelo conceito de narcisismo (FREUD, 1914), a seguinte consequência: a partir de um trabalho psíquico com as marcas deixadas no corpo pelas experiências de satisfação, uma superfície corporal começa a ser construída. É importante frisar que o corpo não se reduz, no entanto, à imagem unificada que conscientemente se pode fazer dele, como veremos se esclarecer em Lacan.

A assunção de uma imagem unificada pelo sujeito envolve uma identificação. Como colocado em 1914 por Freud, uma nova ação psíquica que precipita uma diferenciação no aparelho mental, chamada *Eu* (ou Ego). Aquilo que Freud chamou de Ego corporal (FREUD, 1924) é, segundo o próprio, a projeção de uma imagem na qual o sujeito se reconhece. Esta é, portanto, uma abordagem imaginária do corpo, calcada em identificações que fazem parte do trabalho psíquico com as marcas – simbólicas. A apreensão do corpo próprio pelo sujeito, no entanto, apresenta constantemente um descompasso. Como vemos recorrentemente na clínica e como nos é confirmado pelas novas identidades sexuais, os impasses com as identificações e com a imagem do corpo se apresentam de formas diversas e são muito afetadas pelos discursos correntes, a lógica de mercado, os ideais da época, entre outros fatores.

A partir da psicanálise, que preconiza o singular na relação do sujeito ao corpo, podemos questionar a atribuição destes impasses a transtornos passíveis de agrupamentos a partir de um traço em comum a alguns casos, como no diagnóstico de Disforia de Gênero (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014). Este é o diagnóstico psiquiátrico atribuído a pessoas que apresentariam uma “incongruência acentuada entre o gênero experimentado/expresso e o gênero designado” (AMERICAN PSYCHIATRIC

ASSOCIATION, 2014, p.452) que, como vimos no capítulo anterior, foi rejeitado por Paul B. Preciado (2018). Pautando-nos na concepção psicanalítica de corpo e na leitura possível do gênero a partir dela, no entanto, não há uma congruência compulsória a ser tomada como ideal, como norma. Como o sexo anatômico e o gênero designado (pela ciência, pelo discurso dos pais ou por quem quer que seja) será inscrito no corpo a partir das experiências de satisfação e interpretado pelo sujeito, é um trabalho inerente a cada um, que apresenta um impasse constante para todos, embora somente algumas formas de lidar com isso sejam socialmente bem aceitas.

3.1.1 O autoerotismo é heteroerótico

A compreensão do desenvolvimento da sexualidade infantil também é um ponto muito importante a ser discutido em Freud (1905a). Faz-se necessário interrogar, em sua teoria, o que está indicado naquilo que classificou como autoerotismo, o primeiro estágio da erótica corporal. Através da apreciação de atividades infantis como o chuchar, o ganho de prazer foi relacionado à excitação de uma parte do corpo (boca e lábios) e não mais ao objeto de satisfação de uma necessidade orgânica como a fome. O prazer inicialmente alcançado pelo estímulo de uma parte do corpo pela satisfação de uma necessidade vital (alimentação), posteriormente se desprenderia da mesma, inaugurando ali o que ele veio a chamar de zona erógena. O prazer da zona erógena é um prazer sexual. O primeiro objeto da pulsão sexual, portanto, seria o prazer da zona oral. “A criança chupa o polegar ou a própria língua. Por essa via, ela se torna independente do consentimento do mundo exterior para obter prazer (...)” (FREUD, 1916, p.201). Ou seja, prescindiria do seio para obter autoeroticamente o prazer oral.

A relação da criança com os excrementos também foi observada como parte da vida sexual. Segundo Freud (1916), o lactante tem sensações de prazer quando esvazia a bexiga e intestinos, logo passando – como no chuchar para a zona oral – a esforçar-se por dispor dessas ações da forma mais prazerosa possível. No entanto, o mundo exterior logo se apresentaria ao *infans*, pela primeira vez em sua curta experiência de vida, como um inibidor hostil a seus anseios de prazer. Ele não deve expelir excrementos a seu bel prazer, mas quando outras pessoas o determinam. Com o intuito civilizatório educativo, explicam a ele que tudo que tem a ver com essas funções é indecente e nojento, devendo ser mantido em segredo. Nesse momento, então, “é a primeira vez que vai ter que trocar prazer por respeitabilidade social”

(FREUD, 1916, p.202). Isso se repete em seguida também, na fase genital, com o onanismo e sua respectiva repressão socioeducativa.

O que Freud (1905a) observou, portanto, foi que o desenvolvimento sexual teria uma espécie de configuração em etapas que privilegiaria, em cada uma delas, determinada zona erógena. Essas etapas, no entanto, não são cronológicas e nem se dão de uma vez por todas. Isto é, cada uma destas fases compõem a erótica corporal e inscrevem de determinada maneira um modo de gozo com os objetos privilegiados em cada uma delas. Um sintoma pode se formar privilegiando uma ou outra delas, como Freud observara, mas não exime o sujeito do trabalho com todas as outras constantemente. Tampouco a fase genital, suposta etapa de maior maturação da sexualidade humana, daria ao adolescente uma unificação da tendência erótica que pudesse se harmonizar no encontro com um parceiro. Veremos como o próprio Freud problematiza a leitura desenvolvimentista de sua teoria da sexualidade.

Neste momento inicial da psicanálise, a sexualidade infantil foi caracterizada por Freud, portanto, como perverso-polimorfa e autoerótica. Ou seja, a sexualidade infantil, desviando o impulso de uma necessidade natural em prol da busca por prazer, procuraria e encontraria objetos em seu próprio corpo (FREUD, 1916). Isto foi chamado de prazer do órgão, no qual a fonte e o alvo são o mesmo: a própria zona erógena. Neste momento acreditava-se que apenas posteriormente, depois do período da primeira infância, com o desfecho do processo narcísico e a chegada na fase genital da puberdade, que o investimento libidinal passaria a ser propriamente objetal e não mais autoerótico. Isto é, quando entraria em cena o corpo do outro como um parceiro sexual propriamente dito.

Em um adendo feito por Freud (1923) à teoria da sexualidade apresentada nos *Três Ensaio*s (1905a), porém, ele observa que um aspecto fundamental da mesma havia sido negligenciado pela psicanálise. No primeiro momento da obra, a ênfase incidia sobre uma diferença considerada central na distinção da vida sexual das crianças e dos adultos: mesmo que a escolha de objeto já houvesse sido estabelecida na infância, apenas na puberdade a organização sexual realmente seria colocada sob a primazia dos genitais. Ou seja, só na adolescência se passaria do autoerotismo para a relação de objeto.

A afirmação de que a primazia dos órgãos genitais não é completamente efetuada no primeiro período da infância, segundo Freud (1923), não seria mais suficiente. A aproximação da vida sexual da criança e do adulto iria muito além da passagem do autoerotismo à relação de objeto. Ele retifica-se dizendo que durante a infância, o interesse nos genitais adquire uma significação que está pouco aquém da alcançada na maturidade. Se fosse mera questão de erogeneidade genital, a diferença entre a organização infantil e a adulta seria muito pequena.

O que Freud (1923) acrescenta então, que modifica a concepção anterior, é que a característica principal da organização sexual infantil seria também o que demarca sua diferença da organização genital do adulto. Isto é, o fato de que na infância apenas um órgão genital entraria em consideração - o masculino. O passo da adolescência quanto a isto, no entanto, não chega a ser esclarecido e fica subentendido – a partir desse momento - que posteriormente, na adolescência, surgiria uma representação do sexo feminino. Essa questão trará um grande impasse teórico para Freud, como veremos adiante.

O que estaria presente no primeiro momento da vida sexual humana não seria, então, uma primazia dos genitais, como tinha sido chamada, mas uma primazia do falo. No artigo sobre *A Organização Genital Infantil* (1923), Freud diz que só podemos descrever o estado de coisas relativas à erótica pulsional na criança do sexo masculino, pois os processos correspondentes na menina seriam ainda desconhecidos.

Sem vincular de saída a diferença que perceberia existir entre homens e mulheres a uma diferença nos órgãos genitais, o menino presumiria que todos os seres vivos possuem um órgão como o seu. Essa parte do corpo ocuparia o interesse da criança por ser facilmente excitável e sofrer alterações, acompanhada de sensações. Segundo Freud (1923), toda essa atividade genital despertaria um impulso para a pesquisa. Ele quer ver essa parte do corpo em outras pessoas, comparar. Na primeira infância, portanto, essa “porção masculina do corpo” se expressaria principalmente como “premência a investigar” (FREUD, 1923, p.158).

Tomando como exemplo o caso do pequeno Hans (FREUD, 1909): o encontro com a atividade de seu órgão genital e as constantes ameaças que mexer nele lhe rendiam, desencadearam uma fobia. Hans faz um deslocamento da pesquisa sexual que uma vez havia se dirigido às pessoas a sua volta - perguntando se a mãe tinha um *pipi* (*wiwimacher*) ou tentando interrogar suas babás sobre a diferença sexual -, para uma fuga do angustiante encontro com a castração através de um sintoma fóbico.

Hans apresenta uma fobia de cavalos – animal que tem seu órgão sexual exposto e bastante evidente. O menino não quer mais sair para a rua, com medo de ser mordido por um destes. De modo deslocado, através deste sintoma fóbico, ele fala do embaraço com a pesquisa sexual e com a ameaça de castração. Afinal, um “portador de pênis” como o cavalo, muito maior que ele com seus cinco anos de idade, podia tirar dele um pedaço. Ou seja, o sintoma fóbico vela sua descoberta da diferença entre os sexos – ao introduzir a dialética ter/não ter – e sua interpretação enquanto ameaça de castração.

Lacan (1975), por sua vez, interroga a tese de Freud sobre a predominância autoerótica da vida sexual na primeira infância e chegará a dizer que não há tal coisa. Uma vez que a

satisfação dita autoerótica já implicaria o Outro da linguagem, não faria mais sentido algum pensar nela como auto. A alteridade do corpo já estaria desde então colocada para o sujeito. Lacan diz que Freud “acreditou que podia enfatizar especialmente o termo autoerotismo, na medida em que a criança descobre primeiro esta realidade sexual em seu próprio corpo” (LACAN, 1975, p.8), mas mesmo no exemplo do encontro traumático que o pequeno Hans tem com a intumescência e a detumescência de seu órgão sexual, o que se revela é a realidade inconsciente e a alteridade do corpo.

Esta rejeição não merece, de modo nenhum, ser etiquetada como autoerotismo, sob o pretexto de que, afinal de contas, ele tem esse *Wiwimacher* enganchado em algum lugar do seu baixo ventre. O gozo que resulta desse *Wiwimacher* lhe é alheio a ponto de estar no princípio de sua fobia. Fobia quer dizer que ele está amedrontado por ele. (LACAN, 1975, p.9)

Inclusive, a significação do erotismo do *wiwimacher* de Hans é tão pouco autoerótica que ele o encarna em objetos evidentemente externos como o cavalo, eleito como objeto fóbico. A topologia lacaniana torna a localização de uma borda, um dentro/fora onde se pudesse situar o gozo, muito mais complexa. Com isso, foi necessário questionar conceitos como o de autoerotismo.

Hans só pensa nisso – o encarna em objetos que são francamente externos, isto é, nesse cavalo que relincha, que dá coices, que salta, que cai no chão. Esse cavalo que vai e vem, que tem certo modo de deslizar-se ao longo dos trilhos arrastando sua charrete, é o que há de mais exemplar para ele daquilo que tem que enfrentar e sobre o qual não entende nada (...). (LACAN, 1975, p.9)

Segundo Freud (1923), no decorrer da pesquisa sexual a criança sempre acaba se deparando com a descoberta de que nem todos têm pênis. Das mais variadas formas, os meninos chegariam à conclusão de que este órgão não é uma posse de todas as criaturas que a ele se assemelham. De início, geralmente, rejeitam o fato e acreditam ainda que todos o têm. Logo, encobrem a contradição entre observação e preconceção com teorias como: o pênis delas “ainda é pequeno e ficará maior dentro em pouco”. Gradualmente, chegam à “conclusão emocionalmente significativa de que, afinal de contas, o pênis pelo menos estivera lá, antes, e fora retirado depois” (FREUD, 1923, p.159).

A generalização da castração não é, porém, rapidamente estendida a todas as mulheres. É comum, observa Freud, que mulheres a quem o menino respeita muito, como sua mãe, “retenham” o pênis por mais tempo. Isso se daria pois, muitas vezes, o menino supõe que a castração seja a punição para uma transgressão muitíssimo grave, que se aplicaria a pessoas desprezíveis do sexo feminino.

Além disso, a conclusão de que a mulher foi castrada é “emocionalmente significativa”, pois é a introdução, para o menino, do complexo de castração: agora a criança se defronta com a possibilidade de ser castrada, onde Freud situa a saída do menino do complexo de Édipo, como veremos. É importante sublinhar que o significado do complexo de castração só é corretamente abordado se considerarmos sua origem na fase da primazia fálica:

Não é irrelevante manter em mente quais as transformações sofridas, durante o desenvolvimento sexual da infância, pela polaridade de sexo com que estamos familiarizados. Uma primeira antítese é introduzida com a escolha de objeto, a qual, naturalmente, pressupõe um sujeito e um objeto. No estágio seguinte da organização genital infantil, sobre a qual agora temos conhecimento, existe *masculinidade*, mas não *feminilidade*. A antítese aqui é entre possuir *um órgão genital masculino* e ser *castrado*. Somente após o desenvolvimento haver atingido seu completamento, na puberdade, que a polaridade sexual coincide com *masculino* e *feminino*. (FREUD, 1923, p.160)

Ou seja, a interpolação na teoria da sexualidade acrescentada por Freud é que a organização genital se situa em torno da existência de um único sexo, do ponto de vista do inconsciente: o falo. O que se entendia como primazia genital, portanto, passou a ser chamado de primazia fálica, sublinhando a presença de um único representante psíquico para a diferença sexual. Esse pretense “completamento” ao qual Freud se refere, projetado para a puberdade, que incluiria o sexo feminino na polaridade sexual, não é explicado por ele neste momento. Deixemos, como Freud o fez, essa questão em aberto para acompanharmos o prosseguimento que o mesmo lhe dará.

No entanto, é possível ver esboçada a noção de falo em relação a um vazio deixado pela não-inscrição do feminino no inconsciente e não se podendo reduzi-lo a um representante psíquico direto do órgão genital masculino. Já não é mais do pênis que se trata, mas de um representante-representativo - para usar termos freudianos - que aponta a existência de uma diferença sexual. Existe um sexo (falo) e aquilo que lhe faz alteridade instaura um enigma no campo do sexual.

Mas afinal, por que Freud se abstém de fazer sequer elucubrações sobre os processos de organização genital infantil na menina? Por que ele nem mesmo se detém na discussão sobre essa impossibilidade? Se nos permitirmos retomar o argumento do próprio Freud (1923) no início deste artigo-retratação sobre a teoria da sexualidade, poderíamos entender que a dificuldade da pesquisa em psicanálise está no fato de que alguns aspectos são desprezados até que nos confrontem sob forma inequívoca. O impasse sobre a feminilidade também foi, para ele, um desses aspectos, embora vejamos, retroativamente, que foi através do enigma da

feminilidade trazido pelas históricas que ele adentrou no campo do inconsciente, em primeiro lugar.

3.2 PRIMEIRAS ELABORAÇÕES SOBRE O COMPLEXO DE ÉDIPO

Além dos estágios da libido, Freud identifica a repetição de alguns elementos do romance familiar na fala de seus pacientes, que apontavam para uma estrutura subjacente em comum. O mito de Édipo começa a aparecer como recurso bem cedo em seus trabalhos, como tentativa de situar esta estrutura, sugerida a partir de sua própria autoanálise - sobre a qual comentava constantemente por cartas com seu amigo Wilhelm Fliess (FREUD, 1897, p.317). Mais tarde, quando publicou a *Interpretação dos Sonhos* (FREUD, 1900), voltou a mencionar o mito de Édipo e a partir de então este tornou-se um constructo importante na investigação da sexualidade, reaparecendo constantemente ao longo da obra, com importantes avanços em seu desenvolvimento.

O Complexo de Édipo seria, segundo Freud (1924), um momento de importância central no período sexual da primeira infância, no qual se atualizariam para cada novo sujeito - a entrar no laço social de forma neurótica -, os cânones formadores da civilização observados desde as sociedades primitivas. Estes cânones da vida sexual civilizada também foram trabalhados por ele de outras formas que não o mito edípico, como podemos ver em *Totem e Tabu* (1913). Neste último, Freud parte de um outro mito para tratar da assunção por parte do sujeito dos cânones civilizatórios, este de sua própria autoria. O que vemos surgir como problemática nestas duas vezes em que o autor recorre a mitos é a questão do parricídio como via para a lei do desejo. Isto é, o problema da associação do parricídio à incidência da castração, que fundaria a via desejante. Principalmente em *Totem e tabu*, vemos ser abordada a questão da origem destes pilares que estruturam o laço social, enigma tratado pelo pai da psicanálise pela via do mito.

Não demorou muito para a questão sobre a feminilidade que restara na interpolação à teoria da sexualidade de 1923 retornar para Freud. É nos avanços sobre o Complexo de Édipo que esta questão volta a aparecer e ganha um novo desenvolvimento. Nos anos seguintes ao texto mencionado, ele começa a discutir o curso diferente tomado pela sexualidade em meninos e meninas, no trabalho *A Dissolução do Complexo de Édipo* (1924). Essa linha de pensamento foi levada adiante, ainda, em *Algumas Conseqüências Psíquicas da Distinção*

Anatômica entre os Sexos (1925). Temos nesta série de artigos, então, importantes elementos para situar a leitura psicanalítica da partilha sexual.

As vinculações entre a organização fálica – não mais genital, como vimos, uma vez que só se inscreve o falo¹⁴ como indicador da presença de uma diferença sexual -, o Complexo de Édipo, a ameaça de castração, a formação do supereu e o período de latência, seriam evidentes para Freud (1925) na descrição do desenvolvimento sexual no menino, como veremos a seguir. A atitude edipiana nos meninos pertenceria, então, à fase fálica da sexualidade infantil e a dissolução do Complexo de Édipo neles se daria pela ameaça de castração, ou seja, pelo triunfo do interesse narcísico nos órgãos genitais sobre as catexias libidinais parentais.

Freud (1924) observa, porém, que há pelo menos duas outras experiências na vida da criança que envolvem a ameaça de castração, além daquela interpretada a respeito do próprio órgão: o desmame e a exigência cotidiana de que soltem os conteúdos do intestino. Explique-se, com isto, que ele situe o objeto oral e anal como objetos privilegiados na erótica do corpo, objetos cuja extração funda zonas erógenas privilegiadas na economia libidinal. Estas perdas, porém, não são tomadas pela criança como castração até o momento em que ela se depara com uma *nova* experiência, na qual lhe surge a possibilidade de ser castrada durante o progresso de sua pesquisa sexual. Isto é, na constatação da existência de uma diferença sexual, ao perceber que algumas pessoas têm e outras não tem pênis. Assim, surge a ameaça de perder o seu próprio.

Em *Organização Genital Infantil* (1923), Freud situara que essas perdas nas quais situamos as etapas do desenvolvimento sexual infantil são perdas corporais – seio, entrega diária das fezes, até mesmo a separação do útero no nascimento – e que só ganham *a posteriori* o caráter sexual, isto é, a partir do complexo de castração. O que esta constatação implica? Que só a partir do complexo de castração e da entrada no primado do falo é que poderíamos falar de uma diferença sexual. Essas perdas corporais, embora já figurassem uma extração de objeto – etapa fundamental para a construção do corpo -, apenas organizariam o erotismo corporal no advento da castração, isto é, a partir da inscrição fálica.

A inscrição do falo com o complexo de castração circunscreveria o furo deixado pelo objeto, tirando a ênfase de suas diferentes formas e passando-a para uma lógica. *A posteriori*

¹⁴ É válido insistir na importância deste passo que parece sutil, mas que tem profundas consequências. Abandona-se o nome “Genital” em detrimento de “Fálica” para a fase da sexualidade presente tanto em meninos quanto em meninas, uma vez que o falo é a única inscrição psíquica do sexo e funda uma diferença sexual. O pênis, portanto, não equivale a essa inscrição psíquica, senão poderíamos chamá-la por seu nome ou manter a nomenclatura anterior (genital).

todas as perdas corporais em jogo a cada fase da sexualidade estariam associadas à castração. Não se trata, desta maneira, da objetividade da coisa: seio, fezes, pênis. É menos sobre a posituação do objeto enquanto órgão e mais a operação com a presença da ausência, afinal o objeto da pulsão está perdido. Não de objetividade, portanto, mas de objetividade. Isto é, de uma organização do circuito pulsional estabelecida e organizada a partir da lógica fálica na qual se inscrevem como sexuais – ou seja, significadas pelo falo - estas relações de objeto.

Lacan amplia a lista de objetos privilegiados da pulsão com a qual Freud trabalhava e lhe acrescenta o olhar e a voz, uma vez que entende que o importante é “como o organismo vem a ser apanhado na dialética do sujeito” (LACAN, 1966, p.863). Este avanço situa a significação fálica da metáfora paterna mediante a qual nesse lugar vazio deixado pelo objeto que o sujeito perde, ele situará os suportes que encontra para o desejo do Outro. O esclarecimento proporcionado por esta leitura de Lacan nos indica que a atividade da pulsão, com isto, se empenharia em revolver estes objetos para restaurar, em si, sua perda original. A partir da castração, dentro da lógica fálica, o objeto passaria a mediar a relação com o Outro. O falo circunscreve uma satisfação que envolve o objeto, seja ativa ou passivamente. A presença de um gozo para além do falo, no entanto, é o que impõe pensar a partilha sexual.

Acreditamos que uma notícia sobre isto levou Freud (1920) a rever sua teoria das pulsões e a postular uma pulsão de morte em contraposição à pulsão sexual (*Eros*) ou, como passará a chamar para frisar a oposição, à pulsão de vida. Ou seja, haveria um conflito entre as tendências que acometem o psiquismo. Duas exigências de trabalho distintas, embora fusionadas. De um lado, uma força agregadora que regeria a sexualidade e, de outro, uma pulsão disruptiva, que realizaria seu curso sem compromisso algum com qualquer ideia de harmonia, equilíbrio ou até mesmo de prazer. O que não deixa, eis o ponto crucial, de ser satisfação da pulsão.

O dualismo pulsional era muito caro à Freud, pois era sua justificativa para a ideia de conflito psíquico. Talvez, justamente, pela falta de uma elaboração mais estruturada a respeito da sexualidade feminina, lhe faltassem recursos para situar melhor o que faria alteridade à lógica fálica, embora não deixasse de perceber as ressonâncias de sua presença. É somente em Lacan que a leitura do dualismo pulsional ganha uma abordagem diferente. Para este último, a pulsão é sempre “virtualmente pulsão de morte”, enquanto *Eros*, a pulsão “como representante da sexualidade no inconsciente, nunca é senão parcial” (LACAN, 1966, p.863).

Retomemos o fio de trabalho no qual se empenhou Freud e mais tarde voltaremos aos avanços empreendidos por Lacan. O Complexo de Édipo, enfim, ofereceria à criança duas possibilidades de satisfação: ativa ou passiva (Freud, 1924). Este é o esboço inicial da leitura

freudiana da partilha dos sexos. O menino poderia colocar-se no lugar do pai, à maneira masculina, ativa, e dirigir-se à mãe como objeto de amor. Neste caso, o pai logo seria tido como um estorvo. Ou poderia, ainda, colocar-se no lugar da mãe e aspirar ser amado pelo pai, forma passiva ou feminina, caso em que a mãe é que se tornaria supérflua (FREUD, 1924).

A aceitação da castração poria fim ao complexo de Édipo no menino. Enquanto ela aparece, para eles, como potencial punição para sua investida em direção à mãe, na menina, ela será condição para a entrada no complexo, como veremos a seguir. De todo modo, se a satisfação do amor no Complexo de Édipo implica em castração, indica-se o surgimento de um conflito de interesses no qual o interesse narcísico - de se preservar contra a ameaça de castração, de acordo com Freud – geralmente triunfa sobre a catexia libidinal de seus objetos parentais. Abandonando, enfim, essas catexias de objeto diante da ameaça de castração, a criança as substituiria por identificações. Desta forma, a introjeção da autoridade paterna teria parte na formação do supereu em sua vertente de consciência moral, instância psíquica que veicularia o Ideal do eu e a lei (da castração) perpetuando a proibição do incesto que, assim, protegeria o eu do retorno da catexia libidinal incestuosa. Ele explica, assim, através do Édipo, a associação da identificação ao pai com a manutenção do interdito pelo supereu.

Além disso, em um outro artigo contemporâneo a este, o corpo ganha um lugar na incidência da partilha sexual. Freud (1925, p.197) aponta que a distinção anatômica tem consequências psíquicas para a sexualidade. Tanto para meninos quanto para meninas, a consequência da diferença anatômica entre os sexos culmina na fase fálica do desenvolvimento sexual, onde ambos inscrevem o falo como único representante da partilha sexual. Uma diferença entre eles se dará em torno da dialética de ser/ter o falo, que se insere no Complexo de Édipo.

Não há outra via em que se manifeste no sujeito a incidência da sexualidade. A pulsão, como representante da sexualidade no inconsciente, nunca é senão pulsão parcial. É nisso que está a carência essencial, isto é, a daquilo que pudesse representar no sujeito o modo, em seu ser, do que nele é de macho ou fêmea. (LACAN, 1966, p.863)

Ou seja, o falo é o representante psíquico da existência de uma partilha sexual e não do órgão genital. Freud não diz que o pênis se inscreve, enquanto a vagina não. Ele dá um passo, que decorre da constatação de que o que está em jogo na sexuação tem relação com a distinção anatômica, sem se reduzir a isto. Pode-se dizer que o pênis terá sido um indexador para o falo, enquanto encarnação da presença/ausência que surge na pesquisa infantil. Mas não podemos nos manter presos ao nível imaginário desse conceito, nem reduzi-lo a esta referência a anatômica. Afinal, Freud não fala de útero, ovários, próstata ou outras estruturas

anatomo-fisiológicas distintas no macho e na fêmea, mas do pênis, por este ser o que se destacaria como diferença, sob o olhar infantil.

Lacan (1957-58) enfatizou que o falo é um significante, para além do imaginário onde pode se confundir com o pênis ou com toda uma sorte de objetos que vemos desempenharem um papel homólogo do ponto de vista do inconsciente. Como vimos no capítulo anterior com a *dildotectônica* de Preciado (2018), por exemplo, o falo pode ser qualquer parte do corpo e é entendido como um atributo viril e empoderador. Como vimos, o trabalho da pulsão sexual em revolver os objetos está empenhado em restaurar uma perda original com o intuito de preservar o narcisismo, isto é, defender-se do risco de ver desvelado o furo. O que haveria de mais empoderador que não ser castrado? O sujeito pode encher-se de insígnias fálicas imaginárias para velar a castração. A operatividade desta lógica não se reduz aos meninos.

Podemos ainda entender que o falo não equivale ao pênis pela distinção, frisada constantemente por Lacan desde os primórdios de seu ensino, entre significante e signo. Diversamente do signo, o significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante. Não representa um sujeito, pura e simplesmente, de forma inequívoca a qualquer um, senão seria um signo. *É para outro significante!* Sendo assim, “como nada diz que o outro significante saiba alguma coisa sobre o assunto”, continua Lacan, “fica claro que não se trata de representação, mas de representante” (LACAN, 1969-70, p.27).

É importante lembrarmos também que estamos falando da leitura que uma criança terá feito do próprio corpo, com a qual ela mesma elaborou suas teorias sexuais. Corpo este que, entre o menino e a menina, até certa idade, é muito semelhante senão por essa excrescência carnosa que é o pênis. Estamos de acordo com o psicanalista Gilson Ianinni, portanto, quando este pontua que

Freud poderia perfeitamente ter falado da diferença fisiológica entre os sexos, ou, em termos mais gerais, da diferença biológica. Podemos falar hoje em diferenças genéticas, cromossômicas, etc. Por que Freud privilegia, no contexto de constituição do ser sexuado, o aspecto anatômico? Minha hipótese é bastante simples: porque o que está em jogo são as teorias sexuais infantis, que são aquelas justamente que deixam vestígios no inconsciente e cuja ruína nunca se apaga perfeitamente. Na organização genital infantil, nessa constelação psíquica de elementos heterogêneos e conflitantes, Freud destaca o papel da distinção anatômica justamente porque o genital masculino entra no regime da visibilidade, próprio às teorias sexuais infantis! (IANINNI, 2018, p.5)

Logo, destacando a diferença anatômica, o que se pontua não é o aspecto fisiológico, mas o que entra no regime representativo da criança, que com isso criará suas teorias. Ela lida com o que pode ver, ouvir, entender e o que escapa à sua compreensão, como, por exemplo, o órgão em eclipse cuja atividade e detumescência, já nos explicava o pequeno Hans com sua

fobia, de início são para ela completamente enigmáticos. Isto não significa que todos os menininhos do mundo viram uma menina nua e fizeram a comparação através do olhar e vice-versa, mas, como vimos nos exemplos enumerados por Simone de Beauvoir, são diversas as situações que apontam para uma diferença entre os sexos e que colocam em jogo o ter/não ter, dialética característica da fase fálica.

3.2.1 Primeiras elaborações sobre a sexualidade feminina

As elaborações sobre o Complexo de Édipo publicadas por Freud até 1924, como frisamos, diziam respeito aos meninos. O psicanalista justificou que, por alguma razão que lhe era desconhecida, o material ficava muito mais obscuro e cheio de lacunas quando se tratava da sexualidade feminina. O desenvolvimento sexual correspondente nas meninas tinha restado, então, por explicar. Um primeiro esboço para avançar nesse impasse surgiu em 1924, quando ele afirmou que as meninas também desenvolveriam um Complexo de Édipo, um supereu e um período de latência, bem como passariam pelo complexo de castração. Sendo assim, elas estariam também submetidas a uma organização fálica, como adiantamos. No caso delas, porém, as coisas se dariam de forma um pouco diferente do que a já conhecida nos meninos, como veremos a seguir.

Eis o primeiro esboço freudiano dos processos envolvidos com a sexualidade feminina: ao se deparar com a diferença sexual, a menina entenderia que mais tarde viria a adquirir um pênis tão grande quanto o do menino – expectativa que Freud (1924) nomeou como complexo de masculinidade. Ela não entenderia, segundo ele, sua falta de pênis como indicativo da diferença sexual, mas como algo que teve um dia e que lhe foi tirado. Ela aceita a castração como já ocorrida, diferentemente do menino, que a teme e é por ela ameaçado. Aqui está uma primeira formulação da diferença: ter e ter medo de perder, não ter e acreditar que lhe foi tirado. Lemos isso com a perspectiva da objetividade, como propusemos a partir de Lacan, e não de objetividade. Seguindo uma linha de raciocínio parecida com a da fase fálica no menino, a menina também não entenderia a condição de castrada como característica de todas as mulheres, preservando a ideia de que mulheres adultas que admira teriam pênis.

Em ambos os casos, para meninos e meninas, essa fantasia de que mulheres importantes tenham pênis também já excede a simples alusão a um órgão qualquer. É o valor fálico que está em jogo, não a anatomia genital. Afinal, eles atribuem a posse a mulheres “fortes”, “importantes”. É um valor atribuído ao fálico, na via do ter, que vai além do órgão em si, embora também possa aparecer atrelado a ele na fantasia. As insígnias fálicas na

fantasia podem sofrer muitas variações de acordo com a época e o contexto cultural de cada nicho social. Retomando o termo pós-feminista, por exemplo, o *empoderamento* feminino hoje está atrelado a ideia de assunção, por parte das mulheres, a uma certa liberdade para viver seu desejo. No entanto, se o desejo de uma mulher *cis* heterossexual é cuidar da casa e dos filhos, dependendo financeiramente do marido, isso não a tornaria *empoderada* do ponto de vista das outras. O problema retornaria, assim, na elaboração de cartilhas substitutivas a serem seguida nos papéis de gênero até o limite mesmo da proposta de desconstrução dos gêneros por completo.

De acordo com Freud (1924), que nesse primeiro momento do desenvolvimento sobre a sexualidade feminina só via como possibilidade para elas a aspiração de tomar o lugar da mãe e assumir uma atitude feminina para com o pai, o complexo de Édipo seria mais simples para elas. A aceitação da castração, no entanto, também não seria sem a tentativa de alguma compensação, que ele localiza na equação pênis-bebê. O Complexo de Édipo culminaria, então, no desejo de receber do pai um bebê/dar-lhe um filho. Em uma leitura superficial, a primeira tentativa de delimitar a sexualidade feminina, portanto, resume a mulher enquanto aspirante a mãe. Mas se atentarmos ao que isso começa a indicar sobre a estrutura da fantasia feminina, o que extraímos é que a mulher se voltaria ao pai buscando o falo que não tem, na forma do filho que ela poderia vir a ter ou em outras formas que poderiam ter um valor fálico na fantasia.

A dissolução do Complexo de Édipo na menina se daria gradativamente, uma vez que esse desejo – ter um filho do pai/ter o falo – não se realiza. Ninguém tem o falo. Ele simboliza, justamente, uma função que opera a partir da presença de uma ausência. É nesse sentido que dizemos que o falo é um operador da linguagem. Os dois desejos da menina – ter um pênis e ter um filho, nos termos freudianos -, que balizariam o Complexo para elas, apesar de não se realizarem, continuariam fortemente catexizados no inconsciente. Embora elas também abandonem as catexias sexuais diretas por tendências inibidas quanto ao objetivo e de tipo afetuoso, como os meninos. Freud (1924, p.198) admite que essa compreensão dos processos do desenvolvimento sexual feminino ainda seria incompleta e vaga.

No ano seguinte, Freud volta a tratar deste assunto, acrescentando algumas elucubrações e retificando o que propôs naquele primeiro momento. Ele justifica que suas condições de trabalho experimentavam uma mudança pelo avançar de sua própria idade, não sendo mais possível aguardar o tempo necessário para que a experiência lhe desse as provas definitivas da descoberta. Preocupado com o limite colocado por seu próprio envelhecimento,

expunha suas ideias visando que as confirmações ou correções, a decisão sobre seu valor ou falta dele, viessem no futuro para ele mesmo ou para outros psicanalistas (FREUD, 1925).

Se antes pelo menos o processo pelo qual passa o menino parecia claro, com a atitude edipiana pertencendo à fase fálica e sua dissolução decorrendo do medo da castração, agora até este se complicaria. Freud (1925) constata a existência de uma dupla orientação da relação objetual, ativa e passiva, presente em ambos os sexos por conta daquilo que chamou de constituição bissexual do inconsciente: “o menino também deseja tomar o lugar de sua mãe como objeto de amor de seu pai – fato que descrevemos como sendo a atitude feminina” (FREUD, 1925, p.279).

Tal mudança radicaliza e evidencia ainda mais que na sexualidade humana não se trata de um binarismo heterossexual e que tampouco haja um determinismo natural entre sexo biológico, identidade e escolha de objeto. O dito “tipo ideal de seu sexo” nada mais é que uma ficção entre outras. Além disso, Freud identifica um problema a mais na compreensão do Complexo de Édipo das meninas: a mãe também seria o objeto original para ela. Como ocorreria, então, que elas abandonassem esse objeto original e, em vez dele, se voltassem para o pai?

A explicação forjada naquele momento para responder a esta questão foi que uma das consequências possíveis da *inveja do pênis* (*Penisneid*) seria o afrouxamento do afeto da menina com a mãe - aquela que a enviou ao mundo tão insuficientemente aparelhada -, e a levaria a voltar-se para o pai como objeto de amor, instaurando o Complexo de Édipo. A menina abandonaria, assim, o desejo de um pênis e colocaria em seu lugar o desejo de um filho, ficando a atitude edípica em torno da equação pênis-criança. Ambos, portanto, com valor fálico, como veremos Lacan (1957-58) destacar.

O que Freud formula sobre o Complexo de Édipo, enfim, se tomado de forma puramente imaginária, pode mesmo dar margem a uma interpretação conservadora, patriarcal e heteronormativa. A *inveja do pênis* acabou sendo interpretada por muitos pós-freudianos de modo quase literal e não tardou em ser criticada pelas feministas. Críticas que, neste contexto, tem muita pertinência. De acordo com a psicanalista Maria Josefina Fuentes, o feminismo não poderia mesmo “aceitar a tese de que a mulher não passa de um homem incompleto e mutilado. Tampouco souo bem que seu destino seja a maternidade para aquelas que procuravam libertar-se dos muros do lar em plena revolução feminista (...)” (FUENTES, 2012, p.96).

A revelação de Freud sobre a inexistência do instinto sexual, no entanto, é profundamente subversiva e é a chave para lermos as elucubrações sobre a dissimetria do

Complexo de Édipo. Na espécie humana não há o instinto sexual que inscreveria uma complementariedade entre os sexos e a possibilidade de atingir a satisfação sexual, uma harmonia no campo da libido. A relação sexual é marcada e construída a partir do núcleo traumático da sexualidade: o furo deixado pelo objeto da pulsão, perdido desde sempre (FREUD, 1895). Isto está dado para os humanos como um todo, para as relações entre pessoas de quaisquer gêneros, orientações sexuais e até mesmo para os ditos assexuados.

Mesmo reconhecendo que as identificações sexuais não poderiam ser inatas, Freud sustenta a existência de uma diferença sexual irreduzível, que não se dissolve com a eliminação da dominação masculina no âmbito social (FUENTES, 2012, p.100). Seu fundamento repousa, ele diz, no impacto psíquico da diferença sexual anatômica. No entanto, as consequências desse impacto para cada um é impossível de definir *a priori* ou de universalizar em uma suposta regra que se aplique a um grupo, identificando seus membros entre si. Ou seja, não é possível definir com identidades de gênero – nem duas, nem dez - as consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos para todos.

Assim, foi necessária a genialidade de Freud para reconhecer que o apoio no corpo biológico, seja na configuração genética, que determina o funcionamento do corpo do macho e da fêmea, seja na realidade anatômica, é impotente quando se trata de definir a sexualidade humana. (FUENTES, 2012, p.99)

Freud manteve-se fiel à sua descoberta clínica da primazia fálica, que apontou não haver inscrição para o feminino no inconsciente. Ele afirma que há apenas um sexo do ponto de vista do inconsciente, o falo, embora reconheça que existam homens, mulheres e que haja uma diferença entre eles. Havendo apenas uma inscrição do sexo e dois modos de se posicionar diante da castração – que veremos com os avanços lacanianos serem dois modos de gozo distintos – o que estamos referindo com os nomes homens e mulheres é a partilha sexual e não o gênero. Dizer que existem homens e mulheres na psicanálise não se reduz às identidades, afinal isso não explica o que sejam homens, nem mulheres.

A assunção do sexo masculino ou feminino implica, para ambos os sexos, uma realidade a ser interpretada, e é nesse aspecto que as diferenças sexuais anatômicas desempenham um papel fundamental, quando não há uma tendência natural biológica que faria do macho um homem e da fêmea uma mulher. Inclusive, se a pergunta sobre *tornar-se mulher* passa a ser crucial na investigação freudiana, é justamente porque a natureza não responde por esse advir. (FUENTES, 2012, p.99)

É importante lembrarmos, inclusive, que mesmo estando suscetível a diversas críticas, a teoria freudiana sobre a sexualidade feminina advém da escuta de uma maioria de pacientes mulheres e que foi através de suas falas que Freud se viu conduzido a levantar a hipótese do

inconsciente. De acordo com a psicanalista Clotilde Leguil (2016, p.94), “ao deixá-las falar, ele participa da emancipação das mulheres. Pois uma mulher que começa a falar daquilo que falha não é mais uma mulher prisioneira das normas de gênero”. Ela arremata, ainda, frisando que os opressores não deixam os oprimidos falarem, pelo contrário, eles têm “o hábito de inculcar-lhes um discurso que são supostos tornar seu”. Nesse sentido, de modo algum a conduta de Freud para com as mulheres de sua clínica foi a de um opressor.

Logo, por mais que avancemos no debate sobre a sexualidade com a introdução da variável do gênero e que haja uma enorme distância cultural entre a Viena do início do século XX, de Freud, e nosso mundo globalizado do século XXI, as balizas deixadas por ele para abordar a economia pulsional ainda nos servirão de base. Se o Édipo freudiano pode parecer apontar um binarismo de gênero, com a tomada lacaniana deste constructo pelo viés da estrutura do discurso se esclarece que podemos pensar os dois modos de gozo como envolvidos com quaisquer identidades.

Retirando a ênfase imaginária que os personagens da tragédia grega podem colocar em cena aos leitores da literatura psicanalítica sobre o Complexo de Édipo e lidando com os lugares que nela estão em jogo, foi possível abordar a estrutura da sexualidade em termos de estrutura do discurso. Este avanço empreendido por Lacan contribui no sentido de ir além de quaisquer vestimentas imaginárias que possam ser assumidas na fantasia de cada um a respeito da própria identidade e desejo sexual. Deste modo, o desejo da mãe e a função paterna circunscritas desde o Édipo passarão a operadores da estrutura subjetiva, como veremos mais adiante, que não se confundem com a pessoa do pai e da mãe. Esta última possível leitura é perigosamente equivocada e, no entanto, ainda é muito comum e pode derivar em uma pretensa pedagogia psicanalítica, com um viés normativo que não condiz com a ética da psicanálise.

3.3 TEORIA DA FALTA DE OBJETO

Como mencionamos, o Complexo de Édipo freudiano recebeu interpretações e ressoou de formas diversas nas diferentes linhas da psicanálise. O passo dado por Lacan, que resgatou em Freud a especificidade da relação de objeto com a qual se trabalha – ou se deveria trabalhar – em psicanálise, é de suma relevância para que não se defenda uma concepção desenvolvimentista e normativa da sexualidade. O que ele resgata é que a relação de objeto é, justamente, uma relação com a falta de objeto. O objeto da pulsão, como nos

ensinou Freud (1895), está perdido desde sempre. É mesmo por isso, como vimos, que a sexualidade é perverso-polimorfa.

Não é por este caminho, no entanto, que derivou um dos mais proeminentes discípulos de Freud, Karl Abraham (1970), por exemplo. Em sua teoria do desenvolvimento da libido, este centra a função do objeto em um suposto estado terminal genital a se atingir, supondo com isto um objeto ideal, terminal, adequado, coisa impensável dentro da teoria pulsional. Este ideal passa a ser visado como objetivo do trabalho de análise, que supostamente auxiliaria a atingi-lo e a conseguir, com isto, a “normalização” da vida sexual do sujeito. Lacan (1956-57, p.16) contesta a teoria de Abraham e alerta que o termo “normalização” introduz um mundo de categorias muito estranho ao ponto de partida da análise, nos remetendo, com isso, à especificidade da ética deste campo.

A ideia de um objeto genital ideal, que teria a virtude mágica de regular as relações com todos os outros objetos, harmonizando a economia libidinal do sujeito em uma suposta normalização da sexualidade, vai em uma direção completamente oposta ao que levou Freud a postular o conceito de pulsão. Lacan vai dizer que o que pode ser um objeto genital não deve ser “menos enigmático que qualquer objeto da experiência humana corrente, uma moeda, por exemplo” (1956-57, p.23). Ele enfatiza, assim, um deslocamento de valor que investe este ou aquele objeto, movimento próprio da significação fálica.

O ensino lacaniano resgata, deste modo, um sentido da relação de objeto que, embora indicado na teoria freudiana, havia sido negligenciado pelos pós-freudianos. Isto é, que esta seja uma relação com a falta de objeto, uma vez que se trata de pulsão. Foi por tratar-se disto, inclusive, que entrou em jogo a noção de libido na teoria da sexualidade. Com ela, fomos dirigidos a termos destinados a permitirem um certo jogo de pensamento, como fazem as analogias freudianas a uma energética. A libido da teoria freudiana, energia sexual inteiramente abstrata, possibilitou expor uma equivalência entre manifestações qualitativamente bastante distintas (LACAN, 1956-57, p.44).

A partir daí, mudamos de registro. A referência dos *Três Ensaios Sobre a Sexualidade* (FREUD, 1905a) aos hormônios sexuais para tecer elucubrações sobre o suporte material da libido, por exemplo, de acordo com Lacan, não tem importância biológica alguma.

Freud o diz: que haja uma, que haja várias, que haja uma para a feminilidade e uma para a masculinidade, ou duas ou três para cada uma, ou que sejam intercambiáveis, ou que haja uma, e apenas uma, como é com efeito muito possível que seja, isso não tem importância alguma, pois de qualquer maneira a experiência analítica nos traz a necessidade de pensar que só existe uma e única libido. Assim, Freud situa de imediato a libido num plano que é, se posso dizê-lo, neutralizado, por mais paradoxal que o termo lhes pareça. (LACAN, 1956-57, p.44)

Deste modo, a questão do gênero - ou o que chamaremos, a partir da psicanálise, de teatro dos sexos -, é secundária no desenvolvimento das relações com a falta de objeto, uma vez que há investimentos libidinais antes de uma identidade sexual se delinear. Como pontua Ianinni (2018): na sexuação dos corpos, antes de podermos nos situar nas coordenadas significantes de que dispomos para as identificações sexuais, experimentamos prazeres orais e anais “gender-free”.

Prosseguindo em seu raciocínio sobre o estatuto da libido na relação de objeto, Lacan introduz a comédia dos sexos:

A libido é o que liga o comportamento dos seres entre si, e que lhes dará, por exemplo, a posição ativa ou passiva – mas, nos diz Freud, esta libido tem, em todos os casos, efeitos ativos, mesmo na posição passiva, pois é realmente necessária uma atividade para adotar a posição passiva. Assim, Freud chega a indicar que, por esse motivo, a libido se apresenta sempre sob uma forma eficaz e ativa, aspecto que a faria mais aparentada à posição masculina. Freud chega a formular que só existe a forma masculina da libido a nosso alcance. (LACAN, 1956-57, p.44)

Tudo isso seria paradoxal se essa posição masculina de que se trata se referisse exclusivamente à esfera imaginária, isto é, se estivesse referida ao gênero masculino. No entanto, se há um indexador como o órgão masculino em jogo na significação fálica, não é a isto que tal apontamento se refira ou que a seus supostos “portadores” restrinja. Como vimos em Freud, ter pênis não é ter o falo. A “forma masculina da libido”, ativa, estaria dada na esfera sexual para todos, seja qual for o gênero com o qual a pessoa se identifique.

No entanto, não adotamos uma concepção exclusivamente construtivista da sexualidade, na qual o corpo não esteja incluso. De início, os genitais não são mais do que um ponto de volúpia no corpo. Logo, há sim um lugar para o corpo na incidência da partilha sexual, um lugar central. Isso simplesmente não significa que ter um pênis compulsoriamente coloque alguém do lado masculino desta partilha, ou ter uma vagina, no feminino. Mas para que os genitais se tornem, fantasmaticamente, objetos destacáveis, como ocorre no complexo de castração ou no *penisneid*, é preciso a incidência da cadeia metafórica para fazer dele, deste ponto de volúpia, privilegiado na relação com o Outro (LACAN, 1957-58, p.495).

Deveríamos entender, a partir da oposição freudiana entre princípio de realidade e princípio de prazer, que não se trata, no investimento libidinal, da relação do indivíduo com seu meio. Não, pois isso devolveria a questão para uma concepção objetivante onde se pode escalonar a adequação e a adaptação do indivíduo ao meio. A repetição no movimento da pulsão se opõe à mera reminiscência, estando ligada à estrutura na qual se dá sua montagem

em direção à meta, que é sempre a satisfação. O objeto se situa, desde Freud, no quadro de uma relação profundamente conflituosa do sujeito com a alteridade.

A distinção dos princípios de prazer e de realidade em Freud marca que não é em torno da relação do sujeito ao objeto que se centra o desenvolvimento, como quiseram os pós-freudianos. Apenas no nível imaginário se poderia pensar a relação direta entre sujeito e objeto, sem hiância: uma relação de reciprocidade ou “em espelho”. A própria relação dual, no entanto, como o mostra o “estádio do espelho” em Lacan (1956-57), é uma relação conflituosa. Ao identificar-se com sua própria imagem, o que a criança apreende é também a distância existente entre suas tensões internas e esta imagem.

O erro dos pós-freudianos, segundo Lacan (1956-57), em torno da relação de objeto - que erige um ideal a ser atingido no cume do desenvolvimento da sexualidade com o almejado objeto genital -, é partir da ideia de que “existem a linha e agulha, a moça e o rapaz, e entre um e outro uma harmonia preestabelecida” (LACAN, 1956-57, p.48). Isto significaria supor uma harmonia primitiva cuja inexistência não só é a própria condição do inconsciente, como é o que impôs que se supusesse e que se suponha, a cada nova entrada em análise, sua existência.

Logo, qualquer ideia de harmonia primitiva entre os sexos significa recuar da subversão do sujeito com a qual estamos comprometidos ao supor o inconsciente. Quando se imagina que “o inconsciente quer dizer que o que está em um sujeito foi feito para adivinhar o que lhe deve responder num outro”, como uma pretensa normalização pela via genital sugere, “não se faz outra coisa senão supor uma harmonia primitiva” (LACAN, 1956-57, p.48). Enquanto o que Lacan lê em Freud é justamente o contrário: nada no desenvolvimento infantil mostra que os trilhos de acesso ao outro sexo estejam construídos. As teorias sexuais infantis deixam vestígios e marcam a história do sujeito, inclusive aquilo que será, ao longo de toda sua vida, a relação entre os sexos.

Se apenas no nível puramente imaginário se pode pensar uma relação direta entre sujeito e objeto, alguma coisa para além dela intervém desde o exterior. Aí vemos se desenhar, no Édipo, uma passagem do engodo entre mãe e criança a uma nova ordem de coisas, a partir da intervenção da lei paterna. Vimos que a fase fálica remaneja retroativamente as fases que a antecedem, dando-lhes uma nova significação sob a égide da castração. Algo intervém do exterior, dirá Lacan (1956-57, p.204), pelo simples fato de que a criança não está só. A alteridade intervém, para além do meio biológico no qual ela também não está só, na esfera legal, isto é, simbólica. Sendo assim, será a ordem simbólica que dará

prevalência a este elemento do imaginário a que se chamou de falo ($-\varphi$), como veremos a seguir.

3.4 OS TRÊS TEMPOS DO ÉDIPO

Se a confusão entre pênis e falo foi generalizada para boa parte dos pós-freudianos, Lacan (1957-58), por sua vez, enfatizou sua distinção. Retomando o raciocínio freudiano – segundo o qual meninos e meninas têm que se confrontar com a realidade da castração, que concebe a diferença sexual a partir de um elemento único, o falo -, Lacan sublinhou o alcance da transformação da fase genital em fase fálica na pena de Freud. O falo não é o órgão genital, mas a maneira como o sexo vem a se escrever no inconsciente, em termos de presença e ausência.

Nos primeiros seminários, Lacan abordou o Complexo de Édipo e as estruturas psíquicas a partir do conceito de Nome-do-Pai. Esta elaboração, bem anterior à teoria dos quatro discursos à qual chegou posteriormente e que traremos aqui, já realiza um enorme avanço no sentido de transformar a interpretação desta ferramenta teórico-clínica que é o Édipo. Nos termos do seminário *As Formações do Inconsciente*, o Pai é uma metáfora (LACAN, 1957-58). Isto é, o Pai é um significante que substitui outro significante. O que é substituído pelo Nome do Pai, este significante metafórico, seria o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno.

Como o exemplo do *Fort da* recolhido por Freud (1920) já destacava – exemplo no qual seu netinho brincava de vai e vem com um carretel-, a brincadeira infantil estava referida à mãe que vai e vem, do ponto de vista da criança. É por já estar tomado pelo simbólico, diz Lacan (1957-58), que ela vai e que ela vem, instaurando com isso a pergunta “O que ela quer? Está claro que não é só a mim”. Deste modo, na constatação de que há outra coisa que interessa à mãe que não ele próprio, isso que mexe com ela será o x , o falo (LACAN, 1957-58, p.181). Se há algo suposto ocupar este lugar, a própria criança cai do lugar de falo da mãe.

$$\frac{Pai \quad Mãe}{Mãe \quad x}$$

No matema acima, o significante do Nome do Pai substitui o significante do Desejo da Mãe. A via simbólica, a partir da significação fálica, é a via metafórica. Pelo esquema edípico, isso se explica da seguinte forma: na medida em que o significante do pai substitui o significante materno, se produz a significação fálica, o resultado comum da metáfora. É

importante sublinharmos que este esquema mostra termos lógicos, não personagens de uma suposta realidade externa ao sujeito. Além disso, vindo desta maneira, o Édipo passa a ser uma operação com quatro termos, não apenas três. Não é, portanto, uma série de eventos que se dão entre a criança e seus pais, mas entre ela, o desejo da mãe, a função paterna e o falo.

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \frac{1}{S'}$$

O elemento significativo intermediário cai e o S (significante) se apodera, pela via metafórica, do objeto do desejo da mãe, que se apresenta sob a forma do falo (LACAN, 1957-58, p.181). O sujeito, então, entrando na via metafórica, está na função fálica. Mas se apoderar, aqui, não significa que ele tenha o falo, o objeto de desejo da mãe, significa que simboliza este operador e conseqüentemente entra na via metafórica. A isto, Lacan chamou de função da metáfora paterna. Apenas mais tarde, com o desenvolvimento sobre a pluralização dos nomes do pai (LACAN, 1963), é que começará a se introduzir a discussão sobre a normatividade envolvida no Édipo.

Entender o pai como uma metáfora resolvia alguns impasses que o Édipo na elaboração freudiana apresentava, como o de esclarecer a articulação entre ele e seu móbil, o complexo de castração. Isso também só é possível quando tomamos o sujeito em seu sentido fundamentalmente psicanalítico. Isto é, não como um indivíduo que fala, mas como algo que advém da própria fala e que está submetido a uma estrutura, um terceiro termo na relação de fala, irreduzível a dualidade imaginária. Logo, segundo Lacan, há sempre um terceiro, o grande Outro, que é constitutivo do sujeito (LACAN, 1957-58).

Uma relação simbólica se inscreve, portanto, na realidade do triângulo filho-pai-mãe. O primeiro laço, segundo Lacan e muitos outros psicanalistas, inclusive de outras abordagens, se esboça entre mãe e filho. A mãe, assim, seria um Outro primordial. O pai, no entanto, entraria no triângulo antes mesmo de a criança entender isso. Ele estaria presente na medida que as instituições lhe conferissem seu nome de pai. Aí está uma diferença fundamental entre estas duas relações: o fato de pessoas entenderem que uma mulher engravida quando tem uma relação sexual e que o parto é resultado da fecundação gerada nesse ato, não significa automaticamente sancionarem num significante que aquele com quem ela praticou o coito é o pai.

Isso porque, se assim não fosse, tal como se constitui por natureza a ordem do símbolo, absolutamente nada obstaria a que aquele algo que é responsável pela procriação continuasse a ser mantido, no sistema simbólico, como idêntico a uma coisa qualquer, uma pedra, uma fonte, ou o encontro com um espírito num local afastado. (LACAN, 1957-58, p.187)

A posição simbólica do pai independe do reconhecimento de uma certa sequência de acontecimentos tão diferentes quanto um coito e um parto, diz Lacan, é uma questão situada na estrutura, independentemente também da forma cultural em que aparece, mas por uma necessidade intrínseca à cadeia significante. Essa é uma elaboração importante, que aponta a função paterna como estruturante frente à linguagem e não a uma pessoa específica, determinada de forma natural, exclusivamente por ter sido o corpo produtor do espermatozoide que fecundou o óvulo e gerou aquele novo ser humano. É uma função, vale repetir, simbólica.

Na instituição de uma ordem simbólica, portanto, alguma coisa corresponderá ou não ao Nome-do-Pai, ordenando-a de certa maneira. Não se trata do personagem *pai* estar ou não presente no romance familiar do sujeito, mas de um significante com uma função específica na estruturação da ordem simbólica e no enodamento desta com os registros do real e do imaginário. Essa leitura afasta a interpretação meramente fenomenológica que alguns fazem do Complexo de Édipo freudiano. A forclusão do Nome-do-Pai seria a estrutura psicótica, conforme a proposta lacaniana. Sob a ótica do Édipo, então, uma ênfase deficitária é colocada na psicose e aproxima a norma da estrutura neurótica.

Chamamos de lei aquilo que se articula no nível do significante e, para que isto opere, há alguma coisa que autoriza o texto da lei. O que é expresso pelo mito de Édipo e que foi necessário ao pensamento de Freud, é que o pai como aquele que promulga a lei é o pai morto, ou seja, seu símbolo. Vemos isto nos mitos da teoria freudiana como um todo, não apenas no de Édipo. A origem da lei é fornecida pelo mito de Totem e Tabu (FREUD, 1913) e lida por Lacan (1957-58) da seguinte forma: o pai morto da horda primitiva é o Nome-do-Pai. É a exceção que funda o conjunto onde todos são castrados. Logo, ele é aquilo que, no Outro como sede da lei, representa o Outro. Ou ainda, “é o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro do Outro” (LACAN, 1957-58, p.152).

Há, nessa formulação, o Outro do significante e o Outro da lei. O primeiro contém o significante do segundo, o Nome-do-Pai, que é o Outro da lei e vale como Outro do Outro. Isso significa que a linguagem obedece a uma lei e que o Outro é um conjunto de significantes que contém seu próprio significante, o significante do Outro (MILLER, 2013). Veremos com que avanços esta ideia de Outro do Outro acaba sendo modificada ao longo do ensino de Lacan durante o terceiro capítulo desta tese.

Neste momento, então, o que está no Outro como recalcado é a própria cadeia, que continua, desde a Outra cena, a agir determinando a significação. O que aconteceria na psicose, a partir desta perspectiva, é que o sujeito teria que suprir a falta desse significante que

promulga a lei, pois nela o Nome-do-Pai, significante da lei que organiza a cadeia, está foracluído. Já no neurótico, o complexo edípico seria a via de uma certa normalização no campo do gozo. Na saída do Édipo, falicizando o gozo através da metáfora paterna, o sujeito neurótico entraria, enquanto castrado, na via do desejo. “Em Lacan – e também em Freud – o complexo de Édipo, traduzido por Lacan como metáfora paterna, é o fundamento tanto da realidade quanto da neurose. O complexo de Édipo é o elo entre normalidade e neurose” (MILLER, 2010, p.7).

Mas no mesmo capítulo em que introduz a metáfora paterna, Lacan (1957-58) vai abordar mais especificamente a questão do desejo sublinhando que ele é sempre de Outra coisa. Sendo assim, Lacan mantém uma ressalva ao alcance do que pode ser falicizado pela metáfora paterna: o desejo é sempre de Outra coisa, pois resta algo do gozo que não é contemplado pelo significante. De todo modo, reduzindo a compreensão da sexualidade ao que podemos entender através do Édipo corremos o risco de cair na falácia da harmonia preexistente entre os sexos. Há outros aspectos a serem considerados e outras formas de abordar as identificações, a escolha de objeto e o gozo. A proposta freudiana ainda serve, de todo modo, para orientarmo-nos na clínica. No entanto, faz-se importante saber utilizá-la e localizar suas inconsistências. É um constructo questionável, por exemplo, no que envolve uma normatividade que, de certo modo, hierarquiza as estruturas psíquicas, patologizando a psicose em proveito da neurose (a saída supostamente normal). Esse é um debate constante no campo psicanalítico contemporâneo que não vamos aprofundar, embora julguemos importante mencionar e remeter à discussão sobre as psicoses ordinárias¹⁵.

Desde a formalização da metáfora paterna proposta no Seminário 5 (LACAN, 1957-58), porém, foi possível avançar com a teoria do discurso e situar o sintoma como aquilo que completaria o discurso, atestando o poder do gozo sobre o mesmo (BROUSSE, 2009). Embora a elaboração lacaniana sobre o Édipo e a metáfora paterna sejam do final da década de cinquenta, anteriormente ao conceito de objeto *a*, vemos indicadas nela as coordenadas que darão o caminho para esta e outras construções de seu ensino posterior, passos que permitiram avanços significativos.

No seminário seguinte, por exemplo, pensando o oposto do que defendera antes, Lacan (1958-59) chegará à constatação de que não há Outro do Outro. Segundo ele, este é o grande segredo da psicanálise. Não haver Outro do Outro afasta o pai de uma função normativa e pacificadora. É um corte no pensamento de Lacan, separando dois momentos: um

¹⁵ Remetemos o leitor que almejar aprofundar este assunto aos já mencionados MILLER, 2010 e BROUSSE, 2009.

primeiro em que se empenhou em determinar as leis – da linguagem, do discurso e da fala – e em seguida um percurso que se inicia ao constatar que não há Outro do Outro. O Nome-do-Pai passará a ser entendido como um sintoma entre outros, formas de fazer frente ao real que é sem lei (MILLER, 2013). É do real que o sujeito, a seu modo, dependendo da estrutura na qual está localizado, se defende.

Segundo Miller (2013, p.21), o ensino de Lacan começava “sob a égide da lei e, quanto mais progredia, mais valorizava o ‘sem lei’”. Em termos clínicos, isso pode ser apontado na ênfase cada vez maior dada por ele a contingência e na recusa de articulá-la com a lei, explicando que o inconsciente é mais do registro da causa do que do registro da lei. A perspectiva do inconsciente permite, desde Freud, que situemos a problemática do sexual, para os seres falantes, de forma distinta à da biologia ou da mera construção social - que se mostraram perspectivas deterministas. O que a clínica psicanalítica aponta é que se há algum determinismo na relação do sujeito com seu corpo, esse determinismo é psíquico. Este tipo de determinismo, como sabemos, só tem um alcance singular: “se há determinismo, é um determinismo do único” (MILLERLapudEGUIL, 2016, p.90).

Freud não partiu de uma teoria do corpo e do sexo ou do gênero, mas se deparou na clínica com o fato de as histéricas saberem mais do que os médicos sobre seus próprios sintomas. “O inconsciente, tal como Freud o define, é uma nova relação do sujeito com o que ele diz, a partir do que ele próprio não sabe” (LEGUIL, 2016, p.94). Mais do que uma nova concepção de corpo e de sexo, a psicanálise inaugura também uma nova relação com o saber.

A partir da constatação de que não há Outro do Outro, portanto, Lacan se debruçou na estrutura do discurso e chamou de semblantes os efeitos do significante. Ele afirmará, então, que as categorias homem/mulher não passam de semblantes. Tal formulação nos permite retomar o Édipo freudiano com outros olhos, talvez dando muito mais ênfase do que no primeiro momento à observação de que tanto para o menino, quanto para a menina, as duas configurações do Édipo ocorreriam em paralelo.

O que é um ser sexuado? Não é necessariamente um heterossexual, nem necessariamente um homossexual, é um ser capturado no desejo do Outro. Essa captura não é acidental, ela faz parte do destino reservado aos seres humanos, uma vez que eles existem a partir de uma relação com o Outro (LEGUIL, 2016, p.92)

O Outro, portanto, é constitutivo do sujeito que advém do significante, que é um efeito do discurso. O circuito da pulsão passa pelos significantes do Outro e no que se faz escrever, há uma perda de gozo. O sujeito advém, com isso, como falta-a-ser. Indo ao campo do Outro para se fazer representar, o sujeito acaba articulado ao Outro por um furo, uma falta

fundamental, que dá – por ser a introdução de uma falha, uma fenda - ao inconsciente sua realidade sexual (LACAN, 1964). Logo, o que caracteriza a realidade sexual é a presença de um furo. Lembremos que a lógica fálica, já em Freud, indicava um impasse no campo sexual pelo fato de não haver, no inconsciente, uma representação para o feminino.

Alguns anos mais tarde, Lacan (1972-73) apresentará uma formalização nova da partilha sexual. Para isso, porém, foi necessário situar o significante no nível da substância gozante, isto é, do corpo. Somente deste modo, ele pode circunscrever o gozo fálico como aquele que entra no discurso, articulado ao significante pelo objeto *a*, e definir a presença de um gozo suplementar, gozo dito feminino, como não-todo fálico (LACAN, 1972-73). Ou seja, o feminino é um gozo que não é sem a função fálica, mas que excede aquele gozo que, nela, se aglutina no objeto *a* – envolvendo, por sua vez, um Outro gozo (gozo do corpo) suplementar à função fálica. Voltaremos a isto mais detidamente no terceiro capítulo.

Desde Freud (1924), então, o feminino é apontado como o que não se inscreve, mas que se situa em relação ao falo: um significante que não é equivalente ao pênis, mas que “o interpreta como marca irreduzível da diferença sexual” (FUENTES, 2012, p.101). A fórmula de Lacan, portanto, é consonante com a de Freud, embora vá além dela. Desde 1925, também, a relação da sexuação com o corpo já estava colocada: há consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. O que, no entanto, não traça um determinismo biológico para o sexo, nem para a identidade de gênero, na concepção psicanalítica, como vimos. Com isso, o conceito de falo não deve ser positivado como uma parte do corpo, mas sim entendido como a colocação de uma incógnita que permite ler e interpretar a função de causa do desejo. A questão pode recair, então, sobre o próprio desejo, o desejo do Outro e até mesmo sobre a diferença entre os sexos.

Chamamos a atenção, mais uma vez, para o cuidado que é preciso ter antes de ler a normatividade edípica - que centra a neurose como normal em contraposição ao deficitário das psicoses - como um determinismo no que concerne as identidades de gênero. O Édipo dispõe as distintas identificações e orientações sexuais para meninos e meninas e a castração é condição na assunção de ambos os sexos, como o próprio Freud (1924) apontou. Frisar que haja consequências psíquicas da diferença anatômica não quer dizer que pessoas que nascem sem pênis irão se identificar como mulheres e dirigir-se eroticamente aos homens, nem que os que nascem com pênis se identificarão como homens e terão como objeto sexual mulheres. Afinal, ter um pênis não define o que é um homem e não o ter também não define o que seja uma mulher.

Um grupo musical contemporâneo chamado *As Bahias e a Cozinha Mineira*, tem como vocalistas duas mulheres *trans*, militantes da causa LGBT, que constantemente vêm a público falar sobre gênero e homofobia. Elas frisam, em diversas entrevistas, como epicentro das confusões que sua identidade de gênero gera na sociedade, a recusa em conceber que uma mulher não precisa ter vagina e um homem não precisa ter pênis. Para além disso, toda sorte de mal-entendidos sobre a escolha de objeto sexual, como explica uma delas a respeito do fato de ser uma mulher *trans* que é heterossexual. Ela é constantemente contestada sobre essa forma de se definir, à qual estes interlocutores contrapõem a interpretação de que ela seja, na verdade, um homem gay vestido de mulher. Ela, no entanto, persiste existindo a seu próprio modo, que afirma distinta de uma performance da qual se despe quando chega em casa, como fazem e testemunham as *Drags* Pablo Vittar e Lorelay Fox, por exemplo.

Os passos dados por Lacan na leitura da sexualidade humana tornam mais inteligível que o que está em jogo na mesma, para além das identificações imaginárias, é o gozo. É indicando a articulação do corpo com o gozo, através do significante (LACAN, 1972-73), que ele situa a incidência da diferença sexual, de modo totalmente distinto ao da anatomia, da biologia e, até mesmo, das teorias performativas do gênero. A teoria freudiana da sexualidade pode ser compreendida de forma menos equívoca quando adotamos a leitura lacaniana, resumida por Márcia Zucchi da seguinte maneira:

Esse objeto que falta à mãe, e em torno do qual se dá a dialética de assunção da posição sexuada na criança, marca o processo de sexuação com o caráter de “pergunta”. O próprio sexo anatômico é interrogante para a criança. Responder a essa questão com a identificação ao falo como órgão faltante à mãe – quando não há falta em termos anatômicos – estabelece o solo comum entre meninos e meninas na trajetória em direção à construção de uma resposta ao “quem sou”? Nesse sentido, a anatomia é menos um destino e mais uma travessia na direção da assunção de um sexo como próprio. (ZUCCHI, 2008, p.88)

O trabalho para responder “quem sou?”, ou mais especificamente, “quem sou enquanto ser sexuado?”, e os impasses que isso acarreta é o que leva pessoas a procurarem uma análise. A experiência clínica aponta que é necessário considerar a singularidade de cada caso, uma vez que a sexualidade humana não é norteadada por um determinismo. Aprofundando o conceito de semblante, a partir da entrada na teoria dos discursos, discutiremos seu lugar nas fórmulas da sexuação. Com isso, nos aprofundaremos na contribuição da psicanálise para a despatologização do polimorfismo da sexualidade humana, através do acolhimento – tanto no arcabouço teórico quanto na clínica direcionada a partir dele - de inovações possíveis frente ao impossível do sexo.

3.5 MITEMA: DO MITO À ESTRUTURA DO DISCURSO

Ninguém sabe o que é a felicidade, diz Lacan (1969-70) no *Seminário 17: O avesso da psicanálise*, a não ser que se a defina de maneira bastante triste: ser igual a todo mundo. Partindo dessa reflexão, abre-se mais um capítulo de sua constante crítica aos pós-freudianos, psicanalistas que trabalhavam em torno da ideia de *autonomous Ego*. Lacan (1969-70) se debruça, assim, sobre as consequências da tentativa de redução econômica que Freud dá ao gozo. Se a obra freudiana derivou, à revelia do autor, em teorias clínicas que reduzem a subjetividade à esfera narcísica, do Ego, ou que aspiram resolver o conflito psíquico com o fortalecimento do eu em direção à felicidade de ser igual a todo mundo, a manobra lacaniana irá em uma direção completamente oposta.

Lacan afirma que usar como sistemática uma estrutura econômica como a da física termodinâmica impôs uma redução na compreensão do sistema pulsional e que seria por isso que Freud teria abandonado a pergunta sobre a sexualidade feminina - questão esta que é retomada por Lacan e encaminhada de forma a não reduzir a totalidade da economia de gozo à função fálica. A consequência que isso teve, segundo ele, para a teoria freudiana, é que ali “não há felicidade a não ser do falo” (LACAN, 1969-70, p.69). Chamaremos essa felicidade, muito presente no teatro dos sexos, de falácia do falo.

O objeto *a* da pulsão, para Lacan, tem ao mesmo tempo sua faceta de causa de desejo e de mais-de-gozar. Como vimos, a castração coloca o sujeito na via desejanse da significação fálica, mas há sempre um resto “não-falicizável”. Lacan (1968-69) chamará a atenção para esse resto, chamando-o de um “desperdiçamento” de gozo, que funda um mais-de-gozar a recuperar. Essa é a satisfação, por exemplo, que vemos no sintoma. Para além da falaciosa felicidade do falo, somos confrontados, de forma inequívoca, com um impossível de harmonizar no campo do gozo.

Retomando os casos freudianos da Bela Açougueira e Dora, Lacan sublinhará distintos encontros com o mais-de-gozar. A bela açougueira encontraria seu mais-de-gozar deixando seu marido para uma outra, enquanto Dora, por sua vez, tampona sua reivindicação de falo tornando a Sra.K o objeto de desejo. Em ambos os casos, elege-se uma outra mulher que goza para responder ao enigma do feminino, que se formularia enquanto um gozo sem sentido, para além do falo. Sendo assim, a significação que se precipita do Complexo de Édipo é abordada aqui com a exclusão/interdição do “único gozo que daria felicidade”.

E é por isso mesmo que na investigação analítica o que interessa é saber como aparece, em suplência à interdição do gozo fálico, algo cuja origem definimos a

partir de uma coisa totalmente diversa do gozo fálico, que é situada e, por assim dizer, mapeada, pela função do mais-de-gozar. (LACAN, 1969-70, p.70)

Situando a função do objeto a não mais apenas como falta/causa do desejo, mas como um mais-de-gozar a recuperar instituído pela estrutura do discurso, Lacan nos apresenta os quatro elementos que localiza na mesma: S_1 , S_2 , $\$$ e a . Quatro elementos distribuídos, como vemos no esquema a seguir, em quatro lugares de funções distintas que, com um quarto de giro, mantendo sua ordem, designam um ou outro discurso.

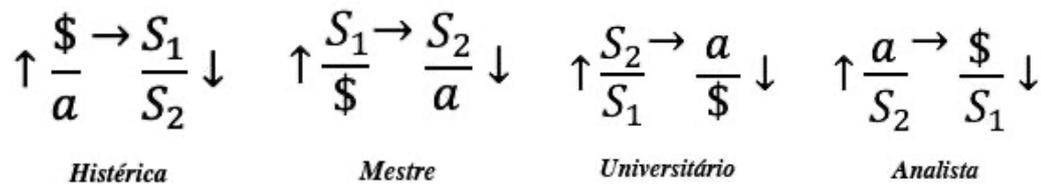


Figura 1 (LACAN, 1969-70, p.65)

Somos apresentados ao discurso do Mestre como o avesso da psicanálise, proposta trabalhada por Lacan principalmente através da referência à dialética hegeliana do senhor e do escravo. No primeiro, S_1 é o significante mestre que agencia a cadeia discursiva, representando um sujeito que goza e nada sabe. O saber (S_2), é do Outro, assunto do escravo, que apesar de possuir um saber-fazer, vê-se subtraído do gozo (a) da produção de seu trabalho pelo senhor.

Assim, indica-se que o saber é um meio de gozo. No entanto, como a lógica do senhor e do escravo nos serve para entender, “o significante mestre, ao ser emitido na direção dos meios de gozo que são aquilo que se chama o saber, não só induz, mas determina a castração” (LACAN, 1969-70, p.83). Isto é, a constituição subjetiva tem, pela ligação dos significantes, uma estrutura localizável que funda a possibilidade “da ajuda que trazemos sob a forma da interpretação” analítica. Ali, no ponto de ligação entre S_1 e S_2 , é possível que se abra essa falha que se chama sujeito. É nesse ponto que se operam os efeitos da ligação significativa e onde se pode vir a isolar que um tenha função de significante mestre, outro de saber, e que se localize as coordenadas significantes que representam um sujeito, marcando seu modo de gozo.

De início, no entanto, aquilo que se indica como significante-mestre não está isolado desta forma para cada um. Todos os significantes, segundo Lacan, se equivalem de algum modo, jogando apenas com a diferença de um em relação aos outros. É mesmo por isso que um deles possa vir “em posição de significante-mestre, por sua função eventual ser a de representar um sujeito para todo outro significante” (LACAN, 1969-70, p.83). O sujeito por

ele representado, no entanto, não é unívoco. Ao mesmo tempo que está por ele representado, também não está representado. Alguma coisa, nos adverte o autor, fica oculta em relação a este significante.

Voltando à dialética do senhor e do escravo, que postula de início que o sujeito se afirma como sabendo-se, Lacan aponta o passo da descoberta analítica. Se Hegel ousou partir da *Selbstbewusstsein*, da suposição de uma consciência de si, o que ele encontrou não poderia ser senão o fato de que o mestre encontra sua verdade (sua divisão, S) a partir do trabalho do Outro. E Lacan avança... trabalho do Outro do qual o mestre extrai o gozo e nada sabe. É no corpo do Outro, do escravo, que se sustenta aquilo que o preserva em seu acesso ao gozo. Ou, voltando ao que nos é dado pela experiência analítica:

(...) há um uso do significante que pode se definir a partir da clivagem de um significante-mestre com esse corpo de que acabamos de falar, o corpo perdido pelo escravo para não se tornar nada além do que aquele onde se inscrevem todos os outros significantes. (LACAN, 1969-70, p.83)

É desta forma que Lacan ilustra o que Freud definiu como a tópica do inconsciente, aquilo que não se reduz ao recalcado, que inclui também o que não teve de ser recalcado porque assim já está desde a origem. Um saber sem cabeça. A partir dessa divisão subjetiva, toda produção a respeito da verdade do mestre, o que ele esconde como sujeito ($\frac{S_1}{S}$), vai se reunir a este saber que é clivado, que é do Outro.

A partir da teoria lacaniana dos discursos, aponta-se que o mestre, portanto, é castrado, mesmo que ele se sustente em uma aparente identidade ao S_1 , que apaga para ele sua verdade de sujeito dividido. Que ele goza através do saber do Outro, do que este saber Outro produz (a) fica, para ele, recalcado. Lacan diz que este discurso tem natureza afim à da matemática, onde A representa a si mesmo, sem necessidade de um recurso mítico para dar-lhes suas relações. “Em suma, o saber do mestre se produz como um saber inteiramente autônomo do saber mítico, e isto é o que se chama ciência” (LACAN, 1969-70, p.84).

Retomando o fracasso da tentativa freudiana de reduzir a economia de gozo a uma termodinâmica, a partir do que podemos entender com o avanço lacaniano sobre o discurso do mestre: para que isso funcionasse, essa tomada do gozo pela estrutura das grandezas físicas, deveria haver uma constante sempre reencontrada na conta. Esta constante na ciência física é a energia. O discurso da ciência se sustenta a partir da transformação da verdade em um jogo de valores, eludindo sua potência dinâmica. De acordo com Lacan a lógica proposicional, por exemplo, é fundamentalmente uma tautologia, já que ela consiste em ordenar proposições compostas de maneira a serem sempre verdadeiras, não importando se os valores das

proposições elementares sejam verdadeiros ou falsos. O que é isto, questiona Lacan, senão justamente livrar-se do dinamismo do trabalho da verdade?

A psicanálise, por sua vez, interroga para que serve um saber que rejeita e exclui a dinâmica da verdade. Lacan, indo além de Freud, sugere que ele sirva para recalcar aquilo que habita o saber mítico. Há, assim, um resíduo desse saber que não entra no discurso da ciência, que lhe é estranho, um saber disjunto, que reencontramos no inconsciente. “Por mais besta que seja esse discurso do inconsciente, ele corresponde a algo relativo à instituição do próprio discurso do mestre. É isso que se chama de inconsciente. Ele se impõe à ciência como um fato” (LACAN, 1969-70, p.85).

Não é de surpreender, portanto, que seja nesse mesmo discurso do mestre que possamos situar a produção do mais-de-gozar. Nele, não há relação entre o que pode ser causa de desejo do mestre (sobre o qual ele nada sabe) e o que constitui sua verdade (de sujeito). Há, assim, uma impossibilidade no andar inferior do esquema, situada justamente entre o \$ e o objeto *a*, elementos que compõem o matema da fantasia ($\$ \diamond a$). O que está interdito no nível do discurso do mestre é, ao mesmo tempo, a causa do desejo – já que, como vimos, ele nada sabe de sua verdade de sujeito -, mas também o próprio gozo.

$$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ \blacktriangle a}$$

Figura 2 (LACAN, 1969-70, p.101)

Lacan prossegue dizendo que “esta fórmula, como definidora do discurso do mestre, tem seu interesse por mostrar que ele é o único a tornar impossível essa articulação que apontamos (...) como a fantasia, na medida em que é a relação do *a* com a divisão do sujeito” (LACAN, 1969-70, p.101), como vimos no matema anterior.

No nível avesso ao discurso do mestre, no discurso do analista, não só a fantasia pode surgir, como tudo que se pode saber é colocado no lugar da verdade. Isto é, o que se pode saber funciona no registro da verdade, ocupando esse lugar abaixo e à esquerda da estrutura quadripartida proposta por Lacan:

$$\frac{\text{desejo}}{\text{verdade}} \rightarrow \frac{\text{Outro}}{\text{perda}} \quad D. A. \quad \frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Figura 3 (LACAN, 1969-70, p.87)

Pois bem, e o que advém do saber no lugar da verdade no discurso do analista? O mito (LACAN, 1969-70). O que concerne ao homem na ciência é desta ordem. O mito é tudo o que podemos conhecer da verdade primeira, ele diz, e a verdade é sempre aquela que só se

sustenta em um semi-dizer. Lacan se apoia, embora avance conclusões próprias que não podem ser imputadas ao outro, no que Lévi-Strauss (2017) trabalhou sobre a estrutura dos mitos em seu curso de *Antropologia Estrutural*. Sua leitura do que o antropólogo circunscreve no conceito de *mitema* é de que, também para aquele, o semi-dizer é a lei interna de toda enunciação da verdade.

Lévy-Strauss (2017, p.208) situa o mito como um terceiro aspecto da linguagem, além da língua e da fala. Ele teria um pouco da estrutura de cada uma delas, sendo ao mesmo tempo histórico e a-histórico. Ele apresentaria uma originalidade em relação aos demais fatos linguísticos, que o coloca em lugar oposto ao da poesia, apesar de muitos teóricos tentarem aproximá-los. A tradução da poesia tem como consequência deformações que a mudam por completo. É muito difícil traduzi-la em outra língua sem que haja perdas significativas. No caso do mito, porém, por pior que seja a tradução, seu valor se mantém. É possível transmiti-lo, então, apesar da tradução.

Outros elementos interessantes são levantados pelo antropólogo sobre os mitos. Por mais que desconheçamos a língua original e a cultura de onde um mito provém, uma estrutura mítica é reconhecida por qualquer leitor ao redor do mundo. Ele diz:

Sua substância não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que nele é contada. O mito é uma linguagem, mas uma linguagem que trabalha num nível muito elevado, no qual o sentido consegue, por assim dizer, *descolar-se* do fundamento linguístico no qual inicialmente rodou. (LÉVY-STRAUSS, 2017, p.209)

É importante lembrar que o antropólogo estruturalista aborda a linguagem a partir da linguística e não das construções lacanianas formuladas a partir de um apoio neste campo de saber. Suas considerações estruturais, porém, nos são de grande serventia para entender os avanços propostos por Lacan a seguir. Lévy-Strauss propõe que o mito seja composto, como todo elemento linguístico, de unidades constitutivas. As unidades constitutivas ou *mitemas* de um mito são, segundo ele, “feixes de relações” que, combinados entre si, adquirem uma função significante (LÉVY-STRAUSS, 2017, p.211).

O mitema a que Lacan se refere, a partir de Lévy-Strauss, como as “grandes unidades” (LACAN, 1969-70, p.103) do conjunto de relações no qual um mito consiste, é: o semi-dizer é a forma de enunciar a verdade. Verdade esta que tem a ver com a estrutura da linguagem. Ainda assim, salienta ele, muitos permanecem insatisfeitos com o fato de, em psicanálise, ainda estarmos no mito. Isto é, no campo da “besteirada” (LACAN, 1969-70, p.104), que nada menos é que o campo da verdade.

O mito de Édipo, principalmente, causa muito furor. O próprio Lévy-Strauss (2017), no artigo citado, o aborda por completo, apontando que se trata de algo totalmente distinto de “saber se vai ou não trepar com a mamãe” (LACAN, 1969-70, p.104). O que o estruturalista sugere, a partir de sua análise, é que o Édipo exprimiria a impossibilidade de uma sociedade que acredita na autoctonia do homem de passar dessa teoria para o reconhecimento do fato de que cada um de nós nasceu da união de um homem com uma mulher. Dificuldade, segundo ele, intransponível:

O problema posto por Freud em termos “edipianos” não é mais, sem dúvida, o da alternativa entre autoctonia e reprodução bissexuada. Continua se tratando de entender como *um* pode nascer de *dois*, como é possível que não tenhamos um único genitor, mas uma mãe e, além disso, um pai. (LÉVY-STRAUSS, 2017, p.217)

Eis aí mais uma forma de dizer que o mito seja um recurso para tratar da origem e, mais ainda para abordar a verdade relacionada ao ponto inicial do advento do sujeito: não há relação sexual (LACAN, 1969-70). O mal-entendido do qual nascemos, - conforme desenvolveu Lacan (1980) - aquele que é o verdadeiro traumatismo do falante, não é senão resultado de que o corpo de cada um é fruto de uma linhagem da qual os infortúnios já diziam respeito ao mesmo fato. Isto é, o fato de que ela já nadava no mal-entendido dos sexos uma vez que os falantes se repartem em dois tipos que “não falam a mesma língua” (LACAN, 1980, p.11). É isso, segundo o psicanalista, que essa linhagem transmite dando a vida. Se o mal-entendido dos sexos é o que se tem como legado, é com ele, enfim, que cada um precisará se virar. Voltaremos a isto no próximo item e, mais detidamente, no terceiro capítulo.

Diferentemente do que fazem muitos mitólogos, linguistas, antropólogos, leigos e até mesmo psicanalistas com o conteúdo manifesto do mito, faz-se necessário retomar sua verdadeira função. Lacan se dirige aos analistas que trabalham sobre “o papel da mãe” para corrigi-los: o papel da mãe, ele diz, é o desejo da mãe. Assim, ele retoma o que trabalhou sobre o Édipo desde o seminário 5, *As Formações do Inconsciente*, lembrando que sempre o abordou a partir da metáfora paterna – como vimos anteriormente neste capítulo.

Não foi assim que Freud nos apresentou essas coisas, mas sim Lacan. A metáfora paterna, usando os termos deste último, “faz um buraquinho” nisso que Freud fez questão de que fosse real. Fosse assim, um acerto de contas com papai e mamãe, todos saberiam seus lugares, faltas e excessos. Então daríamos cabo do sofrimento neurótico. Não é disso que se trata no nível da verdade que ele procura circunscrever como terreno de uma análise. Logo,

voltamos ao mito, pois é através do conteúdo manifesto que se pode ter notícias do conteúdo latente.

O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. Carreia sempre estragos. Um grande crocodilo em cuja boca vocês estão – a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra. O desejo da mãe é isso. Então, tentei explicar-lhes que havia algo de tranquilizador. (...) Há um rolo, de pedra, é claro, que lá está em potência, no nível da bocarra, e isso retém, isso emperra. É o que se chama falo. É o rolo que se põe a salvo se, de repente, aquilo se fecha. (LACAN, 1969-70, p. 105)

Por não tomar o mito a partir da metáfora paterna, Freud e os psicanalistas que o sucederam deixaram, do ponto de vista de Lacan, a questão do Édipo intacta, desprezando o seu cunho trágico. O conteúdo manifesto, assassinato do pai e gozo da mãe, essa historieta, não é o que deveria ser sublinhado. Que Édipo não saiba nada disso, isto sim seria um bom exemplo do inconsciente, segundo ele. Mas precisaríamos ver ainda outros usos do mito para pensarmos o que é que ele nos conta da estrutura em seu caráter de mitema, para além do conteúdo manifesto.

O esquema grosseiro que é privilegiado na leitura do Édipo *assassinato do pai – gozo da mãe* elide, segundo Lacan, toda a força trágica. O que é o trágico? É aquilo cujo desfecho funesto ganha o ar de catástrofe, gera horror. Que tem em seu caráter lamentável, agonizante, uma relação com o fúnebre, com a morte. O que é funesto no desfecho de Édipo? De toda a historieta, alguns pontos são destacados por ele como os que mais deveriam nos instigar. Édipo é admitido por aclamação popular junto à mãe, Jocasta, porque triunfa em uma prova de verdade diante da esfinge. É muito tempo depois disso, no entanto, que se dá o desfecho trágico. É somente quando ele “quis absolutamente saber a verdade. Não é possível abordar seriamente a referência freudiana sem fazer intervir, além do assassinato e do gozo, a dimensão da verdade” (LACAN, 1969-70, p.109).

O interessante, para Lacan, é que o mito da horda primitiva de *Totem e Tabu* (FREUD, 1913), por exemplo, que também versa sobre parricídio e interdição do incesto, tem no entanto resultado contrário ao de Édipo, como veremos a seguir. Também em *Moisés e o Monoteísmo* (FREUD, 1939), o recurso freudiano ao mito entra em ação, indicando mais uma vez que o retorno do pai morto (assassinado) como o pai da lei, que é recalçado, se faz através de seus filhos ou, neste caso, nos profetas. São eles que vão perpetuar a lei paterna. Embora Lacan observe que ninguém fala de Moisés, mas sim de sua palavra, isto é, de um Deus que seria Um.

Voltaremos a isto. Mas desde já podemos avançar sobre o que vem sendo trabalhado por Lacan com este desenvolvimento, passando pelos mitos freudianos para deles extrair a questão original a que vêm suplantar. O que lhes está subjacente é, justamente, aquilo que o discurso do mestre revela como impossibilidade. Isto é, que não há relação sexual (LACAN, 1969-70, p.109).

3.6 A MORTE DO PAI NOS MITOS FUNDAMENTAIS DA PSICANÁLISE

Avançaremos com a releitura lacaniana da teoria da sexualidade de Freud, que coloca o mito em termos de estrutura, sublinhando a função deste recurso enquanto ferramenta teórico-clínica e nos afastando - cada vez mais, pelos deslocamentos operados ao longo de seu próprio ensino - da mera observação fenomenológica. Para falar da origem da lei da castração, do surgimento de um laço social baseado na proibição do incesto, Freud recorreu a mitos. Uma vez que só é possível inferir a origem a partir do que dela se pode recolher *a posteriori*, o pai da psicanálise utilizou deste artefato para situar algo que constatava ser estruturante na vida psíquica dos falantes. Não se trata, portanto, do romance familiar – interpretação que abre a possibilidade de uma leitura muito normativizante da querela edípica – ou tampouco de antropologia, já que recorre a ficções. Mas, como vimos, trata-se de interrogar a dimensão da verdade no discurso e o gozo envolvido nele.

O que Lacan propõe como chave para compreender os mitos freudianos é a redução de seus conteúdos manifestos, da fenomenologia, da historieta, em uma fórmula mínima à qual chama, apoiado em Lévy-Strauss, de mitema. O que é que Moisés, Totem e Tabu e Édipo teriam em comum? Ele avança: “A morte do pai. Todos sabem, com efeito, que parece estar aí a chave, o ponto sensível de tudo o que se enuncia – e não só a título mítico – sobre aquilo com que a psicanálise lida” (LACAN, 1969-70, p.112).

No mito freudiano de Totem e Tabu (FREUD, 1913), trata-se de abordar o problema da origem na estrutura do laço civilizatório. Freud nos remete à origem deste laço social pautado na existência de um interdito, que confere lugares determinados aos membros de um grupo. Estudando os clãs primitivos, observou que sua organização se dava em torno da adoração de um determinado totem, geralmente um animal, considerado um ancestral daquele grupo, ao mesmo tempo adorado e temido por eles. Ligados entre si por um totem comum, instituíam-se a exogamia: os membros do clã não deveriam manter relações sexuais com outros membros do mesmo clã. Tampouco era permitido comer ou tocar o totem, a não ser em rituais festivos nos quais todos estavam autorizados a compartilhar a carne de seu totem.

O tabu do incesto também era observável na formação de sociedades primitivas, sendo restringida a relação sexual com a mãe e irmãs em muitas delas. A transgressão de um tabu transformaria o próprio transgressor em tabu, o que engajaria todo o clã em rituais expiatórios para afastar possíveis retaliações que a quebra desta norma poderia trazer-lhes. A partir da articulação das características do totemismo e do vestígio indicado pela constituição de tabus, Freud constrói uma narrativa mítica sobre a pré-história da civilização que explicaria a estrutura da organização social que conhecemos.

Segundo este mito freudiano, nas hordas primitivas um macho mais forte que os demais – por ele chamado de pai da horda – impunha sua vontade sobre os outros e gozava de forma irrestrita de todas as fêmeas do grupo. Este macho mais forte não estava, portanto, submetido à lei do incesto. Era uma exceção no grupo, autoridade maior. Os filhos, que por ele eram banidos ao atingir a maturidade sexual, nutriam pelo pai uma ambivalência de medo e adoração – relação tipicamente encontrada na neurose obsessiva. A civilização começaria, de acordo com esta hipótese, no momento em que os filhos se juntam para matar o pai, realizando um ritual totêmico (e comendo sua carne) no intuito de conseguirem assimilar uma parte de sua potência.

No entanto, nenhum dos filhos seria forte o suficiente para substituir o pai. Além disso, logo recai sobre eles o sentimento de culpa por o terem matado. Em consequência disso, os filhos teriam abdicado dos frutos do parricídio e tentado se reconciliar com o pai morto através do totemismo e do estabelecimento da exogamia. Renunciando às mulheres do pai, fazem delas tabu. O assassinato do pai da horda primitiva, portanto, funda a civilização ao organizar socialmente o gozo dos filhos em torno de uma lei.

Como veremos acontecer também com o uso do mito edípico na circunscrição da estrutura da sexualidade humana, o que interessa extrair destes usos não é sua facticidade histórica, mas o que eles podem nos ensinar sobre as relações que se estabelecem e o sujeito por elas engendrado. A identificação ao pai, indicada pelo ritual totêmico que sucede ao parricídio no mito, é a origem do que Freud chamou de Supereu – instância psíquica que engendra o sentimento de culpa, punindo o Eu que transgride a lei paterna.

O mito de *Totem e Tabu*, então, bem como os demais mitos freudianos, fala da morte do pai. Mas não se trata de um viés libertário a partir da ideia de que o pai está morto. O anúncio dessa morte é compatível com a motivação primordial da religião identificada por Freud: o pai é reconhecido como merecedor do amor. Deus, enquanto um pai onipotente e onipresente é o alvo da adoração de seus fiéis.

No mito da horda primitiva fica evidente a distinção do que a psicanálise recolhe como efeito da morte do pai em detrimento do que Nietzsche apontaria como *Deus está morto, agora tudo é permitido*. Pelo contrário, vemos que a resposta à morte do pai é *nada mais é permitido*. Isto é, a partir da morte do pai, algo fica interdito no campo do gozo. A morte do pai, portanto, tem a ver com a instauração de uma lei que abre a via para o campo do desejo ao mesmo tempo em que institui um limite ao gozo. Agora os filhos podem gozar de mulheres, contando que não sejam sua mãe ou irmãs. Ou seja, que elas não sejam as mulheres do pai.

Lacan (1969-70) vai dizer que o Édipo teria sido tomado como mito fundamental da psicanálise justamente por evidenciar que a castração provém da sucessão do pai pelo filho. Não é nada além disso, inclusive, que o mito da horda primitiva também nos ensina. “(...) se a castração é o que atinge o filho, não será também o que o faz aceder pela via justa ao que corresponde à função do pai?”. Isto é, a castração é o que permite prescindir do pai para poder servir-se dele. Lacan ainda complementa: “e não é isto mostrar que é de pai para filho que a castração se transmite?” (LACAN, 1969-70, p.114).

O trágico no mito de Édipo mostra que o assassinato do pai é condição do gozo, mas há ainda uma nuance que não pode ficar esquecida. Não é as custas desse assassinato que ele acede ao gozo da mãe, mas respondendo à esfinge ao que se apresenta como enigma. Ao responder-lhe, segundo Lacan, Édipo suprime o suspense que a questão da verdade do homem introduz no povo. E ele cai na armadilha da verdade. A resposta do enigma da esfinge é “o homem”. Mas, pergunta Lacan, quem sabe o que é o homem? É Édipo, mas disso ele ainda não sabe, pois a resposta ao enigma é seu próprio ser. Primeiro anda em quatro patas, depois nas duas de trás – no que Édipo, que significa *pés inchados*, se distingue por “não andar em linha reta”, como seu próprio nome marca – e depois com a ajuda de uma bengala – terceiro elemento que encarnará sua filha, Antígona.

A verdade abre, para Édipo, a via de um retorno. Freud indica que para ele a questão da verdade se renova chegando a alguma coisa que tem relação com o preço pago da castração. A verdade ressurgem não mais na ameaça da esfinge, mas no advento de uma peste que atinge esse mesmo povo que sua intervenção antes salvara. No final, o que lhe ocorre não é que a venda lhe caia dos olhos, mas são os olhos – um dos suportes privilegiado do objeto *a* da pulsão – que caem, furados por ele. Não é, ainda, que ele aí seja enfim castrado, não o tendo sido antes. Trata-se de que ele é, ele mesmo, a própria castração.

No mito fundamental da psicanálise, portanto, o que se levanta é a questão de saber o que Édipo deve pagar por ter subido ao trono – lugar do pai – não pela via da sucessão, na

qual estaria submetido à castração, mas pela via da escolha – como faz o mestre – com o apagamento da verdade. O trágico é ver voltar essa questão da verdade que nada mais é do que a presença do real, aquilo que – sem lei – faz alteridade à função fálica. O real é, ainda, o que impõe pensar a inexistência da relação sexual. Ela não existe, como já estava mesmo indicado há muito tempo por Lacan, ao dizer que a relação é com a falta de objeto. Mas agora o que se aponta é que, para além do objeto que aglutina algo do real na estrutura do discurso, há todo o campo do real, que não cessa de não se escrever, onde o gozo é sem lei.

No entanto, algumas coisas novas já se esclarecem no próprio Seminário 17 sobre a inexistência da relação sexual com a passagem do mito para os termos da estrutura e, uma vez percorridos estes avanços sobre o Édipo e Totem e Tabu, vamos a elas. O que fica isolado do recurso ao mito é a equivalência do pai morto com o gozo fálico, que Lacan sublinha na qualidade de um operador estrutural. Este pai morto é o pai real, ele diz, de onde procede a interdição do gozo, como vemos muito claramente em *Totem e Tabu*, principalmente.

O real sempre foi definido por Lacan como o impossível. Logo, o pai real – equivalência do gozo com o pai morto - também é sinal do impossível e não, de maneira alguma, o pai da realidade, que é outra coisa. O real como impossível também se distingue do simbólico e do imaginário. Ele surge daquilo que, do simbólico, se enuncia como impossível. O real não é, portanto, desarticulado da introdução do significante, nem prévio, uma vez que a castração está sendo definida como princípio do significante-mestre. Aí está um ponto de grande relevância que nos é imprescindível para compreender o que Lacan designa como o real. Sendo assim, “o discurso do mestre nos mostra o gozo como vindo ao Outro – é ele quem tem os meios (...)”, como vimos na dialética do senhor e do escravo. Deste modo, “(...) o que é linguagem não o obtém a não ser insistindo até produzir a perda de onde o mais-de-gozar toma corpo” (LACAN, 1969-70, p.117).

Vemos que não é, então, do êxito do significante em ser meio de gozo que se produz o mais-de-gozar, mas do fracasso. A linguagem, mesmo a do mestre, é demanda que fracassa e produz uma perda. O mito é um enunciado do impossível pois é a tentativa de circunscrever um ato inaugural. Só pode haver ato no que advém da incidência do significante. O assassinato do pai, por exemplo, não poderia ser um ato, se só há castração a partir do pai morto. É preciso forjar, *a posteriori*, a partir do significante, o que dá ao sujeito sua estrutura. Se dizemos que o agente da castração é o pai real, Lacan vai nos lembrar que isto tem que ser lido sempre a partir da distinção feita por ele entre castração, frustração e privação. Respectivamente funções simbólica, imaginária e real.

O enigma que nos propõe o falo, como manifestamente imaginário, é o que devemos tomar como objeto da primeira dessas operações, a castração. Na frustração, trata-se sempre de alguma coisa bem real – por que não? -, mesmo se a reivindicação que a funda não tem outro recurso senão imaginar que esse real lhes é devido, o que não é óbvio. A privação, está claro que ela só se situa a partir do simbólico, pois em se tratando de algo real, nada poderia faltar (...) e é justamente isto que de saída caracteriza o sujeito. (LACAN, 1969-70, p.117)

Ou seja, o que está na origem da estrutura subjetiva e caracteriza o sujeito de saída é efeito da incidência de um significante que, como meio de gozo, fracassa e produz uma perda. Nesse sentido, o pai real é um operador da estrutura, pois é agente da castração. Não é o pai da realidade, mas o pai morto forjado pelo mito para falar do gozo a partir da incidência da castração – uma operação simbólica, como vimos na passagem anterior. Sendo assim, aprendemos com Lacan a retomar a mítica freudiana sobre o pai morto extraindo dela um enunciado do impossível. Isto é: “A castração é a operação real introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, na relação do sexo” (LACAN, 1969-70, p.121).

Portanto, não é a introdução dos significantes homem ou mulher, necessariamente. Nem dos significantes adulto/criança. Nem mesmo dos significantes homo/heterossexual ou gay/bissexual/transsexual/pansexual. É a introdução do *significante que for* na relação do sexo que induz a castração e institui uma perda de gozo, colocando este campo em termos de gozo fálico e gozo não-todo fálico, como continuaremos desenvolvendo no próximo capítulo. Mas há, sim, a introdução de um significante. Pode ser qualquer um, mas, como veremos, só podemos concebê-lo como contingente e para cada um – isto é, singular -, o que é totalmente diferente de dizer que seja ao acaso, ou que isto se refaz a cada alvorecer.

4 A INEXISTÊNCIA DA RELAÇÃO SEXUAL

Como foi trabalhado no capítulo precedente, a castração é o mote central do drama edípico, seja ela uma condição de entrada ou de saída para o complexo, conforme a proposta freudiana distinguiu enquanto diferença sexual. No entanto, o Édipo, depois de Lacan, deve ser lido de uma vez por todas como um mito que serve de referência para abordar a estrutura e não ao romance familiar propriamente dito. Desse constructo freudiano, então, foi extraída uma lógica. Vimos que o problema de que Freud partiu ao começar a introduzir mitos, como a tragédia edípica, Totem e Tabu e Moisés e o Monoteísmo foi: *o que é um pai?*

Apenas com a releitura lacaniana do Édipo foi possível avançar e a psicanálise pôde se liberar dos mitos do pai sem precisar, para tal, retornar a um arcaísmo da relação com a mãe (BROUSSE, 2019), como ocorreu em outras vertentes psicanalíticas. A problemática do pai morto, no entanto, foi fundamental a Lacan para cernir o que é a castração. A partir dela foi possível apreender uma lógica fálica. A lei simbólica que institui a função fálica a partir de um interdito, isto é, de uma perda de gozo, organizaria o gozo e nos impediria de falar numa relação direta e dual entre sujeito e objeto. Esta conformação, segundo Lacan (1956-57, p.219), “deixa basicamente aberta, em toda vida amorosa, uma problemática”. É sobre ela que nos debruçaremos neste capítulo. O problema da relação sexual para o falante.

Para trabalharmos as fórmulas lacanianas da sexuação e assim averiguarmos os meandros da afirmação de que “não há relação sexual” (LACAN, 1971), será preciso acompanhar alguns desenvolvimentos prévios imprescindíveis à sua leitura. Apenas desse modo é possível compreender que a sexuação, segundo a psicanálise lacaniana, nos leva a uma concepção da partilha sexual que se fundamenta em uma base distinta tanto do essencialismo, quanto do construtivismo que engendraria as identidades, ou ainda de um conservadorismo que visaria a manutenção do binarismo heterossexual como norma. Ou seja, falando da sexuação não nos reduzimos ao campo das identidades, mas alcançamos algo que está para além delas, que é da ordem dos modos de gozo.

Um primeiro ponto importante para isto está nas elaborações que introduzem o objeto *a* no *Seminário 10 – A Angústia* e que implicam - para situá-lo como objeto da angústia, por um lado, e causa do desejo, de outro - um retorno ao campo do gozo (LACAN, 1962-63). As construções presentes neste momento do ensino lacaniano são bastante anteriores ao que virá para introduzir as fórmulas da sexuação, mas carregam indicações muito caras à sua posterior elaboração, no *Seminário 20 – Mais, ainda*.

Avançaremos com Lacan nas indicações sobre o declínio do Nome-do-Pai. A contemporaneidade depara-se com o declínio dos ideais ditos paternos, simbólicos, em proveito da ascensão dos objetos engendrados na aliança entre o discurso da ciência e o capitalismo, que promovem identificações imaginárias. Estas, por sua vez, não favorecem que o sintoma coloque um enigma para o sujeito sobre sua posição de gozo, sobre sua singularidade, mas enfatizam uma suposta coletividade a partir de determinado traço. Ao mesmo tempo em que oferece maior liberdade com os semblantes, então, a erosão dos ideais simbólicos cede lugar a outras identificações, que conduzem o agrupamento dos falantes em torno de características compartilhadas tanto no âmbito do gênero, quanto em quaisquer outros significantes mestres que sirvam para organizar o gozo - como anorexias, hiperatividade (TDAH), bipolaridade, ansiedade, depressão, dentre outros. Os objetos da tecnociência impõem-se através da incidência do mercado (ofertando objetos e significantes mestres) sobre os sujeitos e seus corpos. Essa configuração promove novos ideais sociais para a vida sexual, tanto pelo imperativo libertário, quanto pelo reacionário. De todo modo, os ideais funcionam em detrimento do desejo e a análise visa resgatar uma interrogação sobre este último.

A ética da psicanálise, no entanto, é uma ética do desejo e sua política é a do sintoma. É isso, inclusive, que a diferencia de uma terapêutica e lhe dá seu caráter, em afinidade com o da sexualidade humana, mutante. Isto é, a psicanálise acompanha as transformações do mal-estar na civilização, pois isto é a condição para que ela possa operar, trabalhando com a subjetividade de sua época. Apenas assim ela pode continuar recolhendo da querela das identidades algo para-além de uma problemática narcísica, egóica, que se localiza no eixo do reconhecimento e do pertencimento a uma comunidade de gozo (FAJNWAKS, 2018). Para isso, ela possui uma concepção muito específica de sintoma, que ganhará toda sua profundidade no final do ensino de Lacan (1975-76) sob a escrita “sinthoma”, como veremos.

Para Lacan, principalmente no final de seu ensino, é menos a questão do pai e sim a do corpo vivo que apresenta um enigma para a psicanálise. Diferentemente do corpo de uma pedra, que simplesmente *é*, o ser falante não *é* seu corpo, na melhor das hipóteses ele o tem. O enigma é que este corpo seja vivo ao mesmo tempo em que está no campo da representação: campo da imagem e da linguagem. A imagem está ligada ao reconhecimento pelo Outro da linguagem. Não há corpo vivo que escape à significantização, pois o corpo do falante entra em função pelo corpo do significante. O conjunto dos significantes recortam a imagem do corpo de acordo com os imperativos da demanda e isso o sexualiza, fazendo com que o sentido seja sempre sexual (BROUSSE, 2019, p.22).

Brousse (2019) aponta que o enigma da feminilidade tinha sido deixado por Freud à mercê da solução do Nome-do-Pai, cujo sentido seria religioso pois fundaria uma universalidade para o sentido sexual. Com Lacan (1972-73), no entanto, uma outra abordagem da feminilidade é desenvolvida: há um gozo que ex-siste em relação à lógica fálica. Deste modo, vai-se além do Nome-do-Pai sob o qual triunfa a estrutura da religião. O desdobramento deste avanço amplia o espectro do sentido sexual.

Este passo, cuja leitura impõe irmos além dos semblantes no que diz respeito à sexuação, não implica em dispensar conceitos como o de identificação – tão caros à elaboração sobre o complexo de Édipo e à formação egóica na teoria freudiana –, mas requer que avancemos. Fala-se de paiversões (*pèreversions*) hoje em dia. Isto é, novas formas de se servir do pai, como propôs Lacan (1973-74) e desenvolvem os psicanalistas contemporâneos de Orientação Lacaniana (MILLER, 2015; LAURENT, E, 2012; LAURENT, D, 2018; BROUSSE, 2018; FAWJAKS&LEGUIL, 2015).

O complexo de Édipo, no entanto, permanece sendo uma ferramenta de leitura possível das neuroses, mas faz-se necessário – talvez mais do que em qualquer momento anterior – interrogarmos suas roupagens imaginárias e aventarmos um para-além da norma fálica que ele circunscribe. As novas identidades sexuais apontam para isso, mas antes mesmo que o fizessem, o último ensino de Lacan já o apontava e nos dava os fundamentos para tal. O pretense Um sexual dos corpos, produto do sistema Nome-do-Pai característico da religião, dá a interpretação da diferença sexual a partir do binário homem-mulher. As fórmulas lacanianas da sexuação, como veremos neste capítulo, aponta justamente para a impossibilidade lógica de estabelecer uma complementariedade a partir da diferença sexual.

Como vocês sabem, precisamente do lado feminino, esse “há”, de existir, é barrado. Imediatamente temos uma distinção, nessa perspectiva, entre o corpo e o sentido sexual. Então, não existe o Um sexual dos corpos, de que decorre a questão da identidade do corpo, uma vez que, no sistema Nome-do-Pai, a identidade do corpo é imediatamente abordada a partir da sexualidade homem-mulher. (BROUSSE, 2019, p.25)

No final de 2019, Paul B. Preciado foi convidado a falar em um evento de psicanalistas da *École de la Cause Freudienne*¹⁶, e fez provocações e críticas importantes, cujas ressonâncias vimos surgir, desde então, na produção de toda a comunidade analítica. A intervenção foi intitulada por ele *Um Apartamento em Urano* (PRECIADO, 2019)¹⁷. Se o

¹⁶ O pronunciamento pode ser assistido com legendas em português no *YouTube* (<https://www.youtube.com/watch?v=UEkaKjUG7fY>)

¹⁷ Na ocasião em que a tese foi escrita, o texto da apresentação de Paul B. Preciado perante os psicanalistas da Escola da Causa Freudiana ainda não havia sido estabelecido pelo próprio autor. A versão utilizada por nós

filósofo faz uma crítica que muitos psicanalistas consideram datada – de que a teoria da sexualidade em psicanálise, calcada no modelo do Édipo, é heteronormativa e patriarcal –, pois não contempla a especificidade do conceito lacaniano de sexuação e seu caráter muito distinto de um essencialismo, responder que o campo *queer* não entendeu a profundidade do que dizemos também o é. Não apenas é impossível, atualmente, ignorar as mutações no campo da sexualidade e a proscricção do patriarcado – agonizante, mas ainda em vigor –, como também não é razoável, nem condizente com a ética de nosso campo tentar destituir a legitimidade das questões dirigidas a nós. A psicanálise tem um lugar no Outro social e é convocada a responder, espera-se, de modo condizente com sua ética. É de suma importância participarmos do debate sem nos colocarmos como mestres do saber sobre o campo do sexual, pois, afinal de contas, se há psicanálise e se há psicanalistas, é justamente porque este saber como todo, não há.

Enfim, levantemos as questões: a queda do patriarcado e as mutações do sexual na contemporaneidade deixam obsoleta a problemática freudiana do pai morto? O falo enquanto função é um dado histórico fadado a tornar-se obsoleto? É o patriarcado que gera o primado da referência fálica? Essas são questões em aberto na contemporaneidade que interessam os estudiosos do gênero que se dirigem a nós, mas que interessam também, antes de mais nada, aos psicanalistas ao passo de seu tempo, que interrogam sua própria prática, única forma possível de manter-se no desempenho de sua verdadeira função. É necessário, portanto, ouvir as críticas e retomar o trabalho com os conceitos para que eles não virem dogmas e não restauremos, assim, o sentido religioso de uma terapêutica.

4.1 MAIS VERDADEIRA E MAIS REAL

A psicanálise aborda a estrutura psíquica e seus diferentes tipos clínicos, recolhendo nelas as manifestações do inconsciente, na medida em que estas põem em jogo o desejo. Nesta perspectiva, a angústia, ponto chave da determinação dos sintomas, intervém na medida em que esta ou aquela atividade esteja erotizada. Isto é, que ela tenha sido capturada no movimento do desejo. Neste campo, chamamos de libido a energia psíquica do desejo. Freud (1905a) forjou esse termo em vez de usar interesse ou necessidade, porque é de uma Outra satisfação que se trata, satisfação esta à qual a necessidade pode, inclusive, faltar, como mais tarde observou Lacan (1972-73). Além disso, a libido também foi chamada por este último de

deriva da transcrição da parte que foi apresentada oralmente. Posteriormente ele publicou o material preparado para esta intervenção na íntegra sob o título “Eu sou o monstro que vos fala”.

um dos mitos da psicanálise, cujo enredo forjou através de uma narrativa fantástica (LACAN, 1964; LACAN, 1966) que se prestasse menos a equívocos com os dados da realidade do que os mitos freudianos do Nome-do-Pai. É o *mito da lamela* ou *da lâmina*, como intitulou.

O exposto no escrito *Posição do Inconsciente* (LACAN, 1966), situa a lamela como a parte do ser vivo que se perde no que ele se reproduz pelas vias do sexo. Ela é um órgão irreal, que precede o subjetivo que condiciona, por estar às voltas com o real. Quando o ovo se quebra, diz a ficção forjada por Lacan, faz-se o Homem e também a Homelete (lamela). Uma parte, como uma panqueca, se separa e se diferencia do homem no nascimento. Tal imagem, segundo o autor, nos apresenta a libido tal como ela é. Esse corpo estranho, em forma de lâmina, se arrastaria passando pelas frestas, alcançando todo canto. A lamela seria onisciente, conduzida pelo puro instinto de vida, imortal por ser cissípára, isto é, por se reproduzir de modo assexuado. Com a ausência de aparelho sensorial para se guiar, ela se deixaria levar pelo puro real, com isto levando uma vantagem sobre os homens, que precisam sempre de artifícios para fazerem do real uma realidade.

O mito, segundo Lacan (1966), como qualquer outro, é mais um esforço para dar alguma articulação simbólica, do que propriamente uma imagem. A libido fica então representada por esse ser mortífero que é a lamela, marcando “a relação, da qual o sujeito participa, entre a sexualidade, especificada no indivíduo, e sua morte” (LACAN, 1966, p.861). Com tal circunscrição da relação entre a sexualidade e a morte, Lacan esclarece que a via sexuada está, para o homem ou para o ser falante, atravessada pela castração.

Lacan destaca, a partir disso, a forma de corte com a qual certos objetos assumem função de *a*. Ele diz que é pela situação à parte desses objetos, não simplesmente por serem parciais. À parte pelo que representam, em termos de castração, do sexo e da morte no sujeito. Por exemplo, o seio que, no desmame, prefigura a castração. É entre o seio e a mãe que se dá o corte em questão, não entre a mãe e a criança. O seio aparece como esse mesmo tipo de órgão, que se mantém especificado por uma interseção, em uma situação à parte, e não como uma parte do corpo materno. A libido, como o mito da lamela nos serve para situar, desliza até o verdadeiro limite do corpo do sujeito, que está para além dos limites anatômicos do organismo. Essa lamela, diz Lacan (1966), só é órgão por ser instrumento do corpo e não porque pudesse ser mapeada pela anatomofisiologia corporal.

É importante localizar através deste desenvolvimento a especificidade do desejo para a psicanálise. Ele não é, assim, uma mola utilitarista, tampouco aquilo que no mercado motivacional *coach*, por exemplo, se evoca como força de vontade. Não se trata de algo que se poderia moldar de acordo com a demanda de cada um... pelo contrário! A descoberta da

psicanálise aponta que o desejo é inconsciente e se revela nas voltas da demanda, pois está articulado à estrutura de linguagem que o constitui. O falante teria o privilégio, segundo Lacan (1966), de revelar o sentido mortífero desse órgão que é a libido e sua relação com a sexualidade. É isso que está condensado no conceito de gozo. Mas como o falante pode revelar tal relação do sexo com a morte? O significante, barrando o sujeito, “nele fez penetrar o sentido da morte. (A letra mata, mas só ficamos sabendo disso pela própria letra.) Por isso é que toda pulsão é virtualmente pulsão de morte” (LACAN, 1966, p.863). O gozo, então, é aquilo que se impõe pela pulsão – cuja meta é sempre a satisfação - e que não serve para nada (LACAN, 1971-72). Ele não segue uma lógica utilitarista, nem depende da vontade.

No *Seminário 6 – O desejo e sua interpretação* (1958-59, p.14), Lacan já havia antecipado que “(...) a situação do desejo está profundamente marcada, amarrada, presa a certa função da linguagem, a uma certa relação do sujeito com o significante (...)” e, deste modo, ele está articulado por uma falta, que nos leva a falar... a articular significantes. Entendemos, portanto, que o significante dá um tratamento ao gozo.

Antes mesmo de formalizar que a constituição do sujeito passe por um processo de alienação ao significante e de separação, no qual se precipita uma perda – como vimos sob a forma da *Homelete* -, a psicanálise nos mostrou o que Lacan veio a chamar de captura do homem pela cadeia significante. As consequências disso marcam a sexualidade humana e a distingue da dos animais de uma forma irreversível.

Algo se desloca, então, por esse atravessamento da linguagem, tanto do campo da necessidade, quanto do hedonismo. Isso tem que se traduzir no significante e, assim, entra na sua estrutura. Fica assujeitado a ela. Sublinhando a querela busca do prazer/busca do objeto, Lacan (1958-59) retomou a questão da tradição filosófica hedonista para situar uma diferença em relação à mesma. O hedonismo cunha a equivalência dos termos “prazer” e “objeto”, no sentido de que o objeto seria o objeto natural/ideal da libido, um benefício, já que sua busca pelo sujeito seria uma busca pelo soberano bem, ou mesmo de sua recusa (por penitência ou coisa que o valha), mas com o mesmo critério: direcionado ao bem, atingir o prazer. Na tradição hedonista da moral filosófica, então, inclui-se o prazer na categoria do bem.

A psicanálise indica a impossibilidade de tratar a experiência humana a partir do hedonismo balizado por um ideal de bem, pois a cada um cabe seu próprio sintoma – tratamento dado ao gozo para usufruir do próprio corpo. Isso pode, inclusive, trabalhar contra a manutenção de sua vida. Universalizar um modo “bom” ou “correto” de se posicionar frente ao mal-estar inerente ao laço social é uma tirania que muitos exercem na intenção de ajudar o

outro a lidar com o sofrimento. Mas o efeito disso pode ser devastador, trazendo mais sofrimento e reforçando o sintoma de modo a alienar o sujeito ainda mais de seu desejo.

Nada entra nessa ótica moralizante que não seja do registro do domínio, de uma moral de mestre. (...) Ele pode disciplinar muitas coisas, principalmente seu comportamento em relação a seus hábitos, isto é, ao manejo e uso de seu eu. Em contrapartida, no tocante ao desejo, as coisas são bem diferentes. (LACAN, 1958-59, p.15)

Distanciando-se do que se poderia entender como uma normatividade ou como ideais, como é o caso dos propagados *labels* “bem-estar” e “qualidade de vida”, Lacan vai especificar o de que se trata ao situar, avançando a partir de Freud, o campo do gozo e o do desejo. O campo do gozo foi muito trabalhado no ano seguinte, no *Seminário 7 – A ética da psicanálise* (LACAN, 1959-60). Nele, uma interlocução com Kant permitiu que fossem estabelecidas as balizas do que se aborda em psicanálise a respeito do gozo: algo que problematiza a noção de Bem na qual a ética clássica se pautaria e de que temos notícias a partir da repetição. É aquilo que escapa, ou excede, a lei da castração, que é, justamente, onde se situa a via do desejo para o neurótico.

Já no seminário sobre a angústia, Lacan (1962-63, p.201) afirma que “convém concebermos o gozo como profundamente independente da articulação do desejo”, mas nos ensina que só podemos situar o campo do gozo e inferir um momento original em que este não estava submetido à castração em um *a posteriori*. Por isso, tantas vezes se o fez através da construção de mitos.

Na fenda entre o desejo e o gozo, Lacan (1962-63) situará o objeto *a*, aquele que, no amor, poderia fazer o gozo condescender ao desejo. É nessa mesma fenda que aparece a angústia. Aqui, aparentemente, estaríamos tratando de duas alteridades ao sujeito: a do desejo - que é desejo do Outro - e a do gozo - que ele chamará na seguinte passagem de Outro real.

Isso não equivale a dizer que o desejo não diga respeito ao Outro implicado no gozo, que é o Outro real. É normativo, diria eu, que o desejo, a lei que constitui o desejo como desejo, não chegue a concernir a esse Outro em seu centro. Ela só lhe diz respeito excentricamente e de lado - pequeno *a*, substituto do *A* maiúsculo. (LACAN, 1962-63, p.201)

Propomos passarmos ao seminário seguinte e pensarmos no esquema da alienação e da separação, tendo em mente essa pista de que dois conjuntos heterogêneos estão em jogo e articulados pelo *a*, objeto da angústia. Dois conjuntos, “ser” e “sentido”, têm como interseção o *a*. Vemos neste esquema, de um lado, o conjunto “O ser” e em parênteses “o sujeito”, pois só há sujeito a partir de seu advento no campo do Outro, ou seja, após a alienação ao significante. O sujeito, portanto, não é o ser. Lacan (1964) dirá que o sujeito advém como

falta-a-ser, cuja incompletude é resultado da ida ao campo do Outro na busca de satisfação e a perda inerente a esta alienação do ser ao significante, pelo fato de que o significante não pode escrever sem restos o gozo.

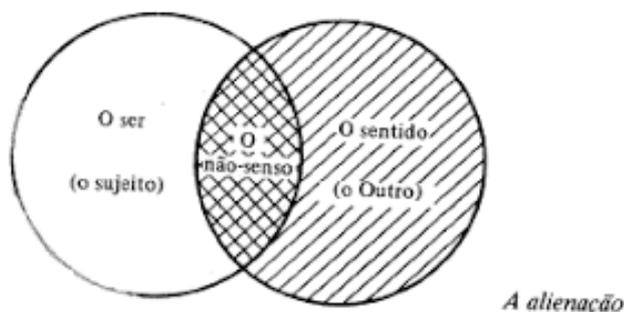


Figura 4 (LACAN, 1964, p.207)

Deste modo, podemos reservar o termo sujeito para o que se recolhe como efeito nas formações do inconsciente, que dizem respeito à estrutura psíquica, e não como o que é designado pela noção de indivíduo e confundido com a instância egóica, à qual se reduz a querela das identidades com que o campo do gênero se ocupa. Além disso, vê-se que a divisão do sujeito dá condições específicas ao desejo. Retomando os ensinamentos do *Seminário 6*, agora com o recurso da alienação do ser no campo do sentido resultando em um sujeito desejanste, marcado por uma falta, pode-se ver que ele não faz Um. Com o nome inconsciente, em se tratando de um sujeito e não de um indivíduo, uma cadeia significativa subsiste segundo uma fórmula: todo sujeito é *não um* [*pas un*](LACAN, 1958-59).

Lacan explica que o Um que é o todo não é o mesmo que o Um em número, algo que já é secundário à instituição do número como tal. Isto é, faz-se necessário levar em consideração que o ser humano conta e que ele se conta. No nível do desejo é assim que ocorre: “o sujeito *se conta*” (LACAN, 1958-59, p.438). Ou seja, o desejo não é do ser na solidão do Um, é desejo do Outro, implica a ida ao campo do Outro para dizer-se.

É no desejo e não no cômputo que o sujeito aparece contando, ali onde se diz que ele tem de enfrentar o que, em última instância, o constitui como si próprio. Será preciso lembrar a analistas que não há nada que constitua mais a última instância da presença do sujeito do que o desejo? O fato de que, a partir daí a conta comece a se modificar entregando-se a todo tipo de transações que a evaporam em equivalentes diversamente fiduciários é evidentemente todo um problema, mas ainda assim, há um momento em que é preciso dar conta de pagar à vista [*payer comptant*]. Se as pessoas nos procuram é, em geral, porque as coisas andam mal na hora de pagar a conta à vista, seja lá do que se trate, do desejo sexual ou da ação, no sentido mais simples do termo. É dentro disso que a questão do objeto se coloca. (LACAN, 1958-59, p.438)

Ao processo de alienação se segue a separação e a afânise do sujeito. Ao se contar contando, é como afânise e não no próprio cômputo que o sujeito se mostra como desejo. Fica difícil para ele “pagar à vista” pelo próprio desejo, justamente por conta do impasse inerente ao campo do sexual. Isto é, que não é possível fazer Um. A fantasia, escrita por Lacan como sujeito barrado punção de a , ($\$ \diamond a$), é a estrutura que sustenta o desejo neurótico. O sujeito - como falta-a-ser - encontra satisfação em uma determinada relação ao objeto a - aquele que está situado entre desejo e gozo na mesma fenda em que aparece a angústia -, cuja função é dupla: causa de desejo e mais-de-gozar.

O que dá à fantasia seu valor de sustentáculo do desejo é um tempo suspenso, uma pausa, que corresponde a um momento de ação em que o sujeito só pode se instituir de certa maneira x , com a condição de perder o sentido de sua posição (afânise). A fantasia lhe é opaca. “Seu lugar na fantasia, podemos designá-lo, talvez ele mesmo o possa entrever, mas o sentido da posição, o por que ele está lá, o que se releva de seu ser, isso, o sujeito não consegue dizer” (LACAN, 1958-59, p.454). Esse é o ponto essencial, que Lacan aponta como a afânise do sujeito. Não é afânise do desejo, é afânise do sujeito no extremo do desejo:

Ali onde *isso* fala na cadeia inconsciente, o sujeito não pode se situar no seu lugar, se articular como [eu]. Só pode se indicar como desaparecendo de sua posição de sujeito. (...) O ser do sujeito deve ser articulado, nomeado no inconsciente, mas, em última instância, não pode sê-lo. É apenas indicado no nível da fantasia pelo que se revela ser fenda, estrutura de corte” (LACAN, 1958-59, p.454)

... ou seja, aquilo que se revela como *pas un*.

Na afânise, o sujeito vê abrir-se diante dele outra hiância. No limite, isso geraria uma remissão ao infinito do desejo em direção a outro desejo. Não deixa de ser assim, já que o desejo é sempre de Outra coisa (LACAN, 1964). Mas isso quer dizer então que na separação se atingiria uma liberdade no desejo, tão almejada pela revolução sexual? O que a experiência mostra é que o sujeito se encontra dependente do desejo do Outro, reencontrando neste sua equivalência enquanto sujeito do inconsciente (LACAN, 1966). Ele volta a se alienar ao significante, pois isto não é de uma vez por todas. A reiteração da alienação e da separação, este modo de viver a estrutura, sua fantasia, o sujeito repete. Ele o faz, de um determinado modo e não de outro, pois está preso a uma estrutura dada a partir de uma fixação de gozo que é contingente e singular.

São os progressos dessa elaboração, que vem desde a formulação freudiana sobre a verdade do sujeito ser a castração, que culminarão na afirmação da inexistência da relação sexual. Retomemos a querela da diferença sexual a partir deles.

Porque, afinal, no retorno sobre o campo do gozo feita no Seminário 10, temos que a mulher seja mais verdadeira e mais real? O momento mítico referido quando se trata do gozo pleno, como vimos, seria anterior ao advento do sujeito, inferido *a posteriori* sobre um momento anterior onde haveria gozo pleno, em que ainda não há falta-a-ser e busca do objeto perdido. Momento anterior, portanto, à incidência da castração. Como vimos, a letra mata, mas só sabemos disso através da letra. O objeto *a* é um objeto perdido, resto da operação de divisão subjetiva, que causa o desejo dando ao ser-pleno-de-gozo, mítico, o estatuto posterior de falta-a-ser e instituindo um mais-de-gozar a recuperar.

Como vimos, a fantasia é, no sujeito, a sustentação de seu desejo. No entanto, para sustentar seu desejo, a cada vez, é preciso que ele peça ajuda de uma coisa que está em posição terceira em sua relação com o desejo do Outro. Segundo Lacan, é aí que ele se situa para que seja suportável a relação evanescente do $\$$ diante do *a*. O papel dessa coisa em posição terceira “é permitir que o sujeito simbolize sua situação na relação com o Outro real (...). Intervém aqui esse elemento que a experiência analítica nos ensinou a colocar num ponto-chave das funções significantes e que se chama falo” (LACAN, 1958-59, p.459).

O significante *falo* (Φ) está ligado à lei da castração na economia inconsciente. Segundo Lacan, “é inútil tentar reduzi-lo a algo que se equilibra, que se compõe com algum outro correspondente funcional no outro sexo” (LACAN, 1958-59, p.460). Com isto, se introduz algo muito importante para falarmos da diferença sexual. O desejo sexual, sob a égide edípica, se situa no nível (significante) da aliança e do parentesco, como vimos no capítulo anterior com auxílio da referência à Levy-Strauss (2017) e as consequências retiradas por Lacan (1969-70) dos mitemas. É nesse mesmo nível que vemos aparecer a significação fundamental do falo.

Na lei de trocas da cultura, o sujeito se apresenta como falo. Só que, no trajeto de funcionalização do sujeito como falo, interpõe-se o desejo, no qual exprime-se o ser do sujeito no ponto de sua perda. É o que Hamlet nos mostra em seu *to be or not... to be*. O *to be* na segunda parte da fórmula não tem o mesmo sentido da primeira. O que emerge na segunda é a estrutura primordial do desejo: não-ser (*not... to be*). Na primeira, é o que Hamlet pode ser como sujeito, *ser (to be)* o falo. Mas ser o falo para o Outro o expõe à ameaça de não o ter. Ou não ser o falo e desaparecer: falta-a-ser. Ou, se o for, não o ter. É nesse jogo entre ser e ter que o neurótico sente a proximidade, a integração, de seu desejo como uma ameaça da qual é necessário se defender (LACAN, 1958-59, p.461).

Pois bem, temos então que o Outro do significante é o Outro da lei do desejo. Isto é, lei da castração, já que o falo (enquanto significante) está no Outro. No seminário *A angústia*,

introduz-se o Outro real, que teria mais a ver com a mulher, como Lacan (1962-63) aponta quando diz que a lei que constitui o desejo não chega a concernir a este Outro real, senão excentricamente, enquanto pequeno *a* e não enquanto *A* maiúsculo. O feminino, afinal, não tem uma inscrição no Outro do significante.

Pela função fálica, portanto, poderíamos apontar a estrutura a que a relação entre os sexos está submetida. Elas giram em torno de um ser e de um ter que se reportam ao mesmo significante, o falo. Por isso, ao mesmo tempo que por um lado o sujeito ganha certa realidade – através da significação fálica –, por outro o efeito é irrealizar as relações a serem significadas. Isso acontece, no teatro dos sexos – nas relações entre os sexos –, pela falácia do falo, ou o que Lacan (1958a) definiu como “o parecer que substitui o ter” nessas relações.

(...) isso pela intervenção de um parecer que substitui o ter, para, de um lado, protegê-lo e, de outro, mascarar sua falta no outro, e que tem como efeito projetar inteiramente as manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos, até o limite do ato da copulação, na comédia. (LACAN, 1958a, p.701)

O não-um do sujeito na estrutura do desejo, então, na lógica fálica, se transforma em um *algo a mais* ou um *algo a menos*. Para o homem, na ameaça de castração, para a mulher, no falo sentido como ausência. Nisso está “a hiância que não tencionamos mascarar, visto que, por outro lado, achamos que o complexo de castração e o *Penisneid*, que nela florescem, não são, eles próprios, os termos definitivos para designá-la” (LACAN, 1962-63, p.202). Temos que para cada um dos sexos, portanto, algo diferente floresce na hiância entre desejo e gozo. Neste momento, Lacan indica uma superioridade da mulher no campo do gozo, por conta de não ter o falo como nó necessário no centro de seu desejo, como o tem o homem.

Isto não quer dizer, ele alerta, que ela deixe de ter relação com o desejo do Outro. Muito pelo contrário, uma vez que o objeto fálico só chega a ela em segundo lugar, por intermédio do papel que desempenha no desejo do Outro. Logo, ela é mais real, nos termos do *Seminário 10* por afastar-se do nó central que o falo representa e aproximar-se, em seu desejo, de um gozo que não é mediado pelo mesmo. É este gozo, enigmático do ponto de vista fálico, que anima a questão freudiana “o que quer uma mulher?”. Com Lacan, acreditamos que essa pergunta possa ter maior profundidade que uma mera indagação sobre o que ela deseja. A questão vai além do desejo que se articula na lógica fálica, se estendendo até o âmbito do gozo feminino, que seria “mais real”.

Como vimos, o enigma da feminilidade foi deixado por Freud bastante aquém de uma resolução satisfatória. Ele mesmo o admitiu antes de propor a versão feminina do Complexo de Édipo (1924), dizendo que ainda que incompleta e insatisfatória, insistira em expor sua

teoria inicial para que futuramente outros pudessem avançar a partir dela. Freud resumiu a sexualidade feminina ao *Penisneid*. A demanda de falo foi assim reduzida à inveja do pênis, cujo primeiro substituto óbvio foi a demanda de filho. O feminino como “mais real”, para além da relação ao falo, não foi abarcado neste esboço.

Em sua leitura, Lacan (1971-72) introduz a sexuação valendo-se de uma estrutura lógica que se afasta da mera observação dos caracteres sexuais anatômicos e do construtivismo social. Com os avanços que se seguiram em seu ensino, a questão da sexualidade feminina toma um rumo totalmente inédito. Desta maneira, a relação com os objetos em cada sexo deve ser abordada com base em dois regimes de gozo diferentes, um fálico e o outro não-todo fálico.

Brousse (2019) pontua que desde o *Seminário 5* formulou-se que os sujeitos ditos “mulher” no discurso do mestre se relacionam com “o falo enquanto símbolo geral desta margem que me separa de meu desejo” (LACANapudBROUSSE, 2019, p.39), bem como os homens também o fazem. Mas elas, por sua vez, sabem melhor a diferença entre o órgão e o significante que entra no circuito de trocas do laço social. O falo possui então, para elas, mais o estatuto de objetos (no plural) a adquirir do que uma propriedade a ser preservada. Os objetos são, para ela,

(...) passíveis de serem situados nessa função de “significante da falta”: o órgão de outro ou seu proprietário (*Penisneid*, em Freud), o filho, e ela mesma, assim que se exhibe e se propõe “como objeto do desejo”. Quer no registo do *ter* (um homem que seja um homem; um filho que seja dela; uma função que ela exerça), quer no registo do *ser* (ela própria, ou a Outra mulher, ou Deus). (BROUSSE, 2019, p.40)

Desta maneira, estamos na tragicomédia dos sexos. Além de um sexo não ser complementar ao outro em termos dos modos de gozo, a comédia é alimentada pela falácia do falo. Foi o que vimos no desenvolvimento a respeito do “parecer”. Isto é, o significante fálico leva a crer que uma relação é possível entre desejo e gozo, bem como entre o homem e a mulher. A falácia do falo leva a objetivar o gozo sexual como algo localizável no Outro e crer que se possa ser ou ter o falo, como veremos exposto no próximo capítulo pelas personagens de Hilda Hilst. Aposta-se que alguma coisa do gozo pode condescender ao desejo no amor, como Lacan (1962-63) ensina no *Seminário 10*, mas isso não se dá sem restos. Por isso mesmo é que *todas as cartas de amor são ridículas e não seriam cartas de amor se não fossem ridículas*, como escreveu o poeta Fernando Pessoa. A falácia do falo faz a comédia sustentando a ridícula crença de que em algum lugar a relação sexual possa se escrever.

4.2 UMA QUESTÃO LÓGICA

Quando Lacan (1971-72) diz que não há relação sexual, o que ele está dizendo é, principalmente, que o sexo não define relação alguma no ser falante. Ele não ignora o que desde Freud (1924) se chamou “a pequena diferença”, a distinção anatômica, mas sublinha, por sua vez, justamente que quando se parte dela nos perdemos no de que se trata na partilha dos sexos. O mais importante do que esta afirmação assevera sobre a diferença sexual está no nível da lógica. A constatação de que *a relação sexual não existe* conduziu à introdução do quantificador *não-todo*, uma proposta de lógica lacaniana, que não está na lógica formal aristotélica, e que serve à transmissão de algo que é próprio ao campo psicanalítico.

A passagem dos termos de um mal-entendido do qual o sujeito nasce para os termos da lógica visa sair da discussão sobre a pequena diferença e formalizar a concepção subversiva da partilha sexual que a psicanálise articula. Ela é subversiva precisamente por introduzir termos novos e abordá-la de modo inédito, para além de um binarismo de gênero cultural ou da fisiologia corporal, para além, portanto, das roupagens imaginárias que figuram o mal-entendido que resulta de vir ao mundo sendo desejado e falado, antes mesmo de poder compreender essas falas, ou de falar por si. Há um discurso que antecede o sujeito e o faz nascer mal-entendido (LACAN, 1980), mas isso não se confunde com uma vitimização. Há a tomada de posição de cada um diante do desejo do Outro, como viemos discutindo. No entanto, abordamos o mal-entendido, *a posteriori*, através do mesmo discurso. Isto é, da mesma estrutura de discurso. Os matemas e fórmulas da lógica lacaniana são uma tentativa de reduzir, na transmissão, os equívocos a que estamos sempre sujeitos.

Para um matemático ou filósofo que lesse desavisadamente os matemas lacanianos nas fórmulas da sexuação, nenhum sentido seria encontrado. As fórmulas são uma criação teórica rigorosa a partir de um longo percurso no qual Lacan foi construindo cada um de seus elementos, como tentamos explorar até aqui em nosso recorte, enfatizando os pontos que interessam à nossa pergunta sobre o teatro dos sexos na contemporaneidade. É através desta formalização que aparece no final do ensino de Lacan (1972-73), pelo fato de que ela nos serve para sair de vez da alçada de concepções essencialistas, construtivistas, binárias e normativas, que acreditamos estar a ferramenta psicanalítica para trabalhar com as configurações sexuais que se apresentam na atualidade.

Primeiro, é necessário frisar que, neste momento do ensino, Lacan (1972-73) passa a situar o significante no nível da substância gozante. Isto é, no corpo. Há uma distinção

importante também, que, no entanto, não é totalmente nova, entre o útil e o gozo. Isso ganhará outra profundidade nesse momento, uma vez que o estatuto do corpo como substância gozante e também como lugar do significante, vai torná-lo palco do enigma que é a articulação dessas duas coisas: o útil, que terá relação com o significante, e o gozo.

Com a noção de usufruto retirada do direito, Lacan (1972-73) nos orienta a olhar para o gozo como aquilo que não serve para nada. O usufruto é o direito de gozar dos próprios meios, como se faz com uma herança, por exemplo. O sentido do direito está nisso, em regular o que diz respeito ao gozo, que não vem de fábrica com um manual de uso. Pelo contrário, não há um modo de uso, pois ele é o que não serve para nada, logo não há como orientar ninguém sobre como gozar. Há algo do significante, porém, que regula o gozo. Que fixa algo do *como* se goza do corpo.

Essa referência ao direito, segundo Lacan, leva longe. Ela também nos auxilia a situar o imperativo de gozo do supereu. O direito-ao-gozo não é a mesma coisa que o dever. Ter direito a gozar de alguma coisa, não força ninguém a fazê-lo. É o supereu – instância que na teoria freudiana foi construída para dar conta desse imperativo, que segundo Freud (1924) seria herdeiro do Complexo de Édipo através de uma identificação ao pai – que aporta o viés de dever, o imperativo “Goze!” (como seu pai). Ao mesmo tempo, essa instância comporta um imperativo contraditório, que interdita o gozo fazendo a manutenção de uma diferença entre o sujeito e este pai simbólico. Não se pode gozar como ele.

Lacan aponta em Freud essas elaborações. *Totem e Tabu* (FREUD, 1913) teria nos ensinado que o pai só é eficaz em interditar o desejo, pois está morto. O mito proposto por Freud, segundo Lacan (1960), teria sido este justamente porque para o homem moderno Deus está morto e a consequência que se tira disso não é a liberação do gozo, mas sua interdição mais eficaz. Se “Deus está morto, nada mais é permitido. O declínio do complexo de Édipo é o luto do Pai, mas ele se conclui por uma seqüela duradoura: a identificação que se chama o supereu” (LACAN, 1960, p.30).

A exigência contraditória e descabida do supereu engendraria o sentimento de culpa no neurótico e perpetraria o lugar ideal do pai. Vê-se como, nesses casos, o pai organiza o gozo, embora não sem sofrimento para o neurótico. Na contemporaneidade, no entanto, com a queda dos ideais paternos, vivemos em uma sociedade em que a crença no pai sofre uma queda vertiginosa. Como diz Brousse (2018c, p.111), vivemos em uma sociedade de não-tolos do pai. Voltaremos a isso mais adiante.

Diferentemente do gozo, a linguagem, por sua vez, sim, teria um valor de uso, isto é, de utensílio. De maneira que “um órgão só é instrumento por meio disto que todo instrumento

se baseia: é que ele é um significante” (LACAN, 1972-73, p.17). Vemos que a problemática se situa por completo no enigma do corpo vivo, que goza de si mesmo. Lacan está às voltas, nesse momento de elaboração das fórmulas da sexuação, com a questão da ligação do gozo com o corpo no falante. Já que o corpo goza através do corpo do significante, isso significa dizer que seja a questão do gozo do corpo do Outro, que não é - ele diz - signo do amor (LACAN, 1972-73, p.11).

Este avanço situa um novo paradigma de gozo (MILLER, 2012), que impõe a retomada de algumas coordenadas da filosofia para situar o que a experiência psicanalítica supõe ser a substância do corpo. Não é algo breve de retomarmos, tendo sido tema de nossa pesquisa anterior (POUGY, 2016) e aprofundada precisamente neste ponto: que o corpo vivo se goza. Ninguém sabe definir, inclusive, o que seja o vivo, senão isto: goza-se. As palavras afetam o corpo, o marcam, fazem parte de sua construção - que não nos é dada *a priori*, na ocasião do nascimento ou por qualquer etapismo desenvolvimentista que fosse natural. A ligação do gozo com o inconsciente é singular. É algo que só pode vir a se decantar em um modo específico de saber através de um trabalho de análise.

É importante ressaltar que esta elaboração situa não apenas o gozo e o corpo, mas também o significante. Goza-se de “um corpo que, a Outro, o simboliza (...). Isso só se goza por corporizá-lo de maneira significante” (LACAN, 1972-73, p.29). Há um passo aqui, em relação às elaborações anteriores. Se no *Seminário 17 – O avesso da psicanálise* (LACAN, 1969-70) já se tinha que o significante era meio de gozo, agora afirma-se algo ainda mais radical: o significante é *causa* do gozo. Isso dispensa uma ontologia genética para os registros, na qual o real viesse primeiro e então, sobre ele, o simbólico e o imaginário. O significante se situa no nível dessa substância gozante que é o corpo, no qual os registros coexistem e se enodam. No entanto, essa mudança aporta um estatuto contraditório para o significante sobre o qual devemos atentar: “Por mais desmanchado, por mais confuso que isso seja, é uma parte que, do corpo é significada neste depósito” – *neste aporte*. “(...) Nisso que ele é termo, o significante é aquilo que faz alto” – *barreira* – “ao gozo” (LACAN, 1972-73, p.30).

Ou seja, o significante é meio de gozo – no que faz do órgão instrumento –, é causa do gozo – centra o que, no gozo, é sua causa material – e faz barreira ao gozo – pois não escreve o real sem restos. É mesmo por isso que há mal-entendido. Os indivíduos, mais cedo do que se espera, se distinguem sexualmente. Ou melhor, “*nós* os distinguimos, não são *eles* que se distinguem”, observa Lacan (1971-72, p.16). Há uma série de fatores que entram em jogo, então, no preço que virá a adquirir, na continuação, a pequena diferença. Aquela diferença

que também já estava presente para os pais há um bom tempo e que certamente afeta a maneira de tratar “o rapazinho” e “a mocinha”. Ou ainda, no caso dos pais contemporâneos “desconstruídos” a respeito do gênero, que na melhor das intenções de evitar o conflito do rebento com a alteridade de seu pequeno corpo sexuado, tratam a diferença sexual com a estratégia “neutra”, supostamente resolvendo-a ao ignorá-la. Tudo isso deixa marcas e não apaga (nem ameniza) o mal-entendido, seja qual for a estratégia.

Tentar anular a diferença sexual, ou ensaiar explicá-la, ou apresentá-la de forma moralista e rigorosa, nada disso resolve o enigma da relação sexual que terá de ser respondido com uma invenção por cada um. Além do mais, por mais avisados que estejam estes que aguardam pela criança e que constroem sobre o sexo um discurso que a antecede – familiares, médicos, professores, sociedade -, o que aprendemos com a psicanálise é que não se trata de um construtivismo - para este não há inconsciente no discurso – que pudéssemos moldar com novas influências e explicações maleáveis sobre as muitas formas de ser-para-o-sexo (LACAN, 1967). O que está em jogo no desejo dos pais – que é mais do que a *vontade* das pessoas do pai e da mãe – é inconsciente.

Lacan (1971-72, p.31) nos orienta a ler a função fálica como a afirmação de que, para o falante, a relação sexual levanta uma questão. Esta função “se constitui por existir o gozo chamado sexual, que é propriamente o que constitui um obstáculo à relação sexual”. Ou seja, ela impõe o problema de que haja uma não-relação, resultante do fato de o gozo sexual abrir, para o falante, a porta do gozo. O gozo, portanto, não se reduziria ao gozo sexual, que é “coordenado com um semblante” (LACAN, 1971, p.33). Se este gozo que é solidário a um semblante abre a porta do gozo para o ser falante, é porque há um Outro gozo que não se conforma ao discurso. O semblante, ao mesmo tempo em que é um meio de gozo, circunscreve o limite até onde se pode chegar em direção ao mesmo pela via do significante (CALDAS, 2008).

A função Φ_χ é “o que a relação do gozo com o significante produz” (LACAN, 1971-72, p.31). Gozar é usufruir de um corpo, ter seu usufruto. Já o Φ é a castração. Algo pelo que o falante passa em seu advento como sujeito no discurso. Logo, Φ_χ é a função que se constitui por existir o gozo sexual a partir da castração que é, justamente, como diz Lacan, o que faz obstáculo à relação sexual. Na função fálica, portanto, Φ é o significante sexual e χ é cada um que entra na função. Mas o gozo não se reduz à função fálica, ou seja, ao que é gozo sexual – gozo em relação com o significante. Há mais, ainda.

Lacan (1971-72) insiste repetidamente em dizer que a castração não é a anedota: fulaninho, vão te cortar isso fora. Ela é uma função que não se reduz à futricas, como ele diz, é a castração na relação com o significante sexual que se escreve Φ_x . Função esta que domina o que concerne ao uso do significante. Toda vez que se trata de um significante sexual, desse algo que se relaciona com o gozo, portanto, estamos na função fálica, ou seja, para todo x , seja qual for o significante, Φ_x . Isso se escreve da seguinte forma na linguagem matemática: $\forall x \Phi_x$, para todo x função fálica.

É no encadeamento de significantes que advém um sujeito. Com isto, Lacan (LACAN, 1971-72) interroga: se imaginarmos-nos esvaziados de significantes e de nossa história, o que resta? No entanto, se o significante tem relação com o gozo a ponto de podermos dizê-lo sexual, é porque há furo no significante. É porque existimos enquanto castrados, barrados pelo significante, que há gozo sexual.

Lacan (1971-72) se empenha em esclarecer que o Pai - que não é a pessoa-pai de cada um, mas um lugar simbólico - é um mito. É o que vemos quando um outro quantificador é apresentado para escrever a exceção que funda a universalidade da castração: existe (pelo menos) um que não é castrado, $\exists x \overline{\Phi x}$.

(...) existe *pelo menos um* para quem isso não funciona, essa história de castração. Foi justamente por isso que ela foi inventada. É o chamado Pai, e é por isso que o Pai existe pelo menos tanto quanto Deus, ou seja, não muito. (...) o Pai é um mito porque, salta aos olhos, com efeito, que o Φ_x não funciona no nível de *Totem e tabu*. O Pai não é castrado, caso contrário, como poderia possuí-las todas, vocês se dão conta? Aliás, é só ali que elas existem como *todas*, porque é às mulheres que isso convém, o *não-todo* (...) (LACAN, 1971-72, p.35)

A introdução do não-todo, cuja importância é central daqui em diante, consiste em uma invenção de Lacan a partir da lógica, que serve para nossa matéria, mas que não existia na linguagem da matemática. É necessário, então, acompanharmos sua introdução para podermos dar a esse quantificador seu sentido específico, psicanalítico, que não serve para indicar nenhum déficit que as mulheres teriam, tampouco um lugar secundário em relação ao homem. O uso das funções lógicas é feito para dar à castração e aos diferentes modos de gozo que ela engendra uma articulação que não a anedótica ou ainda a mítica.

Recapitulando, estamos diante de uma problemática análoga à que deu ensejo à releitura do Complexo de Édipo, para a qual Lacan forjou o matema da metáfora paterna. Naquela ocasião, como vimos no segundo capítulo, fazendo sua leitura do constructo freudiano para além da anedota do romance familiar, ele situou através de um matema a função do Nome-do-Pai em relação ao desejo da mãe e ao falo. Se estes termos não afastaram

suficientemente os analistas das futricas familiares de seus pacientes, o avanço empreendido no final do ensino de Lacan pode auxiliar ainda mais a circunscrever a estrutura subjacente à fantasia neurótica. Com ele, vamos além do Édipo e do gozo coordenado ao semblante, podendo situar o que dele não se “normatiza”. Além disso, na contemporaneidade, para abordar as novas identidades sexuais, faz-se necessário, mais do que nunca, afastarmo-nos do imaginário anedótico de que na fala em análise trata-se do pai, da mãe e do gênero. Não é com algo que se verifica na realidade que trabalhamos. De outro modo, estas ferramentas teórico-clínicas ficam completamente obsoletas e podem, sim, perpetuar uma normatividade que não condiz com a ética da psicanálise.

Para abordar a inexistência da relação sexual a partir de fórmulas que situassem a sexuação no falante, Lacan introduziu o prosdiorismo “*não-todo*” entre os termos da lógica formal, na qual existiam como quantificadores o universal – tudo/todo – e as particulares – existe/existe pelo menos um. Ele situa um mais-além do gozo sexual, aquele que é mediado pelo falo, escrevendo de uma forma inédita: $\overline{\forall x} \Phi x$, leia-se *para não-todo x função fálica*, que é a função da impossibilidade de relação sexual (LACAN, 1971-72, p.20). O gozo não-todo fálico, que não prescinde do gozo fálico, mas que é mais-além deste, seria o gozo feminino.

No que concerne à partilha sexual e aos modos de gozo, então, introduz-se, a partir da lógica, mais esse recurso para afastar-nos da anedota edípica e revelar a estrutura. O alcance dessas fórmulas, portanto, é muito mais amplo do que o Édipo circunscrevia e configura um avanço na teoria psicanalítica da sexualidade, fundamental para tratarmos da sexualidade contemporânea. A inscrição do falo como meio e barreira ao gozo, que institui uma partilha sexual, é a função Φ_x . Mas a clínica psicanalítica e a exploração das formações do inconsciente revelaram, desde o início, que estamos longe de um simbolismo sexual universal. O que se escreve nessa função não é, em absoluto, uma fala ouvida ou uma fórmula unívoca. Não é uma ameaça específica da infância, um castigo ou uma sedução. Tampouco determina para o sujeito os semblantes a serem assumidos ao situar-se, em seu modo de gozo, deste ou daquele lado do quadro que veremos a seguir. A função fálica é fundamental, justamente, por aquilo que ela não instaura. Ela “impossibilita o enunciado da bipolaridade sexual como tal” (LACAN, 1971-72, p.41).

Se o valor do parceiro diferente, aquele que designei, respectivamente, por *o homem* e por *a mulher*, é inabordável na linguagem, é, muito precisamente, porque a linguagem funciona, desde a origem, como suplente do gozo sexual. Através disso ela ordena a intromissão do gozo na repetição corporal. (LACAN, 1971-72, p.42)

A linguagem que ordena o gozo na função fálica e que obsta à relação sexual, assim, define o modo de gozo próprio do homem. Não do gênero homem, necessariamente, pois há também as ditas mulheres que aí se posicionam e que fazem parcerias amorosas de modo fálico. Inclusive, do lado fálico estão mesmo todas as mulheres, pois ser não-toda fálica não significa que elas não o sejam. No entanto, há mais, ainda... segundo Lacan (1972-73) e o que ele chamou de gozo feminino. Não é pelo gênero, mais uma vez, mas por ser aquele que é suplementar ao falo, que não se reduz à função por ele mediada.

A mulher se situa a partir de que *não-todas* podem ser ditas com verdade em função do argumento no que se enuncia da função fálica. (...) ao contrário da função da particular negativa, ou seja, que há *algumas* que não o são, é impossível extrair tal afirmação do *não-todas*. Fica reservado ao *não-todas* indicar que a mulher tem, em algum lugar, relação com a função fálica, e nada mais. (LACAN, 1971-72, p.44)

Sendo assim, entre os sexos persiste uma hiância de sua relação com o gozo, que não encontra ponto comum. Eles não se definem do mesmo modo em relação a ela, como fica claro no quadro proposto (LACAN, 1972-73) no ano seguinte, no *Seminário 20 – Mais, ainda*.

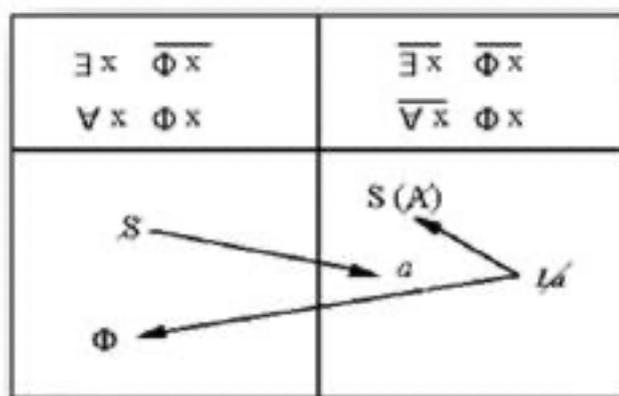


Figura 5 (LACAN, 1972-73, p.84)

Vemos do lado esquerdo a função fálica (Φx), no qual advém o sujeito barrado (S) pelo significante em seu gozo sexual. No quadrante superior esquerdo, como viemos falando, temos uma exceção (existe pelo menos um que não é castrado, $\exists x \overline{\Phi x}$) - que condiciona a existência do grupo - e o universal da função (para todos os outros, função fálica: $\forall x \Phi x$). A função paterna, desde Freud, estaria referida à exceção que funda o grupo e transmite a castração.

(...) é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição, exceto que essa função encontra seu limite na existência de um x pelo qual a função Φx é negada, $\exists x \overline{\Phi x}$. Aí está o que chamamos de função do pai - de onde procede pela negação a proposição $\overline{\Phi x}$, o que funda o exercício do que supre, pela castração, a relação

sexual – no que esta não é de nenhum modo inscritível. O todo repousa, portanto, aqui, na exceção colocada, como termo, sobre aquilo que, esse Φx , o nega integralmente. (LACAN, 1972-73, p.85)

Do lado direito, o lado feminino do gozo. Um gozo suplementar ao fálico, como dissemos, embora também tenha relação com ele. A escrita de seu funcionamento é proposta como negação da exceção: não existe uma que não seja castrada ($\overline{\exists x \Phi x}$). Ou seja, todas têm relação com o falo. Em seguida, aparece o não-todo, que é característico do gozo feminino, como vimos: não-todas na função fálica ($\overline{\forall x \Phi x}$). Que elas não estejam todas na função fálica, não quer dizer que não possam estar nela a toda, mas que “há algo a mais” (LACAN, 1972-73, p.80).

Em tempos de desconstrução do gênero, a primazia do falo e a partilha sexual proposta por Lacan ficaram obsoletas? Isto era um artifício histórico datado? Nos parece que não. A função fálica designa que há relação do gozo sexual com o significante, mas não determina um tipo de relação compulsória entre os falantes, tampouco os orienta em suas identificações. A diferença sexual proposta nas fórmulas todo/não-todo, portanto, não se restringe ao dito binarismo de gênero. O que elas circunscrevem são dois modos de gozo distintos que se nos apresentam na clínica devido à estrutura da linguagem e de sua ligação com o corpo. Neles podem estar incluídas identidades diferentes, além do binário clássico homem/mulher, que são tão enigmáticas quanto quaisquer outras. Afinal, o que é uma mulher? O que é um homem? Isto tampouco é determinado pelo modo de gozo.

A todo ser falante, como se formula expressamente na teoria freudiana, é permitido, qualquer que seja, quer ele seja ou não provido dos atributos da masculinidade – atributos que restam a determinar – inscrever-se nesta parte. Se ele se inscreve nela, não permitirá nenhuma universalidade, será não-todo, no que tem a opção de se colocar na Φx ou bem de não estar nela. Tais são as únicas definições possíveis da parte dita homem ou bem mulher para o que quer que se encontre na posição de habitar a linguagem. (LACAN, 1972-73, p.86)

É importante não confundirmos, então, a identidade com o modo de gozo que o quadro de Lacan indica. Não se trata da mesma coisa, senão essa proposta não passaria de uma normatização da vida sexual humana sobre a qual a acusação de reducionismo foi feita pela própria psicanálise. Talvez no passado fosse mais possível aproximar o lado fálico da ideia presente no senso comum do masculino e o lado não-todo fálico do feminino. Com as mutações da sexualidade, no entanto, fica cada vez mais patente a impossibilidade de definir o que seja masculinidade e feminilidade sem cair em padrões normativizantes e, conseqüentemente, excludentes.

Em qualquer análise, seja qual for o gênero com que a pessoa se identifica, vemos surgir o impasse da inexistência de relação sexual e do encontro faltoso com o Outro sexo. Se um homem cisgênero heterossexual está em análise, por exemplo, há de surgir em alguma altura o ponto em que o gozo não-todo fálico o afeta. Logo, não é pelo não-todo ser qualificado como o gozo feminino que ele só esteja em questão para pessoas que se reconheçam no gênero feminino.

Nos parece questionável, principalmente à luz da sexualidade contemporânea, que tais semblantes sejam atribuições de saída equivalentes ao gozo masculino e feminino. Nem todas as ditas mulheres experimentam o gozo suplementar, enquanto, em contrapartida, falantes ditos homens podem a ele aceder. Tais termos, porém, se prestam a imaginarizações e fantasias muito distintas de acordo com o contexto em que seja lido e podem ratificar discursos normativos.

Temos que considerar que na atualidade há significativas mutações nas noções de feminilidade e masculinidade, não apenas por existir muito mais oferta técnica de intervenção nos corpos – no sentido de se poder alterar os caracteres secundários tradicionalmente reconhecidos como de um ou outro sexos –, mas também pelo surgimento de combinações desses caracteres rumo a uma saída do binário homem/mulher. A fronteira que a tradição colocava entre os sexos não é mais tão fixa.

Essas mudanças abalam as ficções culturais que visam sustentar a relação sexual pela falácia do falo e podem levantar as barreiras do nojo e vergonha, sinais do atravessamento da barreira do pudor (BROUSSE, 2018a). É o que acontece, por exemplo, quando Paul B. Preciado fala de contrassexualidade; quando uma senhora como Hilda Hilst fala e escreve obscenidades; ou ainda quando, por exemplo, o ator brasileiro Silvério Pereira comparece travestido à premiação “*Man of The Year*” (2019) da GQ Brasil, para receber o prêmio de homem do ano por sua atuação no filme *Bacurau* (2019). Silvério foi ao evento em sua versão Gisele Almodóvar – o ator se diz agênero, isto é, não-binário –, segundo ele, pois seu “lado feminino empodera o masculino”, e por considerar importante mostrar-se assim naquela ocasião específica, visando levantar a interrogação: o que é a masculinidade hoje? É este o homem do ano.

A ideia de existir uma compulsoriedade do binarismo homem/mulher deriva de um sentido sexual que se pretende universal. A fixação de uma significação universal para o sexo é própria da religião e da pretensão que esta tem de estabelecer o Um da relação sexual e “(...) curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona” (LACAN, 1960, p.72). Repelir o real e rechaçar, com isto, a diferença sexual, estabelecendo o Um, seria então o que

Lacan chamou de triunfo da religião. Este triunfo, no entanto, consiste em tomar a falácia do falo como verdade última, precipitando-se no erro comum.

Não pode ser esta, de modo algum, a pretensão da psicanálise, que marcharia no sentido oposto, trabalhando especificamente com as consequências da impossibilidade de estabelecer esse Um da relação sexual.

É claro que o que aparece nos corpos, com essas formas enigmáticas que são os caracteres sexuais – que são apenas secundários – faz o ser sexuado. Sem dúvida. Mas, o ser, é o gozo do corpo como tal, quer dizer, como assexuado, pois o que chamamos de gozo sexual é marcado, dominado, pela impossibilidade de estabelecer, como tal, em parte alguma do enunciável, esse único Um que nos interessa, o Um da relação sexual. (LACAN, 1972-73, p.14)

Nos quadrantes inferiores do quadro, vemos essa impossibilidade ilustrada: não há complementariedade. Não há encontro. As flechas que indicam o direcionamento da relação entre os elementos de um e de outro lado não estabelecem uma reciprocidade. Ao contrário, as setas se desencontram. Enquanto para o homem (para quem faz parceria a partir de um modo de gozo fálico) uma mulher pode ter função de causa do desejo (a), uma mulher (quem faz parceria a partir de um modo de gozo não-todo fálico) se dirige ao homem a título do significante fálico (Φ). Ela tem ainda uma outra modalidade de relação, que se escreve exclusivamente no lado feminino da tábua: a que liga A mulher, $L\bar{a}$, ao significante do Outro barrado, $S(A)$. Nesse desencontro está a comédia dos sexos: não há reciprocidade. Não existe encontro possível que lhes permita formar o Um da relação sexual.

O impasse do uso de tais termos permanece, porém, mesmo depois de esclarecidas as funções lógicas dos modos de gozo. Se a crítica dos estudos de gênero e seus teóricos como Preciado a um suposto binarismo heterossexual compulsório que estaria na teoria lacaniana da sexuação pode parecer datada para alguns psicanalistas, após revistos seus fundamentos, acreditamos que esta ainda não esteja de todo respondida. Aliás, talvez a resposta que apenas repete que se trate, para Lacan, de modos de gozo e não de identidades de gênero também seja datada, já não podemos nos deter aí e dar nosso trabalho por encerrado.

Lacan foi um exímio autor, com propostas subversivas de grande importância teórica e clínica. Fez avançar em muito o alcance da práxis psicanalítica dando-lhe ferramentas cujos desdobramentos até hoje trabalhamos para alcançar e recolher os efeitos. No entanto, sendo ele quem situou o lugar central da fala e da linguagem na estrutura psíquica do ser falante, seria muita falta de coragem nossa tratar o uso que ele faz dos significantes Homem e Mulher na tabela como meros semblantes usados aleatoriamente. Lacan nos ensinou sobre o impacto do significante para o sujeito, lemos seu ensino linha a linha e encontramos a todo o tempo a

precisão com que escolhia os termos. Se ele usa Homem e Mulher para designar diferentes posições em relação ao gozo, que quer dizer isto? Seria este um uso que ratifica modelos binários e patriarcais? É a isto que devemos responder para avançar em nosso campo, bem como no diálogo profícuo que pode surgir das provocações feitas pelo campo de estudos *queer*, como as da fala de Paul B. Preciado (2019) para psicanalistas.

Se entendemos que os dois modos de gozo – fático e não-todo fático – não estão compulsoriamente atribuídos às duas identidades de gênero ditas normativas - respectivamente homem e mulher -, mas que podem ser vividos por quem for - seja homem, mulher, trans, bissexual, intersexo, *queer*, assexual, gay, lésbica, etc. – podemos prescindir de fazer esta articulação entre gozo e semblante, tal como figura no *Seminário 20: Mais, ainda* (1972-73), que é acusada de reiterar a divisão binária do patriarcado?

Parece-nos importante tomar alguma nova postura, talvez um cuidado maior para evitar mal-entendidos, mesmo entre psicanalistas, mas não se trata de recuar no que tal articulação indica de saída. Isto é, há algo que contingentemente se inscreveu na história da civilização e que tem seus efeitos sobre os corpos, mesmo diante das mutações (sempre) em curso na sexualidade. Há algo também que se apresenta nos corpos enquanto diferença anatômica, e que tem consequências psíquicas, como Freud (1925) já observara, embora estas sejam tão variadas quando o número de pessoas que com ela se depara. O que é observado dessa diferença, as significações que isso ganha, o que se faz com isso são sempre invenções singulares.

Ainda que, cada vez mais, o polimorfismo da pulsão inscreva novas formas de laço e de identidades possíveis no Outro social, o gozo dito feminino, isto é, não-todo fático, por definição escapa à escrita e situa-se como uma alteridade sexual: Outro sexo. Poderíamos, então, até nos colocarmos a chamar os lados das fórmulas de outro modo, mas permanecem dois os modos de gozo dados pela estrutura da linguagem sob a perspectiva do falo (onde se situa a partilha dos sexos). Se fossemos situar outras bases, há por exemplo o gozo superegóico, o gozo do sentido e o mais-de-gozar. Em torno da referência fática que estabelece a partilha sexual no final do ensino de Lacan, finalmente, seria mesmo possível contemplar as existências *queer*?

4.3 O GOZO E O CORPO

A concepção psicanalítica de corpo indica seu estatuto de substância gozante (LACAN, 1972-73), o que nos remete à problemática da relação entre o gozo e o significante. Para Preciado (2019), o fato de a psicanálise trabalhar com dois modos de gozo nas fórmulas da partilha sexual mantém um binarismo que os corpos contemporâneos colocariam em crise. Ele convoca os psicanalistas a reverem sua teoria, uma vez que entende que a psicanálise se orienta em uma epistemologia política do corpo que seria datada e que este é histórico e mutável. É retomando a relação entre o gozo e a linguagem que buscaremos trabalhar sobre este conflito de ideias.

Jean-Claude Maleval (2019) afirma que para Lacan a escolha do sexo não é aberta à infinidade de gêneros. Esta é uma formulação importante na qual podemos apoiar a distinção entre o sexo e as identidades para a psicanálise, bem como a impossibilidade de incluir a chamada performatividade de gênero como um trânsito na posição sexual de cada um. Isto não quer dizer, porém, que a teoria lacaniana da sexuação não acolha a existência de quaisquer gêneros e a possibilidade de que alguns sujeitos façam deles usos performáticos. A escolha do sexo é concebida por Lacan, no entanto, “como sendo determinada por uma fixação de gozo em um sintoma, ao qual ele reduz a função fálica” (MALEVAL, 2019, p.1), fixação esta que é feita toda, não-toda ou está ausente, situando modos distintos de gozo. Deste modo, “o significante produz um limite que se impõe ao gozo de cada um - parcialmente, totalmente ou de modo algum (ele pode falhar)” (MALEVAL, 2019, p.1).

Ou seja, a fixação de gozo em um sintoma pode ocorrer ou não. Há casos em que a identidade não chega a fazer sintoma nesse sentido de fixação do gozo, mantendo-se apenas como laço identificatório imaginário, uma solução mais instável. A querela das identidades, de todo modo, evidencia a tragicomédia dos sexos, não nos aproximando, de forma alguma, de fazer existir a relação sexual. O erro comum, que torna o teatro dos sexos uma comédia, é acreditar que o falo tenha um oposto complementar, que este possa dominar o gozo e que não deixe restos, como viemos trabalhando.

A falácia é crer no falo a ponto de que nada mais ex-sista, crer que o real possa cessar de não se escrever. Ao tentar fazer uma identidade dar consistência ao corpo e calar o enigma da relação sexual, ou seja, ao tentar fazer o Um sexual dos corpos de que decorreria a identidade do corpo, volta-se ao sistema Nome-do-Pai da religião. O normativo no campo do

sexual seria isto. A identidade do corpo, nessa perspectiva falaciosa, então, é abordada imediatamente a partir da sexualidade homem-mulher (BROUSSE, 2019).

As religiões são, primeiramente, meios de regular a relação com o corpo, um discurso para dominar o gozo. Diz-se o que comer, o que não comer ou os dias em que se deve jejuar, por exemplo. Quando se pode transar ou não – só depois do casamento, ou nunca durante o “período impuro” da menstruação, etc. -, quando lavar-se e como se deve fazê-lo, como vestir-se e o que pode aparecer ou não do corpo – como partes da pele ou do cabelo. Também institui quando e como punir-se por ter gozado fora das regras, ou ainda, leva a acreditar que se está sendo punido na vida por conta disso. A polícia do corpo é perpetrada na cultura e tem incidências distintas em cada lugar, embora mesmo em sociedades muito diversas a estrutura dessa dominação guarde semelhanças espantosas. É recorrente, inclusive, que essa patrulha seja mais restritiva com as mulheres.

Precisamente do lado não-todo, como ressalta Brousse (2019), algo ex-siste à lei fálica. Uma distinção se coloca, por conta disso, entre o corpo e o sentido sexual. Ser um corpo unificado seria um sonho do falante, que deixa transparecer a esperança de encontrar uma satisfação sexual do Um pelo menos na relação com um parceiro. O conjunto não existe, porém, pois o corpo não funciona como conjunto. Sua unidade imaginária revela sua precariedade a todo tempo, impondo ao falante um constante trabalho de apropriação e organização do corpo próprio.

Vemos, então, que o próprio corpo é, para o sujeito, uma alteridade. Segundo Brousse, se o enigma para Freud fora a feminilidade, os avanços de Lacan permitiram uma saída para este enigma e centraram o mistério no corpo. Mais especificamente depois de formalizar a partilha sexual em termos de dois tipos de gozo – fálico e não-todo fálico – o mistério passou a centrar-se nesse tema. Por que ele teria se interessado mais pelo corpo nesse momento? Justamente porque o mistério do corpo vivo recoloca a querela do *ser* ou *ter*, característica da lógica fálica com que podemos abordar o sexual. Ou seja, refere-se ao inconsciente.

Se o corpo é uma alteridade, o falante não é um corpo, mas na melhor das hipóteses – e sempre de uma forma relativamente precária, sem garantias – ele crê que o *tem*. Tudo isso ressoa, não por acaso, a questão da partilha sexual. No que diz respeito especificamente ao corpo vivo, é necessário interrogar como pode que ele esteja vivo e ao mesmo tempo esteja representado, seja pela imagem ou pelo significante. A palavra mata a coisa, pois a partir de sua tradução em uma inscrição, o objeto real que passa a uma escrita é perdido enquanto referente. O sujeito que interpreta a representação não tem acesso ao referente. Segundo Lacan, o drama do vivente passa por esta verdade: em relação ao referente, o colimador rateia

(LACAN, 1972-73). Mortificando o vivente, então, o significante produz um limite que se impõe ao gozo de cada um.

Se para Lacan a escolha do sexo não está aberta ao infinito - como está no gênero -, ela é concebida como determinada por uma fixação de gozo em um sintoma que é feita “toda” pelo dito homem e não-toda pela dita mulher. Diante das novas configurações da sexualidade, isto ainda se sustenta ou é um dado histórico? Seria o primado da referência fálica gerado exclusivamente pelo patriarcado? A estas questões sobre o falo, Maleval responde da seguinte maneira:

A hipótese de Lacan o relaciona a um efeito de linguagem sobre o falasser. (...) A conexão do gozo com a linguagem, que une a perda traumática do vivente (*a*) e sua cifração significante (S_1), constitui o que Lacan designa como a função fálica em seu último ensino. (MALEVAL, 2019, p.1)

A conexão do gozo com a linguagem, em qualquer que seja a conjuntura social, portanto, é atribuída à função fálica justamente por esta ser uma abordagem do gozo pelo lado onde ele é interdito. Isto é, pelo significante. É justamente a castração que define, desde Freud, a entrada no laço social. É próprio do processo civilizatório, portanto, que implica a entrada na linguagem e na cultura, que o gozo seja interdito. A perda de gozo, consequência da castração, é uma perda no campo do ser, como vimos, uma perda no campo do vivo.

Um lugar no Outro, simbólico, é o que alicerça a imagem unificada de si para o sujeito. Deste modo, o corpo do ser falante “(...) entra em função pelo corpo do significante, ou seja, pelo conjunto dos significantes que recortam a imagem conforme os imperativos da demanda, sendo justamente isso que o sexualiza, que faz com que o sentido seja sempre sexual” (BROUSSE, 2019, p.22). Não há, então, sentido que não seja sexual (pertencente à significação fálica). O Um do sentido, porém, que é especificado pelo funcionamento próprio do inconsciente, esse Um do sentido é fora do corpo, pois o falo é fora do corpo. Não há nada no inconsciente, portanto, que com o corpo faça acordo, como diz Lacan (1975, p.105). Logo, a esse gozo do corpo, por sua vez, podemos chamar de um gozo assexuado (LACAN, 1972-73).

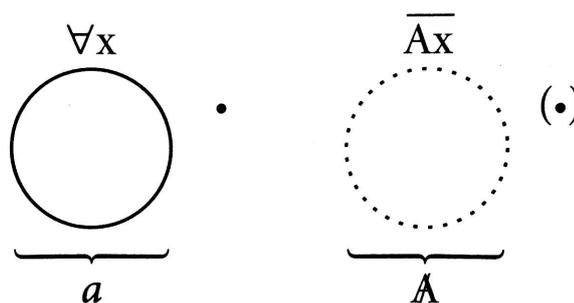


Figura 6 (MILLER, 2015, p.93)

Miller (2015) propõe este esquema para situar as estruturas significantes do corpo do lado masculino e feminino. Através dele, podemos pensar os modos de gozo de cada um em relação ao corpo próprio. Os círculos do esquema representam o corpo, respectivamente, em relação ao gozo fálico e ao não-todo fálico. Deste modo, ele vai pensar no parceiro-sintoma do homem e da mulher, isto é, em como o Outro se torna meio de gozo em cada um dos casos.

(...) os homens e as mulheres, para a psicanálise, se seguimos Lacan, são uma questão de escolha, e isso não segue, necessariamente, o sexo biológico. Essas estruturas significantes do corpo determinam o parceiro-sintoma como meio de gozo. Chego até o ponto de dizer que a estrutura do Todo x determina, necessariamente, o parceiro-sintoma do lado feminino, como Outro barrado (...). (MILLER, 2015, p.93)

O gozo fálico se produziria no corpo do Um através do corpo do Outro, ele diz. Sendo assim, por se produzir no próprio corpo do Um, poderíamos entendê-lo como autoerótico, autístico. No entanto, ele é simultaneamente aloerótico, como vimos ao discutirmos o caso do Pequeno Hans (FREUD, 1909; LACAN, 1975) no segundo capítulo. É aloerótico porque mesmo que se produza no corpo do Um, sempre inclui o Outro. No momento do gozo o corpo próprio se revela como corpo do Outro, produzindo um sentimento de fora-do-corpo. O gozo fálico, à esquerda, como Um e como Todo, designado com *para todo x*, como autoerótico, se produz fora do corpo no ponto de exceção que vemos colocado fora do círculo.

A localização distinta do gozo feminino, à direita¹⁸, não está fora do corpo. Ele se produz no corpo, “exceto que esse corpo não faz Todo, não tem unidade, o que manifesta que é o próprio corpo feminino que, no gozo, é outrificado. É o que Lacan explica, dizendo que a mulher é Outra para ela mesma” (MILLER, 2015, p.93). Está indicada com os parênteses a

¹⁸ Nesta ocasião Miller (2015) opta por utilizar o \bar{A} e não o \bar{V} para escrever o não-todo, mas não justifica, nem frisa a relevância desta modificação. “Não vou usar aqui o símbolo lógico ordinário, vou usar simplesmente um A ” (MILLER, 2015, p.92).

ausência do ponto fora do corpo do gozo feminino, na medida em que aí o corpo tornou-se Outro para o falasser. Disso testemunham muitas mulheres, falando da estranheza de um gozo com efeitos de ilimitação. Sendo assim, reafirma-se o indicado por Lacan (1972-73) na tabela da sexuação, de que a mulher tome o Outro barrado como parceiro-sintoma. Isso quer dizer, segundo Miller, que o lado feminino se dirige ao parceiro pela demanda de amor, não pode gozar senão da fala de amor - porque é falando que se pode dar o que não se tem -, e que esta retorna sob a forma da devastação. Voltaremos a isto no próximo capítulo.

Lacan (1980) afirma que nascemos do mal-entendido oriundo do encontro do corpo com a língua do Outro. Segundo ele, o grande feito da psicanálise é explorar esse mal-entendido, revelando a estrutura da fantasia. Ele avança sobre o estatuto do corpo com a seguinte proposta: o corpo só aparece no real como mal-entendido. Isto é, a linhagem que dá a vida, da qual o corpo de cada um é fruto, tem desde antes do nascimento seus próprios infortúnios pelo mesmo fato de que ela também já nadava no mal-entendido. Pelo simples motivo de que essa linhagem seja composta de falasseres, é isso que se herda: o equívoco, o mal-entendido, ou seja, que não haja um sentido universal para o sexual.

Do traumatismo do nascimento, que Lacan situa como o traumatismo de ser desejado, se nasce mal-entendido. O corpo vivo, então, é fruto disto. Sendo assim, “o mal-entendido é veiculado pelo corpo, no corpo, que é, ele próprio, como coloca Lacan no referido texto, fruto de uma linhagem já imersa no mal-entendido, no mal-entendido dos sexos” (BASTOS, 2015). Logo, o fato de ser falado e desejado pelo Outro tem efeitos no corpo e situa a partilha sexual por meio do mal-entendido para o sujeito.

Como vimos, o Um do sentido não tem nenhuma afinidade com o corpo que se goza. O gozo fálico é fora-do-corpo, é gozo do corpo do Um através do corpo do Outro. Não é, então, ao discurso médico que diz a partir de um exame de sangue na terceira semana de gestação que *é menino/é menina* que se pode responsabilizar pela atribuição de um sexo à criança. Nem mesmo à família, que escolhe um nome e pinta o quarto do bebê da cor *x* ou *y*. Tudo isso é sim mutável e histórico. Os semblantes mudam, se multiplicam e continuam perpetuando a comédia dos sexos. Eles são índices secundários de que há uma diferença sexual. Isso pode - e já vemos acontecer - receber diversos tratamentos por parte de cada grupo de pessoas, cultura e época.

Não importa o quanto se adapte este ritual e o modo de tratar a diferença, no entanto, o mal-entendido é ineliminável. Ser uma menina, por exemplo, que identifica-se deste modo e gosta do quarto, roupas, tiaras e todos os objetos cor-de-rosa, ou ser uma que não gosta de

nenhuma dessas coisas: nada a dispensa de um trabalho porvir para se haver com o fato de que não há harmonia no campo do gozo e é isto que faz dele/dela/delx um ser sexuado. Por fim, como vimos nas fórmulas da sexuação, propostas por Lacan (1972-73), e no esquema do gozo do corpo, de Miller (2015), o falasser reparte-se em dois tipos de falantes. Dois tipos que não falam a mesma língua (LACAN, 1980).

4.4 PAIVERSÕES/PERVERSÕES

Nas formas de eleição do próprio sexo diante das quais nos encontramos na contemporaneidade, muito se fala da presença de novos usos do Nome-do-Pai. Segundo Dominique Laurent (2018), por exemplo, isso foi possível a partir de Lacan, que não apenas extraiu uma função lógica do pai presente nos mitos freudianos, mas também seus diferentes usos pelas civilizações. Segundo esta autora, nossa civilização científica é especialmente propícia à novos usos da lógica paterna, embora pareça justamente o contrário, que ela nos anuncie sua derrocada final. É isso que a psicanalista recolhe de sua experiência clínica com a reprodução assistida, por exemplo.

A autora (LAURENT, D, 2018) observa que de um ponto de vista estritamente biológico, no discurso científico o pai é reduzido ao espermatozoide. É isso, inclusive, que se investiga em um teste de paternidade. Mas de sua posição de analista, ela interroga este saber: aquele de quem provém o esperma, este é o pai? Isso não é da ordem do *necessário*. A paternidade pode ser uma questão de crença, pode ser reduzida a um biologismo, ou ainda ser simbólica, o que tem funções distintas que podem ou não se superpor. O Nome-do-Pai (simbólico) sobre o qual falamos em psicanálise desde o Complexo de Édipo freudiano, como vimos no segundo capítulo, é a função que libera o sujeito da relação gozosa com a mãe, instaurando uma interdição e habilitando, nessa separação (castração), a via desejante. Segundo Brousse (2018c), há em nossa época uma entrada em cena do pai real.

Veremos no próximo capítulo, com o auxílio da obra da escritora Hilda Hilst, como o real emerge no atravessamento da barreira do pudor que o interdito instaura e revela algo de um gozo ignorado. Causando nojo e vergonha, consequências sintomáticas do atravessamento dessa barreira, o pai real apresenta-se como impossível de suportar pois é mais próximo ao pai

da horda primitiva (para quem não haveria barreira ao gozo) do que o pai edípico (da Lei). O que significa, então, que a contemporaneidade coloque em destaque o pai real?

Depois do seminário *Mais, ainda* (LACAN, 1972-73), Lacan retoma o tema dos Nomes-do-Pai a partir de uma nova proposição, que vai “de ‘*Père-version*’ a ‘*Non-dupes errent*’: o primeiro evoca o gozo e o segundo, a crença, a partir do termo *dupe*” (BROUSSE, 2017, p.110). O termo *dupe* quer dizer tolo, no sentido de sermos tolos por acreditarmos no pai da metáfora, o Nome-do-Pai. Este, pedra angular do simbólico, metáfora fundadora do laço social, faria do pai a barreira ao gozo condicionante do advento do desejo. Em uma sociedade patriarcal, todos são tolos do pai.

No seminário 21 - *Os não-tolos erram/Os nomes do pai*, Lacan (1973-74) afirma que na viagem do ser entre nascimento e morte, em qualquer ponto que se esteja dela, a estrutura – que é uma certa relação com o saber e com o desejo inconsciente – não dá o braço a torcer. Quer dizer: do início ao fim da vida, o desejo se engaja em uma mesma estrutura. “Simplesmente, relações de um ser particular em sua emergência, na sua emergência em um mundo onde reina esse discurso; este sujeito está perfeitamente determinado quanto a seu desejo, do começo ao fim” (LACAN, 1973-74, p.24).

Observando o declínio da imagem paterna na história da civilização, a psicanálise volta sua atenção para a pluralização dos nomes do pai e destaca as soluções singulares que estruturam a relação do sujeito ao saber inconsciente e, conseqüentemente, com o próprio desejo. Ao passar a falar do pai real, em pai-versões/perversões, Lacan marca uma diferença importante para acompanhar a subjetividade de nosso tempo, já que atualmente estaríamos em uma sociedade de não-tolos do pai. Os não-tolos erram, no entanto, não significa que a contemporaneidade está errada e que o correto seria a antiga crença no pai, ou um fortalecimento do patriarcado. Significa que há uma errância, uma vez que não há uma Lei que o oriente em seu gozo.

Esta mudança tem como consequência, ainda, uma certa aproximação das diferentes estruturas psíquicas e a possibilidade de uma leitura menos patologizante e hierarquizada das mesmas. Se antes a via do desejo neurótico, a partir do interdito inscrito pelo Nome-do-Pai, podia ser lida como a normatividade de um Édipo bem-sucedido, uma vez que agora este pai está pulverizado, entendemos que haja os Nomes-do-Pai - no plural - e ainda outras formas de amarração. Então, mesmo que haja para o sujeito metáfora paterna e uma posição neurótica de desejo e gozo, esta envolve um singular que deve ser situado sempre para-além da norma. Isto é, entende-se que o que se inscreve não é mais o pai da lei, referente a uma norma como

indicava o Complexo de Édipo clássico, mas o pai como um sintoma entre outros, como Lacan (1975) propõe alguns anos depois.

Assim como a obra freudiana, portanto, o ensino de Lacan é permeado de ponta a ponta pela questão do pai. Nos primeiros seminários, isso é feito a partir de uma releitura do Édipo, como vimos, e do isolamento de um significante Nome-do-Pai que formaliza a função paterna na metáfora e situa uma lógica em meio ao romance familiar hipervalorizado por muitos na psicanálise. Posteriormente ao *seminário 6 - O desejo e sua interpretação* (LACAN, 1958-59), introduziu-se a pluralização dos nomes do pai com a constatação de que não há Outro do Outro, mas esta só encontra toda sua profundidade muitos anos mais tarde, com as fórmulas da sexuação (1972-73) nas quais o pai é colocado, com o quantificador de existência, como exceção ao grupo que é submetido à castração, fundando assim a função fálica.

A partir de 1973, Lacan retoma esse termo Nome-do-Pai, que ele mesmo havia introduzido como nova interpretação do Édipo freudiano e que ele submete, então, à sua própria crítica. (...) Reintroduzir o pai como perversão implica, em primeiro lugar, colocar o foco nas várias versões possíveis do pai (pai simbólico, pai imaginário e pai real), como se, dos restos do Nome-do-Pai surgissem figuras do pai outrora unificadas por seu lugar de pedra angular do simbólico. (...) Se nas sociedades patriarcais tradicionais todos são tolos do Pai, este não é mais o caso hoje: vivemos na sociedade dos “não-tolos do Pai”. (BROUSSE, 2018c, p.111)

O que pode eventualmente substituir esse Nome-do-Pai no momento que vivemos da história é uma função que Lacan (1973-74, p.181) vai chamar de “nomear-para”. Na língua francesa há uma homofonia entre nome (nom) e não (non) que leva à consideração de que o Pai pode ser substituído pelo social em sua função de limite e de apoio da interdição. Sendo assim, de acordo com Brousse (2018a), pode-se pensar nesse social, além da mãe, também como a avaliação pelos pares, as boas práticas, o número, entre outros. Portanto, “a prescindibilidade do pai correlato à ordem familiar está dada. Resta a questão do nome” (BROUSSE, 2018c, p.112).

Em nossa época, portanto, a erosão dos ideais simbólicos cede lugar a outros tipos de identificações que, no entanto, não fazem sintoma – no sentido psicanalítico, aquilo que vem em resposta à não relação sexual. São identificações de outros tipos, mais horizontais e imaginárias – logo, também mais volúveis e suscetíveis -, que regem o agrupamento dos falantes em torno de características compartilhadas, em torno de significantes como os do universo dos estudos de gênero, mas não apenas. Também podem ocupar essa função os significantes oferecidos pelo discurso médico como TDAH, depressão, bipolaridade, ansiedade, etc. Estes nomes, como os do mundo do gênero, podem vir a fazer sintoma, mas

muitas vezes apenas permanecem no plano identitário, que não remete ao singular do gozo que se extrai daí. Os objetos da tecnociência impõem-se através da incidência do mercado (ofertando objetos e significantes mestres) sobre os sujeitos e os corpos.

Essa configuração do discurso promove ideais sociais para a sexualidade, o corpo, a saúde e as parcerias amorosas em detrimento do desejo. A ética da psicanálise, no entanto, é uma ética do desejo e sua política é a do sintoma, que não se reduz, portanto, aos sintomas coletivos da vertente imaginária, das identidades, mas uma identidade ao sintoma no sentido psicanalítico. Aquilo que vem em suplência à relação que não há, uma solução singular. Apenas assim, a psicanálise pode recolher da querela das identidades algo para-além da dita “pseudosingularidade baseada no Eu” (FAJNWAKS, 2018, P.29), isto é, para-além da ideia na qual a pessoa se reconhece como um indivíduo pertencente a uma certa comunidade de gozo. Ideia esta sempre errante ou, como vamos discutir no próximo capítulo, cômica.

5 O OBSCENO NA TRAGICOMÉDIA DOS SEXOS

*“É meu este poema ou é de outra?
Sou eu esta mulher que anda comigo
E renova a minha fala e ao meu ouvido
Se não fala de amor, logo se cala?”*

*Sou eu que a mim mesma me persigo
Ou é a mulher e a rosa que escondidas
(Para quem seja eterno o meu castigo)
Lançam vozes na noite tão ouvidas?*

*Não sei. De quase tudo não sei nada.
O anjo que impulsiona o meu poema
Não sabe da minha vida descuidada.*

*A mulher não sou eu. E perturbada
A rosa em seu destino, eu a persigo
Em direção aos reinos que inventei.”¹⁹*

Como trabalhamos no capítulo anterior, a partilha dos sexos, para a psicanálise, envolve uma dessimetria e não uma complementariedade. É isto, justamente, que embasa a máxima lacaniana sobre a inexistência da relação sexual, consequência direta de outra passagem polêmica: A mulher não existe. Estas são afirmações que só alcançam seu verdadeiro sentido quando se acompanha o percurso de sua construção, como vimos. Por conta disso, nos propusemos a interrogar suas premissas e fundamentos, visando circunscrevê-las e compreendermos sua pertinência clínica e teórica.

Também apresentamos, no terceiro capítulo, algumas elaborações do campo psicanalítico sobre a especificidade de nossa época que versam sobre o esvaziamento da função paterna e a necessidade de pensar um para-além do Édipo a partir disso. O Nome-do-Pai como significante da lei que organizaria o gozo do corpo, como Outro do Outro, nos termos iniciais do ensino lacaniano, foi apontado posteriormente com um sintoma entre outros, uma vez que não há Outro do Outro (LACAN, 1958-59). Se esta era uma amarração privilegiada para os sujeitos de uma dada civilização, cada vez mais ela se revela uma ficção própria à estrutura da religião. O obsceno e o profano furam esse tipo de fixação do sentido sexual e, através desse furo no saber, impõe-se pensar que as soluções que articulam amor,

¹⁹ H.H. Roteiro do Silêncio, 1959.

desejo e gozo sejam singulares. Pela via do significante, entretanto, as respostas ao enigma do sexo se dão pela tragicomédia.

Nem mesmo Freud considerava que a metáfora paterna ordenasse o gozo sem deixar restos. A comédia dos sexos, como vimos, já ocupava a clínica freudiana. Não se fala de outra coisa em psicanálise, aliás, desde que esta surgiu. O que muda é que hoje temos a inconsistência dos ideais muito mais escancarada e também novas ferramentas teórico-clínicas, oriundas do avançar do ensino de Lacan, sobre as quais os analistas contemporâneos trabalham. Estas nos servem para entender a sexualidade humana acolhendo a invenção singular que está imposta a cada sujeito na construção de seu sintoma para responder ao enigma do encontro com o Outro sexo.

A tragicomédia dos sexos mostra os diferentes tratamentos dados por cada um à própria angústia diante do desejo do Outro, mas mantém uma estrutura. Seja em uma análise, na arte, na própria psicopatologia da vida cotidiana - aquela na qual se sustentam as formações do inconsciente como os sintomas, fantasias, sonhos, lapsos e atos falhos -, ou nas formações destinadas a tamponar o furo do real, a questão subjacente é o enigma colocado para cada um pelo Outro sexo, aquele para o qual falta significante, aquele que não se pode dizer. Encarar ou desviar desse furo, eis uma linha tênue: por vezes cômica, por vezes trágica.

Continuaremos trabalhando a especificidade de nosso tempo no que se refere ao campo da sexualidade, no que a contemporaneidade revela a amplitude do palco do teatro dos sexos e retomando, a partir da psicanálise, aquilo que se situa para além dos semblantes, para além das identidades. A teoria da sexuação indica uma leitura tragicômica deste teatro. Vamos nos aprofundar na tragicomédia dos sexos situando-a como uma consequência da partilha sexual tal como ela é proposta pela psicanálise. Para isso usaremos também a literatura. Esta escolha se dá pela magistralidade com que a escritora Hilda Hilst (1930-2004) nos ensina sobre a tragicomédia dos sexos, com sua rebuscada irreverência ou, como ela mesma dizia, sua obscena lucidez. Uma sensibilidade ímpar para dizer alguma coisa a respeito dos limites do semblante, que ao leitor muitas vezes choca, enoja, angústia ou, por vezes, causa o riso.

Como Hilda não é uma paciente em análise, não faremos suposições sobre diagnóstico ou interpretações selvagens sobre seu sintoma. O que podemos diante de uma obra literária é deixar-nos ensinar pela autora, no máximo fazendo uso de suas palavras como um auxílio na transmissão do que seja a tragicomédia dos sexos de que viemos falando. A comédia e a tragédia são gêneros literários. São estruturas narrativas com efeitos bem definidos. A comédia faz uso do humor. A tragédia encena o ocaso da prosperidade humana, faz uso do

horror. Hilda Hilst, à seu modo, teve notícias disso e usou dessa obscena lucidez em sua literatura, convocando o leitor a olhar, ele também, para a impossibilidade da relação sexual. É esta a obscenidade que sua lucidez localiza.

O obsceno está presente de ponta a ponta na escrita hilstiana, não apenas nas ditas bandalheiras dos anos noventa, a que se passou a chamar de *tetralogia obscena*, mas também em toda a prosa, nas peças e até na poesia. Acreditamos que o obsceno revelado por Hilda tem relação com o que a psicanálise define enquanto a realidade sexual do inconsciente, uma realidade que é marcada por um furo, logo inserida no contexto da função fálica. Tanto Freud quanto Lacan frisaram o talento do artista em abordar o que a psicanálise ensina, prescindindo da mesma. A abordagem da psicanálise com a literatura equivale à proposta lacaniana de que “a prática da letra converge com o uso do inconsciente” (LACAN, 1965, p.200).

Sendo assim, vamos usar como base metodológica alguns trabalhos de Freud e Lacan nos quais estes fizeram recurso à literatura. Lacan trabalhou com referências literárias ao longo de todos os seminários, sempre evocando as grandes tragédias e outros clássicos em suas explanações. Retomaremos suas elaborações presentes nos escritos *Juventude de Gide ou a letra e o desejo* (1958b) e *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein* (1965). Antes dele, Freud também já usava esse tipo de recurso em numerosos artigos célebres, não apenas a tragédia edípica. Contemplaremos aqui apenas dois trabalhos freudianos que nos indicaram a metodologia para abordar uma obra, mais do que exploraram a alguma, mas a lista de autores trabalhados por ele é extensa. Os artigos são: *Escritores Criativos e Devaneio* (1908c) e *O Humor* (1927). Também lançaremos mão de comentadores tanto do campo da psicanálise, quanto de críticos literários e estudiosos da obra hilstiana.

A autora paulistana Hilda Hilst, que em vida não viu sua obra atingir grande público, vem ganhando cada vez mais leitores no Brasil e no mundo. No ano de 2018, foi a escritora homenageada da FLIP (Feira Literária Internacional de Paraty), o que aumentou exponencialmente não somente o alcance de sua literatura, como a publicação de produções em torno de sua vida e obra. Muito do material produzido e publicado nesta ocasião é usado por nós nesta pesquisa.

Além disso, nos apoiamos na leitura de diversos livros de poesia e prosa da autora, incluindo a *tetralogia obscena*, através da qual tornou-se famosa. Foram de suma importância, no entanto, no que diz respeito ao conhecimento da história de Hilda e suas indagações pessoais, a compilação de entrevistas concedidas por ela, reunidas em “Fico besta quando me entendem” (DINIZ, 2013), a biografia lançada às vésperas da FLIP 2018, “Eu e não outra: a vida intensa de Hilda Hilst” (FOLGUEIRA & DESTRI, 2018), os ensaios

literários em “A porca revolucionária” (OTHERO, 2018), o trabalho dos editores da obra, que acrescentam artigos às publicações das coletâneas e, por último, mas talvez a fonte mais importante, à extensa pesquisa sobre ela realizada atualmente pelo Instituto Hilda Hilst, na Casa do Sol, onde ela por muito tempo viveu, escreveu grande parte dos livros e veio a falecer em 2004. A casa foi tombada e tornou-se o IHH, que hoje se dedica a preservação e promoção do patrimônio cultural desta autora que, em vida, tanto almejou ser lida e amada.

5.1 A TRAGICOMÉDIA

Enchei-vos de paciência. Aos poucos a coisa chega ao fim. O caleidoscópio gira sozinho e se espio nem sei do que se trata. Algures estará o espírito. Move-se ubíquo. Move-se múltiplo, melhor, porque o dois sempre cerceia, estou aqui estou lá, e isso não é verdade, estou aqui lá acolá muito perto muito longe dentro. Fora também. Enfim nada é fácil, creia-me, até o oco tem seus mistérios.²⁰

Propomos uma leitura daquilo que Hilda escreveu em sua própria história – que recolhemos nas entrevistas, diários, vida acadêmica e social – como a construção de mais uma de suas personagens, cuja vida é movimentada pelas mesmas questões sobre os limites da linguagem, surgidas desse “caleidoscópio que gira sozinho”. Ou ainda, nas palavras usadas por ela nos versos acima, sobre *os mistérios do oco e do espírito, que estão aqui lá acolá muito perto muito longe dentro e fora também*, ou seja, de um corpo que se goza em uma topologia distinta à da substância extensa cartesiana, da anatomia no sentido erógeno que pudemos discutir a partir do mito da *lamela* (LACAN, 1966) no item 4.1.

Como anunciamos ao longo da pesquisa, interessa-nos abordar a tragicomédia dos sexos a partir das ferramentas oferecidas pela psicanálise, postas à prova na contemporaneidade pelo surgimento de novas configurações da sexualidade humana. Se os semblantes com os quais os seres falantes se apresentam e desempenham seus papéis no laço social e nas parcerias amorosas foram multiplicados, o palco do teatro dos sexos se alargou. Há algo, no entanto, que permanece e insiste neste teatro como alteridade absoluta ao campo do sexual onde os semblantes podem encobrir a castração: o registro do real que ex-siste à função fálica. Sendo assim, a comédia é o que se pode enunciar da relação – através dos semblantes - e a tragédia é que ela seja impossível.

Nossa hipótese é de que a escritora Hilda Hilst, com sua obra, ensina - a respeito deste tema - sem a psicanálise algo com o qual esta trabalha (LACAN, 1965). Isto é, suas

²⁰ H.H. Kadosh. (1973)

personagens trazem algo sobre a impossibilidade de existir a relação sexual, colocada pelo fato de que há um real que ex-siste à função fálica e que se apresenta como aquilo que não cessa de não se escrever, um furo obsceno nos semblantes com os quais se fazem as parcerias amorosas. O obsceno mostra a tragédia que está para além da comédia dos sexos.

Diante desse impossível que faz alteridade ao campo da representação, cada um constrói sua invenção singular, um modo próprio de ser-para-o-sexo (LACAN, 1967) a partir de sua falta-a-ser como sujeito. A falta de uma normatividade, de um sentido único para o sexual, um dia suposta existente na metáfora paterna, levou Lacan (1973-74) a falar em *paiversões*. Cada um, portanto, teria seu modo singular - perversão da ideia de norma – de responder ao enigma da não-relação sexual.

Em primeiro lugar, precisamos situar as concepções da comédia e da tragédia e voltarmo-nos ao uso que a psicanálise fez desses gêneros literários. A literatura foi um recurso muito utilizado neste campo desde Freud (1908c), para quem a perspectiva da criação poética era uma operação de redução da distância entre o que é singular e a essência humana em geral. Isto é, na escrita poética apareceria uma estrutura que concerne ao que é humano e não apenas ao autor das palavras. Qualquer semelhança com a metodologia psicanalítica nisto não é mera coincidência, como evidencia a célebre máxima de que o artista, em seu trabalho, precede ao psicanalista. Isto quer dizer que a forma como o artista se serve da letra aponta algo que concerne à condição humana, a esta estrutura dentro da qual o sujeito vive e sobre a qual, muitas vezes, nada sabe. Ele é alguém que sabe-fazer com aquilo que faz sintoma, uma outra coisa que não apenas um sofrimento.

O próprio Complexo de Édipo deriva de uma leitura trágica que Freud empreende da condição humana. O drama edípico circunscreve, na teoria freudiana, o trágico da castração, como vimos no *item 3*. Para Lacan (1960-61), o amor é cômico, pois é dar o que não se tem. Ele frisa a inadequação da conjunção do desejo e do objeto ao situar o amor na comédia. No entanto, a comédia dos sexos advém como um tratamento possível para a tragédia da castração, embora não possa fazer a relação sexual existir.

Freud (1908c) percebeu ainda uma afinidade entre a criação poética e a brincadeira infantil, frisando que em ambos há a construção de um mundo no qual muitas coisas que na realidade não poderiam causar prazer - pois mobilizariam moções em si mesmas desagradáveis para o sujeito -, podem vir a fazê-lo no jogo da fantasia e se tornarem, para quem experiencia a brincadeira ou a obra, uma fonte de prazer. A descoberta de Freud sobre esta afinidade nos diz um pouco mais a partir de Lacan. Não é necessariamente um prazer que é despertado frente a isto que o poeta, com sua lucidez peculiar para os fatos de estrutura, nos

mostra. O gozo, como vimos, nem sempre serve ao princípio de prazer. Afinal, como define Lacan, ele é o que não serve para nada. Pode inclusive ser sentido como muito desprazeroso, mas concerne ao vivo que, naquilo que conhecemos enquanto pulsão, busca a satisfação de forma acéfala (LACAN, 1964) e a encontra de maneiras específicas que nos dizem sobre a estrutura de um sujeito.

Se a brincadeira infantil, que é em algum ponto análoga ao trabalho do escritor, é dirigida por um impulso que na tenra idade ainda não está de todo “civilizado”, ela põe em jogo algo do obsceno, que está para além da barreira da vergonha e do pudor. O que a escritora que elegemos para trabalhar faz passa pelo mesmo ponto: revela algo que ficaria velado pelos diques da civilização, mas que concerne à experiência do falante enquanto ser sexuado. O efeito que a obra hilstiana causa nos leitores, com isso, é frequentemente o escândalo, o asco, a vergonha. Reações que atestam sua vocação para as obscenidades. Ou melhor dizendo, com os termos preferidos pela própria Hilda, as reações adversas atestam a verdade constatada por sua obscena lucidez.

É necessário precisarmos ainda mais o que estamos apontando como o obsceno, para que não nos precipitemos no erro comum. Hilst nos auxilia escrevendo que “obsceno não é o cú, mas as bombas de napalm” (HILST, 2014, p.260). Há algo da invenção humana, que deriva do que a humanidade estabelece como laço civilizatório, que Hilda denuncia em falas como esta. Lacan (1971-72) chamou de erro comum a falácia do falo, isto é, a tomada do falo como significante sexual, quando ele é apenas um significado do gozo. Ou seja, o falo é um artifício, uma estratégia para lidar com o gozo a partir da qual se estabelece uma partilha sexual. Este erro comum medeia as relações entre os seres falantes. O que seria, então, não nos precipitarmos no erro comum ao tentarmos situar o obsceno? Não o reduzir ao que está no âmbito da falácia do falo, mas o atribuímos àquilo que faz do falo uma falácia. O obsceno é o que faz furo nos semblantes do teatro dos sexos. Isto é, ele é a verdade por detrás deste erro comum, a de que não há relação sexual. O sistema Nome-do-Pai da religião, por exemplo, seria um dos modos de tentar sustentar o erro comum da falácia do falo como verdade. Lacan (1959-60) trabalhou este tema a partir da tragédia e da comédia, apontando através delas o discurso religioso como um sintoma da civilização.

As religiões monoteístas, devotas de um Pai supremo, produzem sentidos e valores para velar o real da diferença sexual. Elas são estruturadas como discursos que alimentam, então, este erro comum. Assim se dá com a submissão da sexualidade à reprodução e a exaltação de uma suposta união sagrada entre um homem e uma mulher, onde os sexos se complementam e fazem Um aos olhos do Pai, que abençoa o matrimônio como instituição da

intenção de construir uma família. A moral do poder assim conformada erige uma determinada forma de dominação dos corpos e do desejo através de prescrições para o gozo. Seja qual for o Pai ao qual se referem, seja este ou aquele Deus, ou um líder político e/ou religioso, Lacan (1959-60) indica que o desejo fica subjugado ao serviço dos bens, que faz a manutenção da moral do poder.

Qual é a proclamação de Alexandre chegando em Persópolis assim como Hitler chegando em Paris? O preâmbulo pouco importa – *Vim liberá-los disto ou daquilo*. O essencial é isto – *Continuem trabalhando. Que o trabalho não pare*. O que quer dizer – *Que esteja claro que não é absolutamente uma ocasião para manifestar o mínimo desejo*. A moral do poder, do serviço dos bens é – *Quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando sentados*. (LACAN, 1959-60, p.368)

Ou seja, a função paterna no discurso da religião acaba servindo ao regime de uma moral do poder, forte meio de dominação dos corpos pela repressão do desejo. Deste modo, a religião é um sintoma da civilização. Os discursos religiosos do monoteísmo, segundo Brousse (2019), têm muita afinidade com a tragédia. O herói trágico ultrapassa os limites do temor e da piedade, encenando “a impotência do Bem em lutar contra a mortificação operada pela linguagem e o campo aberto por ela, no qual o ser só subsiste no sofrimento” (BROUSSE, 2019, p.136). A religião exige sacrifícios e renúncias no campo do gozo em função do temor, também chamado de amor a Deus. Com esta operação, ela eleva a miséria humana à dignidade do sacrifício. Deste modo, faz existir a relação sexual através de seu interdito.

Lacan (1959-60, p.367) opõe a tragédia e a comédia. Enquanto ao trágico ele atribui o sentido e a espiritualidade, ao cômico, por sua vez, caberia o fora do sentido e o apetite. O cômico está a serviço do desejo, determinado pelo falo, significante da vida. Sua dimensão é criada pela presença do falo, que é escamoteado, escapa a tudo que lhe é posto de barreira e com isso causa o riso. O herói cômico tropeça, cai na lama, mas continua vivo. O herói trágico sofre e paga, muitas vezes com a vida, como Antígona, por não ceder de seu desejo. A tragédia e a comédia seriam, então, formas de encenar o que faz sintoma para o monoteísmo e para as organizações de gozo em torno do Pai, que se mostram, respectivamente, como “o medo e a vergonha; medo do castigo e vergonha do pecado” (BROUSSE, 2019, p.136).

A comédia, portanto, é duplamente subversiva: da ordem social e de suas hierarquias, mas também subversiva porque, estruturalmente, a pulsão só tem como alvo ela mesma. Diante do sacrifício para cessar isso, a deriva pulsional, que não cessa de rir. O cômico não poupa o pai, nem qualquer significante mestre do discurso; ele está em contato direto com o real. (BROUSSE, 2019, p.136)

A comédia coloca em cena a vertente desejanante, que desvela o erro comum da falácia do falo, em lugar de reforçá-lo. O que nos faz rir, diz Lacan (1959-60, p.367), é sua dimensão mais humana que, justamente, não excetua o inconsciente, isto é, “o fato de a vida escorregar, furtar-se, fugir, escapar a tudo que lhe é oposto como barreira, e precisamente as mais essenciais, as que são constituídas pela instância do significante”. Logo, apesar das barreiras e sacrifícios que se erigem, a deriva pulsional insiste: não cessa de não se escrever (LACAN, 1972-73). Se o religioso vê na comédia uma face do diabo, é justamente pelo fato de que ela lança luz sobre o desejo. O cômico e o riso produzidos “pela fuga do desejo sob o significante, a despeito de todas as barreiras do discurso, são armas fatais diante do Ideal (...)” (BROUSSE, 2019, p.137).

Elisa Alvarenga (2008) também situa esta contraposição da tragédia e da comédia a partir das indicações de Lacan, esclarecendo que a primeira trata da relação do homem com a palavra no sentido da fatalidade, com o fator letal do significante, enquanto a outra se apresenta na tentativa de estabelecer outra relação com a palavra. A comédia manifesta “a relação do sujeito a seu próprio significado, como o resultado da relação significante. É este significado que surge plenamente desenvolvido na cena da comédia: o falo” (ALVARENGA, 2008, p.63). Foi precisamente isto que levou Lacan a apontar, de diferentes formas ao longo de seu ensino, a ligação do cômico com o Outro e o amor. A derrisão do falo simbólico que é desnudada na comédia (LACAN, 1964), para além da queda do falo imaginário que causa o riso (LACAN, 1957-58), vão afinando o de que se trata delinear aí sobre a diferença sexual.

A tragédia e a comédia dos sexos têm a ver, então, com a incongruência entre os sexos que é desvelada em cada uma à sua maneira: não há a relação sexual, ela existe apenas como semblante. Os semblantes são o que torna possíveis os laços e parcerias, mas eles não fazem, em última instância, a relação sexual se escrever. O real continua ex-sistindo e insistindo, o que faz dos semblantes soluções instáveis. É a esta ex-sistência que se deve o que Lacan (1972-73) situa como o gozo feminino, não-todo fálico, com o qual explicou a falta de complementaridade entre os sexos. É também a isto que se referem duas importantes tragédias recortadas por Lacan, nas quais os desfechos análogos revelam, segundo ele, o ato de uma “verdadeira mulher em sua inteireza de mulher” (LACAN, 1958b, p.772). São elas Medéia e Madaleine Gide. Veremos que a ênfase não está no gênero de nenhum dos parceiros em questão, mas no ato. O fato do trágico aparecer no ato da verdadeira mulher se deve, justamente, à derrocada da solução fálica frente ao Outro gozo.

No escrito *A Juventude de Gide ou a letra²¹ e o desejo*, Lacan (1958b) comenta o livro de Jean Delay (1956) consagrado à juventude de Andre Gide, um importante escritor francês, conhecidamente homossexual em uma época na qual isto ainda era muito discriminado. Lacan chamará atenção para uma personalidade que ficou tida como uma figura mortificada e diminuída em sua história, sua prima transformada em esposa, Madeleine. Este escrito de Lacan é fundamental, ainda, para extrairmos uma metodologia que nos auxilie a lançar mão do trabalho de uma escritora cuja obra entendemos como permeada pela biografia da própria.

Como Gide se preocupou com o que poderia ser reunido postumamente de sua história pessoal, elegendo o autor que faria sua biografia e a ele transmitindo o verdadeiro lugar de Madeleine, podemos guardar a importância – presença da ausência – da extensa correspondência dos dois, cuidadosamente preservada e depois perdida por ele. Não é ao modo das psicobiografias que se pode referir à vida pessoal de um autor em um comentário sobre sua obra, visando fazer elucubrações pessoais ou como se tomássemos um paciente em análise. Mas, nos casos específicos de Gide e Hilst, muitos são os registros de que os autores se preocuparam em vida com a produção deste material que viria a compor sua obra postumamente, fazendo com que de fato façam, agora, parte da mesma. Assim como indicou Lacan (1958b), portanto, abordamos os fatos biográficos e os textos como partes de uma obra literária e não como uma fala sob transferência.

Neste comentário sobre a biografia de Gide, escrita por Delay, o que Lacan (1958b) faz não deixa de ser um elogio ao biógrafo pela forma como este cumpre sua tarefa. Ele remete-nos ao livro afirmando que nenhum livro de psicanálise aplicada seja preferível a este. Observa que os caminhos da psicanálise não são estranhos à Delay e que este esteja suficientemente esclarecido de que ela só se aplique como método de decifração de significantes quando tal procedimento considera inexistente um significado pressuposto. Lacan considera que isto tenha sido realizado pelo autor, conforme a seguinte passagem aponta:

O que o livro em exame mostra brilhantemente é que uma investigação, na medida em que observa esse princípio, pela simples honestidade de adequação ao modo como um material literário deve ser lido, encontra na ordenação de sua própria narrativa a própria estrutura do sujeito que a psicanálise designa. (LACAN, 1958b, p.758)

É pelo fato de que o próprio Gide tenha endereçado ao biógrafo seus diários com “notinhas”, nas quais dialoga diretamente com ele, que este pôde fazer determinadas

²¹ No original em francês *lettre*, que também significa carta, homofonia muito importante para este artigo.

associações da história do biografado com seus livros, tirando delas algumas conclusões. Há a afirmação de Gide, por exemplo, sobre o que se passou após a morte do pai, quando tinha onze anos: ele alega ter se sentido totalmente envolto no amor da mãe que a partir dali se fecharia sobre ele. Longe de aceitar esta explicação com base no que se poderia ter de saber prévio sobre a preponderância da relação com a mãe na vida afetiva dos homossexuais, Lacan não se contenta com o sarcasmo do que Gide chamou de “onda de edipemia” (LACAN, 1958b, p.760) - satirizando uma suposta concepção edípica universalizante sobre a relação destes sujeitos com a mãe.

Em vez de se reduzir às identidades, então – como a fórmula da “edipemia” que Gide oferece poderia incentivar, na qual se poderia ler que um homossexual e sua mãe teriam sempre uma ternura em demasia –, Lacan abre mais questões: “que foi para esse menino sua mãe, e aquela voz pela qual o amor se identificava com os mandamentos do dever?”, ou ainda, “sabemos que existe mais de um modo de amar um filho com ternura em demasia, inclusive entre mães de homossexuais” (LACAN, 1958b, p.760). O estudo sobre Gide, então, com os devidos créditos à maneira como o biógrafo conseguiu transmitir os elementos do discurso do biografado e de seus interlocutores - principalmente a mãe, com quem o escritor também mantinha uma extensa correspondência – serviu a Lacan para avançar sobre a questão do ser e do parecer. Este binário nos é caro para pensarmos para além das identidades.

Será preciso, para lhes despertar a atenção, mostrar-lhes o manuseio de uma máscara que só desmascara a figura que ela representa ao se desdobrar, e que só a representa ao tornar a mascará-la? E com isso lhes explicar que é quando está fechada que ela a compõe, e que é quando está aberta que a desdobra? (LACAN, 1958b, p.763)

Lacan nos alerta de que saber ter uma “máscara de aluguel” pode convencer alguém de que por baixo dela há um rosto. O ideal do eu se formaria sobre essa máscara com o recalque do desejo do sujeito e pela adoção inconsciente da imagem do Outro - que desse desejo deteria o gozo, assim como o direito ao gozo e os meios para tal. No caso do menino Gide, que se encontrava em sua juventude entre a morte e o erotismo masturbatório, ele só recebeu do amor a fala que protege e a que interdita, mas não a que humaniza o desejo. Esta, segundo Lacan (1958b, p.264), foi levada pela morte com seu pai. O desejo fica, então, para ele, confinado no clandestino. Eis a conformação pela qual, posteriormente, amaria sua esposa sem qualquer interesse sexual, satisfazendo o desejo sexual com rapazes em relações extra-conjugais.

Aos treze anos, às voltas com os “inflamados tormentos da infância” (LACAN, 1958b, p.764), André Gide encontra sua vocação diante da prima Madeleine, incumbindo-se da

missão de protegê-la de nada menos que a “imissão do adulto”, que provinha, justamente, da adulta que era a mãe dela, sua tia. Segundo Lacan, essa tia seria o verdadeiro interesse de André, devido a atração dele pela clandestinidade, tendo sido ela aquela que para ele desempenhou o papel da sedutora. Deste modo, “é na mulher que o sujeito se descobre transmutado como desejante” (LACAN, 1958b, p.765).

Mas essa transformação vem apenas como resíduo de uma subtração simbólica que se fez no lugar em que o menino, confrontado com a mãe, só pôde reproduzir a abnegação de seu gozo e o invólucro de seu amor. O desejo deixou ali somente sua incidência negativa, para dar forma ao ideal do anjo que não poderia ser roçado por um contato impuro. (LACAN, 1958b, p.765)

Lacan indica que o amor está aí conforme a compreensão do amor cortês. Ele não se detém no testemunho do próprio Gide sobre esse “amor de um uranista” e vai, acompanhando Delay, além do que o biografado atribui como sentido à sua identidade. Também vão além, desta forma, da quimera genital-oblativa com que alguns psicanalistas se conformam em suas explicações, que sugerimos estar sendo criticada neste escrito como uma normatividade reducionista. Gide faz naquele início da adolescência um compromisso com os votos em nome dos quais faria de Madeleine sua esposa e que ele sustentou até o dia de sua própria morte. Dizia ter sido ela seu único amor. “De fato”, concorda Lacan (1958b, p.766), “o sentimento de Gide por sua prima foi mesmo o cúmulo do amor, se amar é dar aquilo que não se tem e se ele lhe deu a imortalidade”.

Na trilha construída com sensibilidade pelo biógrafo, Lacan buscou circunscrever a posição do objeto amado em relação ao desejo para Gide. Ele afirma que a segunda mãe, a do desejo, é mortífera, pelo fato de que naquele momento a morte já tinha substituído, em sua neurose infantil, o objeto faltante. Essa segunda mãe, como vimos, foi a tia do escritor, que desempenhou o papel da mulher sedutora e que era mãe da a partir de então amada prima Madeleine. A sobreposição da mãe do desejo, mortífera, com a do amor, mulher ideal, não esclarece, no entanto porque o desejo permaneceria atado a esse encanto mortífero, senão por ter encontrado na parceria com Madeleine a razão última de esse amor ter que permanecer não realizado. “Que Madeleine quis o casamento casto, eis algo sobre o qual o livro não deixa dúvidas. Mas ela o quis com base em fundamentos inconscientes, que se revelaram os mais convenientes para deixar o impasse de André no estado em que se achava” (LACAN, 1958b, p.767).

Essa bela análise tecida a partir do encontro de tantas escritas, havendo aí o testemunho de Madeleine, de André Gide e das interpretações de Delay e de Lacan, nos orienta na leitura da tragicomédia dos sexos. Mostra como é de traços singulares que se fazem

as parcerias e que nelas não se trata de fazer um, de uma conciliação harmoniosa entre as partes, ou de complementariedade, mas de uma série de contingências que increvem, para cada um, um modo de se posicionar frente ao desejo do Outro, ao gozo e fazer um laço amoroso. Nem sempre, como podemos notar, o amor faz o gozo condescender ao desejo de modo a localizá-los no mesmo objeto. Quem sabe o que teria acontecido “se Madeleine houvesse oferecido a André, de Mathilde, sua mãe, com quem se parecia, uma figura que a cor do sexo houvesse reanimado?”, como indaga Lacan (1958b, p.767). Não há como sabermos isso.

O que se extrai dessa história de amor para a lógica é que o desejo segue uma trilha onde algo do encontro com o Outro sexo imprimiu seu braço, que incessantemente é por ele retomada. No caso de Gide, todas as metáforas feitas com esta marca, com este hieróglifo que resta como selo deste encontro, segundo Lacan, “não esgotarão seu sentido, que é de não tê-lo, por ser a marca do ferro que a morte imprime na carne, depois que o verbo [*ao desejo*] o desembriçou do amor” (LACAN, 1958b, p.768).

Na tragicomédia dos sexos, portanto, como mostram os Gide, resta a queixa do amante sobre o lugar deixado deserto no âmago do ser amado. Nas palavras de André Gide, que concluem as páginas sobre a relação com Madeleine, que completam seu diário, a conclusão é que esta aliança “não mais oferece, no lugar ardente do coração, senão um furo” (LACAN, 1958b, p.774). A moça dócil e casta com quem se casou, que com ele sustentava uma parceria sexualmente desinteressada (de ambas as partes), que sabia não ver aquilo que preferia ignorar – que ele se relacionava com muitos rapazes –, não suporta deparar-se com a única traição para ela intolerável: a de que ele se apaixonara por um dos amantes. A letra/carta e o desejo postos em jogo na tragicomédia dos sexos, como o ato de Madeline resume, trazem à luz o sulco de uma falta. Delay, segundo Lacan, faz o leitor sentir o peso da peça que falta: a perda da correspondência de Gide, tão caras ao escritor preocupado com sua própria biografia. As cartas foram queimadas pela esposa traída.

O intento de Lacan com este escrito não foi o de aplicar o que professava sobre o desejo, tampouco exercer a função de juiz, que poderia arbitrar, por exemplo, a justeza ou não do ato de Madeline, ou da união deste casal, ou ainda ensaiar uma explicação do que os levou a ter a história que tiveram. O que ele visa é circunscrever aí – no que está nos dados desta história - aquilo que, da tragicomédia dos sexos, se extrai como uma lógica. Porque, precisamente, “nada do desejo, que é falta, pode ser pesado nem posto nos pratos da balança, a não ser nos da lógica” (1958b, p.770) e o título nos adverte que se trata da letra e o desejo, pois nessa história de amor a letra/carta põe em cena a devastação no ato da verdadeira

mulher. Isto é, ao queimar a correspondência, Madeleine Gide teria realizado o ato de uma verdadeira mulher, em sua “inteireza de mulher” (LACAN, 1958b, p.772), sacrificando o que André tinha de mais precioso para puni-lo. A devastação é uma das formas que Lacan aponta como manifestação do gozo feminino.

Lacan (1958b) faz alusão a Medéia por conta deste ato de Madeleine. As duas verdadeiras mulheres são reunidas sob essa rubrica pelo estatuto trágico do ato a que passam, isto é, a queda do semblante e o desvelamento do gozo em sua faceta de pura pulsão de morte. Um gozo Outro, não mediado pelo falo. As cartas eram para Gide como um desdobramento de si mesmo, parte preciosa de sua obra, ele as prezava como a um filho. Quanto à Medéia, na tragédia grega de Eurípides, enfurecida diante da traição de Jasão, mata os filhos que teve com ele. O ato da (verdadeira) mulher quis abrir em seu ser um vazio. No caso de Madaleine Gide também, um vazio “longamente escavado por uma após outra das cartas atiradas ao fogo de sua alma flamejante” (LACAN, 1958b, p.772).

A relação sexual é impossível pois não há o significante d’A Mulher (*Lá*), sendo apenas sustentada, tragicomicamente, através do semblante. A via do semblante faz a tragicomédia dos sexos e o erro comum indica no semblante a falácia do falo. No desvelamento do gozo em sua faceta de pura pulsão de morte, temos a face trágica da queda do semblante. Na escapada do desejo sob o véu do semblante, a face cômica. Vemos que a comédia e a tragédia podem andar juntas ou se alternarem no teatro dos sexos, embora tenham cada uma sua especificidade no modo como podem ser encenadas nos diferentes encontros. A verdadeira mulher, como Madeleine e Medéia mostraram, tragicamente sacrificam os objetos para abrir um furo no ser amado. O obsceno nessas duas histórias é a revelação da inexistência da relação sexual na vertente da devastação, na face trágica da queda dos semblantes.

Na obra de Hilst, o obsceno também é situado pelo real que faz furo na relação sexual, mas principalmente pela via da comédia. Esta autora faz prevalecer o cômico das parcerias amorosas, escrevendo sobre as relações e, principalmente, sobre o fracasso delas em promover o encontro sexual. Conforme Lacan, o amor é um sentimento cômico porque é dar o que não se tem. Logo, avança que da conjunção do desejo com seu objeto enquanto inevitavelmente inadequado, surge “essa significação que se chama o amor” (LACAN, 1960-61, p.50). Não sabemos como seria o gozo sem a comédia dos sexos, no entanto, a psicanalista Heloisa Caldas (2008) pondera que certamente não seria favorável ao laço social. Ela também levanta questões sobre o tema das parcerias na contemporaneidade.

Que histórias os sujeitos precisam inventar para viver a parceria amorosa atualmente? Como os significantes da época se prestam a escrever sintomaticamente o gozo dos amantes? Como se acolhe hoje o que antes já foi proscrito? Que novidades podem prescrever as parcerias de nossa época? Como situar na clínica o tragicômico contemporâneo da sexualização? (CALDAS, 2008, p.12)

Com seu estilo peculiar, Hilda escreve sobre a tragicomédia dos sexos desprezando as barreiras de pudor e vergonha. Segundo a psicanalista Fabíola Ramon (2018), é no obsceno que o objeto fetiche ganha a cena sem velamento e seria isto que se poderia verificar, nos últimos anos, no campo da cultura, das artes e das relações amorosas. Indagamos, apoiando-nos nas questões suscitadas por estas duas psicanalistas, então, se Hilst teria antecipado, com a estetização do obsceno em sua escrita, um modo de gozo característico da contemporaneidade.

5.2 “AFLIÇÃO DE SER EU E NÃO SER OUTRA”

5.2.1 Obscena Senhora Hilda Hilst

A escritora, poeta e dramaturga Hilda Hilst (1930-2004) foi uma personalidade da alta sociedade paulistana, cuja vida era repleta de luxos na juventude: eventos sociais, viagens, vaidades. Se formou advogada na Faculdade de Direito do Largo de São Francisco por incentivo de sua mãe, que acreditava nesta formação como meio para a filha ser mais independente (FOLGUEIRA; DESTRI, 2018, p.39). No entanto, nunca trabalhou com isto e até o final de sua vida, apesar de muitas obras lançadas, a vida financeira de Hilda foi extremamente conturbada e sua mínima estabilidade se devia à herança familiar – dinheiro que, inclusive, por má administração da própria, acabou perdendo em grande parte.

“Fico besta quando me entendem”, ela dizia (DINIZ, 2013), em sua constante queixa por não ser lida e por ser taxada como uma leitura muito rebuscada e difícil pela crítica. O baixo índice de vendas, no entanto, confirmava a crítica. São constantes em suas entrevistas as colocações que associam a obra e sua própria história de vida, em menções sobre a infância, formação e ídolos, o principal deles tendo sido o pai “louco e lindo” – segundo ela – que também foi escritor. São muito recorrentes ainda as interrogações de cunho espiritual, perguntas sobre a existência de Deus, o sentido da vida e da morte. Não dava nestas entrevistas, no entanto, muitas explicações sobre seu trabalho, sobre o qual, inclusive, preferia não ter que falar. “(...) expliquei nos livros. Não entenderam. Então, não adianta falar mais” (DINIZ, 2013, p.3), disse ela em 2001, apenas três anos antes de sua morte, ainda bem pouco reconhecida (e remunerada).

A loucura tangencia a abordagem destas questões - fundamentais para a própria autora - em sua escrita. Não apenas através de suas personagens, mas na imagem construída da/pela própria Hilda, considerada excêntrica e louca por seu estilo. Essa figura de si mesma que apresentava à imprensa, se tornou uma de suas personagens. Na obra e na biografia, a mensagem que possa trazer um cruzamento dos dados da vida de um autor tem emprego como material, mas não se trata de analisá-la e elucubrar sobre a estrutura e o sintoma da autora, como faríamos com uma fala endereçada sob transferência. Logo, não nos interessa pensar em Hilda Hilst para fazer dela um caso clínico, discutir diagnóstico, etc. Isso não convém e tampouco seria possível.

Compartilhamos da entusiasmada intenção de Lacan com a história de André Gide ao pretendermos resgatar nos escritos hilstianos algo que é fundamental para a psicanálise. Isto é, assim como ele fez em seu artigo *A Letra e o Desejo*, debruçando-se sobre uma obra literária, nós “gostaríamos que esse livro guardasse, para os homens cujo destino na vida é fazer desaparecer o sulco de uma falta, isto é, para todos os homens, e também para aqueles que se desolam com isso, ou seja, muitos dentre eles, sua contundência de faca” (LACAN, 1958b, p.770). Ou seja, gostaríamos de apresentar a história da vida e da obra de Hilda Hilst por sua capacidade de fazer aparecer o sulco de uma falta que a falácia do falo pode obliterar. Ou que a religião, por exemplo, como vimos, tanto se empenha em fechar. É isto que encontramos na literatura hilstiana e que nos interessa apontar: a contundência de faca que ela porta ao lançar luz sobre o obsceno da condição humana.

Não é preciso irmos muito longe para que esta mensagem nos alcance. A própria autora já percebe os efeitos de sua escrita e nos alerta:

O meu trabalho é aquele instante, um segundo antes da flecha ser lançada, a tensão do arco, a extrema tensão, o sol incidindo no instante do corte, é a rapidez de uma navalha que com um golpe lancinante, fulminante, corta o teu pescoço. (HILDA apud DINIZ, 2013, p.62)

Eis alguém que passou a vida circunscrevendo o furo da linguagem com a escrita, não para suturá-lo, mas para, escrevendo, poder dizer algo desse corte-ferida aberta. Por volta dos trinta anos de idade, Hilda mudou radicalmente seu estilo de vida e foi viver no campo. Construiu a Casa do Sol em um terreno que herdou da família. Construir a casa onde construiria a obra foi um movimento acompanhado por profundas mudanças também em sua própria imagem. Hilda abriu mão de seus penteados elaborados e roupas de grife, passando a vestir permanentemente túnicas simples e coques baixos, como uma freira. Os semblantes da alta sociedade e o projeto de vida – advogada, frequentadora de festas chiques, viajante,

namoradeira – caíram por terra. Passou o resto da vida morando e escrevendo na Casa do Sol, onde começou o que suas biógrafas (FOLGUEIRA; DESTRI, 2018) chamaram de seu sacerdócio.

Hilda Hilst se perguntava o tempo todo. Como várias das estranhas figuras que passeiam pelos seus livros, ela era movida principalmente por interrogações. “Como queres que eu não pergunte se tudo se faz pergunta?”, coloca uma de suas personagens, ecoando uma questão que, de certo modo, resume tanto a sua literatura quanto a sua biografia. (...) Assim como recriava sua ideia de Deus, a escritora associava a capacidade de questionamento a uma espécie de misticismo: “Todo ser que se pergunta em profundidade passa a ser religioso”, acreditava. (FOLGUEIRA; DESTRI, 2018, p.1)

Sua rotina na Casa do Sol, segundo registros e testemunhos de quem morou com ela, era sempre voltada para a leitura e a escrita, além dos experimentos paranormais com ondas do rádio que a ocuparam por muitos anos, aos quais era disciplinadamente dedicada. Diante da angústia que “o problema da morte” lhe causava, o interesse pelo esoterismo e misticismo foi crescendo cada vez mais em Hilda. Ela sempre interpretara eventos do cotidiano como sinais do além e apostava em rituais para fazer pedidos ou orientar suas decisões.

Durante a infância em escola católica, as curiosidades sobre o sexo eram recebidas como uma afronta à religiosidade. As meninas internas no Colégio Santa Marcelina, eram ensinadas a rezar: *virgem santíssima, virgem antes do parto, virgem no parto, virgem depois do parto*. O que levava a pequena Hilda a questionar as freiras e não obter qualquer resposta senão a de que isto era para decorar, não para questionar. Por si mesma, descobriu-se religiosa em uma lógica completamente diferente desta que lhe fora ensinada na escola. A fé como uma aposta no poder do que é incompreensível a inquietava. Sua relação com o misticismo, assim, foi uma invenção muito singular diante dessa inquietação. Inconformada com a fé cega, portanto, criava e recriava sua própria relação com Deus e as profundas perguntas sobre sexo, vida e morte.

Sobre este tipo de experiência, destaca-se a pesquisa realizada por ela, inspirada pelo trabalho do físico Friederich Jügenson, de gravação das vozes de pessoas mortas em ondas de rádio. Hilda prontamente passou a reproduzir tais experimentos e tentar contato com seus falecidos pais. Montou a aparelhagem em seu quarto e todos os dias, no mesmo horário, sentava-se em silêncio e passava horas sintonizada em estações inexistentes gravando, rebobinando e escutando novamente os ruídos a procura de mensagens. Durante anos dedicou-se a isto. Em algumas ocasiões, acreditou encontrar alguma coisa. Geralmente os amigos a desencorajavam dizendo que não era nada além de barulho ou ela mesma constatava que as mensagens que captava não faziam nenhum sentido. Isso, porém, não a desanimava.

Sua busca nesta investigação visava resolver sua inquietação a respeito da finitude da vida, não algum recado aleatório de alguém que já morreu: “Provar que os mortos conseguem comunicar-se de forma inteligente significa provar que a inteligência permanece após o desaparecimento do corpo. Você pode imaginar o que isso significa em termos de eliminação de tanta angústia quanto ao problema da morte?” (HILSTapud FOLGUEIRA; DESTRI, 2018, p.123).

Além da pesquisa com as ondas de rádio, a relação de Hilda com sua espiritualidade aparece muito em sua escrita, por exemplo na tarefa de nomear Deus, que é levada adiante com a comicidade típica de suas invenções: Aquele Outro, o Nada, o Luminoso, o Grande Obscuro, o Nome, o Sem Nome, o Tríplice Acrobata, o Cão de Pedra, o Máscara de Nojo, o Infundado, o Grande Louco, o Cara Cavada, a Grande Face, o Guardião do Mundo... Ela fala deste pai soberano com escárnio, além de não guardar qualquer cerimônia para o conteúdo do que lhe é dirigido, o que é uma marca de Hilda. Juntando Deus e obscenidades, Hilda era, a seu modo heterodoxo, bastante espiritualizada. Dizia ter fé.

Durante todas as fases de sua vida e obra há uma inquietação com o enigma colocado pelo indizível. Isso que faz alteridade ao que se pode se escrever ora é localizado no corpo, com sua finitude, suas possibilidades para além da lei paterna – como mostram as personagens e suas questões obscenas -, ora localizada em Deus, o Sem Nome. Para Hilda, Deus não é a resposta que cala as perguntas e ordena o gozo, como vimos com o Nome-do-Pai das religiões monoteístas. Pelo contrário, para ela o misticismo tem menos a ver com o que poderia se escrever e responder como gozar do corpo, e mais a ver com o que mantém abertas as perguntas, o que escapa à nomeação. Podemos interpretar tudo isto como um trabalho sobre os limites da linguagem em nomear essa alteridade, ou seja, um trabalho em torno da inconsistência do Outro?

Como vimos no terceiro capítulo, falta significante para escrever A Mulher (La) e, sendo assim, a relação sexual é impossível. Este é o obsceno da condição humana: que os sexos não se complementem e o encontro com o Outro seja marcado por um furo. Este furo é a inconsistência do Outro, que Lacan escreve com o matema $S(\bar{A})$. No entanto, como vimos discutindo, a tragicomédia dos sexos em torno do falo escreve algo dos encontros nos quais os falantes fazem suas parcerias. Contudo, em última instância, “não pode haver unicidade da fórmula daquilo que pode unir os sexos. (...) a relação não pode se escrever em uma fórmula unívoca” (NAVEAU, 2017, p.25), como quereria, por exemplo, a religião e a tradição patriarcal. As múltiplas formas que os falantes encontram, portanto, para se relacionarem com seus corpos e entre si são mutantes, pervertem as normas e os ideais sociais. Sobre isso, Hilda

Hilst constrói suas histórias, repletas de personagens com questões profundas e de moral depravada. Diante disso situamos que o obsceno de que ela fala é o que faz furo nos semblantes.

Como vimos desde o percurso pelos estudos de gênero no item 2, os discursos têm papel muito relevante, mas a psicanálise aponta que a sexualização não é mera questão de semblantes. Se indicamos que a partilha sexual tem a ver com os modos de gozo para além das identidades, não podemos tributar a questão apenas aos discursos. Segundo Caldas (2015), é preciso situar no corpo o avesso dos semblantes.

No avesso dos semblantes, há o que chamamos real do corpo, e que, grosso modo, equivale a apontar que a linguagem tem limites para tratar do sexo e da morte. Dois aspectos que se manifestam pela fruição da vida no corpo e também pela experiência de morte – seja como horizonte, seja no dia a dia das perdas –, que são manifestações que escapam ao sentido e nenhuma narrativa ou discurso esgota. (CALDAS, 2015, p.76)

Em sua “aflição de não ser outra” (HILST, 1959, p.90), então, Hilda abandonou a agitada vida social que tinha durante a juventude em São Paulo e se mudou para a Casa do Sol, em Campinas. Por ela afirmar que construiu a casa para construir a obra, *a posteriori* consideramos que a casa também faça parte dela. A autora viveu neste sítio desde os anos sessenta, quando tinha seus trinta e poucos, até sua morte em 2004, saindo poucas vezes de seus arredores, apenas quando era muito necessário. Lá escreveu dezenas de livros, estudou, adotou e criou muitos cachorros (chegaram a ser mais de noventa ao mesmo tempo) e desenvolveu seu trabalho com as ondas de rádio. Desde 2005, logo após a morte da escritora, a Casa do Sol tornou-se o Instituto Hilda Hilst, dedicado a produção e difusão da cultura e da obra hilstiana, bem como da produção cultural em geral, oferecendo residências artísticas.

Hilda faz constantes referências a seu pai em suas entrevistas. Apolônio de Almeida Prado Hilst, que também era escritor, foi idolatrado pela filha durante toda a vida, apesar de terem convivido muito pouco. Quando ela tinha dois anos, os pais se separaram e ela se mudou com a mãe e o meio-irmão para Santos. O pai e a mãe não tiveram uma convivência fácil, ele a tratava com muita violência. Ao longo do tempo, “manias” estranhas de Apolônio surgiam e se multiplicavam. Chegou a quase não registrar Hilda, pois, provavelmente já por conta de seu delírio persecutório, duvidava que seria sua filha. Em 1935, quando ela tinha cinco anos, ele foi diagnosticado como esquizofrênico paranóico e passou o resto da vida entrando e saindo de manicômios psiquiátricos.

Apolônio submergiu na loucura sobre a qual se perguntava em seus próprios textos, perguntas que a filha viria a fazer depois também e pelas quais tinha imenso apreço. Hilda

guardou o que lera do pai como uma de suas maiores influências e fez de sua memória a figura de um homem ideal, cujos traços procurava em seus amantes. Ela dizia: “Escrever, então, é para mim sentir meu pai dentro de mim, em meu coração, me ensinando a pensar com o coração como ele fazia”. E ainda: “Se você tiver a sorte de ter um lindo pai louco, a coisa pode dar certo. Agora, se não for tão louco ou nem tão esteticamente bem, você tem que descobrir, em algum lugar, alguém que vá fazer com que você sobreviva” (FOLGUEIRA; DESTRI, 2018, p.26).

Vemos constantemente também, nas atitudes e nas personagens de Hilda, o questionamento do papel social convencional da mulher, que ela afirmava achar muito desinteressante. Sempre esteve mais próxima de amizades masculinas. De todas as (muitas) pessoas que moraram na Casa do Sol, apenas duas foram mulheres e estas não foram convidadas pela anfitriã, mas lá acabaram parando por serem esposas de amigos que, estes sim, Hilda convidou. Dizia achar os homens mais interessantes, pois mulheres estavam apegadas às vidas delas mesmas, às “crianças” e eram “frívolas demais” (FOLGUEIRA; DESTRI, 2018, p.144). Hilda viveu de forma atípica para as mulheres de sua época, assim como sua mãe tinha feito. Enquanto Bedecilda de Almeida Prado Hilst vivia de forma independente e solitária, com seus dois divórcios pesando a crítica dos que a rodeavam – embora sem deixar, mesmo com isto, de ser imponente e respeitada, segundo testemunhos –, Hilda viveu sem filhos, em reclusão no campo, teve muitos casamentos e escreveu uma obra como a dela, que inclui pornografia, ficção, teatro e alguma apologia às drogas. Nada ortodoxa.

Sobre as parcerias amorosas de Hilda, valeria destacarmos uma específica, que ela teve com um primo-irmão, Wilson Hilst. Diferentemente dos envolvimento anteriores, este não foi comemorado pelos amigos mais próximos como algo que inspiraria a autora, como era comum acontecer quando ela se apaixonava. Pelo contrário, Wilson era extremamente ciumento e aos poucos o casal foi se isolando dos amigos na Casa do Sol, habitualmente tão frequentada. Dante, o ex-marido de Hilda com quem ela construiu a Casa do Sol e que lá morava até então com sua nova esposa, foi forçado a se mudar. Em pouco tempo, até mesmo as visitas dos amigos de Hilda foram sendo minadas.

O novo marido tampouco tolerava vê-la escrevendo, afirmando que ela se masculinizava ao fazê-lo. Hilda contou aos amigos que escreveu *A obscena senhora D* sob a figueira da Casa do Sol, livro que considerava sua própria obra prima, ao longo do qual a personagem principal se encontra embaixo da escada de sua própria casa. O desfecho de sua união com Wilson foi a prisão e posterior internação dele, após chegar à Casa do Sol armado

e drogado, ameaçando matar Hilda e fazê-la pagar por tudo que fez a outros homens. Como a mulher de sua poesia em *Sonetos Que Não São*²², ela não era uma ilha que retém e não desespera seu amante. Não deu filhos, nem se casou donzela.

Com fixação no amor pelo pai, o relacionamento com este primo-irmão Hilst, alguém com o nome dele, trouxe para Hilda a repetição do lugar de sua mãe no romance familiar que vivenciou na primeira infância: constantes agressões por parte de um marido abrindo surto, seguida de sua internação, concomitante à separação. Dois anos mais tarde, sua série de vinte poemas intitulada *Amavisse* - que significaria, segundo o prólogo, “*ter um dia amado*” -, encerra a etapa “séria” de sua literatura, como ela mesma apontou. Até então, poucos a conheciam.

Depois disso, com os livros que se seguiram nos anos noventa, seu público aumentou consideravelmente. Ela começou a ser mais lida e ter mais atenção da imprensa. Hilda declarou ali que não escreveria mais “literatura séria”, mas a partir de então lançaria apenas bandalheiras (sic), já que é sobre isso que o mercado se interessa. Foi aí que surgiu a tetralogia obscena que, de escritora já consagrada, mas considerada erudita e difícil, a fez mais popular.

O pornográfico, em seu texto, é cômico e ao mesmo tempo repulsivo, pois intenta atirar, de forma incisiva, os diques morais da civilização. Ela escreve histórias que contém pedofilia, incesto, orgias, escatologias, profanações, etc. A lista de obscenidades é extensa. Se *Obscena Senhora D.* (1982) versava sobre o encontro com o Sem Nome – aquilo que não cessa de não se escrever -, na tetralogia o objeto é escalonado, entra em cena sem velamento. São diferentes abordagens do obsceno pela autora. A Tetralogia Obscena foi recentemente reeditada em uma compilação das quatro novelas, sob o nome “Pornôchic” pela Editora Globo (HILST, 2014), trazendo os quatro títulos que a compõem: *O caderno rosa de Lori Lamby* (1990a), *Contos d’escárnio/ Textos Grotescos* (1990b), *Cartas de um Sedutor* (1991) e *Bufôlicas* (1992).

Segundo o crítico literário Alcir Pécora (2018), a transformação da arte em mercadoria era uma aporia do obsceno para Hilda. Essa passagem teria se dado, portanto, também como política, diante da prevalência da quantidade de vendas sobre a qualidade da criação. O que estaria dado para todos os autores desta época, a seu ver, seria ou desistir do livro ou “fazer do obsceno a condição de sua criação” (PÉCORA apud HILST, 2018) Passando, portanto, do lirismo poético em torno do amor que existiu um dia – *Amavisse* (HILST, 1989) - ao escárnio

²² HILST, Hilda. Roteiro do Silêncio (1959).

provocado por chafurdar nas facetas moralmente inadmissíveis da sexualidade humana, Hilda ganhou atenção do público e da crítica, sem se afastar das temáticas que sempre a ocuparam: a loucura, o sexo e a morte. Apenas mudou de abordagem. Seu humor, apreciado por alguns e ojerizado por outros, permite a criação de universos obscenos ao mesmo tempo violentos e/ou cômicos. Ela conseguiu, enfim, a atenção da crítica, que achou tudo aquilo uma porcaria. No entanto, não se importou. Dizia se divertir tanto escrevendo que valia a pena e, além disso, vendeu muito.

Os temas que a inquietavam em sua obscena lucidez, então, a levaram a produzir uma obra pornográfica diferente do que este mercado estava habituado a ver circular. Para além do erotismo que permeia o pornográfico, a obscenidade relevada por Hilda é a de que a escrita e a leitura comportam em si uma erótica. Não é, portanto, uma mera resposta ao mercado editorial, aos críticos, aos escritores de sua época e ao público, que só estariam interessados em bandalheiras e não em literatura erudita. Até porque a tetralogia obscena não é de fácil leitura tanto pela linguagem rebuscada, quanto pelo teor que se poderia dizer amoral, do ponto de vista da moral sexual civilizada. Trata-se de uma escrita ousada por confrontar diretamente o pudor, um afeto primordial do laço civilizatório, e levantar as resistências do leitor com temas tabus. Logo, ser lida não era, para ela, tornar-se palatável. O que Hilda tentou e, que podemos agora afirmar ter conseguido, foi causar o outro através da palavra. Cutucar o pudor, fazer aparecer algo do obsceno que há em cada um. É nesse sentido que sua escrita abriria o sulco de uma falta que o homem tanto se empenha em fechar.

Lacan (1972-73, p.38) introduz a mesma questão chamando a atenção para o termo *foder* em inglês: *to fuck*. Ele alerta que com isso também se diz que “algo não vai”, que algo falha. É o que se exprime o tempo todo no discurso corrente, via adotada por Hilda com as bandalheiras, para falar que “a coisa não vai”. Que coisa? A relação sexual. Não necessariamente o ato sexual em si, mas a complementaridade entre os sexos que viabilizaria uma harmonia no campo do gozo. Mais especificamente, é sobre a inexistência da relação sexual, do furo deixado pela marca do significante no corpo. O que não impede, nos lembra Lacan, que “essa relação sexual, na medida em que a coisa não vai, ela vai assim mesmo – graças a um certo número de convenções, de interdições, de inibições, que são efeitos da linguagem e só se devem tomar como deste estofado e deste registro” (LACAN, 1972-73, p.38).

Ou seja, no âmbito do sentido sexual, que é o âmbito do gozo fálico, a coisa vai assim mesmo, com falhas. Isto é, há suplências à relação que não existe. O amor cortês, por exemplo, seria forma refinada de suprir essa inexistência “fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculo” (LACAN, 1972-73, p.75). Na literatura hilstiana, por outro lado, vemos a

comédia do falo ser revelada e a suplência, o “vai assim mesmo” da relação sexual, tem sua precariedade exposta, o que faz com que nos confrontemos com o impossível que lhe é subjacente. Sendo assim, no campo do sentido temos o “vai assim mesmo” que os semblantes sustentam, as suplências da tragicomédia dos sexos, enquanto sob esse véu dos semblantes não há um suporte na letra para a relação. Lacan nos diz que a fórmula do impossível só tem suporte na escrita, isto é, na impossibilidade de escrever a relação sexual por não haver o significante d’A mulher, e explica que

Podemos, a rigor, escrever xRy , e dizer que x é o homem, que y é a mulher e R é a relação sexual. Por que não? Só que é uma besteira, porque o que se suporta sob a função do significante, de *homem*, e de *mulher*, são apenas significantes absolutamente ligados ao uso *discorrente* da linguagem. Se há um discurso que lhes demonstre isso, é mesmo o discurso analítico, ao pôr em jogo o seguinte, que a mulher não será jamais tomada senão *quoad matrem*. A mulher só entra em função na relação sexual enquanto *mãe*. (LACAN, 1972-73, p.40)

Quer dizer, a mulher se escreve apenas enquanto mãe. Neste caso, no entanto, não se trata de gozo feminino, mas, como vimos, nada impede que a mulher se coloque na função fálica “a toda” – embora não esteja lá “de todo” (LACAN, 1972-73, p.80). A inexistência de relação sexual diz respeito a todas as modalidades de parceria em que há presença do sexual, logo, a da mãe com a criança é uma delas. No entanto, segundo Caldas (2015), nessa parceria há algo de especial. Nos casos de neurose, seria nela que se experimentaria, pela primeira vez, não apenas o encontro com o sexual, mas com uma primeira escrita que prescreve a não-relação. “O interdito do incesto escreve a não relação na parceria mãe/criança, dando tratamento narrativo e cultural ao fato”. Dessa escrita que interdita o incesto, se depreenderia uma escrita contingencial no corpo dos sujeitos, segundo a forma como cada um vive o Édipo e que fundaria a identificação fálica. Assim, “temos o gozo fálico, edípico, e um Outro gozo, que sobra dele” (CALDAS, 2015, p.78).

A presença do gozo não-todo, por sua vez, é assinalado por Lacan como manifestada no gozo místico, por exemplo. A personagem Hillé, de *Obscena Senhora D*, fala do gozo que ela experimenta sobre o qual nada sabe, mas que diz respeito a suas questões profundas, destas que Hilda acredita dizerem respeito à espiritualidade. Como as elaborações lacanianas sobre o gozo não-todo apontaram, a face de Deus que os místicos dizem acessar é suportada pelo gozo feminino (LACAN, 1972-73, p.82). Lacan diz que esse gozo que elas experimentam e do qual nada sabem é o que nos indica a via da ex-sistência. Chegaremos ao ponto em que as personagens de Hilst podem exemplificar que esse *elas* não se restringe as

personagens ao gênero feminino, afinal “há homens que lá estão tanto quanto as mulheres” (LACAN, 1972-73, p.82).

De acordo com Eliane Moraes, filósofa e professora de literatura brasileira da FFLCH/USP, uma das obras mais escandalosas de Hilst, *O caderno rosa de Lori Lamby*, joga exatamente com os limites da linguagem. Ela sugere, partindo da epígrafe deste livro, “à memória da língua” (HILST, 1990a), que talvez não caiba isolar, na literatura hilstiana, uma escrita “séria” de uma “pornográfica” e concordamos com ela. “Afinal, se essa memória invoca desde a fala primitiva da criança até as mais elevadas formas literárias, ela também guarda os registros mais abjetos da experiência humana” (MORAES, 2018). Logo, concordamos que a tetralogia obscena, que começa com *O caderno rosa de Lori Lamby*, tem o mesmo estatuto que os demais títulos de Hilda. Eles não são mera piada da autora, para gastar seus palavrões. São aporias que ela enxerga no palco da comédia dos sexos e aponta.

Na passagem final de *Cartas de um sedutor*, que recortamos a seguir, há um diálogo com aparência de cotidiano na vida conjugal. É talvez o momento mais recatado desta obra, no qual a autora chama a atenção para o que esteve o tempo todo para-além da vestimenta pornográfica. Neste desfecho, ela situa, talvez com mais acidez do que nas outras seções do livro, a tragicomédia que resulta do fato de que os falantes se repartem em dois tipos que não falam a mesma língua (LACAN, 1980).

HÁ DEZ ANOS ELE TENTAVA escrever o primeiro verso de um poema. Era perfeccionista. Aos trinta, anteontem madrugada, gritou para a mulher: consegui, Jandira! Consegui!
 ELA (sentando-se na cama, desgrehhada):
 O quê? O emprego?
 ELE Claro que o verso, tolinha, olha o brilho do meu olho, olha!
 ELA (bocejando):
 Então diz, benzinho.
 Declamou pausado o primeiro verso: “Igual ao fruto ajustado ao seu redondo...”
 Jandira interrompendo: perai... redondo? Mas nem todo fruto é redondo...
 ELE São metáforas, amor.
 ELA Metáforas?!?!
 ELE É... E há também anacolutos, zeugmas, aféreses.
 ELA !?!?! Mas onde é que fica a banana?
 Ele enforcou-se manhãzinha na mangueira. O bilhete grudado no peito dizia: a manga também não é redonda, o mamão também não, a jaca muito menos. e você é idiota, Jandira. Tchau.
 (HILST, 2014, p.216)

O que se destaca nas bandalheiras, portanto, está para além de uma intenção meramente pornográfica. O obsceno revela os limites de uma linguagem que falha em nomear o Outro sexo e faz furo nos semblantes que sustentariam a comédia. Sobre esta última, porém, Hilda também introduz um corte: há um trágico que lhe compõe. Jandira e benzinho são um dos retratos que a autora nos oferece da tragicomédia dos sexos.

5.2.2 A Outra mulher

“Aflição de ser eu e não ser outra.
 Aflição de não ser, amor, aquela
 Que muitas filhas te deu, casou donzela
 E à noite se prepara e se adivinha

 Objeto de amor, atenta e bela.
 Aflição de não ser a grande ilha
 Que te retém e não te desespera
 (A noite como fera se avizinha)

 Aflição de ser água em meio à terra
 E ter a face conturbada e móvel.
 E a um só tempo múltipla e imóvel

 Não saber se se ausenta ou se te espera.
 Aflição de te amar... se te comove.
 E sendo água, amor, querer ser terra.”²³

A poesia de *Sonetos Que Não São* versa sobre o enlace faltoso que fundamenta a tragicomédia dos sexos, na qual os semblantes velam, mas não apagam o impossível da relação sexual. A instância da letra é trabalhada ao longo do ensino de Lacan com diferentes desenvolvimentos. Um deles traz a associação da letra ao *litoral*, feita por Lacan para situar o lugar dela na margem de dois campos heterogêneos que são o simbólico e o real. Com o jogo de palavras feito entre *literal* e *litoral* em *Lituraterra* (1971), ele ensina que não é de uma fronteira que se trata, mas de sobreposições e separações entre o significante e o gozo. Vemos na poesia de Hilda uma forma de dizer sobre essa escritura que faz um litoral com o mar do gozo.

A mulher, na poesia, não é a lista de coisas que pode se escrever no Outro, por exemplo, como foi situada nas elaborações freudianas da psicologia amorosa. Lá, Freud (1910) apontava que a mulher poderia ocupar, na fantasia masculina, três lugares. Isto é, três modos dela entrar na relação sexual, desde o ponto de vista fático: o lugar de mãe, de santa ou de “cocota” (FREUD, 1910, p.123). Para Lacan (1972-73), na tabela da sexuação, o que se situa da relação sexual a partir do lado fático se desenrola no eixo da fantasia no qual o sujeito, que é colocado do lado esquerdo, se dirige ao objeto *a*, do lado direito - $\$ \rightarrow a$. Enquanto objeto, a mulher poderia causar o desejo do homem desde o lado feminino da tábua.

²³ HILST, Hilda. *Sonetos que não são* (nº1) em Roteiro do Silêncio (1959).

A poesia de Hilda, porém, aponta a mulher para além dos semblantes que se situariam neste eixo: a mulher não é a mãe, nem a donzela. A aflição de “ser eu e não ser outra”, como Hilda muitas vezes escreve, interroga o lugar que se possui no desejo do Outro, se não se é como a Outra mulher, que supostamente saberia fazer com o ilimitado do gozo feminino. Essa fantasia sobre a Outra mulher é uma estratégia típica da histeria, que protege do encontro com a ausência de resposta para o enigma do feminino (NAVEAU, 2017a). A questão se desloca para a impossibilidade de assumir um semblante de mulher para a comédia dos sexos – *aflição de não ser aquela* -, já que ela não tem isso que faria dela uma mulher, como teria a Outra. Sendo assim, a pergunta não cessa: quem é ela, se não é mãe, nem se casou donzela, tampouco pode se oferecer como “objeto de amor, atenta e bela”? Se não pode entrar como objeto no jogo dos semblantes, onde desempenharia o papel de causa do desejo para o homem, a mulher do soneto diz não saber como ser uma mulher para o amante.

Eis uma pergunta fundamental na base da tragicomédia dos sexos. Quem sou eu como ser sexuado, senão aquilo que o Outro situa? Nas palavras de Hilst, esta mulher não é “a grande ilha que retém e não desespera” seu amante. Uma vez que ela não se oferece a ele como “objeto de amor, atenta e bela”, ela o desespera. Segundo Lacan (1971, p.33), no tocante ao gozo sexual, a mulher pontua para o homem a equivalência entre o gozo e o semblante, representando um teste da verdade. Isto é, se entendemos que o falo é o gozo sexual como coordenado com um semblante, a mulher é o que pontua, para o homem, esta equivalência. Para ela, no entanto, o gozo é não todo solidário ao semblante, como vimos. Quer dizer, então, que ela é a única que pode dar lugar ao semblante como tal, uma vez que ela sabe e até mesmo *ela é* (e por isso ela é o Outro sexo), para o homem, este teste da verdade. Logo, “quando se trata de uma mulher, não é a mesma coisa, porque a mulher tem uma enorme liberdade com o semblante. Conseguir dar peso até a um homem que não tem nenhum” (LACAN, 1971, p.34).

Lemos em seguida: sendo água, querer ser terra. Do gozo, é o que não cessa de não se escrever, situado a partir daquilo que se escreve na função fálica, como suplementar a ela. A função significativa não satisfaz a mulher, não-toda. Na fantasia feminina sobre a Outra mulher, fica claro que o feminino faz alteridade mesmo para uma mulher - como a voz da poesia destacada demonstra falando de sua aflição -, fazendo furo no que se inscreve no campo do Outro como parte da significação fálica. Aflição de não ser essa outra que, supostamente, sabe como ser mulher. Desta maneira, Hilda versa, assim como a psicanálise, sobre a tragicomédia dos sexos que resulta da inexistência de relação sexual.

Acompanhando o estudo feito por Pierre Naveau (2017a) dos seminários 16 ao 22, chamado por ele de *Variedade dos Gozos*, vemos que há uma abordagem da diferença sexual no final do ensino de Lacan pela via da lógica matemática que deve ser afastada do mero jogo de semblantes, bem como do binarismo de gênero com o qual constantemente é confundida. A diferença sexual, assim, está para além das identidades. É de algo distinto que se trata. Segundo este psicanalista, o recurso à lógica é a única coisa que pode esclarecer o uso, propriamente lacaniano, da expressão “não-relação” entre os sexos. Se a relação não se escreve, no entanto, há alguma coisa do encontro que pode chegar a se escrever e que articularia, assim, a contingência fálica e o desejo, o corpo e o amor. É a partir dessa articulação que podemos apreender a variedade dos gozos sobre os quais trabalhamos.

Como “não há relação sexual, mas há o gozo” (NAVEAU, 2017a, p.131), há algumas questões a serem levantadas. Naveau nos incita a fazê-lo com o adendo de uma outra, colocada por Lacan (1972-73) no seminário 20: “se houvesse um outro gozo que não o fálico, não teria que ser aquele” (LACAN apud NAVEAU, 2017a, p.131). A proposição de Lacan, segundo Naveau, implica uma asserção e uma questão: 1. Há gozo fálico; 2. Há um outro gozo? A possibilidade de haver outro gozo que não o fálico foi levantada, justamente, com a oposição entre o falo e o corpo do Outro e, conseqüentemente, do gozo fálico e do gozo do corpo do Outro (LACAN, 1972-73).

Com a oposição entre o falo e o corpo do Outro, alguns pontos fundamentais podem ser situados. Se a abordagem do feminino através do falo, com o quantificador não-todo, é mal-entendida e interpretada como um lugar de subordinação, ignora-se que o falo seja um significante cuja função é fundamentalmente a de barreira que cria uma divergência entre os dois modos de gozo. Relativamente a esta barreira, há um aquém e um além: sob o falo há o gozo fálico e, para além do falo, há gozo do corpo do Outro.

(...) o falo é o obstáculo que separa o gozo do Um e o gozo do Outro. Uma distância se abre, assim, entre o Um de uma parte do corpo próprio e o Outro do corpo do Outro. Essa parte do corpo próprio desempenha, de algum modo, sua parte sozinha. Por essa razão, o gozo fálico é considerado como o gozo do Um (...). (NAVEAU, 2017a, p.133)

O psicanalista Jésus Santiago (2020) ratifica esta leitura da diferença sexual proposta por Lacan no seminário 20, dizendo também que o falo se interpõe como obstáculo à relação entre os sexos e que isto torna o amor impotente em fazer Um.

(...) o falo se interpõe como o obstáculo para que o ser falante não possa gozar do corpo do Outro, precisamente porque o de que ele goza é do gozo do órgão. Em

suma, é a intermediação do falo que torna impotente o amor e que faz prevalecer o gozo do corpo próprio ou o gozo de sua fantasia. (SANTIAGO, 2020, p.2)

A abordagem da mulher pelo homem na teoria da sexuação é um caminho lógico, não antropológico. Isto se distingue radicalmente de uma atribuição, como a contestada por Simone de Beauvoir (2016), de um lugar secundário das mulheres em relação aos homens na sociedade. Embora Hilda Hilst use nesta poesia termos envolvidos com o semblante tradicional ao descrever a Outra mulher, não é nele, mas no descompasso com este suposto saber sobre a mulher que ela centra sua aflição. Deste modo, faz surgir o furo que o feminino é para a relação sexual. A aflição de ser *essa e não outra* mulher, uma outra que saberia “o todo da mulher” (NAVEAU, 2017a, p.180): interroga-se o gozo do Um ao fazer alteridade a ele, situada que está, como mulher, no infinito do gozo que é para além do falo.

Logo, porque Lacan (1971, p.34) teria afirmado que “a mulher tem uma enorme liberdade com o semblante”? Pois ela, sendo não-toda, tem a escolha de se inscrever ou não na função Φx . Lembremos que ele reforça muito isso, dizendo que “não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo” (LACAN, 1972-73, p.80). O Outro gozo, porém, que é o gozo feminino, não é um gozo complementar ao fálico, ele é suplementar. Sendo assim, Pierre Naveau avança sobre o gozo não-todo que, “na dimensão do discurso, ele não é articulado ao semblante fálico: Φ . É precisamente sobre esse gozo que as mulheres não dizem nada. É o mistério delas, seu segredo” (NAVEAU, 2017a, p.186). Ou seja, conforme já estava indicado em Lacan, desse gozo a mulher nada sabe, a não ser que o experimenta.

A histérica seria aquela que interroga o gozo do Um, fálico, uma vez que não alcança o gozo que concerne ao *todo* da mulher, que não existe. Ser inacessível não impede que ela deseje esse todo. *Sendo água, querer ser terra*. Desta maneira, no entanto, seu desejo permanece sempre insatisfeito. Segundo Naveau (2017a), a histérica é dividida pela antinomia entre desejo e gozo criada pela relação com a mulher. Há uma querela, então, entre ela e a outra mulher, que supõe que saiba o que é preciso para ser uma mulher para um homem, ou simplesmente, que saiba o que é preciso para o gozo do homem. “Para a histérica, a mulher é o que ela não sabe ser” (NAVEAU, 2017a, p.179).

Como vimos, então, há um modo masculino e um modo feminino de relação com o corte entre o que está do lado do Um e o que está do lado do Outro. Embora não haja relação sexual, ao menos podemos afirmar que há uma relação com o sexo.

Um corte separa o sexo masculino e o sexo feminino dos dois lados da “sexuação”. Mas a psicanálise não é nem uma biologia, nem uma psicologia. Ela se situa no

nível da dimensão do discurso. A questão é saber *o que se escreve e o que não se escreve*. (NAVEAU, 2017a, p.184).

Sendo assim, a leitura psicanalítica da diferença sexual está situada com base em uma lógica de gozo e não nos dados da biologia, da filosofia ou de qualquer outro campo epistêmico. Isso é o fundamental para ler e lidar com as ferramentas teórico-clínicas inventadas por Lacan, bem como para dialogar com outras áreas. Falar de gozo fálico e de gozo feminino não define identidades, nem responde como ser homem ou mulher. Tampouco restringe o falante a se identificar dentro de um binarismo heteronormativo, como viemos sublinhando.

Ao longo do ensino de Lacan, a questão da diferença sexual vai avançando e se descolando cada vez mais daquilo que balizou a teoria freudiana da sexualidade em termos de diferentes posições frente à castração e ao desejo, cujas possibilidades se encerravam no que o Complexo de Édipo poderia abranger. Se no seminário *A Angústia* (LACAN, 1962-63), apesar dos avanços permitidos a Lacan por sua leitura dos três registros e do inconsciente em termos de uma ética, ainda se tratava principalmente da relação com a castração. Já no seminário *Mais, ainda* (LACAN, 1972-73), o terreno desta discussão sofre um desdobramento com consequências significativas. Passa-se a tratar da diferença dos sexos em termos de relação com o Outro gozo, o não-todo fálico.

Segundo Pierre Naveau (2017a), o avanço de passar a falar de gozo feminino está, em grande parte, em fazer surgir “uma interrogação concernente à relação entre o saber e o gozo, e isso tanto mais porque ele mesmo só aborda esse tema com este aparelho do saber que é a lógica” (NAVEAU, 2017a, p.210). Lacan teria, desta maneira, sido lógico em sua abordagem da diferença sexual e sua preocupação fora epistêmica e ética. A afirmação de que *A mulher não existe* só pode ser compreendida deste modo, portanto, enquanto ligada a uma relação entre saber e gozo que não há: A mulher faz furo na linguagem, já que falta o significante para dizê-la. Também a partir desta manobra, “Lacan tece uma ligação entre o que não se pode dizer – A mulher – e aquilo do qual a mulher não diz nada – seu gozo” (NAVEAU, 2017a, p.209). Por consequência, então, podemos afirmar que enquanto a mulher faz furo na linguagem, seu gozo faz furo no saber. Eis de onde retomar a questão sobre a Outra mulher.

Em *Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein*, Lacan (1965) anuncia que se restringe a prestar, com esta homenagem, apenas um testemunho de que a prática da letra converge com o uso do inconsciente. A artista, segundo ele, desbrava o caminho da relação da letra com o gozo feminino ao escrever sobre o arrebatamento. A respeito disto, o analista interroga: quem é arrebatado? E responde: a arrebatadora é a autora e

somos nós os arrebatados. Se o gozo fálico é coordenado com a fantasia – como a tabela da sexuação indica: $\S \diamond a$ – o gozo feminino está vinculado ao que do Outro não tem nenhuma coordenação – $S(A)$. “O arrebatamento se dá, justamente, pelo que a fantasia não dá conta do gozo por meio do falo”, cuja manifestação pode deslizar para o deslumbramento ou para a devastação, “(...) duas manifestações femininas de gozo dirigidas à inconsistência do Outro e que ultrapassam a cifração do gozo fálico” (CALDAS, 2015, p.83).

Arrebatamento é uma tradução para o português de *ravissement*, que vem do verbo *ravir*, arrebatat. Significa arrancar algo, raptar ou pode referir-se a um êxtase místico, religioso. O termo *ravage*, devastação, que Lacan utiliza para falar do gozo feminino, também provém de *ravir*. Segundo Miller (2016), a palavra é bem escolhida para falar do lado mulher:

Isso que Lacan chama de "o todo fora do universo", o todo que não se completa como um universo fechado, limitado. É uma depredação, uma dor que não para, que não conhece limites. A palavra devastação é, de fato, bem escolhida do lado mulher. (...) O termo devastação (*ravage*) é um termo derivado de arrebatat (*ravir*). O próprio verbo arrebatat (*ravir*) é originado do latim popular *rapire*, um verbo que quer dizer "apreender violentamente" e que derivou a palavra "rpto": que se pega à força, que se arranca. O verbo arrebatat é também um termo da mística, assim como o deslumbramento (*ravissement*). Isso quer dizer que se é transportado para o céu, na língua clássica. E, no horizonte do arrebatat, há o êxtase. (MILLER, 2016, p.18)

O romance de Duras começa com uma cena na qual há o arrebatamento, o deslumbramento diante do casal que dança e algo os solda perante o olhar de Lol, terceira. Olhando seu namorado dançar com outra mulher, Lol reencontra em seus pensamentos Tatiana, uma amiga íntima que teve no passado. É a Outra mulher que entra em cena no momento do arrebatamento de Lol V. Stein.

Não nos deteremos em detalhes do romance de Duras, apenas nos interessa extrair dele e da respectiva homenagem de Lacan, o que é situado ali como próprio da relação do gozo com a posição na partilha sexual. O comentário de Lacan, saudando o estilo da autora, nos serve de orientação para isto e para lidar com as mudanças em curso no campo da sexualidade: “Inúmeras considerações sociológicas referentes às variações da dor de viver, de uma época para outra, são pouco, comparadas à relação estrutural que, por ser do Outro, o desejo mantém com o objeto que o causa” (LACAN, 1965, p.204).

O psicanalista Miquel Bassols (2020) também expõe algumas considerações relevantes para este ponto em nossa pesquisa. Ele também aborda a relação do feminino com a letra através da literatura, questão que perpassa a poesia de Hilda com que iniciamos a discussão sobre a Outra mulher.

Nesse campo, mais além da lógica fálica, a função da letra, como concebida por Lacan, permite abordar e escrever o que não pode ser simbolizado pelo significante na parte fálica, masculina, da sexualidade. Essa parte da feminilidade que não passa pelo significante, que amiúde fica em silêncio para a própria mulher e que se faz presente, por outro lado, em muitos sintomas especialmente femininos, terá, portanto, uma conexão particular com a função da letra, na medida que a letra e a escrita bordejam, de maneira também especial, o impossível de dizer ou simbolizar. (BASSOLS, 2020, p.2)

Bassols propõe uma afinidade topológica entre a feminilidade e a letra. Ele diz: “A função da letra é a de desenhar o que não cessa de não se escrever na cadeia significante” (BASSOLS, 2020, p.2). No entanto, desenhar não é escrever. É, segundo ele, circunscrever, emoldurar o que não se sabe, fazer borda ao que não se sabe e que torna o saber sempre incompleto. “A própria feminilidade tem essa função de tornar presente o furo no saber sobre a sexualidade, de desenhá-lo, de cortá-lo e enquadrá-lo como uma página em branco, até que se torne uma letra, a própria letra do lugar da feminilidade” (BASSOLS, 2020, p.2). Desta forma, então, ele reafirma a teoria sustentada ao longo do ensino de Lacan sobre o valor feminizante da letra.

A problemática recortada por Bassols (2020) é desdobrada através de um trabalho sobre um conto de Isak Dinesen. O título deste conto é *The blank page*, que significa *A página em branco*. É importante notar que *blank* evoca o vazio e não a cor branca (*white*), como a tradução poderia sugerir para nós em português. Nele, uma senhora conversa com um rapaz sobre a arte de contar histórias e afirma que esta é uma tradição transmitida pelas mulheres, mesmo quando o contador é um homem. Com isto, o psicanalista sugere ler aí uma genealogia feminina da letra e sublinha, como ponto fundamental, que esta senhora contadora de histórias não sabe ler.

Sublinhemos (...) a notável circunstância de que a contadora de histórias não sabe ler, embora saiba como fazer ler aos outros a página em branco. Primeiro indício de que a letra habita na palavra dita, como seu próprio suporte, e que podemos transmiti-la mais além de que saibamos ou não lê-la. Mais ainda, não será porque não sabemos como lê-la que transmitimos saber ao falar sem o saber? A instância da letra no inconsciente, para tomar o título do texto de Lacan, é a razão desse saber literal que a palavra transmite. (BASSOLS, 2020)

A transmissão da página em branco é feminina e passa, segundo a história, de avó para neta. Bassols sublinha que não seja de mãe para filha, dado que a relação da mãe ao filho/filha é uma relação que se insere na lógica fálica. Além do mais, como disse Lacan (1972-73, p.40), é enquanto mãe que a mulher entra na relação sexual, como mulher proibida. É de outra ordem, então, a letra (*lettre*, que também significa “carta”) que se quer situar como transmitida aí, de avó para neta. É algo de outra natureza que não a do significante fálico.

Essa lenda, como a senhora do conto diz, pode até ser contada a um homem. No entanto, o que este poderá apreender para compor sua relação com a página em branco será diferente. Está aí colocada a diferença sexual: “Como lê o discurso fálico, tanto de homens quanto de mulheres, esta página em branco?” (BASSOLS, 2020, p.7).

No mesmo seminário, Lacan (1972-73) propõe que não seja o possível, mas o contingente que pode fazer oposição ao impossível da relação sexual. Uma vez que o impossível seja aquilo que *não cessa de não se escrever*, há algo que, contingentemente, se escreve do encontro com o Outro sexo. Isto é, algo contingentemente *cessa de não se escrever*. Mas o que se escreve, afinal, uma vez que A mulher continua sendo a alteridade irreduzível?

(...) a pergunta sobre a feminilidade toca o que não é simbolizável, o que não é socializável, o que não é intercambiável e que só pode cessar de *não se escrever* no branco da letra, no branco da página em branco. Digamos, de nossa parte, que é no que cessa de *não se escrever* que a psicanálise de Jacques Lacan coloca precisamente a função do amor, do amor como contingência de um encontro.” (BASSOLS, 2020, p.9)

Diante deste feminino não simbolizável, socializável ou intercambiável, a relação sexual é inexistente e o que vem em suplência a ela “é precisamente o amor” (LACAN, 1972-73, p.51). É aí que vemos se desenrolar todo o teatro dos sexos, que continuaremos a abordar com o auxílio da escrita de Hilda Hilst. Essa letra que é litoral e página em branco, não atende como função ao gozo feminino, mas o delimita. A devastação aparecerá no romance *A Obscena Senhora D.*, sobre o qual discorreremos a seguir. É a história de uma viúva que enlouquece após a perda do marido, ela que é *D* de *derrelição* – ou mesmo, sugeriríamos, *D* de devastação -, uma mulher desamparada pela falta de sentido que encontra em todas as coisas a partir de sua obscena lucidez.

5.3 A OBSCENA LUCIDEZ APONTA PARA O REAL

... e o que foi a vida? Uma aventura obscena, de tão lucida.²⁴

A Obscena Senhora D (HILST, 1982) é, segundo a própria autora, sua obra prima. Em nossa leitura, a Senhora D. ensina sobre a devastação, um dos nomes do gozo feminino para Lacan. A personagem principal deste livro é Hillé, uma mulher recém enviuvada e que, isolada do convívio social, habita o vão da escada de sua casa, derivando solitariamente em seus pensamentos: “(...) um susto que adquiriu compreensão. Isso era Hillé.” (HILST, 1982,

²⁴ H.H. A obscena Senhora D. (1982)

p.57). A aventura obscena a que somos apresentados, então, se refere a esta compreensão adquirida por Hillé, no que a autora indica ser sua lucidez – e não sua loucura -, sobre a vida impor um vazio de saber para algumas questões fundamentais do espírito humano.

Hillé era chamada de Obscena Senhora D por Ehad, o marido que ela acabara de perder, conforme a narrativa logo de início nos faz entender. No entanto, ela conversa alucinatoriamente com ele durante toda a obra, entre a lembrança e o delírio. Senhora D. de derrelição, ele costumava dizer para ela, explicando a letra que a nomeava no apelido que ele inventou. Hillé repetidamente esquecia o sentido daquele D e voltava a perguntar para ele o que significava o nome que havia ganhado. Ele repetia: derrelição, desamparo, abandono. O apelido, segundo ele, se referia a “alma desde sempre em vaziez” de Hillé, esta mulher que incessantemente “buscava nomes”, buscava compreender “isso de vida e morte, esses porquês” (HILST, 1982, p.17).

É no limite da linguagem, naquilo que anima o corpo do vivente ou o devolve ao estado inanimado, que Hillé situa suas questões. Ela, porém, se angustia e se desorganiza tanto com tais questões que acaba se isolando do convívio social: “não quero mais ver coisa muito viva” (HILST, 1982, p.18). Pierre Naveau (2017a, p.205) distingue a questão freudiana - *O que quer uma mulher?* -, da questão lacaniana - *O que sabe uma mulher?* - para destacar o avanço da questão da sexuação para o campo do saber sobre o gozo. A articulação da tese de Lacan, no entanto, também sofre um deslocamento durante os anos, como vimos. O ponto de articulação de sua tese teria passado da angústia referida ao saber, termos do seminário *A angústia* (1962-63), “mais precisamente, da *falta* que caracteriza a castração, para o *furo* com o qual o saber está às voltas” (NAVEAU, 2017a, p.207). Deste modo, da falta ao furo: o que está em jogo entre o homem e a mulher não se reduz a relação com a castração, trata-se da relação do saber com o gozo. Uma outra questão também se colocaria, apoiada na primeira, isto é, *o que uma mulher ama em um homem?* (LACAN, 1972-73). Nesta última, porém, passa-se da problemática do saber sobre o gozo para o amor, aquilo que, segundo Lacan, pode vir em suplência à relação sexual que não há (LACAN, 1972-73, p.51).

No capítulo VII do seminário *Mais, ainda* (1972-73), após propor as fórmulas da sexuação, Lacan coloca esta pergunta sobre a visada do amor de uma mulher por um homem. Então, segundo Naveau (2017a), ele afirma duas coisas. Primeiro, que uma mulher ama a alma²⁵ de seu parceiro. Ela é uma “almoreza” e, com isto, ficaria aprisionada na fantasia do homem. Como vimos, a fantasia masculina tem destinos muito específicos para responder ao

²⁵ Em francês há uma homofonia de ama (*aime*, de amar) e alma (*âme*), com a qual Lacan joga.

enigma do feminino. Isto se deve ao fato dele estar na função fálica. Do lado homem, no esquema (p.123), vemos a seta direcionada ao objeto *a*, logo, “toda sua realização quanto à relação sexual termina em fantasia” (LACAN, 1972-73, p.92). A segunda proposição de Lacan é que a mulher só pode amar no homem “a maneira como ele enfrenta o saber com que ele alma”. Ou seja, como o quadro indicava, ela se dirige ao homem a título de significante, isto é, de falo. A título, portanto, de seu saber sobre o gozo. Para a mulher, então,

Não é outra questão, senão a de saber se esse termo de que ela goza mais além de todo esse *jogar* que constitui sua relação ao homem, e que eu chamo de Outro, significando-o por um A, se esse termo, ele, sabe alguma coisa. Pois é nisso que ela é ela própria sujeita ao Outro, tanto quanto o homem. (LACAN, 1972-73, p.95)

Lacan (1974) sublinha também que o analista testemunha um fracasso. No início de uma análise, por exemplo, sentido não falta. “É nisso que consiste o pensamento: palavras introduzem no corpo algumas representações imbecis. Pronto, vocês têm o troço, vocês têm aí o imaginário (...)” (LACAN, 1974, p.3). As pessoas, no entanto, contingentemente têm notícias de uma verdade a mais, que escapa ao idealismo do pensamento, idealismo este que segundo Lacan é o que há de mais cretinizante. Seria isto que, ele supõe, vem a fracassar em uma análise, ou até mesmo que é aquilo cujo fracasso leva alguém a procurar um analista. Não há discurso, porém, onde o semblante não conduza o jogo, logo, para tocar naquilo que diz respeito ao nó entre os três registros, causando o desejo do sujeito, e poder passar a um patamar que não se reduz ao sentido imaginário, o analista visa o objeto *a*. Mais que isso, ele faz semblante de ser esse nó, esse objeto dejetado, para que o sujeito que lhe fala possa falar deste fracasso do semblante em fazer existir a relação sexual, falar da tragicomédia.

A Senhora D, por sua vez, com sua obscena lucidez, padece justamente por não se conformar ao efeito cretinizante do sentido. Ela vive imersa no fracasso da fantasia fálica, que desvela o real. A falta de um sentido para velar este furo ou de uma letra que o circunscreva, organizando os registros, dificulta que ela faça laço. Um ano antes de Ehad morrer, quando ela se muda para o vão da escada, ele diz a ela: “olhe, não quero te aborrecer, mas a resposta não está aí, ouviu? Nem no vão da escada, nem no primeiro degrau aqui de cima, será que você não entende que não há resposta?” (HILST, 1982, p.18). O marido lhe pede cotidiano: que faça um café, vista uma saia bonita, cumprimente de volta os vizinhos, mas ela jamais o faz. Ele tenta convencê-la a fazer sexo, ela não se interessa. Ele insiste que ela volte a se arrumar como antes, mas seus apelos não têm sucesso em reacomodá-la na comédia dos sexos.

Aprendemos com Lacan que a função do objeto, no ponto-chave do desejo, se distingue por um evanescer do sujeito, uma vez que este tem de se nomear. O objeto tem função, então, “de significar o ponto onde o sujeito não pode se nomear” (LACAN, 1958-59, p.442), justamente o ponto onde há mais-gozar. É justamente este o ponto onde o pudor é a forma régia do que é convertido em asco e vergonha nos sintomas. A Senhora D., por sua vez, não é pudica. Ela é obscena, pois os semblantes da comédia dos sexos não funcionam para protegê-la da invasão do gozo. Em sua lucidez, Hillé revela a falácia do falo. Com isso, esta novela nos direciona a pensar na tragicomédia dos sexos para além da comédia que se instaura no jogo dos semblantes.

Entregue ao gozo fora do sentido, sem nome, Hillé nos ensina, nas páginas da obra prima hilstiana, sobre o gozo feminino de modo análogo ao místico. Ela procura nomes e perde os que já encontrou, pois estes não lhe servem de ancoragem. Pede palavras de amor ao marido, pede uma resposta que sirva como um saber sobre seu próprio gozo. Ehud ensaia frequentemente oferecer alguma palavra, lhe dá o apelido, tenta convocá-la ao cotidiano. Isso tem algum efeito apaziguador, mas ela logo precisa pedir que ele volte a fazê-lo. Como vimos com Lacan (1972-73), uma mulher busca um homem a título de significante. Quando o marido morre, a Senhora D. sucumbe à loucura e se isola por completo. Passa a viver com dois peixes de papel pardo - que faz para substituir os de verdade, que morreram logo depois de Ehud – e com o fantasma do marido, com quem conversa alucinatoriamente.

O crítico literário Alcir Pécora (2018) sugere que esta é a narrativa que melhor representa o trabalho da autora sobre a relação do divino e do profano. Trata-se de uma mulher de sessenta anos que os vizinhos talvez cumprimentassem tirando o chapéu, mas não é este o caso: “Nela há essa obscenidade que a acompanha, essa bestialidade de grande porca à janela, a gritar impropérios aos passantes. Essa corporeidade das palavras. O corpo sem enfeites, sem subterfúgios” (PÉCORA, 2018, p.427). A vizinhança passa a chamar sua casa de Casa da Porca. Ela diz que “ficou mulher do Porco-Menino Construtor do Mundo”, alguém que ao longo da narrativa ganha outros nomes e a quem ela dá um valor de divindade. Mulher de Deus, que encarna no Porco-Menino. Ela fala com ele como se falasse com Deus. O obsceno profana a ideia corrente e imaculada da divindade, eleva os restos e rejeitos à categoria de totens a serem adorados.

Hilda falava inconformada sobre a alienação das pessoas por conta do pudor. Para ela, isso as afastava de questões tão fundamentais que lhe era impossível evitar trazê-las à tona sempre que perguntada. Em entrevista à Caio Fernando de Abreu, por exemplo, reclamou que sua primeira novela a ser publicada voltou da gráfica com todas as palavras “cu” substituídas

por “ca”, “co” ou “ci”. Indignava-se: “o que há de errado com o cu?”. Também se lembra, na mesma entrevista, de um simpósio do qual participou, no qual uma senhora perguntou a ela por que escrevia assim de forma “tão angustiada”. Respondeu:

‘Minha senhora, nós temos basicamente sete orifícios. Se a senhora não os lava a cada dia, a senhora fede. Isso não a angustia?’ Criou-se um problema horrível. Sim, a mim angustia profundamente ter de fazer essas coisas todo dia. Vem a história da finitude, da degradação do corpo. A carne acaba, e depois disso – depois disso, nada. (HILST, 2014, p.260).

Encarnando a falta de decoro apreciada pela autora como sinal de lucidez, a Senhora D. assustava os vizinhos com suas “máscaras de focinhez”, máscaras que ela mesma fez com estopa para cobrir o rosto quando aparecesse na janela. Enquanto Hillé tinha uma memória distante sobre ter sido “alguém-mulher”, o fantasma de Ehud a alertava de que a vila a andava estranhando ainda mais que o habitual. Desde antes da morte, ele tentava convencê-la a interagir com as pessoas e dirigir-lhes alguma palavra para deixá-las mais tranquilas. Depois que ele morre, quando ela se torna a Porca, segundo os vizinhos, estes começam a desaprovar com mais veemência a inadequação de Hillé, com suas janelas sempre fechadas e os sustos que dava em quem passava, urrando pela janela de máscara no rosto. Ela tentava explicar para Ehud-fantasma a confusão em que estava imersa, uma desordem que lhe atravessava a carne. Dizia não compreender o olho, nem o corpo,

(...) nem a sangrenta lógica dos dias, nem os rostos que me olham nesta vila onde moro, o que é casa, conceito, o que são as pernas, o que é ir e vir, para onde Ehud, o que são essas senhoras velhas, os ganidos da infância, os homens curvos, o que pensam de si mesmos os tolos, as crianças, o que é pensar, o que é nítido, sonoro, o que é som, trinado, urro, grito, (...) escuto-me a mim mesma, há uns vivos lá dentro além da palavra, expressam-se mas não compreendo, pulsam, respiram, há um código no centro, um grande umbigo, dilata-se, tenta falar comigo, *winds flowers astonished birds, my name is Hillé, mein name madame D, Ehud is my husband, mio marito, mi hombre*, o que é um homem? (HILST, 1982, p.19)

Deste modo, a personagem principal testemunha sua experiência caótica. “Teófaga incestuosa”, “abandonada” e “desamparada”, a obscena Senhora D levanta questões sobre vida, morte e sexo, essas coisas para ela “sem nome”. Se pergunta, por exemplo, “o que é um homem?”. Repete seu nome e o do marido, como se isto lhe devolvesse alguma identidade. Dizer repetidamente que ela é Hillé e Ehud é seu marido parece uma tentativa de se reorganizar, recolocar antigas coordenadas simbólicas que a situaram um dia. No entanto, ela permanece sem compreender o que pensam de si mesmos os tolos (HILST, 1982), ou para usar o termo de Lacan que acabamos de mencionar, sem compartilhar do efeito cretinizante

que pode ter o sentido. Em um episódio, por exemplo, o padre a visita e ela recusa veementemente o sentido da religião:

Vi-me afastada do centro de alguma coisa que não sei dar nome, nem por isso irei à sacristia, teófaga incestuosa, isso não, eu Hillé também chamada por EHUD A Senhora D, eu Nada, eu Nome de Ninguém, eu à procura da luz numa cegueira silenciosa, sessenta anos à procura do sentido das coisas. (HILST, 1982, p.17)

Pouco antes da morte, o marido tentou explicar a ela o que acontecia e pedir que ela buscasse compreender, que se afastasse dessas questões obscenas para que não enlouquecesse. Ele disse a ela: “nomeia as ilusões, afasta-te da vertigem (...) loucura é o nome da tua busca. Esfacelamento. Cisão. Derrelição. Também Senhora D, também.” (HILST, 1982, p.38). É através do amor por EHUD que Hillé tenta forjar uma escrita para circunscrever o gozo sem limites que experimenta. Hilda nos conta, assim, através de suas personagens, suas inquietações a respeito da loucura e dos limites da linguagem, cuja relação intrínseca associa com clareza. Hillé, enlouquecendo, perde o vínculo com o campo do sentido compartilhado. Em uma das muitas vezes que EHUD precisa explicar para ela a letra D que a nomeia, ela diz que está perguntando de novo só porque leu essa palavra, derrelição, e ficou triste. Então ela a lê de uma nova forma: “DERRELIÇÃO. não, não parece triste, talvez porque as duas primeiras sílabas lembrem derrota, e lição é sempre muito chato” (HILST, 1982, p.27) – teria ela conseguido, assim, reescrever a palavra que a nomeia?

Acompanhamos Hillé derivando nos significantes que a cercam sem um ponto de ancoragem a não ser pelo fantasma do marido, que aparece alucinatoriamente como uma suplência delirante que aparentemente lhe dá um recurso de relativa estabilização. É importante frisar que o fantasma dele e as memórias são pensamentos da própria Hillé. É com esse delírio que ela retoma algumas coordenadas simbólicas para se organizar. Apenas na última página do livro nos é revelado, pela voz narrativa que surge na cena final, que tenha havido mais duas personagens na cena com a Senhora D, em sua casa. Personagens estas que ficaram misturadas com ela durante o resto da história, na qual a narração vem de seu próprio fluxo de pensamentos. Os três se fundem: 1) a Porca que é ela mesma, assim chamada pelos vizinhos; 2) Uma porca de fato, o animal que come lixo no quintal de Hillé, a quem ela chama de Senhora P. Fugido do quintal de uma casa próxima, o bicho invade sua casa e o dono não busca por medo de entrar na casa da louca. Ele diz: “deixa a porca para a louca que elas se entendem”; 3) O Porco-Menino, aquele a quem ela se refere como a uma divindade, é um jovem rapaz que ia visitar Hillé e a Porca. O que é porco vai, aqui, do divino ao obscuro, profano. É uma palavra que não foi aleatoriamente escolhida por Hilda.

A Senhora D se confunde entre as falas dos vizinhos, com suas tentativas de visitas, as memórias do passado, a presença da porca e do menino. Ela está morrendo lentamente, sozinha e recusa qualquer ajuda, afinal não quer mais saber de coisa muito viva - já fomos avisados desde o início da história. Há também trechos em que Hilda se coloca mais evidentemente na narrativa, se dirigindo ao próprio pai. A semelhança do nome da personagem com o da autora e a fidelidade dessas passagens com os relatos que a mesma conta em entrevistas sobre a relação com o pai, ratificam esta aproximação entre Hillé e Hilda.

A escritora Carola Saavedra (2018) interroga se a escrita de Hilda poderia ser considerada uma tentativa de dar corpo a um pai. Nas entrevistas, como mencionamos, Hilst conta da admiração por seu pai “lindo e louco”, diz que ele foi a razão pela qual se tornou escritora. Seu interesse pela loucura e pelas questões – ditas por ela mesma – obscenas como as que os loucos colocam, agitam o trabalho de escrita e constroem um lugar para o pai diferente daquele que ela conheceu através das palavras de sua mãe, de um degenerado, alucinado. Ela o via como um gênio, alguém com uma lucidez especialmente diferente, e seu desejo de escrever era associado à vontade de orgulhar o pai, bem como de ter herdado algo precioso dele, como seu talento no trato com as palavras.

O obsceno aparece, então, nas questões sobre a vida, a morte e o sexo, temas que rapidamente ela compreendeu fazerem parte central da loucura, na qual a relação com estas temáticas está menos velada pelo pudor e menos organizada pela falácia do falo que leva ao erro comum. Se há um *status quo* para dar sentido a tais questões, os loucos são os primeiros a denunciarem a fragilidade destas respostas. Não é falar de relações sexuais que a torna obscena, portanto, mas escrever sobre a falta de um sentido garantido para o gozo, que organize a realidade do mundo e do corpo para o falante. No lugar dessa garantia, há um vazio sem nome, indizível. Lacan observa que “temos tantas provas de que mesmo que a unidade do nosso corpo nos force a pensá-lo como universo não é evidentemente mundo que ele é, ele é imundo” (LACAN, 1974, p.16). No mundo civilizado, onde acontecem as relações sexuais tragicômicas no palco do teatro dos sexos, a Obscena Senhora D. não se adequa, fica desamparada, abandonada.

Depois que o pai saiu de casa, quando ela tinha três anos, Hilda só voltou a vê-lo aos dezesseis. Ele pediu que alguém da família a chamasse, então, pois queria finalmente vê-la. Neste que foi um dos poucos encontros que tiveram em sua vida, ela acredita que ele a tenha confundido com sua mãe: “Só três noites de amor” - ele implorava à ela - “Eu ficava muito atrapalhada com tudo isso” (HILSTapudSAAVEDRA, 2018, p.420) – conta Hilda. A

personagem do livro passa por algo semelhante em dado momento, o pai diz que quer vê-la e manda chamá-la.

Hillé, teu pai está morrendo, te chama (...) e... filha... ainda fechando as janelas, curvando a nuca, sozinha nesta escuridão, o que te parece parco e pequenino, um filete de vida desaguando magro sobre toda a superfície de carne e víscera, ainda isso é pleno e basta para a vida, Hillé, perguntar não amansa o coração. (HILST, 1982, p.45)

Na ficção, portanto, em vez de assediá-la, o pai tenta protegê-la de seguir o mesmo caminho que ele. Tenta aconselhá-la a não fazer da vida, como ele, um mergulho tão fundo nas perguntas. O pai tenta, assim, protegê-la da loucura. Esse pai da ficção consegue também a distinguir da mãe. Ele diz: “amei alguém que se parecia contigo, minha filha” (HILST, 1982, p.46). Então, ele deixa Hillé sob os cuidados de Ehud antes de morrer, dizendo: “cuida. Não deixa que faça as minhas mesmas perguntas, a casa deve ficar mais clara, casa de sol, entendes?” (HILST, 1982, p.45). Casa do Sol é o nome da casa que Hilda construiu para viver e escrever sua obra.

Hillé, porém, acaba não acreditando no sentido das coisas, tanto quanto seu pai, apesar deste ter tentado alertá-la a parar com as perguntas. Ambos são dotados da obscena lucidez. Ela herda isso dele, enquanto Hilda herdou do pai, para além da obscena lucidez, o recurso da escrita e soube fazer com ele um refúgio para si mesma.

Por fim, Hillé quer saber do pai onde estarão todos eles “num sem tempo”, em um tempo que nem pai, nem Ehud, nem ela mesma estarão mais. O livro termina em seguida com algo que se assemelha a uma oração: “*Livrai-me, Senhor, dos abestados e dos atoleimados*” (HILST, 1982, p.57). O que supomos se referir não à enlouquecida Hillé, em uma fala que poderia ter sido proferida pelos últimos personagens em foco, na última cena descrita no livro, na qual as pessoas da vizinhança e o Porco-Menino esperam a morte da Senhora D. Mas sim uma prece dela mesma e dos que, como ela, tenham uma obscena lucidez, dirigida a estes vizinhos que não compreendem sua obscenidade, estes sim abestados e atoleimados, na opinião da autora. Os vizinhos e Deus, Porco-Menino, nada mais são, em nossa leitura, do que a civilização e seus pudores, sua moral sexual normativa.

Por conta do título, *A Obscena Senhora D* é muitas vezes referido como parte da tetralogia obscena, mas não se encaixa nesse conjunto. É necessário distinguir na obra de Hilda, como já dissemos, o obsceno do erótico. Obsceno é o contrário de pudor, mas não necessariamente aquilo que porta uma sensualidade, que visa a excitação sexual. O que é obsceno na Senhora D, segundo a própria Hilda, é a lucidez das questões colocadas por Hillé (FOLGUEIRA; DESTRI, 2018, p.168), que apontam para o real. Sem o pudor como defesa,

sustentado pelo véu do recalque, há o obsceno do real. Se a própria Hilda, posteriormente, atribuiu às bandalheiras da tetralogia dos anos noventa o título de obscenidades, é justamente porque o que está em jogo, também naqueles livros, é muito mais do que o mero erotismo.

Segundo Pécora (2018), os textos mais declaradamente obscenos “apenas manifestam, com a crueza do calão, do sarcasmo, do grafismo pornográfico ou do bestialógico, o que está em todos os textos assinados por ela” (PÉCORA, 2018, p.417). O “sem nome” que inquieta Hillé, então, ganha muitas outras roupagens na escrita de Hilda. Ela brinca com isso usando também o recurso cômico, principalmente ao escrever sobre as partes pudendas e atos sexuais que chocam a moral sexual civilizada.

Não há relação sexual, pois não há um ato no qual alguma coisa que inscreve o sujeito como sexuado possa fazer conjunção com o Outro sexo. Não há, porque na relação de cada sujeito com a alteridade está como meio e obstáculo um terceiro, isto é, o falo. Esta fórmula lacaniana é especialmente interessante para ler as bandalheiras de Hilda Hilst. Vemos na lista extensa e bem humorada de nomes que Hilda Hilst inventa para se referir ao pênis, vagina e ânus, a lucidez da autora para ensinar, sem Lacan, que o significante significa qualquer coisa, pois ele é o que representa um sujeito para o outro significante, e que a representação jamais atinge o real (LACAN, 1974).

Por exemplo, em relação ao órgão sexual feminino, apenas em *Cartas de um sedutor*, são empregados termos hilários como biriba, xiruba, tabaca, xereca, pomba, prexeca, gaveta, garanhona, choca, xirica, pataca, gruta, fornalha, urinol, chambica, poça, camélia, bonina, nhaca, petúnia, crica etc., com destaque para o admirável termos composto: “os meios”. Para o órgão masculino, Hilda se diverte escarafunchando termos como bagre, mastruço, rombudo, gaita, sabiá, margarã, cipa, farfálio, chourição, cipó, estrovenga, toreba, besugo, porongo, envernizado, mondrongo, bimbina, chonga, além do magnífico “um não sei quê” (...). (PÉCORA, 2018, p.415)

De acordo com Lacan (1971), cada um dá seu jeito de fazer existir a relação sexual, de velar sua impossibilidade. Isso é precisamente o que faz do teatro dos sexos uma tragicomédia. Os nomes podem proliferar, no entanto, a relação sexual não passa a existir. Hilda brinca muito com isto em sua obra. Se não existe o significante d’A mulher, no entanto existem as mulheres e seus nomes (FUENTES, 2012), como Senhora D., por exemplo, era um nome para Hillé. Esta, no entanto, devastada que estava pelo real que não cessa de não se escrever, não podia ser simplesmente “alguém-mulher”, como diz o livro, quando Eud lhe “pedia cotidiano”. Quando pode ser sustentada através do semblante, isto é, pela via do significante, a relação é uma falácia, esta é a comédia. Por isso que a loucura de Hillé é lúcida. Está mais próxima do real, em sua obscenidade.

Para encerrar, antes de passarmos a outras obras de Hilda, destacamos mais uma passagem do artigo de Alcir Pécora sobre a relação entre Hilda e Hillé, que as distingue, precisamente, pela relação que cada uma tem com a palavra.

Penso na senhora D como um negativo da Hilda jovem, bela e glamorosa desfilando blusas de seda por São Paulo ou Paris. A senhora D, avesso da mulher desejada, despida de enfeites (penduricalhos?). O que resta é o horror, o vazio. E, apesar disso, há outras formas de se enfeitar, Hilda sabe. A palavra. A veste deslumbrante. (PÉCORA, 2018, p.430)

5.4 OBSCENA TRAGICOMÉDIA DOS SEXOS

*Pra onde vão os trens meu pai?
Para Mahal, Tamí, para Camirí, espaços
no mapa, e depois o pai ria: também
pra lugar algum meu filho, tu podes
ir e ainda que se mova o trem
tu não te moves de ti.²⁶*

O desinteresse de Hilda na vida tipicamente feminina de sua época se desdobra na criação de personagens muito distantes do ideal feminino tradicional ou, ao retratá-lo, a debochar do papel da mulher devota ao marido, ao lar e aos filhos. Em um dos episódios de *Tu não te moves de ti* (HILST, 1980[2004]), essa mulher é Rute, presa ao ambiente doméstico e empenhada em manter-se no teatro do qual o marido, Tadeu, em crise existencial, ameaça sair. A mulher não “se pergunta em profundidade”, como Hilda valoriza que as personagens façam, enquanto o marido começa a fazê-lo. Segundo a autora, suas personagens têm o hábito de pensar. Entre Tadeu e Rute, ela deixa claro que há uma virada na vida do casal no momento em que ele passa a enxergar a falácia do falo. A esposa, no entanto, não o acompanha. O episódio se chama *Tadeu (da razão)*. É o primeiro de três, que compõem este livro. A epígrafe situa o tema que permeia os episódios que se seguem, em nossa leitura, a fuga do desejo, que não se fixa, nem se adequa ao objeto, sob o significante:

Na passagem, o pai tem respostas para a pergunta do filho, mas estas, segundo ele mesmo, não são de garantia alguma. Tem algo do sujeito que não encontra paragem no Outro e é isto mesmo que lhe dá a condição desejante. O pai ri, então, de suas próprias respostas, pois ainda que atendam à pergunta e que o trem de fato se mova para algum lugar, há algo que não se desloca. Assim como, mesmo que no teatro dos sexos as mais variadas soluções sejam

²⁶ H.H. *Tu não te moves de ti*, 1980[2004].

inventadas para a inexistência de relação sexual, ainda que parcerias contingentemente sejam bem sucedidas, a relação é impossível e o furo do real é irremovível.

Como indica o título do episódio, Tadeu era um homem da razão. Curiosamente, ele passa, de repente, a sofrer de anseios que não cabem em sua rotina na empresa, tampouco em seu casamento: laços que até então dependiam de certa conformação de sua fantasia àquela realidade. A narrativa se inicia com ele suplicando que Rute escute o que se passa quando seus “olhos se abrem na manhã de gozo” (HILST, 2018[1980], p.341). Enquanto isso, Rute está interessada em saber como foi o discurso que ele teria dado na véspera, mantendo a conduta cotidiana de perguntar-lhe amenidades e preocupando-se para que os funcionários da casa e da firma não notassem a estria vermelha que aparecia no olho dele, enquanto gritava desconsolado: “OUVE, Rute, nunca fui esse que pretendes, nem nunca posso ser marido ou presidente de qualquer coisa, agora aos cinquenta as cordas que me ligavam à tua vida apodreceram, sou novo” (HILST, 2018[1980], p.341). Mas Tadeu e Rute não se escutam.

O olho de Tadeu agora enxerga algo que os ouvidos de Rute não podem escutar. Ele prossegue: “Porque um enorme fervor se aguça em mim, eu Tadeu, de joelhos te peço que OUVE, Rute, que me escutes: (...)” (HILST, 2004[1980], p.17). Então ele se interroga sobre “a Causa”, “a empresa”, revisita memórias. Diz que a casa e todas as coisas de antes não fazem mais parte de seu novo corpo. Mergulha em um intenso questionamento de tudo que lhe parecia garantido e preche de sentido. Enquanto ele faz isso, Rute lhe pergunta se dispensa o motorista, ao mesmo tempo em que insiste que ele vá para o trabalho assim mesmo e que pare com todos aqueles devaneios.

Arrebatando de gozo, louco sim, cerrado para o teu mundo e para o mundo dos outros, nervura inaugural deste meu corpo novo. Que horas são? Estou mesmo aqui? pergunto a cada instante só para camuflar o meu projeto de querer estar noutro lugar, só para que eu tenha um minuto a mais de suposta segurança, mas não me encontro aqui e a hora não é essa que me dizes, há um luminoso colocar-se no mundo e uma hora extra, estou zero-hora, Rute, (...) (HILST, 2018[1980], p.351)

Rute não escutava e nem poderia, pois um homem e uma mulher só podem ouvir-se gritar na comédia dos sexos, isto é, quando falicamente fazem existir, na fantasia, a relação sexual. É justamente isso que cai para Tadeu e que Rute se esforça em sustentar para ela mesma: aconselha-o a tomar um calmante, tirar um dia de folga se for muito necessário, etc. Sem obter qualquer sucesso em apaziguar a angústia que atormentava Tadeu, Rute preserva sua própria fantasia, na qual o vê enlouquecer.

O encontro traumático com o Outro sexo é velado pela fantasia. No entanto, a alteridade imposta pelo feminino está presente tanto para homens quanto para mulheres, como

mostra Tadeu, segundo Hilda, um homem da razão. É com uma fina ironia que a autora dá este título à história de um homem para o qual o semblante fracassa. Isto é, quando ele estranha sua própria concepção de mundo, os objetos que elegera e que até então funcionaram - a esposa, a empresa, a casa, o corpo, a Causa, os jantares, até mesmo o horário do motorista -, e passa a olhar para essas coisas como totalmente estrangeiras. Ele não se conforma mais a esta realidade e agora não sabe onde se ancorar, recolocando-se a pergunta “Quem sou?”, até então bem respondida por esta vida cotidiana.

Se a tragédia representa, no teatro grego, a relação do homem à palavra no sentido da fatalidade, a comédia se apresenta como o momento no qual o sujeito, ou o próprio homem, tentam estabelecer outra relação com a palavra. A comédia manifesta, por uma espécie de necessidade interna, a relação do sujeito a seu próprio significado, como o resultado da relação significante. É este significado que surge plenamente desenvolvido na cena da comédia: o falo. (ALVARENGA, 2008, p.63)

Vemos mais um episódio do teatro dos sexos aparecer em *Contos D’escárnio, textos grotescos* (HILST, 1990b). Este livro faz parte da famosa tetralogia obscena, que tornou a Hilda Hilst famosa. Neste título há um narrador-escritor chamado Crasso, “filho daquela crassa putaria”, como conta que acostumou-se a ouvir, ponderando: talvez por causa do nome próprio, talvez por causa do jeito que seu pai morreu. Isto é no bordel, em cima de uma prostituta. Vemos nessa prosa que o calão a situa em outro patamar, diferente dos que foram trazidos anteriormente. No entanto, as questões são as mesmas. O nome Crasso representa a personagem principal ora situando-o em uma linhagem – a crassa putaria que vem de sua história –, dizendo da herança familiar, ora deixando aberta a questão sobre quem ele é enquanto ser sexuado, para a qual ele cria suas respostas com as próprias “putarias”.

Primeiro você precisa saber sua própria língua de uma maneira absoluta. Depois, esquecer que sabe a língua e começar tudo de novo para dar aquele passo novo na língua. Do contrário, você seria uma pessoa formal, escrevendo muito bem, tendo uma boa redação, mas uma coisa chatérrima. (HILDAapudPÉCORA, 2018, p.430)

Seguindo este raciocínio, então, Hilda inventa Crasso, o escritor. Este homem, que em nada se parece com o perfil corriqueiro do escritor intelectual, que pensa consigo mesmo que todo mundo atualmente se diz escritor, escrevendo qualquer “bestagem”, logo poderia ele mesmo escrever um livro. Dito e feito. É a este livro, escrito por Crasso, que somos apresentados em *Contos D’escárnio*. Ele escreve sua própria “bestagem”, do modo que Hilda considera interessante, ou seja, de forma obscena, constantemente agredindo as normas da moral. Esta tetralogia tem relação com a insatisfação da autora em não ser lida ou, quando lida, não ser compreendida. Ela passa ao erotismo afirmando que é apenas com isso que as

peças se preocupam e que só assim ela seria lida. Ademais, há uma crítica ao mercado literário interna a estas produções. Crasso, um rapaz pouco dotado da arte da escrita, então, torna-se um escritor que conta suas safadezas.

Ao introduzir seu nome através do romance familiar, Crasso aborda os significantes que o representam. “Filho daquela crassa putaria” é um deles. Ouvindo esse predicado dado pelos outros a seu nome – ele narra –, sentia os olhos marejarem, “mas logo em seguida, apesar da timidez, mostrava o pau” (HILST, 2014, p.64). Quando alguém zombava dele, portanto, seu recurso cômico e obsceno, era abaixar as calças e se exhibir. Mostrar as partes é, pela lei, um atentado ao pudor, algo proibido. Crasso está ali para isso, na escrita de Hilda, para atentar contra o pudor. A literatura hilstiana, no entanto, nos faz rir daquilo que infringe a norma e nos convida à profanação, no sentido de aludir ao furo velado pela moral sexual. Deste modo, ela denuncia a artificialidade de tal norma. Não é uma apologia à ausência completa de normas, mas antes um convite a “se perguntar profundamente” sobre elas. O restante da novela nos leva pelas memórias sexuais de Crasso, todas completamente estapafúrdias.

“Os verbos chineses não possuem tempo. Eu também não. A minha primeira safadeza foi meio atrasadinha”, ele conta. A primeira parceira sexual que teve foi Lina, a quem ironiza - “(...)era uma poetiza lá da minha terra. Rimava balões com sultões, meio metidinha a sebo, magra mas com umas tetas de gente grande”. Para satisfazer-se, Crasso resolve estuprá-la. Logo se vê o estilo da autora, nada convencional, para falar do encontro sexual. Não é simplesmente violento, mas narrado como algo que poderia ser corriqueiro. Quando ele termina, Lina reclama com ele pois até então era uma donzela e começa a chorar. “Coisa de donas”, ele pensa, enquanto tenta acalmá-la dizendo que não sabia que ela era donzela. São muitas camadas de críticas aos papéis desempenhados tradicionalmente na comédia dos sexos que se superpõem.

Lina, a donzela recém violentada, choraminga sobre ele não gostar dela, o que é um estereótipo de mocinha da história que a autora convoca jocosamente. Crasso, o mocinho, desmente que o estupro signifique que ele não goste dela. Em seguida até esse tom de romance também é satirizado, de maneira ainda mais inesperada. Após um estupro e uma crise de choro na qual Lina reclama o afeto de Crasso, ela o homenageia demonstrando sua grande habilidade de donzela na felação: “as surpresas sempre me acompanharam na vida”, arremata o Crasso-narrador (HILST, 2014, p.65).

Com uma grande dose de escárnio, a autora indica que há algo de grotesco nos papéis de gênero, nas fantasias ditas masculinas e femininas e nas fronteiras dos estereótipos

literários de heróis e vilões. Hilda nos apresenta um mundo menos submetido à normatividade do sentido compartilhado na cultura ocidental e, assim, também aponta o furo nos semblantes da comédia dos sexos. Talvez por isso tenha sido interpretada como uma escritora louca, que dizia asneiras e escrevia pornografia com o maior número possível palavrões. Mesmo os textos eróticos não são simplesmente pornografia. No entanto, o fato do conteúdo de sua escrita causar vergonha, asco e ser considerada ofensiva talvez diga mais sobre o leitor do que sobre a autora e, certamente, diz que além de tragicômico, o teatro dos sexos é obsceno.

5.5 SINTOMA E SINTHOMA

Freud (1930) falava dos diques que a educação impõe à satisfação da pulsão como uma parte fundamental do processo civilizatório. Essas barreiras que se erigem em prol do laço social são limites impostos ao gozo pelo significante. A função fálica, com este mecanismo, é favorável à aliança social. Segundo Clotilde Leguil (2018), o afeto da vergonha remeteria o sujeito a seu gozo ignorado. É um desses diques que o faz esquecer, precisamente, o sujeito que ele é. “Causar vergonha é uma resposta que visa no outro o ponto de um gozo do qual ele nada quer saber” (LEGUIL, 2018, p.159). Para os sujeitos que estão na função fálica, portanto, há uma perda de gozo. O gozo sem barreiras só existe como uma inferência *a posteriori*, é mítico, e se fosse possível não seria favorável ao laço civilizatório. Como vimos, Lacan extraiu dos mitos freudianos uma lógica que aponta para o gozo pleno como uma suposição – atribuída à função paterna ou divina, idealizada, onde há pelo menos um que goza sem estar submetido à castração – *a posteriori* do que teria fundado o universal da função fálica.

Deste modo, não importa a identidade de gênero, escolha de objeto sexual, se usa ou não usa artigos e substantivos masculinos/femininos ao falar: inscrevendo-se na função fálica, todos são castrados. Nos arranjos não-neuróticos, no entanto, a subtração do gozo referente à castração não se efetua da mesma forma, o que se desdobra em outras lógicas de uso do significante que não necessariamente a fálica e outros modos de se posicionar diante da inexistência da relação sexual que não pela via do recalque – via régia da falácia do falo.

O afeto da vergonha como consequência do recalque reenviaria o falante a algo de seu próprio gozo ignorado, algo que ele mesmo não sabe. Causar vergonha tem, então, a finalidade de revelar, em cada um, o sujeito da enunciação. Se cada civilização tem suas características específicas em como estes diques se conformam e se impõem como barreira ao gozo, há algo que se mantém constante: não há harmonia possível neste campo. É por esta

mesma via que Jean-Claude Maleval (2019) responde a Paul Preciado, quando este último reivindica que os psicanalistas revejam o que chamam de função fálica, pois o binarismo estaria obsoleto. Maleval diz que o gozo é abordado pela psicanálise por onde ele é interdito, seja qual for o gênero com o qual esta ou aquela pessoa se identifica. Como vimos, os modos de gozo estão para-além da querela identitária que define gêneros. Sendo assim, não se trata de fazer a manutenção de um binarismo, mas de assinalar que o falo não é o gênero masculino e sim um operador da linguagem que aponta a castração pelo significante e preside a funções na assunção de uma posição sexuada.

Essa anomalia – como diz Lacan (1974) para frisar que não se trata de norma ou de natureza – em que consiste o gozo fálico, mostra a falha fundamental a que chamamos de não-relação sexual. É importante atentar que, para além de os dois modos de gozo não definirem identificação alguma para o ser falante situar-se enquanto ser sexuado, eles também não são os únicos gozos que Lacan observa estarem presentes na experiência do falasser. O gozo fálico e o não-todo fálico dizem respeito à partilha sexual. Se observarmos, porém, os esquemas topológicos apresentados em *A Terceira* (LACAN, 1974), há o gozo do corpo – como vimos, não-todo fálico -, o gozo fálico – fora do corpo -, gozo do sentido e do objeto *a*, que é também mais-de-gozar.

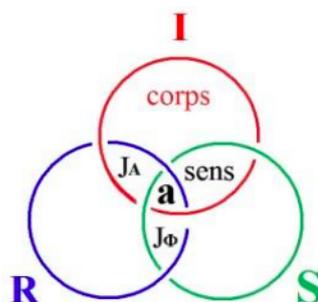


Figura 7 (LACAN, 1974, p.17)

Se a predominância de um sentido patriarcal pode um dia já ter servido como tratamento comum para o gozo do qual os corpos padecem, com o declínio do patriarcado nas sociedades ocidentais se desvelou algo da estrutura que orientou o desenvolvimento de Lacan sobre a sexuação. Segundo Miller (2013), a resposta dada por Lacan desde o seminário *O desejo e sua Interpretação*, com a afirmação de que não há Outro do Outro, seria que a questão de um sujeito em análise não está no nível da metáfora paterna. Isto é, não há uma metáfora terminal que faria surgir uma significação definitiva para o ser. Justamente por isso que o que se revela ao fim de uma análise aponta, ao contrário, para o vazio, $S(\emptyset)$.

Assim, o fim da análise consistiria em uma solução singular frente à inexistência de relação sexual, uma escrita sinthomática (LACAN, 1974-75), que dá ao conceito psicanalítico

de sintoma uma ênfase para além dos sintomas identitários. Lacan propõe essa escrita antiga para diferenciar o *sinthoma*, no sentido analítico, dos sintomas comuns, mas retoma a escrita corriqueira depois de esclarecida sua diferença. Seguindo esta direção, a intervenção analítica nunca visa o sentido, pois isso apenas garantiria a subsistência dos sintomas, intocados. Como se vê no esquema anterior e, mais precisamente no esquema a seguir, o *sinthoma* (*symptôme*) escapa ao sentido, uma vez que circunscreve o real.

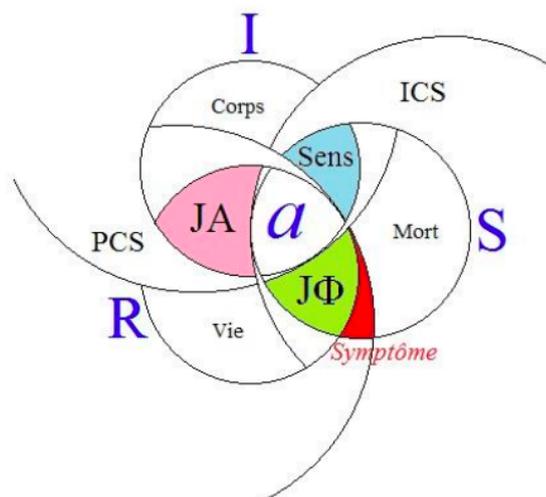


Figura 8 (LACAN, 1974, p.17)

Vemos situados a vida, a morte e o corpo, respectivamente em real, simbólico e imaginário (RSI). Esse esquema topológico leva às últimas consequências todos esses deslocamentos que a teoria da sexualidade sofreu ao longo do ensino de Lacan, sobre os quais viemos trabalhando até aqui nesta pesquisa. No círculo do real, aquele que é definido como sem lei, o impossível, está a vida. Lacan avança que “alguma coisa no real – não pouca coisa, a vida mesma – se estrutura de um nó” (LACAN, 1974, p.18). Isso não significa dizer, portanto, que a vida é, por essência, o real. Não podemos manter as definições dadas neste esquema se pensarmos nos registros desarticulados. As propriedades de cada registro se devem às relações que se estabelecem entre eles. A indicação é, especificamente, que o nó funda uma estrutura que situa cada um dos termos: vida, morte, corpo, gozo, sentido, sintoma, etc. Nos resta, então, pensar sobre as relações entre eles.

Lacan (1974, p.18) sublinha também neste esquema que o gozo do Outro (JA), “enquanto parassexuado”, como vemos, separa-se completamente da representação. Lembremos que o gozo do Outro é o gozo do corpo do Outro, que não é signo do amor (LACAN, 1972-73). O amor faz signo porque se insere na lógica fálica e se passa no teatro dos sexos, enquanto tragicomédia, enquanto jogo de semblantes. O gozo do Outro, que é do corpo do Outro – justamente porque não há Outro do Outro -, está separado da representação: não é signo do amor. Logo, o que está no campo da representação, aquilo que é da realidade

do inconsciente – uma realidade sexuada -, está submetido à lógica fálica. Em contraposição a isto, o gozo do corpo é parassexuado. Vemos na interseção do campo da representação com o campo da vida - do real -, aparecer o gozo fálico ($J\Phi$). Este gozo é, por sua vez, fora do corpo. Já viemos apontando desde o primeiro capítulo (item 2), a presença de uma lógica fálica na proposta de Preciado (2014) sobre o dildo e seus infinitos deslocamentos.

O esquema também nos serve para situar a afirmação de que o gozo do Outro, “(...) não poderia mesmo existir senão por intermédio da fala, da fala de amor” (LACAN, 1974, p.18). Isto é, o gozo fálico é fora do corpo e o gozo do Outro é fora do simbólico, o que não quer dizer que prescindam do que lhes faz alteridade. Somos orientados por Lacan aí sobre como situá-los topologicamente. Ele arremata dizendo que é “a partir do momento em que se capta o que há – como dizer – de mais vivo ou de mais morto na linguagem, ou seja, a letra, é unicamente a partir daí que temos acesso ao real” (LACAN, 1974, p.18). A letra ou carta de amor, portanto, é a única forma de fazer existir o gozo do Outro.

No Seminário 20, que exploramos no capítulo anterior, a tabela com as fórmulas da sexuação é proposta em um capítulo intitulado *Letra de uma Carta de Amor*, onde Lacan (1972-73, p.85) observa que o discurso analítico faz surgir a ideia de que o sentido é aparência. A psicanálise faria isto indicando, ao mesmo tempo, que esse sentido da aparência é um sentido sexual. Com isto, ela dá a razão de seu limite: o sentido, que é sentido sexual, indica a direção na qual ele fracassa. É dessa constatação que os esquemas anteriores e a própria tabela da sexuação extraem as consequências.

A mulher é o Outro sexo no sentido de ser uma alteridade ao falo. “Ela tem relação com o significante desse Outro, $S(A)$, na medida em que, como Outro, ele só pode continuar sendo sempre Outro” (LACAN, 1972-73, p.87). Parece-nos que isto seja consonante com o que Lacan já afirmava desde o seminário 6 (1958-59), que não há Outro do Outro. É por isso, enfim, que o Outro é barrado. Se nada se pode dizer d’A mulher enquanto Outro sexo, no entanto, uma mulher também pode ter relação com o Φ , como vimos. Se esclarece, assim, que não haja complementariedade entre Um e Outro.

Retomando a tragicomédia dos sexos, o gozo fálico está constantemente em pauta como aquele que está sujeito a um limite. No seminário *O desejo e sua interpretação*, Lacan (1958-59) já dizia que a comédia é um apanha-desejos e que ela está para além da barreira do pudor. É “o que há de mais profundo no acesso ao mecanismo da cena, pois possibilita ao ser humano a decomposição espectral de sua situação no mundo” (LACAN, 1958-59, p.442). Isto é, nela o desejo aparece onde não se esperava e causa o riso. Toda vez que uma armadilha para desejos funciona, estamos na comédia. Ele dá exemplos: o pai ridículo, o devoto

hipócrita, o virtuoso adúltero. Hilda tem os dela: o alto executivo em pânico, a menininha de oito anos que escreve pornografia, o parvo que é escritor, a louca lúcida, todos eles dotados de uma sabedoria acima daquela valorizada pelo senso comum, fazendo escárnio do sentido – como disse Lacan (1974) - cretinizante.

Os temas que tanto ocuparam Hilda circulam a todo tempo, como vimos, em torno das tentativas - como qualquer carta de amor, sempre ridículas - de escrever a relação sexual. Isto é, da constatação de que há algo que não cessa de não se escrever, logo, que resta sem nome. A obscenidade é revelar o caráter falacioso do véu fálico da fantasia. Para Lacan (1972-73), o real é o que não cessa de não se escrever. Como vimos desde as indicações do Seminário 10 (1958-59), no lado feminino da partilha sexual, por ser aquilo que faz alteridade ao falo, a mulher é mais verdadeira e mais real. Não há, portanto, um significante que inscreva o feminino que aparece no gozo do corpo, este resta um enigma para o qual o palco do teatro dos sexos ensaia as respostas, sempre tragicômicas. O enigma daquilo que não cessa de não se escrever é o que move as indagações de Hillé, de Tadeu, de Crasso, enfim... da própria autora, Hilda Hilst. Sua obscena lucidez, portanto, aponta para o real.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo, fizemos uma abordagem dos estudos de gênero para situar algumas balizas e, a partir delas, ingressarmos na temática da sexualidade contemporânea, com seus progressos e impasses políticos. Constatamos, no desenrolar desta investigação, que a principal entrada para um debate na interlocução do gênero com a psicanálise é também a principal crítica que estudiosos deste campo nos dirigem: por que insistir na manutenção de um binarismo centrado no falo, uma vez que as sociedades mudaram e que já não se pode mais dizer que vivemos sob a égide de um patriarcado, mas no âmago de seu declínio? Voltamo-nos, então, para o conceito de falo, interrogando se na sexuação, conforme propôs Lacan, tratar-se-ia de um binarismo.

Paul B. Preciado foi nosso principal interlocutor nesta interface, posto que suas obras, além de carregarem importantes noções pós-feministas, também trazem uma interessante leitura de nosso tempo, a que chamou de era farmacopornográfica. Nesta sociedade farmacopornográfica, ele localiza as políticas e métodos de produção de corpos e identidades específicas, situando determinado ideal social para o sexo em relação ao qual as identidades e práticas tidas como “desviantes” seriam um manifesto contra a normatividade a que seríamos levados de saída. De fato, a ciência atual permite um alargamento dos semblantes, mas a política envolvida nisto ainda é pautada por uma norma rígida supostamente baseada na natureza de um binário fundamental para o gênero nos humanos. Aí reside o ponto de convergência entre os campos *Queer* e o psicanalítico: não há uma tendência natural para a sexualidade humana.

A proposta deste autor *Queer* é uma instigante leitura para psicanalistas, não apenas por dirigir interrogações à psicanálise e exigir que esta revise seus fundamentos, mas também porque fala de como o contexto político-social atravessaria a construção dos corpos. Isto é, o que cada cultura, crença ou governo impõe e ensina aos indivíduos que eles agrupam. Preciado (2014) propõe, em um primeiro momento, que uma vez que a sexualidade humana se conformou de maneira a legitimar algumas práticas em detrimento de outras, uma solução para o impasse político que assim se coloca seria a reelaboração dos corpos dentro de padrões contrassexuais. O Manifesto Contrassexual situa a possibilidade de um corpo pós-humano ser construído se seu erotismo for centrado pelo que todos os indivíduos da espécie teriam em comum: o ânus. Logo, a proposta consistiria em basear a compreensão dos corpos não pela diferença entre dois tipos que aparecem na espécie, mas pelo que todos os indivíduos desta

teriam em comum. A pretensão de resolver o impasse político da hierarquia cultural entre gêneros através da exaltação de um ponto em comum nos corpos, em detrimento daquilo que os distingue, no entanto, não abole a existência de uma diferença anatômica com consequências psíquicas, cuja importância ele mesmo destaca para contemplar a experiência das pessoas *trans*.

É necessário frisar, ainda, que os estudos *queer* fazem uma abordagem filosófica e têm um objeto político. Não se trata de uma práxis. Isto é, não há um projeto em curso para implementar uma sociedade contrassexual, tampouco para apresentar esta como uma solução aos indivíduos frente aos enigmas da sexualidade. No entanto, sua proposta lança luz em impasses profundos desencadeados pela interpretação majoritariamente dada à estrutura do laço civilizatório. Foi neste ponto que se apresentou a possibilidade de trazermos as obras de Preciado e de Hilda Hilst em torno do mesmo tema. Há, nestas produções, um viés de denúncia da falácia que sustenta o sentido sexual que se pretende universal. É a isto que as teorias do gênero chamam de normatividade e que, propositalmente, nem passa perto da realidade das obscenas personagens hilstianas.

De acordo com Preciado, o contexto cultural da sexualidade – ou seja, a forma como uma sociedade concebe o que pertence ao campo das práticas sexuais moral e/ou legalmente aceitas -, assim como a arquitetura do corpo e da polis, são realidades políticas. Eles organizam e qualificam todas as práticas humanas enquanto público/privadas, institucionais ou domésticas, sociais ou íntimas. A exclusão de certas relações entre gêneros e sexos, bem como a designação de partes do corpo como sexuais ou não sexuais – instituindo como devem ser cobertas, tocadas, lavadas, etc. -, são parte de uma significação fixada historicamente que naturaliza algumas práticas e exclui outras.

No intuito de libertar-se sexualmente de uma suposta determinação do Outro, Preciado se contrapõe com seu corpo autointoxicado à política farmacopornográfica, segundo ele orientada para a heteronormatividade. Ele testemunha, em *Testojunkie*, o próprio modo de lidar com o impossível da relação sexual. Para não ser uma “mensagem fascista à deriva”, o que acredita que seria caso seguisse a determinação do Outro para sua vida sexual, a alternativa encontrada foi, segundo ele, “explodir” (PRECIADO, 2018, p.148). Isto é, não aceitar um suposto saber prévio sobre o sexo, que teria sido escrito na história de acordo com interesses políticos específicos para o controle dos corpos.

Ao conceber o Outro da linguagem como causa de uma alienação total, Preciado lhe dá tal consistência que não é possível conceber a livre escolha (inconsciente) do sujeito. É

justamente este o ponto forte do último ensino de Lacan, que coloca ênfase na inconsistência do Outro, como trabalhamos. Outrossim, pensar o gênero em termos de pura atribuição cultural negligencia que possa haver aí um sujeito. No entanto, a perspectiva sobre a qual o filósofo faz sua leitura e suas propostas não precisa e nem poderia ser a mesma que a do psicanalista. Cabe ao campo psicanalítico, portanto, interrogar o que há de singular naquilo que cada um lê como desejo do Outro e a forma que encontra de responder a isto. Ou seja, interrogar esta escolha sobre a qual, muitas vezes, nada se sabe. Na contramão da perspectiva na qual tudo se escreve pelo Outro, portanto, Lacan opõe a inexistência da relação sexual e a imposição de uma invenção singular para fazer suplência a ela. Sendo assim, para a psicanálise é de outra política que se trata. A política do sintoma – conceito que ganha seu alcance psicanalítico específico no que escreve o *sinthoma* (LACAN, 1975-76) –, entendido como um modo singular de fazer suplência à relação que não há.

Nos perguntamos, com base na psicanálise lacaniana, sobre a diferença sexual para além das identidades, a partir do que faz furo nos semblantes. O *queer*, por exemplo, fura o sentido sexual que pretende submeter a sexualidade à reprodução e entendê-la como natural. Pensamos que o obsceno, então, é aquilo que está para além da norma tradicional da moral civilizada, que faz furo nos semblantes da comédia dos sexos, revelando a falácia do falo enquanto significação do gozo com tipos ideais para o sexo. Cada qual a seu modo, Preciado e Hilst denunciam que algumas posições políticas – com suas normas morais – fazem a manutenção de uma normatividade para a vida sexual humana que é excludente, ou seja, que não dá conta de todas as manifestações da mesma.

Outra das críticas feitas à psicanálise pelo campo *Queer*, como recortamos também em Beauvoir e Butler, vem de uma leitura do Complexo de Édipo freudiano como uma destas ferramentas excludentes, pautadas em uma normatividade binária. As elaborações sobre o Édipo foram trabalhadas como parte de um percurso iniciado por Freud para situar a função do Pai e da castração, que está subjacente ao conceito de falo. Lacan sublinha que a fixação de uma resposta à pergunta “o que é um pai?” é típica das religiões e estabelece um sentido sexual específico, através do qual os indivíduos administram seus corpos e o gozo. A estrutura da religião alimentaria, desta maneira o erro comum de acreditar em uma resposta unívoca como verdade e, assim, promoveria uma cultura extremamente excludente, conforme discutimos no segundo e terceiro capítulos.

A relação sexual de que se fala em psicanálise quando falamos em sexuação, por sua vez, não se refere ao ato sexual, tampouco se reduz às identidades de gênero. Neste campo, o

significante “sexualidade”, como vimos, remete não apenas à identificação, mas, sobretudo, ao gozo (FALBO, 2016). A negligência em relação ao campo do gozo em jogo na sexuação decorre de um reducionismo imaginário, no qual apenas se pensa nas identidades, que estão no campo político sobre o qual se debruçam os estudos do gênero, mas não no campo político sobre o qual trabalha a psicanálise. Isto é, o da política do sintoma. Se pudéssemos reduzir a sexualidade ao plano identitário, o único obstáculo ao gozo pleno seria, assim, a normatividade presente na cultura. Não é assim, no entanto, que a clínica nos ensina que aconteça, uma vez que um homem e uma mulher não falam a mesma língua (LACAN, 1980) e só se (des)encontram na tragicomédia da vida amorosa. Os psicanalistas contemporâneos, então, também dirigem suas ponderações e interrogações às propostas da teoria *Queer*. Clotilde Leguil (2015) pontua que o discurso *Queer* que almeja um corpo puramente à disposição do sujeito que goza, tampouco é desprovido de normatividade. Da mesma feita em que aspiram um corpo não mais submetido a nenhuma norma, engendram uma outra norma de abordagem do corpo, que seria “anônima, neutra e assexuada” (LEGUIL, 2015, p.20).

A manutenção da leitura lacaniana da sexuação em termos de gozo fálico e não-todo, como trabalhamos, não se confunde com uma normatividade binária no plano das identidades. A maior ou menor liberdade com o semblante pode ser contemplada pelas fórmulas da sexuação, que se refere aos modos de gozo e não a gêneros. O que se impõe e faz com que esta lógica da partilha sexual permaneça é que um para-além da norma no campo da sexualidade não significa que não haja obstáculo ao gozo. Isto é, a relação sexual não existe, mesmo que as identidades se proliferem ao infinito, já que, como foi visto, a castração uma operação introduzida pela incidência do significante na relação com o sexo, seja ele qual for (LACAN, 1969-70).

Assim sendo, a psicanálise compreende e ratifica que não é compulsória a introdução de significantes específicos, como homem ou mulher. Tampouco dos significantes adulto/criança, homo/heterossexual, gay, goy, bissexual, drag, travesti, transexual, pansexual, intersexual, assexual, etc. É a introdução do *significante que for* na relação do sexo que implementa a castração, instituindo uma perda de gozo que coloca o sexual em termos de gozo fálico e, para além dele, o gozo não-todo fálico como parassexuado. Esta maneira de postular os modos de gozo, portanto, não é binária, embora possa soar assim por aparentemente serem dois. Vimos, no entanto, que Lacan (1972-73) diz que é apenas um sexo, o falo, e que o Outro lhe é suplementar, não complementar. Em última instância, portanto, não são dois sexos e a lógica da sexuação não é binária.

Para além de os dois modos de gozo não definirem identidade alguma para o ser falante, eles também não são os únicos gozos que Lacan observa estarem presentes na experiência do falante. O gozo fálico e o não-todo fálico dizem respeito especificamente à partilha sexual. No entanto, como verificamos nos esquemas topológicos apresentados em A Terceira (LACAN, 1974), por exemplo, há o gozo do corpo – não-todo fálico -, o gozo fálico – fora do corpo -, o gozo do sentido e do objeto a. Ele fala também, ao longo do ensino, de mais-de-gozar, gozo autístico e gozo superegóico, para citar alguns. Assim sendo, indicar na abordagem psicanalítica do gozo um binarismo não se sustenta.

Como respondeu Maleval (2019) a Preciado (2019), o gozo é abordado pela psicanálise por onde ele é interditado, seja qual for o gênero do falante. A questão do gozo, portanto, é para além das identidades. Não se trata de fazer a manutenção de um binarismo de gênero, mas de assinalar que o falo não é o gênero masculino, e sim um operador da linguagem que aponta a castração pelo significante – isto é, que ele seja ao mesmo tempo um meio e uma barreira ao gozo. Como meio, o falo institui a via do semblante para o gozo. Logo, ele simultaneamente delimita o campo sexual, instituindo uma partilha dos sexos ao inscrever uma assimetria, e faz barreira à relação sexual. O semblante – função fálica – circunscreve, então, o limite até onde se pode chegar, em direção ao gozo, pela via do significante (CALDAS, 2008).

Do ponto de vista da política do sintoma, portanto, - diferentemente da política das cidades - não há norma. Os semblantes podem resistir ou se desgastarem, permanecerem ou sofrerem modificações, se multiplicarem ou se restringirem. No entanto, como vimos através de diversos exemplos ao longo desta pesquisa, o que se apreende do Outro a respeito de como assumir este ou aquele semblante depende mais da fantasia – com a qual o sujeito se apropria daquilo que supõe estar no Outro – do que de um determinismo. O homem e a mulher enquanto posições sexuadas, porém, independem da identificação a semblantes determinados.

Como foi trabalhado, a teoria da sexualidade sofreu diversos desdobramentos até as fórmulas da sexuação e a abordagem do gozo pela lógica. Guardando a direção teórico-clínica para a qual o conceito freudiano de pulsão orientou, Lacan desenvolveu novas formas de abordar o perverso-polimorfismo da sexualidade humana. Ele faz entrar em cena, assim, uma desedipianização da teoria da sexualidade a partir da pluralização dos Nomes-do-Pai e da constatação de que há um gozo mais além do falo. Deste modo, ele flexibilizou o que se poderia apontar como um sentido único para o sexo e deixou aberta a questão de averiguar, a

cada caso, o que vem a fazer – ou não – a função do Pai. O Nome-do-Pai passou, assim, a ser entendido como um sintoma entre outros.

Retomamos, no segundo capítulo, desde as primeiras elaborações sobre a diferença sexual no Édipo, proposta por Freud (1924), e trabalhamos como a leitura empreendida por Lacan recoloca o recurso mítico em termos estruturais, afastando-o das anedotas familiares da vida cotidiana e do binarismo heteronormativo. Em nosso recorte, indicamos que um passo fundamental para afastar a teoria edípica da normatividade foi o avanço no desenvolvimento do conceito de função paterna. Esta virada teórica no ensino lacaniano tem implicações importantes no que diz respeito às estruturas clínicas e às maneiras que os falantes inventam para lidar com o sexo. Temos, a partir dela, o gozo fálico – edípico -, e um Outro gozo, que sobra dele.

Um primeiro momento que marcou a pluralização dos Nomes-do-Pai é anterior à sua formalização propriamente dita. Ocorreu quando Lacan (1958-59) constatou que o segredo da psicanálise seria que não há Outro do Outro. A consequência disso é: não há normatividade para o desejo inconsciente, que permanece ligado a gozos perversos na fantasia em relação à norma idealizada (LACAN, 1969). Se apontamos que o caráter perverso do desejo já estaria colocado desde Freud, isto se dá pela retomada da falta de normatividade para o gozo empreendida por Lacan, que sustenta uma ética específica para a psicanálise. Ele tira, assim, o Pai do lugar de Outro da lei, que instauraria uma ordem simbólica totalizante e consistente na qual o gozo teria lugares determinados de saída. Nos afasta, portanto, do erro comum frente à falácia do falo. A metáfora paterna passa, então, a ser lida como uma paiversão (*pèreversion*) (MILLER, 2013).

Assim sendo, se a predominância de determinado sentido patriarcal pode um dia já ter servido como tratamento comum para o gozo, com o declínio do patriarcado nas sociedades ocidentais se desvelou algo da estrutura que orientou o desdobramento da teoria psicanalítica da sexuação. Segundo Miller (2013), com a afirmação de que não há Outro do Outro, Lacan situou que a questão de um sujeito em análise não está no nível da metáfora paterna. Isto é, não há uma metáfora terminal que faria surgir uma significação definitiva para o ser a qual se chegar na análise. Justamente por isso que o que se revela ao fim de uma análise aponta, ao contrário, para o vazio, $S(\bar{A})$.

O falo como índice da castração, logo, como meio e barreira ao gozo, foi posteriormente escrito por Lacan (1971-72) com termos da lógica matemática enquanto uma

função $\Phi(x)$. Como vimos, o falo instaura uma partilha sexual para os falasseres, diante da qual estes inconscientemente se dividem. A clínica psicanalítica revelou, contudo, que isto não é um simbolismo sexual universal. O que se inscreve nessa função $\Phi(x)$ não é, em absoluto, uma fala ouvida, uma ameaça sofrida na infância, um castigo, nem tampouco uma sedução. Nem mesmo determina para o falante um semblante a ser assumido ao situar-se, em seu modo de gozo, deste ou daquele lado do quadro onde Lacan (1972-73) situou as fórmulas da sexuação. A função fálica é fundamental, pelo contrário, justamente naquilo que ela não instaura: ela “impossibilita o enunciado da bipolaridade sexual como tal” (LACAN, 1971-72, p.41).

Pela função fálica, por conseguinte, poderíamos apontar uma estrutura a que a relação entre os sexos está submetida. Elas giram em torno de um ser e de um ter que se reportam ao mesmo significante, o falo. Assim se dá a comédia dos sexos, pela falácia do falo, onde os semblantes fantasmaticamente sustentam a relação sexual. Nela pode se desenrolar aquilo que Lacan (1958) definiu como “o parecer que substitui o ter”. A comédia do parecer é o erro comum. Como vimos, o erro comum acabou orientando algumas leituras do Complexo de Édipo, contra as quais Lacan postulou o matema da metáfora paterna. Conforme trabalhamos no segundo capítulo, ele situou através do matema a metáfora paterna como dando uma determinada relação para os termos envolvidos no Édipo. Ele não situa através disso uma relação entre três – pai, mãe e criança -, mas entre quatro elementos: pai, mãe, criança e falo. Enfatizamos ainda que o pai e a mãe do Complexo de Édipo, na concepção de Lacan, são funções, ou seja, não são elementos verificáveis na realidade externa ao sujeito, mas realidades discursivas com lugares específicos.

Nestes termos, Lacan tentou afastar a teoria da sexualidade do romance familiar de cada um e destacar o que operaria enquanto elemento de estrutura. No entanto, estes termos não afastaram suficientemente os analistas das futricas familiares de seus pacientes e muito do que se fala sobre a sexualidade neste campo ainda é equivocadamente normativo. Apostamos que os avanços mais tardios do ensino de Lacan contribuam para evitar tais leituras. Para abordar as novas identidades sexuais, principalmente, faz-se necessário, mais do que nunca, afastarmo-nos do imaginário anedótico de que na fala em análise tratar-se-ia do pai, da mãe e do gênero como realidades externas ao sujeito. O analista trabalha com aquilo que se diz, ou seja, com aquilo que se inscreve em uma realidade discursiva, já que é esta que circunscreve o gozo. De outro modo, estas ferramentas teórico-clínicas ficam completamente obsoletas, afastadas de sua finalidade e podem mesmo perpetuar uma normatividade que não condiz

com a ética psicanalítica. As críticas e interrogações, portanto, são compreensíveis e justificadas. Devemos estar atentos a elas e retomar constantemente os fundamentos para verificar sua pertinência e, principalmente, trabalharmos para preservar sua especificidade.

Nossa conclusão, após a retomada destes fundamentos, é que a querela das identidades na sexualidade contemporânea evidenciaria a tragicomédia dos sexos e que as ferramentas teórico-clínicas da psicanálise continuam se sustentando como abordagem da relação dos falantes com o sexo. Ambos os campos, psicanálise e estudos de gênero, podem se beneficiar do debate, uma vez que se entendam em consonância quanto ao caráter mutante (PRECIADO, 2019) -, ou dito de outro modo, perverso-polimorfo (FREUD, 1905) da sexualidade humana. As duas matérias, no entanto, não tratam de forma idêntica seus objetos - também distintos, como vimos indicando, apesar dos pontos homólogos - e nem deveriam, uma vez que não se pretende transformar os estudos de gênero em psicanálise, nem a psicanálise em um estudo do gênero.

Como pontuamos, há uma preocupação proeminentemente política no campo *queer*, que é de importância fundamental na garantia dos direitos de pessoas ainda tidas como “desviantes” da, também ainda vigente, normatividade binária e heterossexual. Sendo esta ainda vigente, sustentam-se margens retrógradas para o erro comum. Conforme apontamos, não haver Outro do Outro indica a ausência de uma norma por onde fiar ideais e fixar um sentido sexual único. A tragicomédia dos sexos, no entanto, se mantém através das mudanças sócio-históricas. O que mudou foi que surgiram novos semblantes, com os quais a sociedade ainda não se havia deparado. Como vimos, os semblantes são a forma falaciosa da função fálica de fazer a relação sexual. Como foi desenvolvido, o que torna o teatro dos sexos tragicômico é, justamente, sua inexistência. A comédia é o que se pode enunciar da relação e a tragédia é que ela seja impossível.

A tragédia e a comédia dos sexos têm a ver, então, com a dessimetria entre eles. Se os semblantes tornam possíveis os laços e parcerias, eles não fazem, contudo, a relação sexual existir. O real continua ex-sistindo ao falo. A falácia é crer que a fantasia fálica possa velar o furo - obsceno - do real. Nos fenômenos que situam algo que não se inscreve na função fálica, temos a face trágica do teatro dos sexos, como nos mostraram as “verdadeiras mulheres” Madaleine Gide e Medéia. No amor, através do qual o gozo pode condescender ao desejo pela via do semblante, temos a face cômica, que dá tratamento à condição trágica do falante, contudo não faz a relação existir. Vimos que a comédia e a tragédia podem andar juntas ou se alternarem no teatro dos sexos.

Nos parece questionável, então, principalmente à luz da sexualidade contemporânea que alarga o palco do teatro dos sexos, que quaisquer semblantes sejam atribuídos de saída como equivalentes aos modos de gozo masculino e feminino. Nem todas as ditas mulheres experimentam o gozo suplementar, enquanto, em contrapartida, falantes ditos homens podem a ele aceder. Em análise, seja qual for o gênero com o qual um sujeito se identifica, fala-se do impasse frente à inexistência de relação sexual. Portanto, não é pelo gozo não-todo ser qualificado como o gozo feminino, que ele só esteja em questão para pessoas que se reconheçam no gênero feminino. Como vimos, as ditas mulheres também podem se colocar na função fálica e o feminino é o Outro sexo mesmo para elas.

Em nossa época, a erosão dos ideais simbólicos nos envia a outros tipos de identificações que regem o agrupamento dos falantes em torno de características compartilhadas, significantes como os do universo do gênero, mas não apenas. Também podem ocupar essa função os significantes oferecidos pelo discurso político das mais variadas militâncias, ou até mesmo os do discurso médico, como foi pontuado por Preciado (2018) em *Testojunkie*. Tal configuração do discurso promove uma pluralidade de novos ideais no nível mais horizontal, imaginário, no qual se desenrola a comédia do parecer. Os semblantes, então, não apenas se alargaram, mas vem sendo promovidos ao papel de sintomas coletivizáveis. No entanto, isso não se sustenta, expondo ainda mais a condição tragicômica do falante. A política da psicanálise, por outro lado, é a política do sintoma enquanto construção singular e, sendo assim, ela não se pauta por nenhum tipo de ideal. Apenas assim ela pode recolher da querela das identidades algo para-além de um sintoma narcísico, isto é, para-além do pretense pertencimento do falante a uma certa comunidade de gozo.

A leitura lacaniana do gozo, assim, atende a sexualidade contemporânea, contemplando o para-além da norma (LEGUIL, 2016) que ela revela, direção pela qual interrogamos quaisquer semblantes do teatro dos sexos. Aprofundamos o tema da tragicomédia, a partir deste arcabouço teórico, no quarto capítulo, usando como recurso a literatura. Se os semblantes foram multiplicados na atualidade e o palco do teatro dos sexos se alargou, a clínica ensina que algo permanece e insiste neste teatro como alteridade absoluta ao campo do sexual: o campo do real, que ex-siste à função fálica. Nossa hipótese é de que a escritora Hilda Hilst, com sua obra profana e obscena, ensinou muito a respeito deste tema.

Trouxemos comentários sobre a obra da autora, salientando em sua escrita o que ela mesma chamou de sua “obscena lucidez”. Esta serviu para situarmos a tragicomédia dos

sexos, depois da discussão feita no terceiro capítulo sobre a partilha dos sexos e a lógica lacaniana da sexuação. Colocamos a hipótese de que a obscena lucidez aponta para o real e revela a inexistência da relação sexual entre os falantes, não se precipitando no erro comum da falácia do falo. Isto é, o obsceno que aparece na obra de Hilda é aquilo que faz furo nos semblantes da comédia dos sexos, revelando a face trágica do laço com o Outro, que é: há um limite para o gozo pela via do significante, que torna a relação sexual impossível.

A obscenidade salienta, ainda, o cômico do amor entre os falantes: ele não é complementar e não há norma que o faça ser. Conforme Lacan ensinou, amar não é dar o que se tem e completar o outro: dar o que se tem “é festa, não é o amor” (Lacan, 1960-61, p.435). Dos desdobramentos deste seminário, ele conclui que, ao invés disso, amar é dar o que não se tem. Deste modo, o amor - que pode fazer o gozo condescender ao desejo – é um sentimento cômico, pois porta um equívoco: a conjunção do desejo e do objeto é sempre inadequada. A comicidade é produzida pela fuga do desejo sob o significante, a despeito das barreiras que ele coloca. Indicando esta inadequação, a comédia é fatal para os ideais.

Vimos com Pierre Naveau (2017a) que a questão lacaniana sobre a relação do saber e do gozo feminino fez avançar a teoria psicanalítica da sexualidade. Se a questão freudiana fora “O que quer uma mulher?”, a questão lacaniana passou a ser “O que sabe uma mulher?”. A articulação desta tese de Lacan, no entanto, também sofreu um deslocamento durante os anos, como vimos. O ponto de articulação de sua tese teria passado da angústia referida ao saber, termos do seminário *A angústia* (1962-63), “mais precisamente, da falta que caracteriza a castração, para o furo com o qual o saber está às voltas” (NAVEAU, 2017a, p.207), a partir dos desenvolvimentos que culminaram nas fórmulas do seminário *Mais, ainda* (LACAN, 1972-73). Deste modo, o que está em jogo entre o homem e a mulher não se reduz à relação com a castração, trata-se, para ambos, da relação do saber com o gozo feminino. Esta relação, no entanto, é sempre marcada por um furo, $S(\bar{A})$, que mantém a relação sexual impossível.

Evidentemente, há respostas tragicômicas menos caricatas do que as que trouxemos tanto de Lacan – como Lol V. Stein, Madaleine Gide e Média –, quanto de Hilst – Jandira, Hillé, Crasso e Tadeu. Estas, no entanto, seriam paradigmáticas e julgamos trazerem esclarecimentos sobre o tema. A obscenidade estaria, enfim, no que faz furo nos semblantes e revela a face trágica por detrás da comédia dos sexos. Uma vez que não há um significante que inscreva no inconsciente o feminino, este resta um enigma para o qual respostas singulares podem ser inventadas. Respostas estas que podem envolver as mais variadas

formas de fazer parcerias sintomáticas. Afinal, o sintoma é o que dá arremedo à ausência de relação sexual e, por conseguinte, as parcerias são sempre sintomáticas.

No entanto, as estratégias singulares para lidar com o furo do real, isto a que Lacan (1975-76) circunscreveu como o *sinthoma*, escrevem-se em um trabalho de análise interrogando os sintomas identificatórios. Averiguar seu modo próprio de estar na tragicomédia dos sexos, não quer dizer que o falasser possa sair dela, mas aposta-se que ele possa situar sua própria posição de gozo, em detrimento de viver à deriva entre os ideais normativos que se proliferam em nossa época tanto em prol da tradição quanto da total liberdade sexual.

Sendo assim, o vazio em torno do qual se escrevem os semblantes não se deixa obturar por uma identidade, nem tampouco se esgota na parceria com outro falante, por mais bem-sucedida que esta possa ser. Se a característica de nossa época é haver uma nova gama de identidades e de formas de se relacionar, alternativas àquelas que estavam até então em jogo no laço social, estas ratificam que aquelas não eram compulsórias, tampouco dadas por essência, ou seja, que não há uma norma que oriente o gozo de forma unânime. Isto recoloca a questão sobre a singularidade com a qual se assume uma posição sexuada.

A cada um, enfim, sua obscenidade, sua loucura, seu sintoma, seu para-além da norma. A psicanálise acolhe, justamente, as soluções singulares que surgem diante do enigma imposto pelo Outro sexo, compreendendo a sexualidade humana em sua especificidade, isto é, em sua tragicomédia. Outrossim, considera-se um para-além da norma que só pode ser vislumbrado a partir do furo obsceno, aquele que orienta para o real do gozo e o singular do sintoma.

7 REFERÊNCIAS

ABRAHAM, Karl. **Teoria psicanalítica da libido**: sobre o caráter e o desenvolvimento da libido. Rio de Janeiro: Imago, 1970.

ALVARENGA, Elisa. O cômico no falo. **Latusa**, Rio de Janeiro - Escola Brasileira de Psicanálise, n. 13, p.57-67, 2008.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION et al. **DSM-5**: Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais. Artmed Editora, 2014.

BASSOLS, Miquel. **Isak Dinesen, a feminilidade e a letra**. Texto elaborado para o 23o Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, 2020. Disponível em: <https://www.encontrobrasileiro2020.com.br/wp-content/uploads/2020/03/Bassols-Feminilidade-e-Letra-Isak-Dinesen-1.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2020.

BASTOS, Angélica. **O mal entendido do corpo**. Lançamento das XXIV Jornadas Clínicas da EBP, Rio de Janeiro, outubro de 2015. Disponível em: <https://omalentendidodocorpo.wordpress.com/2015/08/11/lancamento-das-xxiv-jornadas-clinicas-da-ebp-rio-e-do-icp-rj-o-mal-entendido-do-corpo/>. Acesso em: 15 set. 2019.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo, vol.1**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo, vol.2**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.

BERNARDES, Angela C. **Aí estamos**. Trabalho apresentado no XXII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, Rio de Janeiro. 2018. Disponível em: <http://encontrobrasileiro2018.com.br/ai-estamos-2/>. Acesso em: 25 set. 2018.

BOLSONARO pede a MEC projeto de lei para proibir ‘ideologia de gênero’. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 07 nov. 2017. Ilustrada. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/bolsonaro-pede-a-mec-projeto-de-lei-para-proibir-ideologia-de-genero.shtml>. Acesso em: 21 jun. 2020.

BRODSKY, Graciela. O homem, a mulher e a lógica. **Latusa**, Rio de Janeiro - Escola Brasileira de Psicanálise, n. 13, p.171-192, 2008.

BROUSSE, Marie-Hélène. (2002) O inconsciente é a política. *In*: BROUSSE, Marie-Hélène. **O inconsciente é a política**. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2018. p. 19-23.

BROUSSE, Marie-Hélène. (2009) A psicose ordinária à luz da teoria laciana do discurso. **Latusa digital**, Rio de Janeiro, ano 6, n. 38, p. 1-16, set. 2009. Disponível em: http://www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_38_a1.pdf. Acesso em: 20 set. 2018.

BROUSSE, Marie-Hélène. (2017-2018) Père-version, perversion, père-formance: a função paterna à prova de equivocidade. *In*: BROUSSE, Marie-Hélène. **O inconsciente é a política**. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2018. p. 104-129.

BROUSSE, Marie-Hélène. (2015) O que a psicanálise sabe sobre as mulheres enquanto “gender”. **Aleph**, n. 5, p. 86-93, 2017.

BROUSSE, Marie-Hélène **Mulheres e discursos**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2019.

BROUSSE, Marie-Hélène. As identidades, uma política, a identificação, um processo e a identidade, um sintoma. **Opção Lacaniana Online**, São Paulo, ano 9, n. 25, mar./jul. 2018. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_25/As_Identidades_uma_politica_a_identificacao.pdf. Acesso em: 21 set. 2018

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith; PRECIADO, Beatriz. Entrevista: Preciado & Butler [parte i]. **Revista Têtu**, Paris, n. 138, nov. 2008. Artigo traduzido no Blog Lusoqueer, 28 out. 2013. Disponível em: <http://lusoqueer.blogspot.com/2013/10/preciado-butler-parte-i.html>. Acesso em: 23 mar. 2018.

BUTLER, Judith; PRECIADO, Beatriz. Entrevista: Preciado & Butler [parte ii]. **Revista Têtu**, Paris, n. 138, nov. 2008. Artigo traduzido no Blog Lusoqueer, 28 out. 2013. Disponível em: <http://lusoqueer.blogspot.com/2013/10/preciado-butler-parte-ii.html>. Acesso em: 23 mar. 2018

CALDAS, Heloísa. O amor nosso de cada dia. **Latusa**, Rio de Janeiro – Escola Brasileira de Psicanálise, n. 13, p.11-19, 2008.

CALDAS, Heloísa. Um corpo de mulher: da imagem ao gozo. **Latusa**, Rio de Janeiro – Escola Brasileira de Psicanálise, n. 20, p.75-85, 2015.

CERQUEIRA, Daniel *et al.* **Atlas da violência**. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf. Acesso em: 20 jun. 2020.

COSSI, Rafael Kalaf. **Lacan e o feminismo: a diferença dos sexos**. 1. ed. São Paulo: Annablume Editora, 2018.

DINIZ, Cristiano (Org.). **Fico besta quando me entendem: entrevistas com Hilda Hilst**. São Paulo: Globo, 2013.

FAJNWAKS, Fabian.; LEGUIL, Clotilde. **Subversion Lacanienne des Théories du Genre**. Paris: Éditions Michèle, 2015.

FAJNWAKS, Fabian. Qual identidade funda o sintoma? **Latusa**, Rio de Janeiro - Escola Brasileira de Psicanálise, n. 23, p.27-30, 2018.

FALBO, Giselle. Sexualidade, gênero e corpo. **Opção Lacaniana Online**, São Paulo, n. 20, jul. 2016. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_20/Sexualidade_genero_e_corpo.pdf. Acesso em: 17 nov. 2018.

FOLGUEIRA, Laura; DESTRI, Luisa. **Eu e não outra**: a vida intensa de Hilda Hilst. São Paulo: Tordesilhas, 2018.

FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. (1893) Estudos sobre a histeria. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 2. p. 13-329.

FREUD, Sigmund. (1895) Projeto para uma psicologia científica. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 1. p. 335-469.

FREUD, Sigmund. (1897) Carta 72 a W. Fliess. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago editora, 2006. vol. 1. p. 317-318.

FREUD, Sigmund. (1900) Interpretação dos Sonhos. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 5.

FREUD, Sigmund. (1905a) Três ensaios sobre sexualidade. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 7. p. 119-230.

FREUD, Sigmund. (1905b) Fragmento da análise de um caso de histeria. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 7. p. 15-108.

FREUD, Sigmund. (1907) Sobre o esclarecimento sexual das crianças. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras incompletas de Sigmund Freud**: amor, sexualidade, feminilidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 81-95.

FREUD, Sigmund. (1908a) Sobre as teorias sexuais infantis. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras incompletas de Sigmund Freud**: amor, sexualidade, feminilidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 95-116.

FREUD, Sigmund. (1908b) Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 9. p. 189-206.

FREUD, Sigmund. (1908c) Escritores criativos e devaneio. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 9. p. 133-146.

FREUD, Sigmund. (1909) Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago, 2006, v. 10. p. 11-154.

FREUD, Sigmund. (1910) Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens (Contribuições para a psicologia da vida amorosa – 1). *In*: FREUD, Sigmund. **Obras incompletas de Sigmund Freud**: amor, sexualidade, feminilidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p.121-137.

FREUD, Sigmund. (1913) Totem e tabu. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006 v. 13. p. 13-193.

FREUD, Sigmund. (1914) Sobre o narcisismo: uma introdução. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006 v. 14. p. 77-110.

FREUD, Sigmund. (1915) O instinto e suas vicissitudes. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 14. p. 117-146.

FREUD, Sigmund. (1916) A vida sexual humana: conferência de introdução à psicanálise - conferência XX. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras incompletas de Sigmund Freud: Amor, sexualidade, feminilidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 187-210.

FREUD, Sigmund. (1917) Conferências introdutórias sobre psicanálise. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 15.

FREUD, Sigmund. (1920) Além do princípio de prazer. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 18. p. 13-78.

FREUD, Sigmund. (1921) Psicologia de grupo e análise do ego. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 18. p. 79-156.

FREUD, Sigmund. (1923) A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 19. p. 155-164.

FREUD, Sigmund. (1924) A dissolução do complexo de Édipo. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 19. p. 191-202.

FREUD, Sigmund. (1925) Algumas Consequências Psíquicas da Distinção Anatômica entre os Sexos. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 19. p. 273-277.

FREUD, Sigmund. (1927) O Humor. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras incompletas de Sigmund Freud: Arte, literatudo e os artistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 273-282.

FREUD, Sigmund. (1930) O mal-estar na civilização. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 21. p. 67-150.

FREUD, Sigmund. (1939) Moisés e o monoteísmo. *In*: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**, Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 23. p. 15-152.

FUENTES, Maria Josefina Sota. **As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino**. Belo Horizonte: Scriptum Livros, 2012.

HILST, Hilda. (1959) Roteiro do Silêncio. *In*: HILST, Hilda. **Da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p.79-112.

HILST, Hilda. (1973) Kadosh. *In*: HILST, Hilda. **Da prosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. v.1. p. 163-289.

HILST, Hilda. (1980) Tu não te moves de ti. *In*: HILST, Hilda. **Da prosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. v.1. p. 337-430.

HILST, Hilda. (1982) A obscena senhora D. *In*: HILST, Hilda. **Da prosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. v.2 p. 11-58.

HILST, Hilda. (1989) Amavisse. *In*: HILST, Hilda. **Da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 437-452.

HILST, Hilda. (1992) Do desejo. *In*: HILST, Hilda. **Da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 477-484.

HILST, Hilda. (1990a) O caderno rosa de Lori Lamby. *In*: HILST, Hilda. **Da prosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. v.2. p. 103-152.

HILST, Hilda. (1990b) Contos d'escárnio: Textos grotescos. *In*: HILST, Hilda. **Da prosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. v.2. p. 153-228.

HILST, Hilda. (1991) Cartas de um sedutor. *In*: HILST, Hilda. **Da prosa**. São paulo: Companhia das Letras, 2018. v.2. p. 229-307.

HILST, Hilda. **Pornô chic**. São Paulo: Biblioteca Azul, 2014.

HOLANDA, Aurélio Buarque de. **Dicionário Aurélio da língua portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2010.

IANINNI, Gilson. **Notas sobre o falocentrismo freudiano**. Rio de Janeiro: XXII Encontro Brasileiro Do Campo Freudiano, nov. 2018. Disponível em: <https://encontrobrasileiro2018.com.br/nota-digna-de-nota-notas-sobre-o-falocentrismo-freudiano/>. Acesso em: 02 set. 2019.

LACAN, Jacques. (1951) Intervenção sobre a transferência. *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 214-228.

LACAN, Jacques. (1953a) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 238-325.

LACAN, Jacques. (1953b) **O mito individual do neurótico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LACAN, Jacques. (1955-56) **O Seminário, livro 3**: as psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LACAN, Jacques. (1957-58) **O Seminário, livro 5**: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

LACAN, Jacques. (1958a) A significação do falo. *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 692-703.

LACAN, Jacques. (1958b) Juventude de Gide ou a Letra e o Desejo. *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 749-776.

LACAN, Jacques. (1958-59) **O Seminário, livro 6**: o desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2016.

LACAN, Jacques. (1959-60) **O Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

LACAN, Jacques. (1960) **O triunfo da religião**: precedido de o discurso aos católicos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. (1960-61) **O Seminário, livro 8**: a transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

LACAN, Jacques. (1962-63) **O Seminário, livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

LACAN, Jacques. (1963) Introdução aos nomes-do-pai. *In*: LACAN, Jacques. **Nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. p. 55-89.

LACAN, Jacques. (1964) **O Seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LACAN, Jacques. (1965) Homenagem a Marguerite Duras pelo Arrebatamento de Lol V. Stein. *In*: LACAN, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 198-206.

LACAN, Jacques. (1966) Posição do inconsciente. *In*: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 843-864.

LACAN, Jacques. (1967) A locução sobre as psicoses da criança. *In*: LACAN, Jacques. **Outros escritos** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 359-369.

LACAN, Jacques. (1967-68) **O Seminário, livro 15**: O ato psicanalítico. Inédito.

LACAN, Jacques. (1968-69) **O Seminário, livro 16**: De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LACAN, Jacques. (1969) O ato psicanalítico. *In*: LACAN, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 371-382.

LACAN, Jacques. (1969-70) **O Seminário, livro 17**: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

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

LACAN, Jacques. (1971) Lituraterra. *In*: LACAN, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 15-25.

LACAN, Jacques. (1971-72) **O Seminário, livro 19**: ... ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

LACAN, Jacques. (1972-73) **O Seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LACAN, Jacques. (1973-74) **O seminário, livro 21**: os não-tolos erram/ nomes do pai. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

LACAN, Jacques. (1974) A terceira. **Opção Lacaniana**: Revista Brasileira de Psicanálise, São Paulo, n. 62, dez. 2011.

LACAN, Jacques. (1975) Conferência em Genebra sobre o sintoma. **Opção Lacaniana**: Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, São Paulo, n.23. p. 6-16. Dez. 1998

LACAN, Jacques. (1975-76) **O Seminário, livro 23**: o sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

LACAN, Jacques. (1980) O mal-entendido. **Opção Lacaniana**: Revista Brasileira de Psicanálise, São Paulo, n. 72. p. 9-12 mar. 2016.

LAGO, Mário. **Amélia**. Rio de Janeiro, 1942.

LAURENT, Éric. **A psicanálise e a escolha das mulheres**. Belo Horizonte: Scriptum Livros, 2012.

LAURENT, Dominique. Les nouveaux usages du Nom-du-Père par les femmes. **Ornicar?**: revue du Champ freudienne, Paris, n. 52, p. 137-154, 2018.

LEGUIL, Clotilde. **O ser e o gênero**: homem/mulher depois de Lacan. Belo Horizonte: EBP Editora, 2016.

LEGUIL, Clotilde. Mondialisation de la parole féminine et déchaînement de la vérité. **Ornicar?**: revue du Champ freudienne, Paris, n. 52, p. 155-164, 2018.

LÉVY-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MALEVAL, Jean-Claude. Quand Preciado interpelle la psychanalyse. **Lacan Quotidien**, Paris, n. 856, dez. 2019. Disponível em: <https://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2019/12/LQ-856.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2018.

MANIFESTANTES pró e contra Judith Butler protestam no Sesc Pompeia. Folha de São Paulo, São Paulo, 07 nov. 2017. Ilustrada. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/11/1933437-manifestantes-pro-e-contra-judith-butler-protestam-no-sesc-pompeia.shtml>. Acesso em: 18 ago. 2018.

MARRET-MALEVAL, Sophie. Sur Testo junkie: Sexe, drogue et biopolitique de Beatriz Preciado. **Ornicar?**: revue du Champ freudienne, Paris, n. 52, nov. 2018.

MILLER, Jacques-Alain. Uma fantasia. **Opção Lacaniana**: Revista Brasileira de Psicanálise, São Paulo, n. 42, p. 7-19, fev. 2005.

MILLER, Jacques-Alain. Efeito do retorno à psicose ordinária. **Opção Lacaniana Online**, São Paulo, ano 1, n. 3, nov. 2010. Disponível em: http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_3/Efeito_do_retorno_psicose_ordinaria.pdf. Acesso em: 21 mar. 2018.

MILLER, Jacques-Alain. Os seis paradigmas do gozo. **Opção Lacaniana Online**, São Paulo, ano 3, n. 7, mar. 2012. Disponível em: http://opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf. Acesso em: 20 dez. 2019.

MILLER, Jacques-Alain. O outro sem o outro. **Opção Lacaniana**: Revista Brasileira de Psicanálise, São Paulo, , n. 67, p. 17-30, dez. 2013.

MILLER, Jacques-Alain **O osso de uma análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2015.

MILLER, Jacques-Alain. Uma partilha sexual. **Opção Lacaniana Online**, São Paulo, ano 7, n. 20, jul. 2016. Disponível em: http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_20/Uma_partilha_sexual.pdf. Acesso em: 2 set. 2019.

MONTEIRO, Elisa. A tragicomédia dos sexos. **Latusa**, Rio de Janeiro – Escola Brasileira de Psicanálise, n. 13, p. 281-291, 2008.

MORAES, Eliane Robert. Da medida estilhaçada. **Cadernos de literatura brasileira - Hilda Hilst**, IMS, n.8 p. 114-126, 1999.

NAVEAU, Pierre. **O que do encontro se escreve**: estudos lacanianos. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2017a.

NAVEAU. Pierre, A Comédia do falo. **Carta de São Paulo**, São Paulo, ano 21, n. 1, p. 9-23, maio 2017b.

NEWDESK. There is now a K in LGBTQQICAPF2K+. TheGayUK, Reino Unido, Jan. 2018. Disponível em: <https://www.thegayuk.com/there-is-now-a-k-in-lgbtqicapf2k/> Acesso em: 17 nov. 2018.

OTHERO, Bruna Kalil (org.). **A porca revolucionária**: ensaios literários sobre a obra de Hilda Hilst. Belo Horizonte: Quintal Edições, 2018.

PÉCORA, Alcir. Cinco pistas para a prosa de ficção de Hilda Hilst. *In: HILST, Hilda. Da prosa*. São Paulo: Companhia das letras, 2018. p. 407-432.

PINTO, Céli Regina. Feminismo, história e poder. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/03.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2018.

PLANETA 50-50 em 2030. ONU Mulheres Brasil. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/planeta5050/>. Acesso em: 1 out. 2018.

POUGY, Fernanda Guimarães. **Do corpo máquina à substância gozante**. 2016. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

PRECIADO, Paul. **Testojunkie**: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

PRECIADO, Beatriz. Multidões *queer*: notas para uma política dos “anormais”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.19, n. 1, p.11-20, jan./abr. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104026X2011000100002/18390>. Acesso em: 20 set. 2019.

PRECIADO, Paul B. Um apartamento em Urano (conferência). *Revista Lacuna*, São Paulo, n. 8, dez. 2019. ISSN 2447-2663. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2019/12/08/n-8-12>. Acesso em: 22 dez. 2019.

RAMON, Fabíola. A (des)conexão de Hilda Hilst: um furacão na poesia brasileira contemporânea. Entrevistado: Cláudio Daniel. *Escola Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://ebp.org.br/sp/conversa-com-a-desconexao-de-hilda-hilst-um-furacao-na-poesia-brasileira-contemporanea-entrevista-com-o-poeta-claudio-daniel/>. Acesso em: 25 set. 2019.

SAAVEDRA, Carola. A palavra deslumbrante de Hilda Hilst. *In: HILST, Hilda. Da prosa*. Vol. 2. São Paulo: Companhia das letras, 2018. p. 419-432

SANTIAGO, Jesús. **O novo imaginário é o corpo**. Boletim da Escola Brasileira de psicanálise. 2020. Disponível em: <http://www.ebp.org.br/old/orientacao-lacanianana-o-novo-imaginario-e-o-corpo-jesus-santiago/> Acesso em: 20 nov. 2019

VIEIRA, Marcus André. **A queda do falocentrismo**: consequências para a psicanálise. 2018. Trabalho apresentado ao XXII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <http://encontrobrasileiro2018.com.br/argumento-para-o-xxii-encontro-brasileiro-do-campo-freudiano/>. Acesso em: 24 set. 2018.

ZUCCHI, Márcia. Sobre o sexo e os limites do semblante. *Latusa*, Rio de Janeiro – Escola Brasileira de Psicanálise, n. 13, p. 85-95, 2008.