

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

**DIFERENÇA SEXUAL E FUNÇÃO PATERNA NA
CONTEMPORANEIDADE: novos possíveis**

Mariana Ferreira Pombo

Rio de Janeiro

Julho/2016

**DIFERENÇA SEXUAL E FUNÇÃO PATERNA NA
CONTEMPORANEIDADE: novos possíveis**

Mariana Ferreira Pombo

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 Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientador: Joel Birman

Rio de Janeiro
Julho/2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Pombo, Mariana Ferreira.

Diferença sexual e função paterna na contemporaneidade: novos possíveis.
Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2016.

212 f.

Orientador: Joel Birman

Tese (Doutorado) – UFRJ/ Instituto de Psicologia/ Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, 2016.

1. Diferença sexual. 2. Função paterna. 3. Contemporaneidade. 4. Crise do Patriarcado. I. Birman, Joel. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica. III. Diferença sexual e função paterna na contemporaneidade: novos possíveis.

DIFERENÇA SEXUAL E FUNÇÃO PATERNA NA CONTEMPORANEIDADE: novos possíveis

Mariana Ferreira Pombo

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 Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada em 25 de julho de 2016 por:

Prof. Dr. Joel Birman

Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ)

Prof^a. Dr^a. Simone Perelson

Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ)

Prof^a. Dr^a. Jô Gondar

Programa de Pós-Graduação em Memória Social (UNIRIO)

Prof^a. Dr^a. Leila Ripoll

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Prof^a. Dr^a. Maria Isabel Fortes

Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica (PUC-RJ)

AGRADECIMENTOS

A Joel Birman, pela orientação, os desafios ao pensamento e o ensino da posituação da alteridade.

A Jô Gondar e Simone Perelson, pelas contribuições importantes na qualificação.

A Isabel Fortes, por me encorajar a encarar a graduação de Psicologia e por nossos diálogos desde então.

A família, pelo amor, o apoio às minhas escolhas e a compreensão da minha ausência nos últimos meses. Aos meus pais, Cândida e Dinamérico, pela segurança, a força das convicções, pelo exemplo de feminismo e carreira acadêmica. A Marcela, pela certeza de nossa lealdade.

A Dani, pela aposta em nosso encontro, pelo amor, humor e sorriso que trouxeram leveza aos dias de escrita da tese.

A Ana Paula Monteiro, Bianca Bunier, Carolina Oliveira, Eduarda Butzke (e tia Idaneta), Érica Aquino, Izabella Curvo, Larissa Maciel, Mariana Carvalho, Mariana Ramos e Priscilla Cairo, pelas conversas e risadas, pelas adversidades e conquistas que compartilhamos em quase vinte anos de amizade.

A Beatriz Mota, Flávia Martin, Jandira Oliveira, Juliana Câmara, Juliana Chagas, Livia Fintelman, Luciana Vasconcellos, Luísa Motta, Priscila Carvalho, Natália Sixel e Nina Lessa, por nossas tantas identificações e afetos, reafirmados a cada ano que passa. Pelo que aprendemos e dividimos nas aulas, nos estágios e na vida.

A Cristina Birck, Débora Abramant, João Galvão, Leila Ripoll, Luciano Dias, Luiz Paulo Martins, Maicon Cunha, Mariana Toledo e Natasha Helsinger, pelo acolhimento e por acompanharem esse percurso, seja na UFRJ, nas quartas-feiras na UERJ ou nos eventos do EBEP. Pelo que pensamos e produzimos juntos, e por nosso desejo e empenho por uma psicanálise menos conservadora.

Aos colegas do IEC, pelos diálogos sobre a clínica. Especialmente a Livia Schechter, Mônica Peixoto e Tereza Estarque, pelo aprendizado nas supervisões e o carinho para além delas.

Aos amigos do doutorado sanduíche, pelas muitas trocas e pelas “ideologias” que sustentamos. A Cynara Kern, Gabriela Mitidieri, Guilherme Dias e Raphael Aquino, pela presença cotidiana e pela Paris e a França que descobrimos juntos. A Igor Sporch, Júlia Valadão e Priscila Kelly Figueiredo, por nossas identificações e conversas, e por explorarmos juntos os mapas de Paris. A Alexandra Dumas, por me angustiar com sensibilidade e acolher na mesma medida. A Maria Carolina Schlittler, Monize Moura e Ricardo Festi, pelas tardes na BnF e por viverem comigo a rotina de thésarde.

A Christian Hoffmann, pelo acolhimento na Paris 7 e as conversas sobre a tese.

Ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, pela oportunidade do doutorado e do doutorado sanduíche. Aos secretários Alice e José Luiz, pela atenção e o cuidado.

A CAPES, pelas bolsas de doutorado, no Brasil e na França.

RESUMO

Diferença sexual e função paterna na contemporaneidade: novos possíveis

Esta tese organiza o campo dos discursos e dos debates sobre as formas de subjetivação contemporâneas, articuladas aqui ao declínio do patriarcado, à afirmação de novas sexualidades e à emergência de modalidades de família e de filiação que subvertem o modelo familiar nuclear e heterossexual. Nesse campo de discussões têm centralidade as categorias de diferença sexual e de função paterna, que serão então analisadas e problematizadas. Partindo-se da metodologia genealógica foucaultiana e do pressuposto de historicidade da subjetividade e dos enunciados sobre sexualidade, argumentamos, em primeiro lugar, que a leitura de Freud da diferença sexual – binária, centrada no falo e na hierarquia entre os sexos – e a posição de destaque atribuída ao pai no complexo de Édipo e nos destinos identificatórios do sujeito encontram sua condição de possibilidade no paradigma moderno da diferença sexual. Em segundo lugar, que Lacan acentua esses aspectos problemáticos da teoria freudiana e sustenta uma ontologia da diferença sexual, ao atribuir ao complexo de Édipo condição de estrutura e ao pai função separadora necessária à emergência do sujeito e à sua entrada na cultura. Chegando aos autores contemporâneos, vemos que duas posições se delineiam frente à mudança histórica ocorrida na passagem da modernidade à atualidade. A primeira, que criticamos, interpreta o que surge de novo no campo da sexualidade – arranjos familiares, práticas sexuais, tecnologias, demandas, leis – pelo viés do negativo e do declínio, como efeito ou causa de um apagamento da diferença sexual e da crise da função paterna. Apoiando-se na ontologia da diferença sexual construída por Hérítier e por Lacan e em um uso ahistórico de outros conceitos da teoria psicanalítica, como os de ordem simbólica, função paterna e Nome-do-Pai, esse discurso conservador configura novas formas do desvio na contemporaneidade e limita as possibilidades de subjetivação, experiência e afeto dos indivíduos sobre os quais produzem verdade. A segunda posição, que defendemos, acolhe o novo e propõe novas maneiras de compreendê-lo e positivá-lo, inclusive a partir da revisão dos conceitos da teoria psicanalítica. Trata-se de uma narrativa sobre os novos possíveis da diferença sexual e da função paterna, que une teóricos *queer* e psicanalistas na proposta de desconstruir a ontologia da diferença sexual e de afirmar novas possibilidades de diferenciação simbólica dos indivíduos e de exercício da função paterna sem a dependência de binarismos, hierarquias, falo ou patriarcado.

Palavras-chave: Diferença sexual, Função paterna, Contemporaneidade, Crise do patriarcado, Desconstrução

RÉSUMÉ

Différence sexuelle et fonction paternelle dans la contemporanéité: nouveaux possibles

Cette thèse organise le champ des discours et débats sur les formes de subjectivation contemporaines, liées ici au déclin du patriarcat, à l'affirmation de nouvelles sexualités et à l'émergence de modalités de famille et de filiation qui subvertissent le modèle familial nucléaire et hétérosexuel. Dans ce champ de discussions, les catégories de différence sexuelle et de fonction paternelle sont centrales et seront analysées et problématisées. En partant de la méthodologie généalogique foucauldienne et du présupposé de l'historicité de la subjectivité et des énoncés sur la sexualité, on soutient d'abord que la lecture de Freud de la différence sexuelle – binaire, centré sur le phallus et la hiérarchie entre les sexes – et la position centrale attribué au père dans le complexe de Œdipe et dans les destins identificatoires du sujet ont sa condition de possibilité dans le paradigme moderne de la différence sexuelle. Ensuite, on défend que Lacan renforce ces aspects problématiques de la théorie freudienne et soutient une ontologie de la différence sexuelle, puisqu'il donne au complexe d'Œdipe la condition de structure et au père une fonction séparatrice nécessaire à l'émergence du sujet et à son entrée dans la culture. Lorsqu'on arrive aux acteurs contemporains, on voit que deux positions sont possibles devant le changement historique qui a eu lieu dans le passage de la modernité à l'actualité. La première, qu'on critique, interprète ce qui surgit de nouveau dans le champ de la sexualité – des nouvelles configurations familiales, pratiques sexuelles, technologies, demandes, lois – de façon négative, comme effet ou cause d'un effacement de la différence sexuelle et du déclin de la fonction paternelle. En s'appuyant sur l'ontologie de la différence sexuelle construite par Héritier et Lacan, et sur un usage anhistorique d'autres concepts de la théorie psychanalytique, comme ces d'ordre symbolique, fonction paternelle et Nom-du-Père, ce discours conservateur configure des nouvelles formes de la déviation dans la contemporanéité et limite les possibilités de subjectivation, expérience et affect des individus sur lesquels ils produisent de la vérité. La seconde position, qu'on soutient, accueille le nouveau et propose des nouveaux modes de le comprendre et le positiver, à partir même de la révision des concepts de la théorie psychanalytique. Il s'agit d'une narrative sur les nouveaux possibles de la différence sexuelle et de la fonction paternelle, qui unit des théoriciens *queer* et des psychanalystes dans la proposition de déconstruire l'ontologie de la différence sexuelle et d'affirmer des nouvelles possibilités de différenciation symbolique des individus et de l'exercice de la fonction paternelle sans dépendre de binarismes, hiérarchies, phallus ou patriarcat.

Mots-clés : Différence sexuelle, Fonction paternelle, Contemporanéité, Déclin du patriarcat, Déconstruction

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – (DES)CONSTRUÇÃO DA SEXUALIDADE E DA DIFERENÇA SEXUAL	18
1.1 Dispositivo de sexualidade	18
1.2 Paradigma da diferença sexual	25
1.3 Sexo, gênero e heterossexualidade normativa	28
CAPÍTULO 2 – O QUE DIZ A TEORIA PSICANALÍTICA	33
PARTE I – FREUD	34
2.1 Complexo de Édipo	34
2.1.1 Édipo no homem	38
2.1.2 Édipo na mulher	40
2.2 Leitura da diferença sexual: centralidade do falo e hierarquia entre os sexos	42
2.2.1 Angústia de castração e inveja do pênis	47
2.2.2 Feminilidade e maternidade	48
2.3 Crítica à modernidade	50
2.4 O pai e a proibição do incesto	53
PARTE II – LACAN	61
2.5 Contração familiar e perda da autoridade paterna	61
2.5.1 Declínio da imago paterna	62
2.6 Proibição do incesto e passagem da natureza à cultura	65
2.6.1 Nome-do-Pai e metáfora paterna	68
2.6.2 Forclusão do Nome-do-Pai	73
2.6.3 Três tempos da metáfora paterna	75
2.6.4 Sinthoma	79
2.7 Ontologia da diferença sexual	80
2.7.1 Gozo fálico e gozo suplementar	84
2.8 Ahistoricidade da função paterna e nostalgia do patriarcado	87

CAPÍTULO 3 – NOVAS SEXUALIDADES E CRISE DO PATRIARCADO	92
3.1 Crise da disciplina e afirmação de novas sexualidades	92
3.1.1 Movimento feminista e transformações da família	93
3.1.2 Movimento gay.....	97
3.1.3 Movimento <i>queer</i>	100
3.2 Acirramento do desamparo	101
3.2.1 Vulnerabilidade e incerteza	101
3.2.2 Novos imperativos morais	104
3.2.3 Crise do patriarcado	105
CAPÍTULO 4 – A POSIÇÃO CONSERVADORA	109
4.1 Binarismo e hierarquia dos sexos	109
4.2 Paixão de dessimbolização	113
4.3 Mundo sem limite	117
4.3.1 Mal-estar na subjetivação	122
4.3.2 Revolta contra a diferença sexual	124
4.4 Nova economia psíquica	125
4.4.1 Declínio do patriarcado e promoção do matriarcado	129
4.5 O real da diferença sexual	131
4.6 Confusão dos sexos	132
4.7 Fenômeno transexual	138
4.8 Self-service normativo	140
CAPÍTULO 5 – NOVOS POSSÍVEIS	146
5.1 Subversões do binarismo	147
5.1.1 Paródias de gênero	149
5.1.2 Terceiro sexo, androginia, subversão interna	153
5.1.3 Multidões <i>queer</i> e resistência contrassexual	156
5.2 Vizinhaça dos sexos	162
5.3 Máquinas desejantes e n sexos	165
5.4 “Defesa” da psicanálise lacaniana	168
5.4.1 Gozo suplementar e “não há relação sexual”	169
5.4.2 Objeto <i>a</i>	172
5.4.3 Sinthoma	172

5.5 Diferenciação pela lógica do limiar	177
5.6 Feminilidade	179
5.7 Diferenças e alteridades	182
5.8 Função paterna	183
5.8.1 Fim do dogma paterno	184
5.8.2 Homoparentalidade	191
5.8.3 Mediação pelo sintoma	196
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	201
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	205

INTRODUÇÃO

Questão

Confusão dos sexos. Mundo sem limite. Indivíduos simbolicamente modificados. Paixão de dessimbolização. Self-service normativo. Recusa social da diferença sexual. Essas são algumas expressões, usadas em artigos e livros publicados entre os anos 90 e os dias atuais, que pretendem pensar sobre as subjetividades contemporâneas, mais especificamente sobre questões novas que surgem no campo da sexualidade desde a crise do patriarcado e as transformações pelas quais vêm passando as relações entre os sexos, as famílias, a função paterna.

De imediato chama a atenção a conotação pejorativa, no mínimo negativa, que se atribui às formas de subjetivação da atualidade. Do que esses títulos são reveladores? O que teria acontecido nas últimas décadas para que o mundo esteja sem limite, os indivíduos com déficit simbólico, os sexos confusos, a diferença sexual recusada? Mas, anteriormente ainda a isso: será que essa é a única narrativa capaz de dar conta das mudanças subjetivas ocorridas em nossa história recente?

Adianta-se desde já que esta tese, inspirada por Foucault, sobretudo pela ideia de raridade discursiva, pretende responder negativamente a essa última questão. Não, essa narrativa catastrófica é apenas um dos modos de compreensão da contemporaneidade, dentre outros que seriam, e são, possíveis.

Este trabalho surge então, por um lado, do incômodo provocado por uma narrativa conservadora sustentada pela psicanálise nos dias atuais diante do declínio do poder e da autoridade – sociais, políticos, familiares – do pai, da emergência e da afirmação de novas sexualidades e modalidades de união e filiação, e das reivindicações também novas que os acompanham, como o direito dos homossexuais ao casamento e à filiação, assunto que ainda suscita polêmica. De modo geral, essa narrativa faz um uso ahistórico de conceitos como os de diferença sexual, ordem simbólica, função paterna e Nome-do-Pai, uso que ao mesmo tempo conduz à posição conservadora e serve para justificá-la.

Por outro, surge da aposta na possibilidade de se ocupar outra posição nesse cenário, principalmente se entendermos, a partir de uma perspectiva genealógica, por que determinados discursos se acumulam em nossa cultura, carregam significações comuns, remetem uns aos outros e a um campo enunciativo. Mais concretamente, o que se pretende aqui é caminhar em direção à construção de novas narrativas sobre as sexualidades na contemporaneidade, que acolham o que surge de novo e proponham revisões dos

fundamentos da teoria de que dispomos, insuficientes, sobretudo devido aos binarismos que trazem com eles, para dar conta da complexidade e diversidade das formas de subjetivação atuais.

Metodologia

Como já se adiantou nos parágrafos anteriores, a metodologia aqui empregada é a genealogia (FOUCAULT, 1969, 1979), cujo princípio é a raridade discursiva, que indica a imaginação de possibilidades e a necessidade de investigação histórica. Nas palavras de Paul Veyne (2008), a raridade, intuição inicial de Foucault, é entender que o que é poderia ser diferente. Em vez de acreditar na “ilusão do objeto natural”, segundo a qual os fatos humanos são óbvios, ele propõe historicizá-los, enxergá-los como “objetos de época”.

Em uma nota no texto, Veyne afirma que o método de Foucault provavelmente se originou de uma meditação de Nietzsche em “Genealogia da Moral”, mais especificamente no aforismo 12 da segunda dissertação. Ao lermos o trecho indicado por Veyne, percebemos que no final do século XIX Nietzsche já abordava o tema do objeto parecer natural, apesar de ser histórico. O filósofo fala sobre o sentido e a finalidade do castigo, que se transformam sempre, mas a cada época são vistos como os únicos possíveis, conforme elucida a passagem a seguir:

Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma ‘coisa’, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. (NIETZSCHE, 1987, p. 81-82)

A genealogia consiste na análise histórica das condições de possibilidade de emergência dos discursos e enunciados, análise que chega à constituição do próprio sujeito na trama histórica. Parte-se, assim, da premissa de que determinados discursos são historicamente construídos e por isso mesmo abertos a “novas interpretações e ajustes”, para usar os termos de Nietzsche. E trata-se a partir daí de responder por que certos enunciados ou teorias surgem em um dado momento histórico e permanecem, por que são tidos como mais verdadeiros e legítimos que outros, e quais são os seus efeitos sobre as subjetividades.

Essas questões também podem ser enunciadas a partir das relações entre saber e poder (FOUCAULT, 1969, 1975, 1983), que estão diretamente implicados em duas dimensões: de um lado, relações de poder geram objetos para o saber e, de outro, o saber reconduz e reforça efeitos de poder. Desse modo, trata-se de atentar para o fato de que a mudança histórica

determina o que é considerado indesejável em uma dada cultura e oferece ao saber novos objetos “desviantes”, merecedores de atenção e cuidado. E o novo saber produzido funciona como leis de verdade que configuram formas de normalidade e desvio, normas a partir das quais os indivíduos se pensam e são pensados. Aqui, a raridade discursiva determina também a raridade de práticas, ou seja, limita as possibilidades de escolha, experiência, ação – em suma, de subjetivação dos indivíduos.

Vale lembrar que para Foucault o sujeito se constitui a partir do regime de verdade produzido pelo poder de sua época, regime que, por sua vez, muda de uma sociedade para outra. O sujeito não é o outro do poder, e sim um dos seus primeiros efeitos. Em “The subject and power”, ele diz mesmo que o poder transforma indivíduos em sujeitos¹, ou seja, o poder sujeita o indivíduo, pois o atrela a um regime de verdade a partir do qual ele se constitui. Na passagem seguinte de “Microfísica do poder” esse argumento fica bem claro: “Afinal, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder” (FOUCAULT, 1979/2007, p. 180).

Ainda em “Microfísica do poder” Foucault afirma que cada sociedade tem sua “política geral de verdade” (idem, p. 12), que inclui os discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros, as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, o estatuto daqueles que têm a função de dizer o que funciona como verdadeiro.

Aqui, parece importante pensarmos na posição da psicanálise no interior dessa política de verdade na contemporaneidade, na medida em que cada vez mais os psicanalistas são convocados (ou se sentem autorizados) a dizer publicamente a verdade sobre temas que supostamente seriam de sua alçada, como a sexualidade, o pai, o desejo, e até a participar da aprovação ou refutação de leis sobre esses temas, trazendo o seu arsenal teórico para os debates.

A análise genealógica inclui, portanto, além da compreensão da singularidade histórica dos discursos, pensar a produção de subjetividade que resulta dos efeitos de verdade desses discursos. Como veremos ao longo da tese, as narrativas psicanalíticas se configuram como verdadeiras prescrições das condições de subjetivação, quando estabelecem distinções, por exemplo, entre sexualidade normal e desviante, sexuação masculina e feminina, ou entre formas aceitáveis e patológicas de estruturação psíquica, de família e de filiação.

¹ “It is a form of power which makes individuals subjects” (FOUCAULT, 1983, p. 212).

O método genealógico empregado aqui implica em combater os efeitos de poder próprios a um discurso normalizador e conservador da psicanálise, questionar suas prerrogativas e fundamentos. Implica ainda em investir na possibilidade de se constituir uma nova política de verdade. Foucault (1979) diz justamente que o problema político que o intelectual deve enfrentar em um projeto genealógico é o de tentar mudar o regime político, intelectual e institucional de produção de verdade. “Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não-legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns” (FOUCAULT, 1979/2007, p. 171).

A partir dessa inspiração foucaultiana, a genealogia que se pretende fazer é uma que permita a insurreição de novos saberes contra os efeitos de poder e de produção de subjetividade de narrativas que se pretendem as únicas possíveis e legítimas para dar conta da singularidade da cultura contemporânea. Novas teorias, ideias e reflexões são possíveis. Esses novos saberes, chamados por Foucault de genealogias desordenadas e fragmentárias, devem ser capazes de se opor e lutar contra a coerção daquele discurso teórico unitário.

A tese

Esta tese está dividida em cinco capítulos. O capítulo 1, privilegiando a dimensão de historicidade da subjetividade e da sexualidade, destrincha a construção histórica de conceitos-chave para o desenvolvimento do trabalho. É um capítulo de desconstrução e de desnaturalização de ideias ainda muito vivas em nosso imaginário social contemporâneo e incrustadas na teoria psicanalítica. Em primeiro lugar, percorreremos com Foucault, sobretudo a partir de “História da Sexualidade 1 – A vontade de saber”, a criação de um dispositivo de sexualidade na modernidade, que atrela a subjetividade à sexualidade, ao desejo sexual.

Desde então, a sexualidade é critério fundamental de definição de subjetividade e, por isso mesmo, domínio a ser investigado e decifrado. Além disso, é colocada no regime do normal e do patológico, de modo que toda doença passa a ter pelo menos uma parte de etiologia sexual, e há a implantação social das perversões. Veremos ainda que é no contexto desse dispositivo moderno de sexualidade que Foucault situa o surgimento da psicanálise e o empenho em decifrar enigmas do sexo e apontar seus desvios.

Em segundo lugar, descreveremos, seguindo a narrativa de Joel Birman em “Gramáticas do erotismo”, a construção do paradigma moderno da diferença sexual, em substituição ao modelo antigo de sexo único, quando se passa a admitir a existência de dois

sexos claramente distintos e separados um do outro. Observaremos que esse paradigma estabelece uma ontologia da diferença sexual, na medida em que o sexo, feminino ou masculino, é expressão inevitável de uma natureza, uma essência anatômica ou biológica, e as inserções sociais diferentes do homem e da mulher seguem essa diferença sexual binária e definitiva.

Por último no capítulo 1, recorreremos a Judith Butler em “Problemas de gênero” para realizar a desconstrução da categoria de sexo, usualmente oposta por autoras feministas à de gênero. Com Butler, reforçaremos o argumento, já defendido no item sobre o paradigma da diferença sexual, de que a diferença binária e hierárquica entre os sexos é construída. A autora denuncia também a produção na cultura de uma heterossexualidade normativa, compulsória, ou seja, a ideia de heterossexualidade como predisposição natural e prática sexual comuns a todos. Algumas ideias de Beatriz Preciado serão acrescentadas às de Butler para corroborar a desconstrução da diferença sexual.

O capítulo 2 se ocupa da descrição dos percursos teóricos de Freud e Lacan no que tange à sexualidade, à diferença sexual e à função do pai. O capítulo está dividido em duas partes, cada uma dedicada a um dos psicanalistas, escolhidos por atribuírem ao pai lugar primordial na estruturação da subjetividade e por serem as suas teorias que são retomadas e sustentadas nas discussões contemporâneas travadas no campo da sexualidade.

Sob a perspectiva genealógica aqui anunciada e em consonância com o trabalho de desconstrução do capítulo 1, veremos que muitos fundamentos e pressupostos da leitura psicanalítica da sexualidade encontram sua condição de possibilidade no paradigma moderno de diferença sexual e acabam ainda por reforçá-lo teoricamente. A teoria que resulta daí, por sua vez, constitui um campo discursivo que abre espaço para o uso ahistórico que se faz na contemporaneidade – mesmo depois de todas as transformações morais e sociais que nossa cultura conheceu nas últimas décadas – de determinados conceitos, como os de diferença sexual, ordem simbólica e função paterna.

Na primeira parte do capítulo 2, traçaremos um percurso teórico de Freud, começando por suas formulações sobre o complexo de Édipo, o complexo de castração e suas diferenças no homem e na mulher. Abordaremos a centralidade do falo e de uma representação binária, anatômica e hierárquica da diferença sexual para os destinos das subjetividades feminina e masculina. Depois, apresentaremos a crítica freudiana à modernidade, sobretudo aos obstáculos modernos colocados à satisfação das pulsões sexuais. Finalizaremos com a problemática do pai e sua posição de proeminência, em relação à figura materna, no que tange ao Édipo, à proibição do incesto e às identificações.

Na segunda parte, acompanharemos a evolução de conceitos da teoria lacaniana. Inicialmente será delineada a transição de uma formulação teórica influenciada por Durkheim a uma influenciada por Lévi-Strauss e o estruturalismo. Enquanto a primeira coloca ênfase no declínio da imago paterna, entendida a partir da crise da autoridade do pai na família, a segunda prioriza o registro simbólico da função paterna em detrimento do valor social do pai. Nesse contexto, o complexo de Édipo e a função paterna ganham condição de estrutura. O pai deve garantir a passagem do sujeito do domínio da natureza ao da cultura, por meio da proibição do incesto entre a criança e a mãe. Em seguida, veremos em que medida é possível defender que Lacan sustenta uma ontologia da diferença sexual. O capítulo termina com uma discussão sobre a ahistoricidade da função paterna presente na teoria lacaniana.

O capítulo 3 traz um panorama de mudanças sociais e morais ocorridas na passagem da modernidade à contemporaneidade que provocaram deslocamentos importantes nas referências organizadoras de nossa cultura. Em primeiro lugar, serão descritas a afirmação de novas sexualidades e a emergência de estruturas familiares que rompem com o modelo nuclear de família, e sua articulação com os movimentos gay e feminista. Veremos como a crise do patriarcado se acelerou nesse contexto de luta contra a dominação masculina e a autoridade paterna. Em segundo lugar, será argumentado que vivenciamos hoje o acirramento da experiência do desamparo, devido ao enfraquecimento de modelos e de figuras de referência e de proteção, e também tentaremos entender por esse viés a crise do patriarcado.

Os capítulos seguintes, 4 e 5, podem ser compreendidos como duas posições possíveis diante do panorama da mudança histórica descrito no capítulo 3. Nos dois as teorias de Freud e Lacan apresentadas no capítulo 2 serão retomadas, seja como referência, para sustentar argumentações, sobretudo no primeiro, seja na forma de crítica ou de problematização, no segundo.

No capítulo 4, serão expostas narrativas de autores que interpretam o que surge de novo na contemporaneidade no campo da sexualidade – novos arranjos familiares, práticas sexuais, tecnologias, demandas, leis – pelo viés do negativo e do declínio. A crise do patriarcado e a mudança nos papéis atribuídos ao homem e à mulher os levam a se perguntarem com inquietude sobre a maneira como pode se efetuar hoje a função paterna e, por meio dela, a constituição do sujeito. Na base de seu argumento sobre a crise da função do pai está a abolição ou desinscrição da diferença sexual e o conseqüentemente desmoronamento da ordem simbólica.

O capítulo se inicia com a apresentação da tese da socióloga Françoise Héritier de que a diferença sexual, binária e hierárquica, está no fundamento do pensamento e da cultura. Ela foi escolhida para introduzir esse capítulo justamente por propor uma ontologia da diferença sexual, que será sustentada pelos demais autores que a seguem: a socióloga Irène Théry e os psicanalistas Jean-Pierre Lebrun, Charles Melman, Joel Dor, Michel Schneider, Henry Frignet e Pierre Legendre.

Apesar de cada um desses autores desenvolver um argumento singular e muitas vezes propor conceitos também próprios, eles têm em comum a crença na universalidade e ahistoricidade da teoria psicanalítica, que os conduz a uma posição conservadora – interpretação negativa do novo e defesa da imutabilidade das categorias de diferença sexual e função paterna. Veremos, a partir da retomada da proposta genealógica foucaultiana, que essa posição conservadora é problemática, porque configura novas formas do desvio na atualidade e produz subjetividade.

Partindo-se mais uma vez da premissa foucaultiana de que todo enunciado é historicamente construído e de que, portanto, a posição conservadora é apenas uma entre outras possíveis, o capítulo 5 será dedicado às narrativas que acolhem o novo e tentam propor novas maneiras de compreendê-lo e positivá-lo, inclusive a partir da revisão dos conceitos de diferença sexual e de função paterna. Em primeiro lugar, exporemos as propostas de subversão do modelo binário e hierárquico da diferença sexual feitas por autoras feministas e *queer* – Judith Butler, Beatriz Preciado, Monique Wittig e Gayle Rubin. Depois, as ideias de Sabine Prokhoris e de Deleuze e Guattari em “O Anti-Édipo”, que prosseguem no movimento de desconstrução da ontologia da diferença sexual e valorizam o desejo e as intensidades eróticas que transbordam as teorias.

Em seguida, veremos como os autores Javier Sáez, Fabian Fajnwaks, Marco Antonio Coutinho Jorge, Tim Dean e Geneviève Morel defendem que é possível pensar em outra representação da diferença sexual na psicanálise a partir das fórmulas de sexuação e dos conceitos de objeto *a* e de *sinthoma* concebidos por Lacan no final de sua obra. Depois, apresentaremos as ideias dos psicanalistas Jô Gondar, Joel Birman e Márcia Arán sobre novos possíveis da diferença sexual e da alteridade sem a necessidade do falo e do patriarcado como referências.

Por fim, a partir das ideias de Michel Tort, Geneviève Delaisi de Parseval, Simone Perelson, Anne Cadoret e de novo Geneviève Morel, será abordada a questão da função paterna na contemporaneidade e problematizada a sua relação com uma ontologia da diferença sexual e o pressuposto de hierarquia entre os sexos que decorre dela.

CAPÍTULO 1

(DES)CONSTRUÇÃO DA SEXUALIDADE E DA DIFERENÇA SEXUAL

Como foi explicitado na introdução, esta tese parte de uma inspiração foucaultiana, sobretudo da ideia de raridade discursiva, que põe em dúvida as aparentes naturalidade e ahistoricidade de conceitos usados e difundidos pelos discursos e as teorias – no nosso caso, a teoria psicanalítica e suas diversas narrativas. Trata-se, assim, em primeiro lugar de apontar a construção histórica desses conceitos, ou seja, de realizar um trabalho de desconstruí-los, e, em segundo, de pensar qual efeito eles têm sobre as subjetividades ao se apresentarem como “objetos naturais”, usando a expressão de Paul Veyne (2008).

Este primeiro capítulo pretende fazer uma apresentação introdutória da historicidade de conceitos importantes que serão retomados ao longo da tese no argumento dos autores que analisam novas configurações, questões e impasses que surgem na contemporaneidade no campo da sexualidade. Começaremos por Foucault, com a tese de que na modernidade a sexualidade foi produzida enquanto lugar de verdade sobre o sexo, com a consequência de medicalização das práticas e dos desejos sexuais. O surgimento da psicanálise, enquanto decifração da sexualidade e de seus desvios, se dá nesse contexto.

Em seguida veremos, a partir da leitura de Joel Birman, a construção do paradigma moderno da diferença sexual, que está na base da teoria freudiana sobre as subjetivações feminina e masculina e parece ser ratificado também por Lacan em seu percurso teórico. Terminaremos com a crítica de Judith Butler à distinção usualmente feita entre sexo (natural) e gênero (construído), para defender que a própria noção de sexo já é uma construção. Contribuições de Beatriz Preciado também reforçarão o trabalho de desconstrução da diferença binária e hierárquica entre os sexos.

1.1 Dispositivo de sexualidade

Em “História da Sexualidade 1 – A vontade de saber”, Michel Foucault procura mostrar que foi somente na passagem do século XVIII ao XIX que a sexualidade tornou-se a chave da individualidade, isto é, a questão sobre o que é um indivíduo passou a dever ser colocada em relação ao sexo, ao desejo sexual. A partir de então, nada daquilo que ele é escapa à sexualidade, a qual por sua vez está presente nele todo.

É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), à totalidade de seu corpo (pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui simbolicamente o todo), à sua identidade (já que ele alia a força de uma pulsão à

singularidade de uma história). (...) chegamos ao ponto de procurar nossa inteligibilidade naquilo que foi, durante tantos séculos, considerado como loucura; a plenitude de nosso corpo naquilo que, durante muito tempo, foi um estigma e como que a ferida neste corpo; nossa identidade, naquilo que se percebia como obscuro impulso sem nome. (FOUCAULT, 1976/2013, p. 169-170)

Arnold Davidson, ao escrever sobre como o conceito de perversão se tornou um modo dominante de organização dos pensamentos sobre sexualidade na época, esclarece essa articulação entre sexo e individualidade:

Sexualidade individualiza, transforma um indivíduo em um tipo específico de ser humano – um sádico, masoquista, homossexual, fetichista. Esse link entre sexualidade e individualidade explica um pouco da paixão com a qual a psiquiatria investigou as perversões. Quanto mais detalhes se têm sobre essas anomalias, melhor se é capaz de penetrar no abrigo da individualidade do self². (DAVIDSON, 2001, p. 21-22, tradução minha)

Ao ser instituída como critério fundamental de definição da subjetividade, a sexualidade se constituiu, como ilustra a passagem acima, como domínio a conhecer e a decifrar. Foucault defende, assim, que a sexualidade, enquanto verdade do sexo e de seus prazeres, foi produzida na modernidade, a partir de uma prática discursiva chamada ciência do sexual (*scientia sexualis*) que suscita o desejo do sexo, ou seja, o desejo de articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade.

De fato, trata-se, antes, da própria produção da sexualidade. Não se deve concebê-la como uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar. A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (FOUCAULT, 1976/2013, p. 116-117)

A ciência do sexual, enquanto procedimento moderno para produzir a verdade do sexo, se une à prática da confissão, que incita cada indivíduo a fazer de sua sexualidade um discurso permanente, a dizer, a si mesmo e ao outro, tudo o que tenha afinidade com o sexo (práticas sexuais, prazeres, pensamentos, desejos). Essa produção de um discurso de verdade sobre si mesmo, essa “confissão-ciência”, que parece acontecer naturalmente, é, no entanto, como alerta Foucault, inteiramente infiltrada por relações de poder; ela se inscreve no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder. É um dispositivo histórico de poder.

A união entre a discursividade científica (medicina, psiquiatria, pedagogia) e a antiga técnica de confissão, durante muito tempo ligada à prática da penitência, para a constituição

² Sexuality individualizes, turns one into a specific kind of human being – a sadist, masochist, homosexual, fetishist. This link between sexuality and individuality explains some of the passion with which psychiatry investigated the perversions. The more details one has about these anomalies, the better one is able to penetrate the covert individuality of the self.

de uma confissão sexual em termos científicos, ocorreu a partir de grandes mecanismos de ajustamento: técnica de escuta, postulado de causalidade, princípio de latência, regra de interpretação, imperativo de medicalização.

A técnica de escuta é a codificação clínica do “fazer falar”, a inscrição do ritual de confissão em um campo de observações cientificamente aceitáveis, com seus métodos e técnicas clínicas. O postulado de causalidade, tecido pela medicina, define que o sexo é dotado de um poder causal inesgotável e polimorfo: toda doença tem pelo menos uma parte de etiologia sexual. O princípio de latência intrínseca complementa esse postulado, ao afirmar que há algo escondido na sexualidade que é preciso arrancar à força. A regra de interpretação, por sua vez, esclarece que, além de confessada, a verdade deve ser decifrada por aquele que a escuta. Por fim, a medicalização dos efeitos de confissão alude ao fato de que o sexo foi colocado no regime do normal e do patológico.

A sexualidade foi definida como sendo, “por natureza”, um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização; um campo de significações a decifrar; um lugar de processos ocultos por mecanismos específicos; um foco de relações causais infinitas, uma palavra obscura que é preciso, ao mesmo tempo, desencavar e escutar (FOUCAULT, 1976/2013, p. 78)

Na modernidade se define pela primeira vez uma morbidez própria do sexual. É importante perceber que, nessa nova preocupação com o sexo, a atenção migra das infrações jurídicas das regras de aliança, como o adultério e o incesto, para os desvios em relação à genitalidade e à ordem dos desejos, ou ainda da sexualidade regular do casal monogâmico à sexualidade do grupo dos indivíduos nomeados perversos.

Vale lembrar aqui a diferença entre o sodomita, sujeito jurídico, e o homossexual, doente mental no século XIX (FOUCAULT, 1976): embora os dois se definissem pelas mesmas práticas sexuais, o primeiro era julgado pelo que fez e o segundo, pelo que é e deseja. A sodomia era classificada como um vício que o sujeito falhava em dominar e que deveria ser reprimido. A homossexualidade, por sua vez, pertencia à categoria de doenças mentais e não podia ser controlada pela vontade própria do sujeito. Em vez de criminoso, ele era um sofredor que necessitava de cuidados médicos.

A figura do anormal deveria, portanto, ser tratada e curada pela psiquiatria. Esse procedimento de cuidar daquilo a que se opõe, ao invés de excluí-lo do real, dá ao poder moderno uma forma pastoral (FOUCAULT, 1983, 2001). A norma, ao postular que alguém é anormal, pressupõe a crença na cura e no dever de curar. O poder pastoral se apresenta como piedoso: ao mesmo tempo em que sabe o que é bom para os indivíduos, se coloca na posição de seu salvador. Ou seja, produz o perigo e o internaliza nos indivíduos, criando a necessidade

de serem salvos, e simultaneamente se apresenta como quem pode salvá-los. Se for necessário punir, a punição terá também a forma de uma cura.

O sentido do diagnóstico psiquiátrico na modernidade era, portanto, normalizar, corrigir, salvar os indivíduos que apresentassem desvios de comportamento. A consequência dessa psiquiatria normalizadora é a emergência de doentes mentais fortemente estigmatizados, por si mesmos e pelos outros, e angustiados devido ao diagnóstico de anormalidade recebido.

Havia estigma e angústia porque a própria classificação de comportamentos segundo a polaridade normal-patológico separava os homens também entre normais e anormais, sendo os anormais aqueles cujo comportamento desviava da regra e deveria ser corrigido (FOUCAULT, 1975). Simultaneamente, promovia a internalização da divisão social, favorecendo que cada indivíduo se inquietasse com sua potencial anormalidade e se esforçasse para pertencer ao grupo dos normais. Essa preocupação de cada pessoa com seus desejos íntimos, aos quais ninguém teria acesso, existia porque a norma garantia que cada pessoa, ao olhar para si e julgar seus atos e pensamentos, o fizesse com os olhos de um outro, o que gerava culpa e angústia.

Passou-se, assim, de uma problemática da relação para uma problemática da carne e do corpo, da lei e a penalidade para a medicina e o adestramento. Foi nesse contexto que surgiu uma medicina do sexo, que se ocupou do instinto sexual e classificou as patologias originadas de seus desvios e anomalias.

E é no campo da medicina moderna, como uma espécie de nova modalidade sua, que Foucault situa o surgimento da psicanálise e a inserção da teoria freudiana sobre a sexualidade, sobretudo sobre a histeria. Essa tese aparece também no texto “O poder psiquiátrico”, além de na “História da sexualidade 1” que estamos percorrendo aqui. A psicanálise faria parte desse grande dispositivo de sexualidade, por haver colocado o sexo em discurso e se proposto a desvendar os seus enigmas e a apontar os seus desvios.

Vemos claramente: é o dispositivo de sexualidade que, em suas diferentes estratégias, instaura essa ideia “do sexo”; e o faz aparecer, sob as quatro grandes formas – da histeria, do onanismo, do fetichismo e do coito interrompido – como sendo submetido ao jogo do todo e da parte, do princípio e da falta, da ausência e da presença, do excesso e da deficiência, da função e do instinto, da finalidade e do sentido, do real e do prazer. Assim, formou-se pouco a pouco a armação de uma teoria geral do sexo. (FOUCAULT, 1976/2013, p. 168)

Apesar de localizar a psicanálise no interior do dispositivo moderno de sexualidade, Foucault lhe reserva posição e proposta singulares em “História da sexualidade 1”. Ele diz que, da família das tecnologias do sexo do século XIX, a psicanálise foi a única que operou

uma ruptura importante com o grande sistema “perversão-hereditariedade-degenerescência”, ao positivar a pulsão sexual e se afastar da interpretação proposta pela medicina de que a perversão seria sinal inato de degeneração nervosa.

Foucault chama a atenção para uma ambiguidade presente no exercício do poder no que diz respeito à incitação da enunciação de si, que teve como consequência um “erotismo discursivo generalizado”. Em uma primeira análise, a criação de dispositivos que obrigam à confissão expressaria uma preocupação em reprimir e mesmo eliminar os comportamentos desviantes, de forma a garantir “uma sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora”, que funcionasse segundo um padrão ótimo, para o bem coletivo. O sexo nesse contexto seria visto em nível de “população”, ao lado de outros indicadores econômicos e políticos, como se o futuro da nação dependesse dos atos sexuais de cada indivíduo.

Na prática, entretanto, esses aparelhos modernos que institucionalizaram o discurso do sexo não agiram para conter a ocorrência das práticas de prazer ditas periféricas ou sem propósito; ao contrário, Foucault denomina esse período moderno de “idade da multiplicação”, porque as heterogeneidades sexuais se multiplicaram. Segundo ele, o que houve foi a implantação social das perversões.

A lei que punia o infrator, sujeito jurídico, e visava excluí-lo da sociedade perde lugar para a medicina que adentra o doente, mas não quer eliminá-lo. Antes, a interdição do incesto visava realmente diminuir a incidência dessa prática nas famílias. Ao falar sobre a atenção moderna em relação à sexualidade infantil, porém, Foucault deixa claro como o poder se exercia mais por reforço e até multiplicação da categoria perversa do que por sua interdição:

O “vício” da criança não é tanto um inimigo, mas um suporte; pode-se muito bem designá-lo como o mal a ser suprimido. O necessário fracasso, a extrema obstinação numa tarefa tão inútil leva a pensar que se deseja que ele persista e prolifere até os limites do visível e do invisível, ao invés de desaparecer para sempre. Graças a esse apoio o poder avança, multiplica suas articulações e seus efeitos, enquanto o alvo se amplia, subdivide e ramifica, penetrando no real ao mesmo ritmo que ele. Trata-se, aparentemente, de um dispositivo de barragem; de fato, organizaram-se, em torno da criança, *linhas de penetração* infinitas. (FOUCAULT, 1976/2013, p. 43)

Foucault usa esse mesmo argumento defendido em relação à implantação da perversão – isto é, o de que o poder produz indivíduos – em “Vigiar e Punir”, quando afirma que a disciplina é uma tecnologia específica de poder que fabrica indivíduos. Do mesmo modo que o poder moderno fracassou em suprimir a sexualidade infantil, a prisão o fez com a delinquência: em vez de extinguir as infrações por meio de confinamento e castigos, as distinguiu e distribuiu, organizando a transgressão das leis em uma tática geral das sujeições.

Assim, funcionando mais como princípio incitador do que inibidor, o poder moderno inventou grupos de desviantes, dentre os quais estão os perversos, atribuiu a eles uma realidade analítica e visível, e, ao semeá-los no real, os fez proliferar. Embora se apoiasse em procedimentos de vigilância, isolamento e proibição, funcionava como mecanismo de intensificação: “não se trata de um movimento obstinado em afastar o sexo selvagem para alguma região obscura e inacessível mas, pelo contrário, de processos que o disseminam na superfície das coisas e dos corpos, que o excitam, (...) implantam-no no real e lhe ordenam dizer a verdade” (FOUCAULT, 1976/2013, p. 82).

É importante esclarecer, mais uma vez, que, quando se fala de implantação da perversão na sociedade moderna, não se trata de defender que esses comportamentos receberam uma qualificação pejorativa porque se quis regular e reprimir a sexualidade, para garantir a reprodução da força de trabalho e a forma da família. Também não se deve, tampouco, entender que essas formas de sexualidade emergiram como vingança contra um poder que lhes impunha uma lei demasiadamente repressiva; elas são, pelo contrário, produto da interferência de um tipo de poder³ sobre os corpos e as suas práticas de prazer.

Trata-se ainda de argumentar que não há uma propriedade natural inerente ao sexo, cujo desvio causa doença mental. As distinções entre sexualidade regular e sexualidade periférica não são dadas; foram, sim, construídas pela ciência moderna e, somente a partir daí, tornou-se possível separar hierarquicamente os indivíduos e cuidar dos desviantes. Mais uma vez, Davidson é preciso em explicar o argumento foucaultiano: “Perversão não era uma candidata a ser doença até que se tornou possível atribuir doenças ao instinto sexual (...); quando a noção de doenças desses instintos perder sua última força remanescente sobre nós, libertaremos o mundo de todos os seus perversos⁴” (DAVIDSON, 2001, p. 24, tradução minha).

³ Vale lembrar que o próprio conceito de poder em Foucault é positivo e produtivo, e não negativo e repressivo, isto é, vai além da concepção jurídica da lei que proíbe e diz “não”. Como explica Deleuze em seu livro “Foucault”, o poder não age nem por ideologia (enganando ou iludindo), nem por violência (reprimindo): “o poder ‘produz realidade’, antes de reprimir. E também produz verdade, antes de ideologizar, antes de abstrair ou de mascarar” (DELEUZE, 1988/2006, p. 38). Para considerar o poder repressivo, seria preciso admitir a existência nos indivíduos de uma parte ahistórica, que poderia ser reprimida e reduzida ao silêncio por ele. Se acreditamos, ao contrário, que o sujeito é “totalmente” histórico, construído historicamente, o poder deve ser entendido como rede produtiva que atravessa os corpos, os investe e transforma. Para Foucault, o poder é um conjunto de forças que estão em todo lugar, em diferentes níveis, inclusive dentro do próprio sujeito; daí o termo “microfísica do poder”. Em suas próprias palavras: “O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso” (FOUCAULT, 1979/2007, p. 8).

⁴ Perversion was not a disease candidate until it became possible to attribute diseases to the sexual instinct (...); when the notion of diseases of this instinct loses its last remaining grasp upon us, we will rid the world of all of its pervers.

Mas não são apenas os que praticam atos considerados perversos que são afetados pela criação da nova categoria de doença, e sim todos os indivíduos, pois a anormalidade estigmatizada angustia a todos. “E mesmo aqueles dentre nós que não estamos totalmente na categoria de perversos, tivemos que repensar sobre nós mesmos; cada pequeno desvio do instinto sexual pode ser um sinal da nossa perversão iminente. Somos todos possíveis perversos⁵” (DAVIDSON, 2001, p. 28, tradução minha). Esse trecho esclarece bem o fato de que essa nova classificação de doença convida todos a ficarem mais atentos à sua sexualidade para reconhecer (e abafar) nela quaisquer pequenos desvios.

Mais uma vez, recorremos a “Vigiar e Punir”, sobretudo às ideias sobre a sanção normalizadora e o exame, para compreender que, simultaneamente a uma diferenciação dos atos, há hierarquização dos próprios indivíduos em “normais” e “anormais” e obrigação à homogeneização, pressão para que todos sejam normais. O diagnóstico de uma doença pode ser entendido como um tipo de exame, conforme sugere Foucault, e, como tal, empreende a sujeição limitadora de todos os indivíduos, porque os submete ao julgamento dos outros e ao seu próprio.

A função da desconstrução é então questionar evidências, desnaturalizar, pensar que o que é poderia não ser. A partir das ideias foucaultianas aqui expostas, trata-se de entender que a articulação entre subjetividade e sexualidade, assim como a colocação do sexo no regime do normal e do patológico, não são dadas, e sim produzidas na modernidade. A emergência de uma preocupação nova de cada indivíduo com seus desejos e práticas sexuais, assim como a constituição de uma série de saberes e discursos sobre o sexo não surgem por acaso, e sim nesse contexto histórico e enunciativo específico. Desse modo, o surgimento da psicanálise no final do século XIX e a centralidade da temática da sexualidade na obra de Freud remetem ao solo positivo descrito em “História da Sexualidade 1”, no qual se pretendia descobrir a verdade do sexo e definir os seus desvios.

O trabalho de desconstrução também nos faz compreender que certas teorias e conceitos, ao classificar e hierarquizar indivíduos e suas práticas, atos e experiências, produzem subjetividade, seja por provocar angústia em relação ao possível desvio, seja por ditar a maneira como esses indivíduos são vistos e tratados pelo outro em uma dada cultura.

O que é fundamental de se compreender aqui é, em primeiro lugar, a contingência do laço que une subjetividade e sexualidade. Em segundo, que certas experiências e práticas

⁵ And even those of us who are not full-fledged perverts have had to reconceive of ourselves; every little deviation of the sexual instinct may be a sign of our impending perversion. We are all possible perverts.

sexuais sempre poderiam ser interpretadas de outra maneira, a partir de outras teorias, fazendo-se uso de outros conceitos, e que isso mudaria completamente o modo de se olhar para elas e de tratá-las, assim como a maneira de os próprios indivíduos se pensarem.

Mais à frente na tese, iremos questionar os efeitos que certos conceitos e esquemas teóricos têm sobre as subjetividades contemporâneas ao pretenderem prescrever normas de subjetivação e critérios de normalidade e desvio. A seguir neste capítulo analisaremos o surgimento do paradigma da diferença sexual na modernidade.

1.2 Paradigma da diferença sexual

Joel Birman defende em “Gramáticas do erotismo” que o paradigma da diferença sexual é fundante e correlato da modernidade. Construído como um imperativo no imaginário cultural na virada do século XVIII ao XIX, ele substituiu a concepção de sexo único, vigente desde a Antiguidade. Esse deslocamento do paradigma fundado no sexo único para o da diferença sexual, que entende que há dois sexos bem diferenciados um do outro, correspondeu a uma mudança de percepção e representação da diversidade sexual e teve efeitos importantes sobre as relações sociais entre os sexos. O paradigma da diferença sexual prevalece ainda hoje em nosso imaginário social, há pelo menos duzentos anos, e de maneira bastante naturalizada. Birman se propõe a desnaturalizá-lo, inscrevendo-o na temporalidade histórica.

O paradigma do sexo único, criado por Galeno e baseado na teoria das quatro causas de Aristóteles, pressupõe uma equivalência entre as genitálias masculina e feminina. Os sexos se diferenciam, então, de acordo com a presença ou a ausência do humor quente nos corpos. No homem, o humor quente está presente e determina a projeção da genitália no espaço exterior. Na mulher, ele está ausente, causando a invaginação da genitália no espaço interior do corpo.

Como o sexo é considerado único, há a possibilidade de transformação do feminino em masculino, se o humor quente se tornar predominante no corpo da mulher. Nesse processo, a invaginação da genitália feminina seria projetada para fora e a fêmea se tornaria macho. Porém, a transformação inversa, do masculino em feminino, não é possível. Essa impossibilidade está relacionada ao fato de o modelo masculino ser a representação do sexo perfeito, aproximado do divino. Já o feminino traz a marca da imperfeição, devido à ausência do humor quente. O perfeito não pode se transformar no imperfeito. O paradigma do sexo único, apesar da equivalência virtual das genitálias, é, portanto, hierárquico.

A homologia morfológica entre os sexos se inscreve em uma lógica marcadamente hierárquica, lógica que situa o masculino e o feminino em dois polos opostos, o primeiro

representado pela luminosidade, a verdade, a atividade e a ação, e o segundo, pela obscuridade, a não verdade, a passividade e a recepção. Todas essas oposições estão associadas à oposição maior entre a exterioridade, projeção para fora, e a interioridade, invaginação, característica dos órgãos genitais.

O paradigma teórico do sexo único persistiu com força no imaginário ocidental desde a Antiguidade até o século XVIII. Os livros médicos de anatomia, por exemplo, até o início do século XVII, mesmo após as descobertas anatômicas do Renascimento e a expansão das técnicas de dissecação dos corpos, traziam apenas desenhos do corpo masculino, tido como o modelo da perfeição.

Ao longo do século XVIII, com o imaginário e as exigências formados pela Revolução Francesa, ocorreram a propagação e a sustentação da igualdade dos direitos dos cidadãos diante da lei, o que colocou em questão a hierarquia entre o homem e a mulher. Foram criadas, assim, as condições de possibilidade para o declínio do modelo do sexo único e a construção de um novo modelo sexual, o discurso da diferença sexual. O imperativo jurídico de igualdade impossibilitou a sustentação do modelo do sexo único.

A substituição do paradigma do sexo único pelo paradigma da diferença sexual não significou, porém, o fim da hierarquia entre os sexos. Ela foi apenas deslocada para o registro biológico da natureza e ganhou legitimidade do discurso da ciência. Seguindo a leitura naturalista da diversidade sexual que caracteriza a modernidade, os sexos passam a ser entendidos como possuindo essências radicalmente diferentes: “Enfim, a marca sexual que cada um portava, seja masculina ou feminina, passou para o nível da essência, constituindo-se, então, uma ontologia da diferença sexual” (BIRMAN, 2001, p. 43). Ser mulher ou homem se torna então a consequência inevitável de traços naturais, inscritos na estrutura do organismo.

A partir dessa ontologia da diferença sexual, o ser do homem e o ser da mulher, bem como as finalidades sociais e os horizontes possíveis para cada um deles, passam a ser definidos por marcas inscritas em suas configurações anatômicas e em suas regularidades fisiológicas. A biologia do século XIX define caracteres primários e secundários de cada sexo, tornando-os inconfundíveis em termos somáticos. Os avanços da medicina nos séculos XIX e XX contribuem para que a diferença sexual seja enunciada em diferentes registros da natureza e em diversos níveis de complexidade do organismo, como o hormonal e o cromossômico. Chega-se a um modelo sexual, portanto, no qual os sexos se discriminam de modo definitivo e irreversível, sendo impossível a transformação de um no outro.

Assim, se a democracia ateniense da Antiguidade construiu o paradigma do sexo único, no qual as mulheres tinham um estatuto ontológico e social inferior ao dos homens, a nova democracia advinda da Revolução Francesa procurou fundar na natureza biológica as inserções sociais diferentes entre os sexos. Com efeito, se a antiga democracia grega foi constitutiva da tradição patriarcal no Ocidente – sendo então a política identificada com o universo do masculino e o panteão religioso dominado por divindades masculinas –, a moderna democracia transformou efetivamente os fundamentos até então inquestionáveis do poder patriarcal, mas manteve inalteradas as fontes do poder masculino. Para isso, entretanto, foi necessário forjar um novo discurso, precisamente sobre a diferença sexual, pelo qual o homem e a mulher teriam finalidades e inserções sociais bastante diversas, em consequência de suas naturezas diferenciadas e irreduzíveis uma à outra. (BIRMAN, 2001, p. 49)

Como fica claro na passagem acima, a teoria da diferença sexual manteve a hierarquia e a relação de poder entre os sexos. Um conjunto de oposições sociais entre os sexos se legitimou na modernidade, baseado nas diferenças naturais entre eles e também nos desdobramentos diretos delas sobre as faculdades mentais. Assim, enquanto o homem era associado ao espaço público, ao registro dos direitos e da razão, a mulher o era ao espaço privado, à família, ao registro dos costumes e do sentimento. O homem estaria mais próximo do polo da civilização e a mulher, do polo da natureza e da maternidade.

É aspecto importante desse paradigma o atrelamento da figura da mulher à posição da maternidade. Ao contrário do homem, a quem era permitido o duplo exercício erótico e reprodutivo, a mulher que não assumisse devidamente a função da maternidade era considerada perigosa e desviante. Essa recusa da maternidade, considerada um desvio moral e social da feminilidade, se apresentava sob quatro modalidades: a prostituição, o infanticídio, a ninfomania e a histeria. Nas três primeiras, o que está em jogo é a escolha de outro destino que não a maternidade e a afirmação, por meio de uma ação no contexto social, do erotismo como dimensão efetiva da existência feminina.

Na histeria, a rebeldia não passa ao registro da ação, se mantendo na fantasia. A histórica está presa no conflito psíquico entre as demandas opostas do erotismo e da maternidade. A bissexualidade característica da histeria pode ser interpretada como recusa à exigência de se submeter ao modelo da diferença sexual e evocação da concepção antiga do sexo único: há o desejo de ser simultaneamente homem e mulher, de gozar igualmente como os dois sexos. “O sujeito colocaria em cena, na sua diversificada e aparentemente incongruente gestualidade corpórea, as figuras identificatórias das quais não abriria jamais mão e que persistia em querer ser custe o que custar, isto é, ser o macho e a fêmea na relação sexual, ao mesmo tempo” (BIRMAN, 2001, p. 140).

Segundo Birman, a sexologia que passa a estudar e a classificar os desvios sexuais, sobretudo as perversões sexuais, de que fala Foucault, como vimos anteriormente, surge na

modernidade como derivação do discurso da diferença sexual. Aliás, na modernidade toda a sexualidade passou a ser concebida em uma direção definida pelo eixo da diferença sexual.

Como veremos no próximo capítulo, a teorização freudiana sobre a diferença sexual e o desenvolvimento psíquico do sujeito a partir do Complexo de Édipo se mostra atravessada pelo paradigma moderno da diferença entre os sexos. Sua afirmação de que “a anatomia é o destino”, por exemplo, está coadunada com o pressuposto de que as faculdades psíquicas são efeitos diretos de marcas biológicas. Corpos somáticos distintos ordenariam de modos também diferentes os psiquismos, do homem e da mulher.

Também será defendida aqui a hipótese de que a teoria lacaniana, analisada após a freudiana no capítulo 2, e o discurso psicanalítico contemporâneo conservador, no capítulo 4, mantêm e reforçam a ontologia da diferença sexual que acabamos de desconstruir.

1.3 Sexo, gênero e heterossexualidade normativa

Seguindo essa mesma linha da desconstrução de conceitos tidos como naturais e ahistóricos, Judith Butler, autora da teoria *queer*⁶, propõe em seu livro “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade” que a categoria de sexo é uma construção. Para chegar a esse argumento, ela realiza uma crítica ao conceito de gênero, proposto por algumas teóricas feministas como inovador e libertário em relação ao de sexo, como espécie de resposta crítica à formulação de que “a anatomia é o destino”.

Uma dessas autoras é Simone de Beauvoir, com sua famosa frase “A gente não nasce mulher, se torna mulher”. Com essa afirmação, Beauvoir defende que o sexo não causa o gênero, que o gênero não pode ser entendido como expressão ou reflexo do sexo. Ou seja, ser de um dado sexo não significaria tornar-se imediatamente de um gênero correspondente: a categoria de mulher não é necessariamente a construção cultural do corpo feminino, nem o homem precisa interpretar o corpo masculino. Pelo contrário, o gênero, enquanto construção variável do sexo, não se limitaria ao binarismo do sexo. Haveria uma ampla gama de gêneros, de maneiras de interpretar e atribuir significado ao corpo sexuado.

⁶ A teoria *queer* é um conjunto de estudos e enunciados, de vários autores, sobre a construção social da sexualidade e do gênero, com forte influência de Foucault. A teoria *queer* faz uma crítica radical das identidades sexuais tidas como essências imutáveis. Devido à sua postura anti-identitária e anti-universalista, muitas vezes ela se posiciona de maneira divergente em relação a alguns teóricos gays e feministas que reivindicam igualdade de direitos e maior inclusão social da homossexualidade.

A importância do uso do termo *queer* está na reapropriação que se fez dele. Inicialmente utilizado de modo pejorativo e como insulto a homossexuais, *queer* foi positivado e ressignificado por seus teóricos, passando a ser usado para descrever práticas subversivas, que se colocam contra as normas sexuais dominantes, sobretudo a da heterossexualidade.

A crítica de Butler incide justamente sobre a dicotomia que esse tipo de discurso feminista estabelece entre sexo, tido como atributo necessário e imutável que qualifica o humano, e gênero, adquirido e construído. Butler vai além da denúncia de que o gênero é uma construção e argumenta que, antes, o próprio sexo é uma construção: “o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual ‘a natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura” (BUTLER, 1990/2013, p. 25).

A passagem acima sintetiza o argumento de Butler: o gênero é um aparato de construção cultural que estabelece o binarismo dos sexos, uma produção discursiva, para usar o vocabulário foucaultiano, cujo efeito é a produção do sexo, da diferença sexual, como uma categoria natural, pré-discursiva. É o gênero que assegura a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo. Isso significa que o corpo não é sexuado em nenhum sentido significativo, não pode ser dito masculino ou feminino, antes de sua determinação em um discurso que o investe de uma ideia de sexo natural, no contexto das relações de poder.

Com Butler, reforça-se aqui a ideia de que a diferença binária entre os sexos é uma construção. Sexo não é uma característica ou atributo de alguém. Ser sexuado é estar submetido a um conjunto de regulações sociais, que cria correlações necessárias entre sexo, gênero, prazeres e desejo.

E não é apenas a construção da categoria de sexo que é alvo da crítica de Judith Butler. A autora denuncia que a ideia de heterossexualidade como predisposição natural e prática sexual comum a todos os indivíduos é igualmente produzida. Analogamente à divisão binária dos sexos, a heterossexualidade não é uma predisposição sexual pré-discursiva, primária, anterior a seu surgimento enquanto norma na linguagem e na cultura. É antes um regime político, um dispositivo, uma instituição.

Sustentando a tese de Foucault de que a sexualidade é sempre construída nas redes do discurso e do poder, ela propõe entendermos o poder em termos das convenções culturais heterossexuais e fálicas. Isso significa que existe em nossa cultura uma matriz binária heterossexual que estabelece a um só tempo uma hierarquia entre masculino e feminino, e uma heterossexualidade compulsória e naturalizada. A consequência é a produção de linhas causais de ligação entre o sexo biológico, a identidade de gênero e a expressão de ambos na manifestação do desejo sexual. Assim, o sexo exige um gênero, designação psíquica do eu, e um desejo heterossexual, ou seja, desejo pelo gênero oposto.

Beatriz Preciado (2002), autora também *queer*, com inspiração em Butler, define o sexo, enquanto órgão e prática, como uma tecnologia de dominação heterossexual, que reduz

o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica do poder entre os gêneros. Sua ideia, portanto, é a de que os órgãos sexuais como tais não existem, são o produto de uma tecnologia sofisticada que prescreve que eles adquirem significação nas relações sexuais e que devem ser utilizados de acordo com sua “natureza”, isto é, em relações heterossexuais.

O sistema heterossexual é, portanto, um aparato social de produção de feminilidade e de masculinidade, e de fragmentação do corpo. Mais do que isso, produz a própria diferença sexual, ao recortar órgãos e gerar zonas de alta intensidade sensitiva que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença sexual. “A diferença sexual é uma hétero-partição do corpo na qual não é possível a simetria. O processo de criação da 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 sexuais⁷” (PRECIADO, 2002, p. 22, tradução minha).

Também os papéis e práticas sexuais que são naturalmente atribuídos aos gêneros feminino e masculino são um conjunto arbitrário de regulações inscritos nos corpos. Inversamente, a exclusão de determinadas relações entre sexos e gêneros, assim como a designação de certas zonas do corpo como não-sexuais, são o resultado de operações que naturalizam as práticas que conhecemos como sexuais.

O sistema de sexo-gênero é um sistema de escritura. O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou tachados. A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve re-inscrever-se ou re-instituir-se através de operações constantes de repetição e de re-citação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais⁸. (PRECIADO, 2002, p. 23, tradução minha)

A divisão entre sexualidade normal e sexualidade anormal que Foucault denuncia em “História da sexualidade 1” se atualiza aqui sob a forma de identidades de gênero legítimas e ilegítimas, sendo definidas como legítimas as que instituem e mantêm relações de coerência e

⁷ La diferencia sexual es una hétero-partición del cuerpo en la que no es posible la simetría. El proceso de creación de la diferencia sexual es una operación tecnológica de reducción, que consiste en extraer determinadas partes de la totalidad del cuerpo, y aislarlas para hacer de ellas significantes sexuales.

⁸ El sistema de sexo-género es un sistema de escritura. El cuerpo es un texto socialmente construido, un archivo orgánico de la historia de la humanidad como historia de la producción-reproducción sexual, en la que ciertos códigos se naturalizan, otros quedan elípticos y otros son sistemáticamente eliminados o tachados. La (hetero)sexualidad, lejos de surgir espontáneamente de cada cuerpo recién nacido, debe re-inscribirse o re-instituirse a través de operaciones constantes de repetición y de re-citación de los códigos (masculino y femenino) socialmente investidos como naturales.

continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Há um ideal normativo de um sexo já portador de um gênero específico, que unifica funções, significados corporais, processos psicológicos e somáticos sem correlação necessária uns com os outros. Ideal que diz ainda quais são as regiões do corpo passíveis de proporcionarem prazer, denominando de partes sexuais o pênis, a vagina, os seios, e assim por diante, e restringindo o corpo erógeno a elas.

A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e “fêmea”. A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir” – isto é, aquelas em que o gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”. (BUTLER, 1990/2013, p. 38-39)

Essa heterossexualização do desejo e a divisão entre identidades de gênero que podem existir e as que não podem estão presentes, segundo Butler, nas teorias da antropologia e da psicanálise, por exemplo no conceito de tabu contra o incesto, base da teorização do Complexo de Édipo e da função paterna. Seu argumento é o de que a proibição do incesto, heterossexual em sua definição, produz sexualidade, em vez de reprimir. Ou seja, ao proibir relações sexuais heterossexuais com os pais, ela cria as próprias predisposições heterossexuais do desejo enquanto fatos primários do psiquismo e pelas quais o conflito edipiano se torna possível. Em vez de fundantes, essas pressuposições são efeitos de uma lei que dissimula sua própria genealogia. A crítica de Butler nos conduz à possibilidade de historicizar de outras maneiras, não-universalizantes, o desejo e a proibição.

O tabu contra o incesto produz a distinção entre heterossexualidade (legítima) e homossexualidade (ilegítima) e divide o universo da escolha sexual entre parceiros permitidos e proibidos, sendo, assim, o meio pelo qual a identidade de gênero se constitui. As identidades de gênero ilegítimas são as que não se conformam às normas de inteligibilidade cultural, como a homossexualidade e, mais radicalmente, o transexualismo, que traz consigo uma descontinuidade absoluta entre prazeres sexuais e partes corporais. Mas tanto as formas legítimas como ilegítimas são efeitos de poder. Vale lembrar mais uma vez que o conceito de poder em Foucault é produtivo, e não repressivo. Uma lei de discurso atua menos como um código meramente excludente ou negativo e mais como uma sanção que delimita e constrói os campos do dizível e do indizível, do legítimo e do ilegítimo. Desse modo, a lei produz tanto a heterossexualidade sancionada como a homossexualidade transgressora.

A proposta de Butler é que se entendam as identidades de gênero como construções performáticas: o gênero é construído e mantido em sua estrutura binária por meio de uma repetição estilizada de atos ou de performances. Os atributos do gênero não são expressivos, e

sim performativos, isto é, não há uma identidade preexistente ao ato que a repete e institui. E repetidos ao longo do tempo, as construções performáticas, que são normas subjetivantes, produzem efeitos de realidade que acabam sendo percebidos como fatos. Foi desse modo que a repetição da diferença sexual foi transformando a contingência dos sexos em uma divisão sexual cristalizada, rígida, com aparência de classificação natural.

O fato de a realidade do gênero ser criada mediante performances sociais contínuas significa que as próprias ações de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter performativo do gênero e as possibilidades performativas de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculina e da heterossexualidade compulsória. (BUTLER, 1990/2013, p. 201)

É pela persistência e proliferação de identidades de gênero tidas como impossibilidades lógicas ou falhas do desenvolvimento que os limites dessa matriz de inteligibilidade são expostos e, assim, criadas oportunidades de disseminação de matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero. A resistência e o deslocamento também se dão no interior da repetição. As possibilidades de subversão e de rompimento com a hegemonia heterossexual e reprodutiva serão mais bem analisadas no capítulo 5 da tese.

No próximo capítulo, veremos o que a psicanálise, tanto freudiana como lacaniana, diz a respeito da diferença sexual e seus desdobramentos, sobretudo nas subjetivações feminina e masculina e no exercício da função paterna. Ficará claro de que maneira Freud foi influenciado pelos conceitos e paradigmas de sexualidade construídos na modernidade e pela matriz binária e heterossexual, e como Lacan segue os seus passos e acentua aspectos problemáticos de sua teoria. Em seguida, no capítulo 4, poderemos perceber também como o uso conservador das duas teorias por autores contemporâneos reforçam e legitimam a ahistoricidade e a naturalidade da categoria de diferença sexual e também a de função paterna. Por fim, no capítulo 5, serão delineadas alternativas à ontologia da diferença sexual e novas possibilidades de exercício da função paterna hoje.

CAPÍTULO 2

O QUE DIZ A TEORIA PSICANALÍTICA

Neste capítulo, analisaremos como a problemática da diferença sexual e da função paterna evolui na teoria psicanalítica, a partir da elucidação de conceitos importantes desenvolvidos na leitura da sexualidade. Começaremos com Freud, cujas ideias serão tratadas na primeira parte do capítulo, e em seguida prosseguiremos com Lacan, a quem será reservada a segunda parte.

O percurso freudiano se iniciará com a noção de complexo de Édipo e seus desdobramentos na estruturação das subjetividades. Examinaremos suas diferenças no homem e na mulher, inclusive a partir de sua articulação com o complexo de castração. Veremos que já aparecem aí a centralidade do falo e a leitura hierárquica da diferença entre os sexos, aspectos que exploraremos com mais atenção e detalhes em seguida, a partir das noções de angústia de castração e de inveja do pênis, e da maternidade como condição para a feminilidade. Em seguida, será exposta a crítica feita pelo psicanalista à modernidade, mais especificamente aos impasses colocados ao erotismo dos indivíduos. Por fim, analisaremos como a figura paterna é delineada por Freud, a posição de destaque que apresenta em sua teoria e como ela dialoga com o mito da horda primitiva, a proibição do incesto, a castração e o Édipo.

A parte consagrada a Lacan também se iniciará com proposições sobre o complexo de Édipo, organizadas em dois tempos, seguindo a recomendação do psicanalista Markos Zafiropoulos: um primeiro no qual Lacan é influenciado por Durkheim e um segundo, quando o psicanalista se aproxima de Lévi-Strauss e do estruturalismo. Acompanharemos a transição de uma teoria que enfatiza o declínio da imago paterna, relacionando o Édipo às condições históricas da família, a uma que entende a função do pai do ponto de vista simbólico, articulada à proibição do incesto e à garantia da entrada do sujeito na cultura. Em seguida, será defendida a hipótese de que Lacan sustenta uma ontologia da diferença sexual e será apresentada a diferenciação que o psicanalista propõe nos anos 70 entre gozo fálico, masculino, e gozo suplementar, feminino. Por último, discorreremos sobre o caráter de ahistoricidade da função paterna e suas implicações éticas.

PARTE I

FREUD

2.1 Complexo de Édipo

O conceito de complexo de Édipo na psicanálise diz respeito às relações inconscientes que ligam as gerações em torno do desejo incestuoso pelos pais, da proibição desse desejo e da violência engendrada por ela (TORT, 2007). Ele desempenha funções fundamentais na estruturação da personalidade (sexual) e na orientação do desejo (LAPLANCHE e PONTALIS, 1982): dele dependem a escolha de objeto de amor, o acesso à genitalidade e a constituição de diferentes instâncias psíquicas, como o supereu e o ideal do eu. A escolha de objeto depende do Édipo devido à interdição do incesto e porque o objeto que será escolhido traz a marca dos investimentos de objeto e das identificações inerentes ao complexo. A organização genital, por sua vez, que não é garantida pela simples maturação biológica, depende da instauração do primado do falo, que só acontece quando a crise edipiana é resolvida via identificação.

A primeira referência publicada de Freud sobre o complexo de Édipo está em “A interpretação do sonhos”, de 1900, na seção em que ele analisa sonhos sobre a morte de pessoas queridas, como os pais. Vale lembrar que o grande argumento do autor nesse texto é o de que o sonho é a realização de um desejo inconsciente. Ele tenta então explicar o desejo de morte da criança contra seus pais, sobretudo contra o genitor do mesmo sexo que ela. Freud esclarece que a criança em idade muito pequena já sente desejo sexual (mesmo que o desejo surja aí ainda em estágio embrionário) pelo genitor do sexo oposto e vê o genitor do sexo semelhante como rival de seu amor. A eliminação desse rival, portanto, não deixaria de ser vantajosa e esse desejo de eliminá-lo explica o sonho da criança com a morte dos pais.

É destino de todos nós, talvez, dirigir nosso primeiro impulso sexual para nossa mãe, e nosso primeiro ódio e primeiro desejo assassino, para nosso pai. Nossos sonhos nos convencem de que é isso o que se verifica. O Rei Édipo, que assassinou Laio, seu pai, e se casou com Jocasta, sua mãe, simplesmente nos mostra a realização de nossos primeiros desejos infantis. Contudo, mais afortunados que eles, entretamos conseguimos, na medida em que não nos tenhamos tornado psiconeuróticos, desprender nossos impulsos sexuais de nossas mães e esquecer nosso ciúme de nossos pais. Ali está alguém em quem esses desejos primeiros de nossa infância foram realizados, e dele recuamos com toda força do recalçamento pelo qual esses desejos, desde aquela época, foram contidos dentro de nós. (FREUD, 1900/1996, p. 289)

Apesar de fazer alusão à lenda grega de Édipo, Freud ainda não utiliza a expressão “complexo de Édipo” em “A interpretação dos sonhos”. De fato, ela só aparece em 1910, no texto “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (Contribuições à psicologia

do amor I)”, quando o autor menciona, sem se alongar muito, o desejo do menino pela mãe na infância e o ódio pelo pai, tido como o rival que impede esse desejo.

Nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, obra de 1905 dedicada justamente ao estudo da sexualidade, não há menção alguma ao complexo de Édipo no texto original, mas apenas em notas de rodapé acrescentadas posteriormente. E justamente em uma dessas notas, acrescentada em 1920, Freud afirma a centralidade do complexo de Édipo na psicanálise e a sua universalidade na vida psíquica do indivíduo, ideias que reforça mais tarde:

Afirmou-se, justificadamente, que o complexo de Édipo é o complexo nuclear das neuroses, representando a pessoa essencial no conteúdo delas. Nele culmina a sexualidade do adulto. Cada novo ser humano confronta-se com a tarefa de dominar o complexo de Édipo, e aquele que não consegue realizá-la sucumbe à neurose. O progresso do trabalho psicanalítico tornou cada vez mais clara essa importância do complexo de Édipo; seu reconhecimento converteu-se no Schiboleth [traço distintivo] que separa os partidários da psicanálise de seus oponentes. (FREUD, 1905/1996, p. 214)

Há na teoria freudiana cinco fases do desenvolvimento da organização sexual: oral, sádico-anal, fálica, de latência e genital (FREUD, 1905, 1917, 1923a, 1924a, 1925; LAPLANCHE e PONTALIS, 1982). As fases oral e anal são organizações pré-genitais, nas quais as zonas genitais ainda não assumiram papel preponderante na sexualidade. São fases autoeróticas, isto é, seu objeto de satisfação encontra-se no próprio corpo, nas zonas erógenas da boca e do ânus, respectivamente. Nelas, as pulsões parciais estão desvinculadas e independentes entre si em seus esforços na obtenção de prazer.

Já a fase fálica, também denominada de organização genital infantil, e a genital propriamente dita, separadas pelo período de latência, são caracterizadas pela organização das pulsões parciais sob o primado dos órgãos genitais. A diferença entre elas está no fato de que na fase fálica, o que não será o caso na genital, a criança, do sexo masculino ou feminino, só reconhece um único órgão genital, o masculino, o pênis. O órgão genital feminino permanece irrevelado. A oposição entre os sexos é então equivalente à oposição fálico-castrado. A divisão em opostos que perpassa a vida sexual se constitui na fase anal-sádica, quando se apresenta sob a forma passividade-atividade. Esse par de opostos se transforma então no par fálico-castrado, na fase fálica, e na puberdade, na oposição masculinidade-feminilidade.

A fase fálica é a fase do apogeu do complexo de Édipo, quando já há um objeto sexual e certo grau de convergência das aspirações sexuais para esse objeto, e também do seu declínio, que marca a entrada no período de latência, quando há uma pausa ou diminuição das atividades sexuais. Na fase genital, pubertária, o complexo de Édipo é revivido e superado com maior ou menor êxito em um tipo especial de escolha de objeto.

As primeiras formulações do complexo de Édipo feitas por Freud foram sob a sua forma dita simples e positiva. Nelas, o complexo de Édipo apresenta-se como no mito de Édipo-rei: desejo sexual pelo personagem do sexo oposto e desejo de morte do rival, do mesmo sexo. Durante muito tempo, Freud tomou como modelo do complexo a criança do sexo masculino e defendeu que ele poderia ser transposto sem modificações para o sexo feminino. Isso fica claro na passagem da conferência XXI das “Conferências introdutórias sobre psicanálise”, intitulada “O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais”:

descrevi-lhes apenas a relação de um menino para com seu pai e sua mãe. As coisas se passam de modo exatamente igual com as meninas, com as devidas modificações: uma afetuosa ligação com o pai, uma necessidade de eliminar a mãe, por julgá-la supérflua, e de tomar-lhe o lugar. (FREUD, 1917/1996, p. 337)

Assim, a teoria inicial, em sua forma resumida, é a seguinte: o complexo de Édipo aparece quando o menino, em torno de 3 anos, começa a sentir sensações voluptuosas. Atraído pela mãe, ele quer possuí-la se colocando como o rival de seu pai, anteriormente admirado e agora odiado. E o complexo de Édipo desaparece com o complexo de castração: o menino reconhece na figura paterna o obstáculo à realização de seus desejos. Ele abandona então o investimento na mãe e evolui em direção a uma identificação com o pai, que lhe permitirá uma nova escolha de objeto, do mesmo sexo que a mãe, e novas identificações (ROUDINESCO e PLON, 1998).

Além da forma positiva do complexo, que é a representação inconsciente pela qual se exprime o desejo sexual ou amoroso da criança pelo genitor do sexo oposto e sua hostilidade pelo do mesmo sexo, Freud propõe também a sua forma negativa, a que dá o nome de Édipo invertido. Nesse caso, a representação se inverte e exprime o amor pelo genitor do mesmo sexo e o ódio pelo do sexo oposto. Em se tratando do menino, ele sente afeto pelo pai e hostilidade em relação à mãe. Essas duas posições dão origem a dois circuitos maiores: de um lado, o círculo das identificações com o pai, que dará força à libido narcísica viril e orientará definitivamente a escolha de objeto do homem em direção à mulher, e o da fixação no pai, que o levará à tendência libidinal homossexual (BRUNO, 2012).

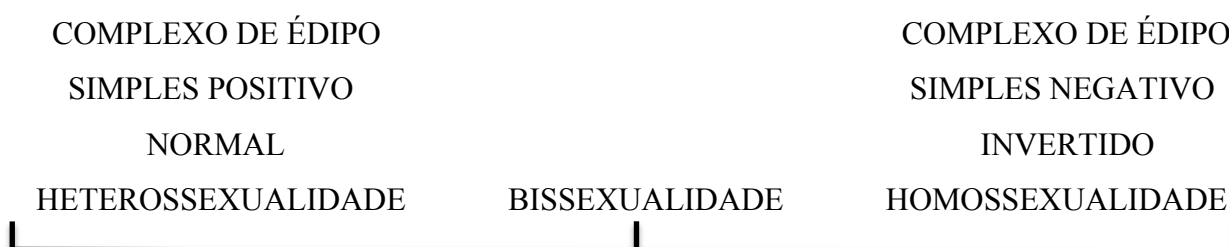
Em “O ego e o id”, Freud (1923b) afirma que pode haver concomitância entre o Édipo e o Édipo invertido e que essas duas posições, positiva e negativa, em relação a cada genitor, são complementares e constituem o Édipo completo. Surge então uma narrativa mais complexa, que admite haver amor e ódio do menino por cada uma das figuras da cena edipiana. A descrição da forma completa do complexo de Édipo permite a Freud dar conta da ambivalência observada no menino em relação ao pai: ao lado do ódio, há identificação com

ele, desejo de ser como ele. Em vez de simples resultado de uma rivalidade, estão em jogo aí componentes heterossexuais e homossexuais.

(...) de modo algum o complexo de Édipo simples é a sua forma mais comum, mas representa antes uma simplificação ou esquematização que é, sem dúvida, frequentemente justificada para fins práticos. Um estudo mais aprofundado geralmente revela o complexo de Édipo mais completo, o qual é dúplice, positivo e negativo, e devido à bissexualidade originalmente presente na criança. Isso equivale a dizer que um menino não tem simplesmente uma atitude ambivalente para com o pai e uma escolha objetual afetuosa pela mãe, mas que, ao mesmo tempo, também se comporta como uma menina e apresenta uma atitude afetuosa feminina para com o pai e um ciúme e uma hostilidade correspondentes em relação à mãe (FREUD, 1923b/1996, p. 45-46)

Também no caso da menina se pode verificar que ela se mostra ciumenta e hostil em relação ao pai, rivalizando com ele pelo amor da mãe. Freud (1923b) aconselha então que se presuma sempre a existência nos indivíduos do complexo de Édipo completo, apesar de em certo numero de casos um ou outro dos elementos heterossexuais ou homossexuais desaparecer. Os vestígios da feminilidade em homens ou da masculinidade em mulheres são, assim, derivados do complexo de Édipo, de suas tendências homo e heterossexuais. Como exemplos, temos os traços da sexualidade, as marcas no corpo ou no jeito (feminino ou masculino), os sintomas (QUINET, 2013).

Entre as formas positivas e negativas, há toda uma série de casos mistos nos quais essas formas coexistem em relação dialética e onde o analista busca determinar as diferentes posições adotadas pelo sujeito para resolver seu Édipo (LAPLANCHE e PONTALIS, 1982). Freud (1923b) propõe, então, uma série, na qual em uma extremidade está o complexo de Édipo positivo normal, na outra o negativo invertido, e no meio a sua forma completa, com um dos dois componentes preponderando. Antonio Quinet (2013, p. 105) retoma essa proposta freudiana e a transforma em esquema gráfico:



Quinet se pergunta, retoricamente, por que essa forma mais tardia do Édipo desenvolvida por Freud não foi a que se tornou vulgata na psicanálise, tampouco a que serve de referência à direção do tratamento dos psicanalistas. O autor entende que, com o conceito de complexo de Édipo completo, Freud encontrou justificativa teórica para sua afirmação,

feita a Fliess por correspondência em 1899, de que todo ato sexual é um acontecimento entre quatro indivíduos.

Na dissolução do complexo, as quatro tendências em que ele consiste (desejar a mãe, desejar o pai, odiar a mãe, odiar o pai) se agrupam de modo a produzir uma identificação materna e uma identificação paterna, cujo resultado é a formação de um precipitado no eu, consistente dessas duas identificações unidas de alguma maneira: o supereu (FREUD, 1923b), instância interditiva e representação interiorizada dos imperativos morais. Na saída do Édipo também se constitui o ideal de eu, um ideal que se torna algo a ser alcançado pelo sujeito, uma finalidade. O supereu pode ser entendido como uma consciência responsável por observar constantemente o eu e medi-lo tendo como referência o ideal de eu (FREUD, 1914).

A identificação que dá origem ao supereu tem a natureza de uma dessexualização ou mesmo de uma sublimação, pois a transformação de libido erótica em libido do eu envolve um abandono de objetivos sexuais. O supereu tem um aspecto duplo: impõe por um lado a ordem “você deveria ser assim (como o seu pai) e por outro a proibição “você não pode ser assim (como seu pai), ou seja, você não pode fazer tudo o que ele faz, certas coisas são prerrogativas dele”.

2.1.1 Édipo no homem

No caso do menino, é a ameaça de castração que provoca a destruição da organização genital fálica e a saída do Édipo, ameaça que só ganha efeito de fato quando ele observa os órgãos genitais femininos. Vale ressaltar que a primeira das teorias sexuais infantis descrita por Freud (1908a) é a atribuição pela criança da posse de um pênis a todos, inclusive às mulheres, portanto à própria mãe. Diante da ausência do pênis na mulher, a possibilidade de perda do seu próprio fica imaginável para o menino e é então aceita.

O complexo de Édipo oferece ao menino duas possibilidades de satisfação, de acordo com sua constituição bissexual (FREUD, 1924a, 1925): uma ativa ou masculina, na qual ele se colocaria na posição do pai e teria relações com a mãe, e uma passiva ou feminina, em que assumiria o lugar da mãe e seria amado pelo pai. Porém, o reconhecimento de que as mulheres são castradas e a aceitação da possibilidade de sua própria castração pelo menino põem fim a essas duas maneiras de obtenção de satisfação no Édipo, já que ambas acarretariam a perda de seu pênis, uma como punição e outra como condição.

Se a satisfação do amor no campo do complexo de Édipo deve custar à criança o pênis, está fadado a surgir um conflito entre seu interesse narcísico nessa parte de seu corpo e a catexia libidinal de seus objetos parentais. Nesse conflito, triunfa normalmente a primeira dessas forças: o ego da criança volta as costas ao complexo de Édipo. (FREUD, 1924a/1996, p. 196)

O processo de destruição do Édipo acontece com a identificação do filho com o pai ou os pais. As catexias de objeto são abandonadas e substituídas por identificações. A autoridade e a severidade do pai ou dos pais é introjetada no eu, formando o supereu, que perpetua a proibição do incesto, defendendo o eu do retorno da catexia libidinal. As tendências libidinais são dessexualizadas, sublimadas, como ocorre nesse tipo de identificação, e transformadas em afeto. Se por um lado o órgão genital é preservado, por outro tem sua função paralisada, na medida em que o declínio do Édipo introduz o período de latência e o desenvolvimento sexual da criança é temporariamente interrompido.

Os efeitos estruturantes do Édipo estão ligados tanto a uma entrada como a um declínio bem sucedidos. Segundo Freud (1924a, 1925), no caso ideal o processo de declínio corresponde a mais do que um recalque, a uma destruição, uma abolição mesmo do complexo. Se o eu não consegue muito mais que um recalque do complexo, este permanece no isso em estado inconsciente e mais tarde vai manifestar seu efeito patogênico. Em casos ideais, o complexo de Édipo não existe mais, nem mesmo no inconsciente. O supereu se tornou seu herdeiro, representante do mundo moral na subjetividade. Em seu fundamento, está a interdição do incesto, condição para a instauração dos demais interditos.

Na puberdade, quando a pulsão sexual ressurgiu com toda a força, os velhos objetos incestuosos são retomados e catexizados com a libido. É preciso, então, que o menino, por um lado, desligue da mãe seus desejos e os empregue na escolha de um objeto amoroso real externo. Por outro, que se reconcilie com o pai, se permaneceu em oposição a ele, ou se libere de sua pressão, que lhe estava serviente. Trata-se de duas tarefas difíceis, raramente enfrentadas de maneira ideal (FREUD, 1917).

Um resultado patogênico do complexo de Édipo no menino, por exemplo, pode ser uma fixação infantil de seus sentimentos de ternura pela mãe, que se traduz mais tarde em condições específicas para amar. Uma delas é a necessidade de a mulher já ter um compromisso ou de haver uma terceira pessoa (um homem) que seria prejudicada pelo novo relacionamento, como analisa Freud em 1910 no texto “Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens”, a primeira das suas três contribuições à psicologia do amor. A explicação de Freud é imediata: a mulher casada é um substituto facilmente reconhecível da mãe, que pertencia ao pai na infância do sujeito, e o terceiro injuriado é representação do próprio pai.

É claro que, mesmo no amor normal, pode-se notar nos homens o protótipo materno da escolha de objeto. Algumas características da mãe sobrevivem no inconsciente e são buscadas no objeto de amor. No entanto, quando a libido permanece ligada à mãe por tempo

demais, inclusive depois do início da puberdade, as características maternas continuam impressas nos objetos amorosos escolhidos posteriormente de modo mais veemente. No exemplo dado por Freud, o fato de a mãe “pertencer” ao pai se torna parte inseparável da essência da mãe, de modo que o homem, em sua vida adulta, vai ignorar e rejeitar qualquer mulher que não “pertença” já a algum homem.

Também a impotência masculina é interpretada por Freud (1912) na segunda das contribuições à psicologia do amor, “Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor”, como atrelada a uma fixação incestuosa inconsciente na mãe, ou na irmã, que nunca foi superada. Essa fixação em fantasias incestuosas inconscientes pode ser provocada por uma frustração muito forte da realidade na puberdade em relação às possíveis escolhas de objeto e pela grande quantidade de atração que os objetos infantis exercem sobre o sujeito, se configurando como de difícil abandono. A libido se afasta da realidade, devido à proibição do incesto, mas continua ligada a esses objetos no inconsciente. Assim, sempre que um objeto, escolhido com a finalidade de evitar o incesto, relembra o objeto proibido, o homem se revela sexualmente impotente.

2.1.2 Édipo na mulher

O postulado de que o complexo de Édipo tal como descrito para o menino poderia ser transposto para a menina começou a ser rebatido pelo próprio Freud a partir do texto “A dissolução do complexo de Édipo”, de 1924, quando pela primeira vez ele dá ênfase ao curso diferente tomado pelo desenvolvimento das sexualidades feminina e masculina.

Até então, a figura masculina era mais evidente que a feminina na teoria freudiana, sendo esta última marcada pela obscuridade e o enigma. De modo análogo ao discurso anatômico do século XVII, que deduzia o feminino do modelo masculino de perfeição, Freud inicialmente só concebeu a narrativa masculina do Édipo, que também valeria para a menina com as polaridades de amor e ódio invertidas (BIRMAN, 2001).

Em “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”, de 1925, Freud afirma que na menina o complexo de Édipo coloca um problema a mais que no menino: em ambos os casos a mãe é o objeto original. O autor já havia afirmado nos “Três ensaios” que o primeiro objeto sexual da criança é o seio da mãe e que ele constitui o protótipo de toda relação amorosa posterior, mas parece ser só agora que ele se abre de fato à investigação da fase pré-edípica, igual em meninos e meninas. Em “Sexualidade feminina”, de 1931, e na conferência XXXIII “Feminilidade”, das novas conferências introdutórias sobre

psicanálise, de 1933, Freud enfatiza a intensidade e a longa duração da ligação pré-edípica da menina com a mãe, que, em muitos casos, permanece até os 4 ou 5 anos de idade.

O menino retém no Édipo o mesmo objeto que, no período anterior a ele, quando estava sendo amamentado e cuidado, previamente catexizou com sua libido. Já à menina é exigido, antes que chegue ao complexo de Édipo, que abandone a mãe e tome o pai como objeto, ou seja, que desinvista de um objeto do mesmo sexo (a mãe) para um de sexo diferente (o pai). Assim, a mulher só atinge o Édipo normal positivo depois de ter superado um período governado por sua forma negativa (FREUD, 1931). Essa passagem da vinculação à mãe para a vinculação ao pai seria biologicamente necessária, destino biológico da mulher (FREUD, 1933).

Nesse sentido, o Édipo é uma formação secundária na menina, é o resultado final de um desenvolvimento demorado. E – ponto fundamental aqui – o que o precede e prepara são as operações do complexo de castração. Assim, enquanto o complexo de Édipo no menino é destruído pelo complexo de castração, na menina ele é introduzido pelo complexo de castração. Isso se explica porque o complexo de castração sempre inibe e limita a masculinidade, e incentiva a feminilidade (FREUD, 1925).

Dentre os motivos e racionalizações (de validade variável, segundo o psicanalista) invocados pela menina para explicar seu afastamento da mãe e a hostilidade e o ódio em relação a ela que acompanham esse processo, estão (FREUD, 1931/1996): que a mãe não lhe deu um pênis, o “único ou órgão sexual correto” (idem, p. 242), que não a amamentou o suficiente, que nunca atendeu às suas expectativas de amor, que despertou sua atividade sexual e depois a proibiu.

Apesar de, segundo Freud (1933), todos esses aspectos poderem ser em maior ou menor grau comprovados na realidade, o ponto fundamental e impulsionador do afrouxamento da relação afetiva da menina com o objeto materno é o primeiro da lista, que se encontra no complexo de castração. É o que explica também por que a menina se desvincula da mãe, enquanto o menino não o faz. A razão é que a menina responsabiliza a mãe por sua falta de pênis e não a perdoa por ter sido “colocada em desvantagem”. Posteriormente, essa ligação forte com a mãe que precisou ser abandonada pode evoluir para uma identificação com ela. O objeto amoroso perdido pela menina é substituído dentro de si mesma, por meio da identificação (FREUD, 1940).

A menina inicialmente não entende a sua falta de pênis como uma característica sexual natural, compartilhada por todas as mulheres. Ao contrário, ela a explica com a fantasia de que, em alguma época anterior, possuía o pênis e depois o perdera por castração. A

consequência, além do afastamento da mãe já mencionado, considerada responsável pela perda, é o modo feminino de lidar com essa castração. Ao contrário do menino, que a teme, a menina a encara como fato já dado. Ainda assim, a renúncia ao pênis não é tolerada sem qualquer tentativa de compensação. Ela se desloca do pênis para um bebê, por uma certa equivalência simbólica, de modo que seu complexo de Édipo culmina com o desejo de receber do pai um filho (FREUD, 1924a, 1925, 1931, 1933).

Como esse desejo de ter um filho do pai jamais se realiza, o complexo é gradativamente abandonado, com a transformação das tendências sexuais diretas em tendências inibidas quanto ao objetivo, de tipo afetivo. A castração já teve seu efeito e falta motivo à demolição do complexo, cujos efeitos podem persistir com bastante ênfase na vida mental normal das mulheres (FREUD, 1924a, 1925). Com frequência, diz Freud (1931), de modo algum é superado por elas.

O percurso feminino ao longo do complexo de Édipo seria então em direção à busca do órgão faltante. A menina, no momento de sua entrada no Édipo, deseja receber de seu pai uma criança, substituto do falo que falta. A decepção inevitável que se segue permite à menina ultrapassar sua identificação viril com o pai e ocupar uma posição feminina (BRUNO, 2012). É, portanto, no desapontamento, na desilusão, que Freud vê a mola de saída da menina da fase fálica e de entrada em sua posição feminina (LACAN, 1957-58).

2.2 Leitura da diferença sexual: centralidade do falo⁹ e hierarquia entre os sexos

Pela descrição dos percursos edipianos diferentes da mulher e do homem já podemos depreender alguns aspectos importantes da problemática da diferença sexual na teoria freudiana, como a posição de destaque e proeminência atribuída ao pênis, ou seja, a um dado anatômico, e à castração, mais especificamente ao modo como cada indivíduo lida com ela. A própria questão da castração se inscreve para os dois sexos sob o registro “ter o falo”. Para o menino, na forma da ameaça de perdê-lo, para a menina na da nostalgia de acreditar tê-lo tido e perdido ou da esperança de tê-lo um dia.

A representação freudiana da diferença sexual se estabelece, portanto, binariamente, a partir desses dois elementos, o falo e a castração, a partir da distinção entre quem tem o falo e quem não o tem: o homem é fálico e a mulher, castrada. Como acabamos de ver, Freud define

⁹O termo falo existe desde a antiguidade greco-latina, quando significava representação figurada do órgão sexual masculino. Em psicanálise, enquanto pênis designa o órgão na sua realidade anatômica, falo remete à função simbólica desempenhada pelo pênis na dialética intra e intersubjetiva (LAPLANCHE e PONTALIS, 1982). Lacan (1958) defende que a compreensão de falo como significante, que ele propõe em sua teoria, já está presente na obra de Freud, porque ele afirma que o falo não é órgão, fantasia ou objeto.

o pênis como o “órgão sexual correto” e o fato de a mulher não o possuir é interpretado como uma desvantagem. A consequência desse modo de entender a diferença entre os sexos é a instauração de uma assimetria, uma desigualdade natural e definitiva entre o homem e a mulher, já que fundada e inscrita na ordem da natureza.

É a constatação da diferença sexual entre a mãe e o pai, possível com a observação do órgão genital do sexo oposto, e a descoberta de que a primeira é castrada enquanto o segundo não o é, momento em que a criança percebe que os gêneros são exclusivos (TORT, 2007), que a faz entrar no complexo de castração e a impulsiona na trajetória edipiana. O complexo de castração na mulher, entendido como o que inibe a masculinidade e incentiva a feminilidade, a obriga a cumprir seu “destino biológico”: abandonar a mãe, que não pode ser perdoada por não lhe dar um pênis, e se vincular ao pai, de quem acredita poder receber o falo.

Além disso, é o falo – e a evocação da experiência da castração – que determina as identificações sexuadas e o funcionamento desejante do sujeito, feminino ou masculino (BIRMAN, 2001). O falo é a fonte originária da erogeneidade corpórea, porque é por sua mediação que tanto o menino como a menina descobrem o prazer autoerótico e se constituem como seres desejantes, não existindo outra possibilidade para isso. Assim, seria mesmo condição de possibilidade da estruturação do erotismo, estando as sexualidades masculina e feminina ancoradas nele.

É interessante observar que, para Freud, esse processo de diferenciação da mulher e do homem, articulado à trama edipiana e à castração, é relativamente tardio, pois na fase fálica os dois sexos são apenas um. Ao diferenciar a organização genital infantil da sexualidade adulta, Freud (1905, 1923a) defende que apenas na segunda, após a puberdade, pode-se falar em polaridade sexual entre masculino e feminino. Antes disso, haveria masculinidade, mas não feminilidade, e a antítese existente seria entre possuir o pênis e ser castrado.

A característica principal dessa ‘organização genital infantil’ é sua diferença da organização genital final do adulto. Ela consiste no fato de, para ambos os sexos, entrar em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. O que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo. (FREUD, 1923a/1996, p. 158)

A primazia do falo na leitura da sexualidade feita por Freud é reveladora, segundo Birman (2001, 2006b), da articulação feita por Freud entre o paradigma do sexo único e o da diferença sexual, descritos no capítulo anterior. O falo seria a marca do sexo único no contexto teórico da diferença sexual. A representação do homem como superior à mulher, como sexo perfeito em oposição a sexo imperfeito, é transcrita para a teoria psicanalítica como diferença de natureza libidinal entre as figuras do homem e da mulher.

Também a oposição entre masoquismo e passividade de um lado, atribuídos à mulher, e sadismo e atividade de outro, atribuídos ao homem na teoria freudiana seria influência do imaginário do século XIX, marcado tanto pela tradição ética do cristianismo como pela sexologia recém-surgida.

A esse respeito, é preciso reconhecer, nos seus menores detalhes, as sutilezas presentes na leitura freudiana dessa matriz imaginária de origem. Com efeito, seria de uma relação diferenciada em face da passividade e da atividade, pela qual se definiriam duas posições radicalmente diversas de si mesmo e do outro, que as figuras do feminino e do masculino fariam sua emergência no mundo. Isso circunscreveria não apenas duas modalidades diferentes de gozo, mas também duas posições opostas no cenário erótico. Com efeito, de uma das formas de gozar e de se inscrever na cena erótica adviria uma modalidade de sujeito centrado no corpo e no afeto, enquanto na outra adviria um movimento originário de domínio sobre o mundo, que se revelaria num desenvolvimento consistente do pensamento e da vontade. A construção freudiana do ser masculino e do ser feminino, enfim, é bastante metódica ao se apoiar em pequenos e reveladores detalhes da matriz imaginária da modernidade sobre a diferença sexual. (BIRMAN, 2001, p. 192-193)

Freud defende ainda que a diferença entre o desenvolvimento sexual do homem e da mulher, e a ordenação do seu psiquismo são consequência da distinção natural entre seus órgãos genitais, que corresponde à diferença entre uma castração ameaçada e uma castração executada. O próprio título de seu texto, “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”, é revelador dessa visão de que o corpo somático impõe a construção do psiquismo no homem e na mulher, justamente como propõe o paradigma moderno da diferença sexual.

Masculinidade e feminilidade para Freud são, portanto, consequência, efeito, das diferenças anatômicas entre os sexos: “Aqui a exigência feminista de direitos iguais para os sexos não nos leva muito longe, pois a distinção morfológica está fadada a encontrar expressão em diferenças de desenvolvimento psíquico. A anatomia é o destino, para variar um dito de Napoleão” (FREUD, 1924a/1996, p. 197).

No texto de 1923 sobre a organização genital infantil, Freud menciona claramente a primazia do falo, mas ela já está presente, mesmo sem ser nomeada, em textos anteriores, como nos “Três ensaios”, de 1905. Em seção intitulada “Diferenciação entre o homem e a mulher”, há dois pontos que merecem ser destacados. O primeiro é a afirmação de que a libido é, regular e normativamente, de natureza masculina, independentemente de ocorrer no homem ou na mulher, e de ter como objeto um homem ou uma mulher. Masculino aqui tem o sentido de atividade. A pulsão seria sempre ativa, mesmo quando estabelece para si um alvo passivo.

O segundo ponto que reforça o primado do falo diz respeito à zona erógena diretriz na criança do sexo feminino, o clitóris. A sexualidade infantil da menina, no que diz respeito às

suas manifestações autoeróticas e masturbatórias, teria caráter inteiramente masculino. Seu órgão sexual principal, o clitóris, é, segundo Freud, homólogo à glândula do pênis. É preciso haver uma onda de recalque na puberdade para que o clitóris ceda lugar à vagina e a masculinidade, à feminilidade.

A vida sexual feminina, tal como descrita por Freud (1931, 1933), é dividida em duas fases, uma masculina e uma feminina. Só nela, ao contrário do que acontece no menino, há o processo de transição de uma fase a outra. Assim, no desenvolvimento da sexualidade feminina é exigida uma dupla mudança: a primeira, já exposta no item anterior, é a modificação em seu objeto sexual, da mãe ao pai. A segunda, que estamos analisando agora, é a modificação em seu órgão sexual principal, do clitóris à vagina. Já o menino mantém ambos, objeto e zona erógena.

Desse modo, enquanto na puberdade o menino experimenta um grande avanço da libido, conservando a zona erógena dominante da infância, a menina, devido à necessidade de transferência da excitabilidade erógena do clitóris para a vagina, sofre recalques e inibições de sua sexualidade. A consequência mais importante da descoberta da castração pela menina é a repressão e mesmo extinção da masturbação, tida como atividade fálica, masculina: “Seu reconhecimento da distinção anatômica entre os sexos força-a a afastar-se da masculinidade e da masturbação masculina, para novas linhas que conduzem ao desenvolvimento da feminilidade” (FREUD, 1925/1996, p. 284). A ideia é a de que, se esse é um ponto no qual ela não pode competir com os meninos, talvez seja melhor abandonar a ideia de fazê-lo. Esse processo pode inclusive conduzir a uma anestesia sexual permanente em sua vida adulta se a zona clitoriana se recusar a abrir mão de sua excitabilidade.

Tanto a tese da libido única de essência masculina como a necessidade de a menina recalcar parte da sua sexualidade considerada masculina para atingir a feminilidade criam uma dissimetria entre as organizações edípicas feminina e masculina e entre as formas de masculinidade e feminilidade na vida sexual adulta. Enquanto a masculinidade reuniria os fatores de sujeito, atividade e posse do pênis, a feminilidade combinaria os de objeto e passividade (FREUD, 1923a).

Quando Freud situa o desejo ativo no clitóris e o passivo na vagina, e descreve o processo de produção da sexualidade feminina a partir do recalque do erotismo clitoriano em favor do erotismo vaginal passivo, não é somente um órgão que é reprimido, mas um

segmento de possibilidade erótica: “Nesse esquema, os estereótipos culturais foram cravados sobre uma cartografia dos órgãos genitais¹⁰” (RUBIN, 1975/1998, p. 49, tradução minha).

A primazia do falo sustenta a anterioridade e a superioridade da masculinidade em relação à feminilidade, já que esta seria sempre uma derivação ou ramificação daquela, e desse modo está no fundamento da tradição do patriarcado e seu pressuposto da hierarquia entre os sexos.

A única simetria entre os sexos que Freud parece sustentar é o apego e o interesse pela mãe como elemento comum e primeiro (ROUDINESCO e PLON, 1998). A própria crise edipiana seria precipitada na criança a partir de algumas descobertas (RUBIN, 1975): da diferença entre os sexos; da necessidade de ela se tornar de um determinado gênero, ou seja, organizar sua libido e sua identidade sexual de acordo com as regras culturais; do tabu do incesto, isto é, a indisponibilidade da mãe enquanto objeto sexual; e ainda de que os dois gêneros não têm os mesmos direitos, tampouco o mesmo futuro sexual.

Em “Sexualidade feminina” e mais explicitamente ainda na conferência “Feminilidade”, Freud revê sua tese de uma libido sempre ativa, dizendo que ela possui objetivos (modalidades de satisfação) tanto ativos quanto passivos. O autor também reconhece a existência de um lado ativo da feminilidade, presente na fase pré-edipiana e na fase fálica, que se manifesta em impulsos de desejo dirigidos à mãe e na masturbação clitoriana.

Poder-se-ia considerar característica psicológica da feminilidade dar preferência a fins passivos. Isto, naturalmente, não é o mesmo que passividade; para chegar a um fim passivo, pode ser necessária uma grande quantidade de atividade. Talvez seja o caso de que numa mulher, com base na sua participação na função sexual, a preferência pelo comportamento passivo e por fins passivos se estenda à sua vida, em grau maior ou menor, proporcionalmente aos limites, restritos ou amplos, dentro dos quais sua vida sexual serve, assim, de modelo. Devemos, contudo, nos acautelar nesse ponto, para não subestimar a influência dos costumes sociais que, de forma semelhante, compelem as mulheres a uma situação passiva. (FREUD, 1933/1996, p. 116)

Apesar do reconhecimento inicial do componente ativo da feminilidade infantil, Freud defende em seguida que a entrada da menina no complexo de Édipo, devido à imposição do afastamento da mãe, é acompanhada por um acentuado abaixamento das pulsões ativas e uma ascensão das passivas, que passam a predominar. A criança do sexo feminino deve renunciar a determinada soma de atividade, abandonando a masturbação, por exemplo: “Os senhores podem verificar que semelhante sinuosidade no desenvolvimento, o qual remove a atividade fálica, prepara o caminho para a feminilidade” (FREUD, 1933/1996, p. 127). Reforça-se aqui

¹⁰ Dans ce schéma, les stéréotypes culturels ont été plaqués sur une cartographie des organes génitaux.

a ideia, já presente nos textos anteriores, de que, para se tornar mulher, a menina precisa abdicar do que seria entendido como atividade e masculinidade. A transição para o objeto paterno é realizada, inclusive, com a ajuda das tendências passivas da libido.

2.2.1 Angústia de castração e inveja do pênis

Também a descrição das diferentes reações e possibilidades de destino diante do complexo de castração, no menino e na menina, são reveladores da leitura hierárquica entre os sexos. O fato de Freud (1933, p. 131) se referir à ausência de pênis na mulher como “inferioridade sexual original” ou “deficiência genital” já é, por si só, problemático. “Inteiramente diferentes são os efeitos do complexo de castração na mulher. Ela reconhece o fato de sua castração e, com ele, também a superioridade do homem e sua própria inferioridade” (FREUD, 1931/1996, p. 237).

Como vimos, a reação do menino quando passa a considerar a castração como uma ameaça real é o temor, a angústia, do qual depende inclusive o seu desenvolvimento sexual subsequente (FREUD, 1933). Já a reação que se atribui à menina é a inveja, os sentimentos de injustiça e de vitimização: “O clitóris na menina comporta-se inicialmente como um pênis, porém quando ela efetua uma comparação com um companheiro de brinquedos do outro sexo, percebe que ‘se saiu mal’ e sente isso como uma injustiça feita a ela e como fundamento para inferioridade” (FREUD, 1924a/1996, p. 197-198). Esses sentimentos a levariam a alimentar o desejo de ter um pênis, seja de modo consciente em um primeiro momento, seja inconscientemente em período posterior, quando ele se mostra irrealizável: “Talvez devêssemos identificar esse desejo do pênis como sendo, *par excellence*, um desejo feminino” (FREUD, 1933/1996, p. 128).

A descoberta da castração e a inveja do pênis que a segue são consideradas por Freud o marco decisivo da estruturação psíquica da menina, que “deixará marcas indeléveis em seu desenvolvimento e na formação de seu caráter, não sendo superada, sequer nos casos mais favoráveis, sem um extremo dispêndio de energia” (FREUD, 1933/1996, p. 125).

Além do desejo do pênis, que definiria a feminilidade, Freud aponta em seus textos algumas características próprias da mulher que derivariam dessa ferida narcísica, como o sentimento de inferioridade e desprezo pelo sexo feminino, e o ciúme, que seria um traço mais presente no psiquismo da mulher do que no do homem, já que ela tem essa cota a mais de inveja do pênis deslocada (FREUD, 1925); a vaidade física, medida compensatória à ausência do pênis, e o pouco senso de justiça, que se relacionaria à predominância da inveja em sua vida mental e à dificuldade de colocá-la de lado em seus julgamentos (FREUD, 1933).

Em “O tabu da virgindade (Contribuições à psicologia do amor III)”, Freud cita também a hostilidade da mulher em relação a seu marido: “Por trás dessa inveja do pênis, manifesta-se a amarga hostilidade da mulher contra o homem, que nunca desaparece completamente nas relações entre os sexos e que está claramente indicada nas lutas e na produção literária das mulheres ‘emancipadas’” (FREUD, 1918/1996, p. 212).

Também pelo fato de a menina não ser acometida pela angústia de castração, a dissolução de seu complexo de Édipo não seria tão definitiva como a do menino e, conseqüentemente, o superego da mulher, herdeiro dessa empreitada subjetiva, seria marcado por uma fragilidade que se traduziria em valores morais frouxos, menos consistentes que os apresentados pelo homem (FREUD, 1924a, 1925). “Estando assim excluído, na menina, o temor da castração, cai também um motivo poderoso para o estabelecimento de um superego e para a interrupção da organização genital infantil” (Freud, 1924a/1996, p. 198). As mulheres seriam, então, pouco aptas à sublimação e às atividades culturais que dependem dela.

2.2.2 Feminilidade e maternidade

A partir da constatação da castração e, portanto, da diferença sexual, a mulher pode tomar três direções psíquicas no seu desenvolvimento (FREUD, 1925, 1931, 1933). A primeira delas é a inibição sexual. Ao se descobrir castrada, a menina abandona sua atividade fálica e, com ela, sua sexualidade de modo geral. Trata-se de um recalque de toda a sua sexualidade.

A segunda é a virilização, isto é, a superenfatisação da masculinidade. Pode ser entendida como um protesto, pelo qual a mulher se agarra a seu narcisismo e a seu desejo (RUBIN, 1975). Por essa via, a mulher se recusa a reconhecer a castração e exagera sua masculinidade prévia e ameaçada. Assume uma identificação fálica com a mãe ou o pai, agindo como se fosse portadora do falo e evitando a afluência da passividade que abriria caminho à mudança rumo à feminilidade. Essa posição pode resultar em uma escolha de objeto homossexual, como teria acontecido com a “jovem homossexual”, paciente de Freud:

A análise demonstrou, além disso, que a jovem trouxera consigo, desde a infância, um “complexo de masculinidade” fortemente acentuado. Jovem fogosa, sempre pronta a traquinagens e lutas, não se achava de modo algum preparada para ser a segunda diante do irmão ligeiramente mais velho; após inspecionar seus órgãos genitais desenvolvera uma acentuada inveja do pênis e as reflexões derivadas dessa inveja ainda continuavam a povoar-lhe o espírito. Era na realidade uma feminista; achava injusto que as meninas não gozassem da mesma liberdade que os rapazes e rebelava-se contra a sorte das mulheres em geral. (FREUD, 1920b/1996, p. 180)

A terceira direção é o caminho para a feminilidade “normal”, que só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo desejo de um bebê (FREUD, 1933). Ou seja, a

maternidade é a posição subjetiva valorizada por Freud a ser adotada pela mulher para preencher a sua condição de falta (BIRMAN, 2001). Nela há aceitação da condição de castração e tentativa de restauração da completude fálica, a partir de uma equivalência entre o pênis, que ela jamais possuirá, e o filho, que ela de fato poderá ter e através do qual ela atingiria a plenitude pela condição de ter o falo. “Os dois desejos – possuir um pênis e um filho – permanecem fortemente catexizados no inconsciente e ajudam a preparar a criatura do sexo feminino para o seu papel posterior” (FREUD, 1924a/1996, p. 198).

Para Birman, a maternidade como condição para a feminilidade é a marca maior da moral do patriarcado presente na teoria freudiana, já que ela materializa a máxima de que “a solução para o conflito feminino e o impasse da castração seriam sempre, no discurso freudiano, a restauração da plenitude fálica, por intermédio de algum objeto” (BIRMAN, 2001, p. 206). Tanto a inibição sexual quanto a virilização são consideradas por Freud como patológicas do ponto de vista libidinal e impeditivas do desenvolvimento da feminilidade da mulher. Nesse sentido, ele reafirma o lugar da mulher no discurso tradicional da dominação masculina.

Mais uma vez, podemos perceber que por um lado Freud retoma a concepção antiga do sexo único e a dicotomia entre perfeição masculina e imperfeição feminina, ao enunciar que a mulher poderia alcançar a perfeição, a completude subjetiva, pela mediação do falo. E por outro, ao descrever o complexo de Édipo na mulher e inscrever a hierarquia sexual na ordem da natureza, reafirma o paradigma da diferença sexual da modernidade, que funda a hierarquia entre os sexos no registro biológico, legitimado pelo discurso da ciência. Segundo esse determinismo natural dos corpos, as diferentes essências têm desdobramentos diretos sobre as faculdades mentais, que por sua vez delineiam as possibilidades e funcionalidades sociais diversas para os sexos. Nesse contexto, a maternidade é considerada a finalidade natural da mulher.

O paradigma moderno da diferença entre os sexos se mostra então como condição de possibilidade para a teorização freudiana dos diferentes modos de constituição subjetiva do homem e da mulher. Não é à toa, portanto, que na obra de Freud enquanto ao homem seria permitido o duplo exercício erótico e reprodutivo, a figura feminina está polarizada entre a maternidade e o erotismo (BIRMAN, 2001): na primeira posição ela se configura como agente civilizatório e na segunda, anticivilizatório, já que o desejo e o prazer poderiam perturbar a vocação reprodutiva de seu corpo.

Rubin (1975) também critica o percurso normativo da feminilidade presente na teoria freudiana, principalmente no que diz respeito à identidade de gênero que se prescreve. Se a

menina aceita sua castração e recalca os elementos masculinos da sua libido, suas estrutura libidinal e escolha de objeto entram em congruência com seu papel de gênero: ela se torna uma pequena mulher, feminina, passiva, heterossexual.

2.3 Crítica à modernidade

Pelo que analisamos até aqui, é inegável que Freud tem uma concepção da sexualidade centrada no falo e na hierarquia entre o masculino e o feminino, e que traz em sua teoria marcas da moral do patriarcado e do paradigma da diferença sexual que permeavam o imaginário da modernidade. É importante, no entanto, levar em consideração que Freud também produziu textos nos quais critica a modernidade, principalmente os impasses que colocava ao erotismo, inclusive ao da mulher, e até a própria concepção da diferença sexual.

A crítica à noção moderna de diferença sexual pode ser observada em sua leitura da histeria em dois momentos (BIRMAN, 2001): em primeiro lugar, ao romper com a concepção nervosa de sexualidade predominante no século XIX e propor pensar a histeria a partir dos imperativos de seu erotismo, isto é, a partir de uma etiologia psíquica, e não de traços degenerativos. Ou seja, Freud inscreve o erotismo no fundamento da subjetividade. Em segundo, ao afirmar a bissexualidade como característica psíquica da histeria. O desejo de ser simultaneamente homem e mulher, de gozar igualmente como os dois sexos, pode ser interpretado como uma recusa do modelo da diferença sexual.

Freud positiva e afirma, portanto, o erotismo da histérica em oposição ao modelo de maternidade enquanto paradigma da feminilidade. O psicanalista cria então um paradoxo em sua própria teoria, porque por um lado aponta a maternidade como condição à feminilidade e por outro interpreta o adoecimento histórico como conflito entre a exigência de erotismo e o destino forçado da maternidade. A consequência dessa polarização entre maternidade e erotismo é que seguindo suas formulações teóricas a mulher ou fica, enquanto mãe, destinada à histeria e às doenças nervosas, pela obrigação de renúncia à potencialidade sexual, ou é vista como perigosa, pois sua insistente demanda de erotismo a destinaria à ruptura dos laços sociais. Essa condição de paradoxo em que Freud colocou a mulher existe, na opinião de Birman (2001), porque não se sai da circularidade do registro fálico.

Na continuação desse movimento de crítica à modernidade e de positivação do erotismo, Freud positiva a perversão e desconstrói as articulações então existentes entre sexualidade e reprodução e entre sexualidade e genitalidade. Em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, ele afirma que a pulsão sexual é perverso-polimorfa, ou seja, que a sexualidade não visa à reprodução, e sim ao prazer, e que há uma multiplicidade de

modalidades da experiência sexual e de zonas corporais passíveis de serem objeto de prazer, sendo a zona genital apenas uma entre elas. A independência entre pulsão sexual e objeto também é desenvolvida em “Os instintos e suas vicissitudes” (1915), quando Freud diz que o objeto é o que há de mais variável na pulsão e não está originalmente ligado a ela, só lhe sendo destinado por possibilitar uma satisfação.

A crítica à modernidade também está presente no modo como Freud (1905, 1906) procura diferenciar vida sexual normal, neurose e perversão, três possíveis “desfechos” do desenvolvimento da sexualidade perverso-polimorfa. O grau de perversão de cada pessoa varia conforme as resistências psíquicas contra as quais a pulsão sexual precisa lutar. A neurose é o resultado do recalque excessivo dessa pulsão, o negativo da perversão: as fantasias claramente conscientes no perverso, que podem se transformar em atos se houver as circunstâncias favoráveis, estão inconscientes no neurótico e atuam como forças formadoras de sintomas. Com vida sexual restrita, o neurótico encontra no sintoma a sua atividade sexual, formação de compromisso entre a exigência da pulsão sexual e a exigência de renúncia sexual.

Ainda nos “Três ensaios”, em nota de rodapé, Freud diferencia a vida amorosa na antiguidade e a na modernidade a partir do deslocamento da ênfase da pulsão sexual para o objeto. Ou seja, enquanto os antigos valorizavam as intensidades eróticas e não havia preconceito em relação a objetos sexuais, os modernos menosprezam a atividade pulsional e só consideram normal a satisfação obtida com objetos socialmente aceitos.

Em “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, Freud denuncia ainda mais claramente a produção de “doença nervosa” por uma moral sexual que se contrapõe ao campo das pulsões, reprimindo a vida sexual dos indivíduos. Além de proibir atividades sexuais consideradas perversas, essa moral institui o imperativo de monogamia e de abstinência até o casamento, e restringe as relações sexuais dentro do casamento a atos procriadores.

A impossibilidade de circulação e de expressão da sexualidade perverso-polimorfa no campo da estrutura da família nuclear monogâmica provoca então efeitos nefastos sobre o psiquismo (BIRMAN, 2007). Os mal-estares que daí resultam incluem desde efeitos diretos sobre a vida sexual dos indivíduos, como a frigidez feminina e a impotência sexual masculina, até a formação de sintomas psiconeuróticos devido ao recalque, que não proporcionam a mesma satisfação que o prazer sexual direto. Em ambos os casos, há uma perda de erotismo do sujeito moderno.

Freud afirma nesse texto que as mulheres sofrem mais que os homens os efeitos da moral sexual, que seria mesmo uma moral dupla, no sentido de que dá maior liberdade sexual

ao homem que à mulher e pune menos severamente suas transgressões que as dela. “Essa moral sexual ‘dupla’ que é válida em nossa sociedade para os homens é a melhor confissão de que a própria sociedade não acredita que seus preceitos possam ser obedecidos” (FREUD, 1908b/1996, p. 180). O psicanalista chega a defender que a cura para a doença nervosa feminina causada pela insatisfação sexual no casamento – insatisfação que não é resolvida com a maternidade – seria a infidelidade, solução à qual a mulher receia em recorrer devido à submissão a um código sexual severo. Entre desejo insatisfeito, infidelidade e neurose, a mulher acaba escolhendo a última opção.

Segundo Freud, um modo de o indivíduo enfrentar com êxito a tarefa da abstinência e evitar o adoecimento consistiria em sublimar, isto é, trocar seu objetivo sexual por outro, psiquicamente relacionado ao primeiro mas não sexual, sem restringir consideravelmente a intensidade da energia sexual. A sublimação é definida aqui como uma dessexualização da pulsão sexual. O autor chama a atenção, no entanto, para o fato de que dominar a pulsão sexual e transferi-la para fins culturais mais elevados é algo que apenas uma minoria é capaz de fazer. A grande maioria das pessoas não possui a constituição necessária para sublimar uma parcela grande da pulsão sexual, necessitando, para não adoecer, de certa quantidade de satisfação sexual direta.

Em “O mal-estar na civilização”, Freud parece radicalizar sua crítica à modernidade. Inicialmente, ele retoma os argumentos já presentes em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” e “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, ao defender que as restrições sexuais impostas pela cultura, como a proibição de satisfações extragenitais e extramatrimoniais, que chegam mesmo à exigência de renúncia sexual, forcem os indivíduos a deslocamentos libidinais, como a sublimação e os sintomas neuróticos.

Mais uma vez, Freud ressalta que a sublimação, que seria o caminho menos doloroso para o deslocamento da libido sexual, além de não proporcionar a mesma satisfação que a relação sexual, é um método acessível a apenas poucas pessoas, que tenham disposição para se dedicar a atividades psíquicas, intelectuais e artísticas. Os sintomas, por sua vez, são satisfações substitutivas igualmente inferiores ao prazer sexual direto e que causam sofrimento e dificuldades por si próprias. Desse modo, o imperativo de renúncia sexual prejudica a obtenção de felicidade dos indivíduos, contribuindo principalmente para a formação de neuroses e para o domínio da frustração no campo dos relacionamentos sociais.

Nesse texto, os impasses colocados à subjetividade ultrapassam a dimensão da sexualidade. Freud explica que, além da renúncia sexual, a cultura também endereça aos indivíduos uma exigência de amor universal e de união com o outro, exigência que, assim

como a primeira, é impossível de ser realizada, devido à existência nos homens de uma poderosa inclinação para a agressão e a segregação.

O conceito de supereu também é importante nesse contexto, pois é por meio dele que Freud (1923b, 1930) fala do sentimento de culpa relacionado à sexualidade e à agressividade. Com a formação do supereu, a renúncia pulsional não possui mais um efeito liberador, porque o simples desejo de fazer algo “proibido”, que não pode ser escondido do supereu, é considerado equivalente ao ato e provoca culpa. Esse sentimento de culpa expressa mesmo o conflito interno de cada sujeito devido à ambivalência de seus sentimentos (amor e ódio), de suas pulsões (de vida e de morte). O psicanalista afirma inclusive que a intensificação do sentimento de culpa é o problema mais importante do desenvolvimento da cultura e implica em uma permanente infelicidade interna, um constante mal-estar.

2.4 O pai e a proibição do incesto

Do pai sedutor ao pai da horda primitiva, passando pelo pai da fantasia infantil, o pai sempre teve em Freud lugar fundamental na constituição da realidade psíquica do indivíduo (PORGE, 1997). Assim, além dos pressupostos da prevalência fálica, a teoria freudiana parece sustentar a dominância da figura paterna na constituição do psiquismo do sujeito, que está atrelada à ameaça de castração e à proibição do incesto que ela instaura.

Nos primeiros textos freudianos sobre a etiologia sexual das neuroses e os estudos sobre a histeria, do final do século XIX, o pai é visto como sedutor e perverso. Trata-se aí do pai da realidade, que aparece como a principal fonte da neurose da criança. Em 1897, em famosa carta a Fliess, Freud afirma que não acredita mais na sua neurótica, ou seja, questiona o fato de todos os casos de neurose terem como causa um pai perverso. A partir daí, começa a dar outra forma à figura do pai, encontrando então a solução do Édipo e a função da fantasia.

O complexo de Édipo se torna, na teoria freudiana, o organizador da neurose, de natureza sexual. No interior de sua estrutura, em vez do pai da realidade, tem-se o pai tal como o sujeito o representa em sua fantasia. No lugar da sedução, agora se distinguem e superpõem diferentes planos da relação com o pai: o amor narcísico endereçado ao pai ideal, a ambivalência em relação ao pai enquanto rival, a culpa resultante da raiva sentida por ele, a decepção engendrada pela diminuição (social, física, psíquica) ou a traição do pai, o amor (proibido) tomando o pai por objeto, o medo do pai castrador (BRUNO, 2012).

Em “Totem e Tabu” (1913), Freud defende que a situação edípica – enquanto ponto central dos desejos da infância e núcleo das neuroses – tem sua origem na (pré-)história dos homens de hordas primitivas, mais precisamente no assassinato do pai primordial que instaura

a proibição do incesto. As marcas do parricídio originário permeariam a história humana e seriam transmitidas de geração para geração como traços constitutivos da subjetividade (BIRMAN, 2001). Esse pai primordial é anterior ao surgimento da lei, da cultura, da ordem das estruturas da aliança e do parentesco (LACAN, 1963).

Vejamos como Freud constrói o mito desse assassinato. Na horda primitiva patriarcal há um pai violento e ciumento que guarda todas as mulheres para si e expulsa os filhos à medida que crescem. Esses filhos, irmãos entre si, nutrem sentimentos ambivalentes pelo pai autoritário: por um lado, o odeiam, porque ele representa um obstáculo a seu anseio de poder e a seus desejos sexuais, e por outro, o amam, temem e invejam. Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos da horda voltam juntos e matam o pai, pondo fim à horda patriarcal.

Após o assassinato, diante da constatação de que os desejos sexuais não unem os homens, e sim os dividem, ou seja, de que os irmãos são rivais entre si e cada um quereria, como o pai, ter todas as mulheres para si, é instituída a lei do incesto. Todos então renunciam às mulheres que desejam e que tinham sido inclusive o motivo principal para se livrarem do pai, em prol do evitamento de fratricídios e, em última instância, da sobrevivência da nova organização social. É preciso evitar a possibilidade de uma repetição do destino do pai. A horda patriarcal é transformada em horda fraterna, assegurada pela consanguinidade e baseada na cumplicidade do crime comum.

Devido à atitude emocional ambivalente dos filhos em relação ao pai, o amor que durante todo esse tempo esteve recalcado retorna após o crime sob a forma do remorso, do sentimento de culpa. “O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo (...) O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que nos é tão familiar nas psicanálises, sob o nome de ‘obediência adiada’” (FREUD, 1913/1996, p. 146-147). Ao matarem o pai, os irmãos contraem uma dívida com ele, que pagam honrando-o simbolicamente daí em diante, ao preço do interdito do incesto (DOR, 1991).

O arrependimento e a culpa que acompanham o luto instauram o defunto num lugar único, no qual se deverá daí por diante assegurar um culto. Este culto terá por meta edificar simbolicamente o homem que possuía todas as mulheres como um deus a ser amado e em relação ao qual todos nutrirão uma dívida sem fim. (...) Em outras palavras, o homem que tinha todas as mulheres só advém como Pai a partir do instante em que está morto enquanto homem. A edificação do homem em Pai se realiza, pois, ao preço de uma promoção simbólica que só se pode manter sustentando-se por um interdito que tem força de lei. (DOR, 1991, p.40)

O argumento de Freud prossegue: foram o assassinato do pai e o sentimento de culpa filial que o acompanhou que impulsionaram a criação da religião totêmica e, posteriormente, a das demais religiões, das restrições morais, da própria organização social. O totemismo, fase

regular em todas as culturas, tem dois tabus ou proibições fundamentais: não matar o totem¹¹ (usualmente um animal) e não ter relações sexuais com os membros do mesmo clã totêmico, isto é, aqueles que partilham o mesmo totem. O correlato do totemismo é a exogamia¹².

A interpretação de Freud é a de que o totem é um substituto do pai morto e o sistema totêmico, um pacto com o pai, uma tentativa de apaziguar o sentimento de culpa e se reconciliar com o pai, a partir do comprometimento de não se repetir o ato que destruiu o pai real. Mas a ambivalência implícita no complexo-pai persiste: ao lado das expressões de remorso e tentativas de expiação, há a recordação do triunfo sobre o pai e a satisfação que ela proporciona, que leva à instituição da refeição totêmica.

Nesse ritual rememorativo, repete-se o parricídio por meio do sacrifício do animal totêmico e o ato de devorá-lo equivale a realizar uma identificação com o pai e, assim, adquirir parte de sua força e atributos. Trata-se da identificação por incorporação, descrita em “Psicologia de grupo e a análise do ego”:

A identificação, na verdade, é ambivalente desde o início; pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto um desejo do afastamento de alguém. Comporta-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase *oral*, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal. O canibal, como sabemos, permaneceu nessa etapa; ele tem afeição devoradora por seus inimigos e só devora as pessoas de quem gosta. (FREUD, 1921/1996, p. 115)

É a partir dessa identificação com o pai que o supereu é criado (FREUD, 1930): ele se torna um agente do poder paterno, como punição pelo assassinato cometido, e cria restrições para impedir uma repetição do ato. A partir daí, nas gerações seguintes, nas quais a agressividade contra o pai se repetia, cada parcela de agressividade reprimida era transferida para o supereu e fortalecia o sentimento de culpa. Freud afirma em “O mal-estar na civilização” que matar o próprio pai ou abster-se de matá-lo não é o ponto decisivo, pois o sentimento de culpa e a ambivalência emocional estão inevitavelmente presentes, enquanto expressão tanto do conflito entre amor pelo pai e hostilidade destrutiva contra ele, como da luta eterna entre pulsão de vida e pulsão de morte. Diz ainda que, enquanto a comunidade não

¹¹ Classe de objetos materiais, em geral uma espécie animal ou vegetal, que um grupo de selvagens trata com supersticioso respeito, por acreditar existir entre ele e o totem uma relação íntima e especial. Trata-se de uma relação mutuamente benéfica: o totem protege o homem e este o respeita, não o comendo, cortando ou colhendo, dependendo da categoria a que pertencer. É ao mesmo tempo um nome de grupo e um indicativo de ancestralidade.

¹² Exogamia (nas ciências humanas): regra que proíbe um indivíduo de encontrar um parceiro no interior do grupo ao qual ele pertence (família, clã, vila); endogamia: regra que obriga um indivíduo a encontrar um parceiro no interior do grupo ao qual ele pertence (LAMY, 2008).

assume outra forma que não seja a família, o conflito está fadado a se expressar no complexo edipiano.

Analogamente ao totem do totemismo, o Deus da religião pode ser considerado uma forma posterior de representante paterno, na qual o pai reconquistou sua aparência humana. Também a disposição dos indivíduos a se submeterem a esse deus está atrelada à saudade do pai e ao sentimento de culpa e ao desejo de expiação por seu assassinato.

Freud conclui o raciocínio em “Totem e Tabu” dizendo que a mudança de atitude em relação ao pai não se restringiu ao domínio da religião, e sim se estendeu à organização social, também afetada pela eliminação do pai, sob a forma do patriarcado. Porém, ainda assim, nos alerta o autor, seria equivocada supor que os impulsos hostis inerentes ao complexo-pai foram silenciados a partir do momento em que sua autoridade foi revivida. Pelo contrário, a ambivalência continua em jogo nas relações entre o filho, o pai e seus representantes.

Com a introdução das divindades paternas, uma sociedade sem pai gradualmente transformou-se numa sociedade organizada em base patriarcal. A família constituiu uma restauração da antiga horda primeva e devolveu aos pais uma grande parte de seus antigos direitos. Mais uma vez apareceram pais, mas as conquistas sociais do clã fraterno não foram abandonadas; e a distância existente entre os novos pais de uma família e o irrefreado pai primevo da horda era suficientemente grande para garantir a continuidade do anseio religioso, a persistência de uma saudade não apaziguada do pai. (FREUD, 1913/1996, p. 152)

O mito de “Totem e Tabu” ganha de Freud o estatuto de “aparelho filogenético originário”, base sobre a qual se escreveria a história edipiana singular do sujeito e à qual remonta a origem da quase totalidade das instituições sociais e culturais posteriores. Laplanche e Pontalis (1982) afirmam que, embora discutível do ponto de vista histórico, a hipótese freudiana deve ser entendida como um mito que traduz a exigência imposta a todo ser humano de ser um “rebenito do Édipo”. No entanto, não se deve reduzir o Édipo a uma situação real, a uma influência efetivamente exercida sobre a criança pelos pais. “A sua eficácia vem do fato de fazer intervir uma instância interditória (proibição do incesto) que barra o acesso à satisfação naturalmente procurada e que liga inseparavelmente o desejo à lei (ponto que J. Lacan acentuou)” (LAPLANCHE e PONTALIS, 1982/2001, p. 80).

Pierre Bruno (2012) acredita que Freud inventou o mito do assassinato do pai para mostrar a constância e a natureza estruturante do complexo de Édipo na história de cada um e que, por essa razão, esse mito tem para Freud a mesma função que a estrutura em Lacan.

Freud estabelece pontos de concordância entre o totemismo e o complexo de Édipo. É fácil notar que os dois tabus totêmicos (não matar o totem e não ter relações sexuais com as mulheres do totem) coincidem com os dois desejos primários reprimidos do complexo, os dois crimes cometidos por Édipo: matar o pai e casar-se com a mãe. Também a identificação

com o animal totêmico e os sentimentos ambivalentes em relação a ele correspondem ao drama edipiano do menino.

Trata-se em ambos das mesmas condições em jogo. A primeira escolha de objetos para amar é incestuosa e esses objetos são proibidos. À medida que cresce, o sujeito, homem ou mulher, vai se libertando dessa atração incestuosa, mas as fixações incestuosas da libido continuam desempenhando papel importante em sua vida mental inconsciente. Freud compara a vida psíquica do neurótico à relação ambivalente do indivíduo dos povos primitivos com seus tabus. A base do tabu é uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação no inconsciente. O tabu persiste porque o desejo original de fazer a coisa proibida também persiste. Inconscientemente, deseja-se violar o tabu, mas há o temor de fazê-lo.

“Totem e Tabu” parece reforçar a importância da questão da proibição do incesto como constitutiva na dinâmica edipiana, ao explicar a origem filogenética da instauração da lei de interdição do incesto, e também a proeminência da figura paterna na obra de Freud, inclusive por sua articulação ao conceito de complexo de castração e à lei de proibição do incesto.

No que diz respeito ao incesto, Freud (1905, 1913, 1917) defende a tese de que, se foi preciso proibi-lo, criar tabus em relação a ele, é justamente porque o incesto se refere aos “mais antigos e poderosos dos desejos humanos” (FREUD, 1913/1996, p. 49). Os primeiros desejos sexuais da infância são incestuosos, dirigidos, no caso do homem, à mãe e à irmã, e, mesmo diante da proibição, resistem no inconsciente. São necessárias então as mais severas proibições para impedir que essa tendência infantil persistente se realize.

Com essa tese de que por trás da proibição há um desejo subjacente, o autor se opõe a explicações sobre a origem da interdição do incesto que sustentam a existência de um horror inato ao incesto. O contra-argumento freudiano é o de que se já houvesse barreiras naturais seguras contra o incesto não seria necessário proibi-lo de maneira tão veemente. A verdade, segundo ele, é bem o oposto: o indivíduo precisa lutar com muita força, nas fases de seu desenvolvimento, contra a tentação do incesto e com frequência essa barreira é transgredida, nas fantasias e até mesmo na realidade¹³.

O abandono do incesto e a instituição da consciência e da moralidade, essa “catástrofe que ocorre no complexo de Édipo”, como define Freud (1925) em “A dissolução do complexo

¹³ Vale lembrar aqui a crítica de Butler, apresentada no capítulo anterior, sobre o tabu contra o incesto e a suposição de que haveria predisposições incestuosas anteriores à lei que as proíbe. A proposta de Butler é, ao contrário, entender a lei de proibição do incesto como produtiva ao mesmo tempo do desejo incestuoso e do deslocamento compulsório desse desejo.

de Édipo”, poderia ser considerada uma vitória da raça sobre o indivíduo. Ou, como podemos entender na passagem abaixo, de “Esboço de psicanálise”, a passagem do mundo selvagem à civilização:

Entretanto, mais de um século antes do surgimento da Psicanálise, o filósofo francês Diderot deu testemunho da importância do complexo de Édipo, ao expressar a diferença entre os mundos primitivo e civilizado nesta frase: “Si le petit sauvage était abandonné à lui même, qu’il conservât toute son imbecilité, et qu’il réunit au peu de raison de l’enfant au berceau la violence des passions de l’homme de trente ans, il tordrait le col à son père et coucherait avec la mère¹⁴”. Aventuro-me a dizer que, se a Psicanálise não pudesse gabar-se de mais nenhuma realização além da descoberta do complexo de Édipo reprimido, só isso já lhe daria direito a ser incluída entre as mais preciosas novas aquisições da humanidade. (FREUD, 1940/1996, p. 206)

Roudinesco e Plon (1998) consideram fundamental a proibição do incesto na definição de complexo de Édipo, no dicionário de psicanálise que criaram: segundo os autores, em Freud o complexo de Édipo está ligado à dupla questão do desejo do incesto e de seu necessário interdito a fim de que o encadeamento das gerações não seja nunca transgredido.

No que tange à função paterna nesse contexto, vimos que a ameaça (paterna) da castração se configura para o menino como a condição de sua saída do Édipo e, assim, de sua estruturação psíquica. Do mesmo modo que a constatação da castração e a inveja do pênis têm papel fundamental na entrada da menina no complexo de Édipo e no seu posterior funcionamento psíquico, é apenas devido ao temor de ser castrado pelo pai que o menino abre mão do desejo dirigido à figura da mãe e então se identifica com o pai.

A castração bem sucedida pelo pai é, portanto, condição necessária para que o menino seja conduzido ao mundo paterno e adquira uma identificação sexuada. A partir da interiorização da autoridade e da severidade do pai, se forma o supereu, instância moral em cujo fundamento está a interdição do incesto. Logo, pelo medo da castração, o menino aceita o papel do pai de agente da interdição. E a lei da interdição do incesto regula as trocas afetivas do menino na sua cena familiar, e delinea sua identidade sexuada e o seu destino erótico (BIRMAN, 2001; FREUD, 1923a, 1924a).

No que diz respeito à travessia do Édipo, é então clássico sustentar que o menino renuncia à mãe pela via da castração e que é pelo peso dessa ameaça que ele interioriza o robusto sistema de obrigações ou de ideais que o qualificam para suas futuras atividades sociais e culturais. (ZAFIROPOULOS, 2014, p. 130)

Ou seja, está presente em Freud a ideia de que o abandono do incesto e a instituição da consciência e da moralidade, necessários à saída do Édipo, só seriam possíveis devido à

¹⁴ Se o pequeno selvagem fosse abandonado a si mesmo, se conservasse toda a sua imbecilidade e reunisse ao pouco de razão da criança de berço a violência das paixões do homem de trinta anos, estrangularia o pai e dormiria com a mãe.

intervenção autoritária da figura paterna, que ameaça o filho de castração enquanto instância terceira entre ele e a mãe. Além disso, como já vimos, a representação da castração e o então lugar privilegiado no qual a criança coloca o pai se moldam sobre a percepção da diferença sexual entre o pai e a mãe (TORT, 2007).

Também no que diz respeito ao conceito de identificação, a teoria freudiana parece privilegiar a figura do pai. Ainda que em alguns textos o autor afirme que na saída do complexo de Édipo a criança se identifica duplamente, tanto com a mãe como com o pai (FREUD, 1921, 1923b), de modo geral há a valorização da identificação com o pai, inclusive quando se fala da formação do supereu. Podemos perceber isso quando Freud (1923b, 1925) expõe os destinos identificatórios da mulher, que ora se identifica demasiadamente com o pai, o que atrapalha o desenvolvimento de sua feminilidade, ora estabelece uma identificação fraca com a mãe, motivo pelo qual é mais suscetível que o homem a se identificar com os parceiros amorosos ao longo da vida.

Michel Tort (2007) acredita que há mesmo um apagamento da figura materna na descrição freudiana do processo edipiano, pois, ao desenvolver sua teoria sobre as figuras materna e paterna e os modos de resolução do Édipo, Freud foi influenciado pelas relações de sexo e de gênero que prevaleciam em sua época. Já exploramos anteriormente nesse capítulo a leitura hierárquica dos sexos feita por Freud e sua relação com o paradigma moderno da diferença sexual, que implicava inclusive em diferentes papéis sociais imaginados para o homem e a mulher, e conseqüentemente também para o pai e a mãe.

Desse modo, a mãe ocuparia na teoria freudiana uma posição secundária quando comparada à figura civilizadora do pai. Freud parece sustentar que o pai é sempre agente da castração e portador da proibição, herdeiro do processo que fundou a interdição original do incesto. A angústia de castração, mesmo quando a ameaça de castração é proferida pela mãe, viria do pai. Já haveria em Freud uma exaltação da figura paterna, o pontapé para o que Tort (2007) chama de “solução paterna”, como veremos mais à frente, a resolução do Édipo reformulada por Lacan.

Em “O ego e o id”, Freud (1923b) explica que, na demolição do complexo de Édipo do menino, a catexia objetal da mãe deve ser abandonada e pode ser substituída por uma identificação com a própria mãe ou por uma intensificação da identificação com o pai. O autor considera o segundo resultado como o mais normal, que consolida a masculinidade no caráter do menino.

De maneira análoga – analogia que, conforme foi exposto anteriormente, Freud problematizou um ano depois dessa obra –, o desfecho edipiano na menina que fixa seu

caráter feminino é a instalação da identificação (pela primeira vez) com a mãe. Mas ela também pode, após ter que abandonar o pai como objeto de amor, colocar sua masculinidade em proeminência e se identificar com o pai, o objeto perdido. Freud conclui dizendo que, em ambos os sexos, é a força das disposições sexuais masculina e feminina, ou seja, da bissexualidade, que determina se haverá no declínio do Édipo identificação com a mãe ou com o pai. Ainda assim, como vimos nos textos freudianos sobre feminilidade, a identificação com o pai é entendida pela autor como um dos destinos patológicos da menina em seu processo de tornar-se mulher.

PARTE II

LACAN

2.5 Contração familiar e perda da autoridade paterna

As elaborações lacanianas sobre o complexo de Édipo podem ser entendidas em dois tempos diferentes, um primeiro, em que Lacan está sob influência da escola francesa de Sociologia, sobretudo de Durkheim, seu fundador, e um posterior, quando ele se aproxima de Lévi-Strauss e, de modo geral, do paradigma estruturalista (ZAFIROPOULOS, 2002, 2014).

Antes de passar ao primeiro tempo da teoria lacanianiana sobre o Édipo, vejamos então como Durkheim, no texto “La famille conjugale”, desenvolve as ideias de contração familiar e de perda da autoridade do pai, ideias que influenciaram Lacan, sobretudo em sua tese de declínio da imago paterna, exposta em “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, texto de 1938.

Nesse texto, Durkheim (1892) descreve a família conjugal, tipo de família resultante do fenômeno progressivo de redução do número dos membros da família e de concentração dos laços familiares. Seus únicos elementos permanentes são o marido e a mulher, já que os filhos deixam de depender dos pais no momento em que se casam e saem de casa.

Quanto mais se expande o campo das relações sociais, mais a família se contrai para conservar a possibilidade de administrar conflitos internos e sua própria capacidade de reprodução. E menos se contém o desenvolvimento das divergências privadas, daí a crise do comunismo doméstico, que supõe, ao contrário, um todo com identidade e consciência comuns, onde as partes não têm individualidade.

Um efeito da contração da família é, portanto, o enfraquecimento da consciência familiar, com a emergência de uma espécie de individualismo moderno. Assim, além de se concentrar, a família se personaliza, ou seja, as diferenças entre seus membros – de fisionomia, personalidade, maneira de pensar e sentir – podem se produzir e afirmar, e as relações ganham cada vez mais caráter exclusivamente pessoal.

Mas, segundo Durkheim, o que é ainda mais novo e distintivo do tipo familiar conjugal é a intervenção crescente do Estado na vida privada doméstica, sobretudo no que diz respeito à limitação dos direitos e da autoridade do pai, por um lado, e à garantia dos laços de parentesco, por outro. A soberania do pai perde espaço na família conjugal para o Estado, que exerce o direito de correção do pai e de sua colocada em tutela quando ele ultrapassa certos limites, podendo mesmo por lei decretar a perda dos direitos jurídicos dos pais julgados

indignos de seu status. Ou seja, torna-se possível ao Estado pronunciar a queda, a decadência do poder paterno.

No que tange à garantia dos laços de parentesco, pode-se dizer que a entrada do Estado na família confere a esses laços um caráter indispensável e indissolúvel. Nesse contexto, a instituição do casamento se fortalece, porque deixa de ser um contrato pessoal e se torna um ato público, validado pelo Estado. Quanto mais a família se torna organizada, mais o casamento tende a ser a condição única de parentesco.

2.5.1 Declínio da imago paterna

É então essa concepção durkheimiana da família e de sua evolução, com suas consequências morais, que Lacan retoma em “Os complexos familiares na formação do indivíduo”. Nele, o autor descreve um declínio social da imago paterna, que conduziria ao empobrecimento identificatório das famílias e à degradação do complexo de Édipo, que por sua vez não garantiria mais a harmoniosa maturação subjetiva da criança.

O valor da imago paterna está em declínio, segundo ele, devido à passagem da instituição familiar de suas formas extensas, marcadas pela soberania paterna à sua forma conjugal e reduzida, dominada por interesses matrimoniais gerados pela figura de um pai com poder e autoridade mais restritos. Ao retomar essas ideias de Durkheim, Lacan faz inclusive do casamento o último operador simbólico de produção de laços familiares (ZAFIROPOULOS, 2002).

Lacan (1938) argumenta que o declínio sócio-histórico do poder do pai teria levado a uma “crise psicológica”, que seria a razão do próprio nascimento da psicanálise no final do século XIX e da descoberta (de uma versão degradada) do complexo de Édipo por Freud, filho do patriarcado judeu em Viena. Esse declínio teria sido observado por Freud na insuficiência social dos pais de seus pacientes e a elaboração da teoria psicanalítica revelaria seu desejo de revalorizar simbolicamente o pai (ROUDINESCO e PLON, 1998).

Como veremos mais adiante, o próprio Lacan, em seu retorno a Freud na década de 50, repete esse movimento de revalorização do pai, ao reintroduzir a imagem do pai sob a forma de uma função simbólica essencial à organização da família e à estruturação subjetiva das gerações (ZAFIROPOULOS, 2002).

Zafirooulos (2002) acredita que nesse período de influência durkheimiana Lacan diverge de Freud quanto ao entendimento da universalidade do complexo de Édipo. Em vez de universal, como propõe Freud, em Lacan nesse momento ele é socialmente determinado, relativo a uma estrutura social e familiar. Se o valor da imago paterna no Édipo é deduzido do

valor da imagem paterna na família, isso significa que ele varia conforme as condições sócio-históricas de estruturação e de funcionamento da família.

Além de determinante para as condições de organização do complexo de Édipo, o declínio do poder do pai é entendido por Lacan como causa das formas clínicas das neuroses que ele analisa nessa época. Diferente das neuroses de transferência descritas por Freud, a neurose contemporânea de que fala Lacan seria causada por um pai humilhado: “Nossa experiência nos leva a designar a sua [da neurose contemporânea] determinação principal na personalidade do pai, sempre de algum modo carente, ausente, humilhada, dividida ou postiza” (LACAN, 1938/2003, p. 67).

A fragilização da figura do pai, devido à perda de prestígio na passagem da família extensa à conjugal, implicaria na tendência ao desaparecimento do imperativo de autoridade e, assim, em uma impossibilidade de um princípio de mediação no psiquismo que permitisse a ruptura da criança com a imago materna. A imago paterna não conseguiria se contrapor à materna. As relações entre os sexos também se degradariam pela fragilização desse princípio de mediação. Diante disso, a função da psicanálise para Lacan seria fortalecer a imago paterna no sujeito, que lhe possibilitaria uma relação triangular e o lançaria no espaço social das trocas com os outros, pela mediação entre ele e o mundo (BIRMAN, 2006b).

Na opinião de Zafiropoulos (2002), inicialmente Lacan tenta valorizar a imago materna por sua participação no estágio do espelho, experiência anterior ao Édipo em que o sujeito descobre a imagem completa de seu corpo próprio a partir de uma intervenção da mãe, e que acaba com a angústia que acompanhava a percepção do corpo fragmentado. Em seguida, porém, ele reavalia o valor da imago materna e afirma a predominância da imago paterna, como o que garante a saída do Édipo pela formação do ideal de eu e do supereu. A imago do pai, contrariamente à da mãe, é, assim, a que possibilita ao sujeito se livrar da interferência de identificações primordiais, carregadas de ambivalência. Ela garante a dupla função de encarnação da autoridade e de acesso à realidade sexual (BRUNO, 2012).

Ainda segundo Zafiropoulos (2002), uma característica própria desse primeiro tempo da teoria de Lacan, que não marcará mais o próximo período, é o entendimento de que o lugar importante ocupado pela imago paterna não é livre de determinações socioculturais. É a família patriarcal que fornece o contexto mais adequado para o exercício das duas funções, unidas sob o primado da autoridade paterna. Quando isso ocorre, a fecundidade do complexo de Édipo é então máxima, permitindo ao sujeito o acesso à cultura. A autoridade paterna é responsável por uma abertura ao laço social, ao desenvolvimento subjetivo e à produção de bens culturais.

Nessa primeira versão lacaniana do Édipo, não se visa apenas a maturação subjetiva do sujeito, mas também o desenvolvimento das formações culturais, a produção das sociedades. Nesse sentido, além dos sintomas do sujeito, é o próprio futuro da cultura que depende do valor tomado pelo pai na família. O autor associa inclusive a estagnação dos povos primitivos às culturas matriarcais, enquanto a “fábrica de grandes homens” estaria ligada à história dos povos patriarcais, onde há uma boa transmissão do ideal de eu do pai ao filho.

A relatividade sócio-histórica do complexo de Édipo introduzida por Lacan, que não poderia ser encontrada em Freud, traz consigo, entretanto, certa incerteza sobre a permanência da presença paterna. Enquanto Freud convoca um pai que não se discute, Lacan fala de um pai cuja atuação edípica varia conforme as condições sócio-históricas do exercício de sua autoridade. Ou ainda, em outras palavras, se o primeiro reconhece o lugar constante do “monumento paterno” no centro da produção subjetiva e social, o segundo discerne uma variável sempre suscetível à queda.

A consequência dessa posição lacaniana é o desencadeamento de uma idealização da família patriarcal, única vista como verdadeiramente apta a fornecer as condições sociais mais fecundas ao Édipo e à estruturação dos indivíduos e da cultura (ZAFIROPOULOS, 2002). O Édipo ganha, assim, função de normalização social e o pai, de operador dessa normalização (BIRMAN, 2006b).

No texto de 1938 Lacan está ainda distante de Freud. A partir da década de 50, sobretudo depois de 1953, o autor reformula a sua teoria, com o deslocamento de uma tópica centrada no imaginário para uma que se funda no simbólico. A família cede lugar às relações de parentesco, e a imago paterna, à função paterna, enunciada pela mediação operatória do significante Nome-do-Pai.

Pode-se dizer que há nesse momento uma “revolução estrutural” (ZAFIROPOULOS, 2014) da teoria lacaniana, quando Lacan rompe com Durkheim e encontra Lévi-Strauss. A partir daí, ele modifica radicalmente sua teoria. Nesse contexto, a questão do pai tem importância fundamental: Zafirooulos afirma mesmo que ela é a porta de entrada dessa revolução.

A seguir, serão apresentados alguns pontos importantes da teoria que Lévi-Strauss desenvolve em “*Les structures élémentaires de la parenté*”. Depois, veremos como se deu então o retorno de Lacan a Freud, a partir de Lévi-Strauss, e o que surge de novo em sua teoria sobre o complexo de Édipo, a função paterna e a diferença sexual.

2.6 Proibição do incesto e passagem da natureza à cultura

Em seu livro “Les structures élémentaires de la parenté”, Lévi-Strauss (1947) expõe o problema que a proibição do incesto coloca, o de apresentar indissociavelmente reunidos atributos da natureza e da cultura. O critério que permite distinguir fenômenos desses dois domínios é a oposição universalidade X norma: enquanto à natureza pertence o que é constante sem necessidade de regra, como os comportamentos com determinações instintivas, no estágio da cultura a regularidade depende da presença de normas, que por sua vez pressupõe a intervenção da linguagem. Enquanto os elementos do registro da natureza são marcados pela espontaneidade, os da cultura apresentam os atributos do relativo e do particular.

Seguindo esse critério distintivo, a proibição do incesto, enquanto conjunto complexo de crenças, costumes e instituições, apresenta a (aparente) contradição de ser uma regra (cultura) com caráter de universalidade (natureza). Possui ao mesmo tempo a universalidade das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e das instituições. Trata-se, segundo o autor, da única instituição humana universal. Por mais que o conteúdo e o rigor da regra variem de um grupo a outro, há sempre um tipo de casamento que é proibido entre parentes próximos ou consanguíneos.

Avançando no argumento, Lévi-Strauss passa a defender então que a proibição do incesto é o ponto de passagem da natureza à cultura. Ele constata que, se por um lado a regulamentação das relações entre os sexos constitui um transbordamento da cultura no registro da natureza, por outro a vida sexual já é, na natureza, um embrião da cultura, na medida em que, entre todos os instintos, o sexual é o único que precisa do estímulo do outro para se definir. Daí ele conclui que a passagem entre as duas ordens deve necessariamente se operar sobre o terreno da vida sexual.

Na verdade, trata-se menos de uma união que de uma transformação ou uma passagem: antes dela, a cultura não está ainda dada; com ela, a natureza deixa de existir, no homem, como um reino soberano. A proibição do incesto é um processo pelo qual a natureza ultrapassa a si mesma. Ela acende a fagulha sob a ação da qual uma estrutura de um novo tipo, e mais complexa, se forma, e se superpõe, as integrando às estruturas mais simples da vida psíquica, como essas últimas se superpõem, e as integrando às estruturas mais simples que elas mesmas da vida animal. Ela opera e constitui por si mesma o advento de uma ordem nova¹⁵. (LÉVI-STRAUSS, 1947/2002, p. 29, tradução minha)

¹⁵ En effet, c'est moins une union qu'une transformation ou un passage: avant elle, la culture n'est pas encore donnée; avec elle, la nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain. La prohibition de l'inceste est le processus par lequel la nature se dépasse elle-même; elle allume l'étincelle sous l'action de laquelle une structure d'un nouveau type, et plus complexe, se forme, et se superpose, en les intégrant, aux structures plus simples de la vie psychique, comme ces dernières se superposent, en les intégrant, aux structures plus simples qu'elles-mêmes, de la vie animale. Elle opère, et par elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau.

A proibição do incesto exprime a passagem do fato natural da consanguinidade (hereditariedade, filiação) ao fato cultural da aliança (casamento). É importante ressaltar que se trata de uma intervenção: “A proibição do incesto é certa forma – e inclusive formas muito diversas – de intervenção. Mas antes de qualquer coisa ela é intervenção; mais exatamente ainda, ela é: A intervenção¹⁶” (LÉVI-STRAUSS, 1947/2002, p. 37, tradução minha).

Admitindo-se uma anterioridade histórica da natureza em relação à cultura, essa transição-intervenção consiste em a cultura inserir sua marca e exigências nas possibilidades deixadas em aberto pela natureza. A natureza afirma a hereditariedade biológica, mas é indiferente a seu conteúdo, isto é, às modalidades das relações entre os sexos; impõe a aliança, sem determiná-la. Cabe à cultura, assim, preencher essa forma vazia com a regra, introduzir ordem e organização lá onde ela ainda não existe, onde só há acaso e arbitrariedade.

A exogamia é a expressão social ampliada da proibição do incesto, sua consequência. O autor chama a atenção para o fato de que essas duas leis, do incesto e da exogamia, são regras de doação e reciprocidade, que garantem e fundam, direta ou indiretamente, uma troca: a mulher (mãe, irmã, filha) a que um homem renuncia se torna disponível para outro homem e em algum lugar há um homem que renuncia a outra mulher que se torna disponível ao primeiro, e assim por diante. A troca interliga, assim, os homens entre si.

A essência dos sistemas de parentesco em Lévi-Strauss repousa sobre uma troca de mulheres entre os homens, sendo a mulher considerada no sistema primitivo de valores como o bem por excelência. E a necessidade de um homem casar-se com uma mulher é criada pela divisão do trabalho entre os sexos, que institui um estado de dependência recíproca entre eles. Os sexos são divididos em duas categorias excludentes e incompletas. Cada metade só pode encontrar sua plenitude na união com o outro.

No caso das sociedades primitivas, homens e mulheres tinham diferentes especializações técnicas para produzir objetos necessários às tarefas cotidianas e tipos de comida, de modo que a satisfação das necessidades econômicas, e até uma alimentação completa, dependia da cooperação de produção instituída pela sociedade conjugal. O casamento tem, portanto, importância vital para os indivíduos, e importância mais econômica do que erótica. O solteiro é signo de calamidade e infortúnio na sociedade primitiva, ao lado do órfão.

¹⁶ La prohibition de l'inceste constitue une certaine forme – et mêmes des formes très diverses – d'intervention. Mais avant tout autre chose elle est intervention ; plus exactement encore, elle est : l'Intervention.

O casamento tem importância econômica. O fato de ser obrigatoriamente exógamo, importância social. O fundamental, no que concerne à proibição do incesto, à exogamia e à troca de mulheres que elas fundam, não é o interdito em si, mas o valor social da regra, que é o de garantir a existência do grupo enquanto grupo, evitar sua divisão em múltiplas famílias fechadas. Ao proibirem casamentos endógamos e prescreverem que uma família convoque outra à aliança, essas leis têm função mais positiva que negativa, pois afirmam a existência social do outro e asseguram que os homens se relacionem entre si, estabeleçam laços sem os quais eles não ultrapassariam a organização biológica e atingiriam a organização social.

Para exemplificar esse argumento, Lévi-Strauss conta o caso de um índio que, quando perguntado por um antropólogo o que aconteceria se um deles se casasse com a própria irmã, respondeu que isso implicaria em não ter um cunhado e, assim, não ter companhia para caçar e plantar, não ter alguém para visitar.

Estas [proibições do casamento] só são proibições a título secundário e derivado. Antes de serem um interdito incidindo sobre uma certa categoria de pessoas, elas são uma prescrição que visa uma outra. Não há nada na irmã, nem na mãe ou na filha, que as desqualifique enquanto tais. O incesto é socialmente absurdo antes de ser moralmente culpável. A exclamação incrédula arrancada do informante: *então você não quer ter um cunhado?* fornece a regra de ouro ao estado de sociedade¹⁷. (LÉVI-STRAUSS, 1947/2002, p. 556, tradução minha).

Nesse sentido, a proibição do incesto não é apenas uma regra cultural entre outras, ela é a regra que torna possível todas as outras na medida em que, ao impor a aliança fora do círculo familiar restrito, torna possível a própria sociedade (LAMY, 2008). Temos aí, mais uma vez portanto, a descrição da passagem da natureza à cultura. Na teoria de Lévi-Strauss, essa passagem não constitui um acontecimento historicamente situado, como propõe Freud em “Totem e Tabu”: não é o assassinato do pai que explica a proibição do incesto e suas origens, e sim a outra face do interdito, a exogamia, regra necessária à existência do grupo social.

O tabu do incesto impõe aos acontecimentos biológicos, a sexualidade e a procriação, os fins sociais, que são a exogamia e a aliança. Ao mesmo tempo divide o universo da escolha sexual em categorias de parceiros sexuais permitidos ou proibidos. Ao interditar as uniões no interior de um grupo, obriga que haja troca matrimonial entre os grupos. Segundo Gayle Rubin (1975), esse tabu do incesto pressupõe um outro, anterior e menos explícito, sobre a homossexualidade. A proibição de certas uniões heterossexuais supõe um tabu sobre uniões

¹⁷ Celles-ci [les prohibitions du mariage] ne sont pas des prohibitions qu'à titre secondaire et dérivé. Avant d'être un interdit portant sur une certaine catégorie de personnes, elles sont un prescrit qui en vise une autre. (...) Il n'y a rien dans la sœur, ni dans la mère, ni dans la fille, qui les disqualifie en tant que telles. L'inceste est socialement absurde avant d'être moralement coupable. L'exclamation incrédule arrachée à l'informateur : *tu ne veux donc pas avoir de beau-frère ?* fournit sa règle d'or à l'état de société.

não-heterossexuais, sobre outros arranjos sexuais que não os que comportam ao menos um homem e uma mulher.

Na opinião de Rubin, Lévi-Strauss estaria mostrando que a heterossexualidade é um processo instituído, na medida em que um gênero é imposto aos indivíduos para garantir o casamento. O gênero não se refere apenas à identificação com um sexo, ele dita também que o desejo sexual seja orientado em direção ao outro sexo. A divisão sexual do trabalho entra em jogo nesses dois aspectos do gênero: ela cria os indivíduos enquanto homens e mulheres e simultaneamente os cria heterossexuais. Em todos os sistemas de parentesco, mesmo com suas diferenças e eventuais concessões – por exemplo, um que permite o travestismo de uma pessoa e a possibilidade de ela então se casar com alguém do mesmo sexo anatômico que o seu, mas com o sexo social oposto –, as regras da divisão em gêneros e da heterossexualidade compulsória estão presentes.

Além disso, essa divisão em gêneros é assimétrica, institui uma assimetria entre os sexos. O próprio entendimento do sistema de troca de mulheres como necessário à passagem da natureza à cultura já aponta para os destinos sociais divergentes dos dois sexos. Enquanto as mulheres são o objeto da troca, os homens são parceiros e beneficiários dela. Os sistemas de parentesco, ao trocarem mulheres, trocam também acesso à sexualidade, direitos e status genealógicos (RUBIN, 1975).

Da teoria de Lévi-Strauss, se podem então deduzir algumas generalidades de base quanto à organização da sexualidade humana (RUBIN, 1975): o tabu do incesto, a heterossexualidade obrigatória e a divisão assimétrica dos sexos. De acordo com Rubin, há uma concordância entre a teoria de Lévi-Strauss e a psicanalítica, desde Freud. Os sistemas de parentesco exigem uma divisão dos sexos. A fase edipiana divide os sexos. Os sistemas de parentesco comportam séries de regras que geram a sexualidade. A crise edipiana é a assimilação dessas regras e tabus. A heterossexualidade obrigatória é o produto do parentesco. A fase edipiana institui o desejo heterossexual. O parentesco repousa sobre uma diferença radical entre os direitos dos homens e os das mulheres. O complexo de Édipo confere ao homem os direitos “de macho” e força a mulher a se acomodar a direitos menores.

2.6.1 Nome-do-Pai e metáfora paterna

Se apoiando sobre a obra de Lévi-Strauss sobre as estruturas elementares do parentesco, Lacan propõe que o Édipo pode ser pensado como uma passagem da natureza à cultura. O Édipo se configura como um processo de arrancamento da criança do corpo materno: o pai realizaria o corte decisivo da relação do filho com a mãe, retirando-o do registro especular do

imaginário para inscrevê-lo no simbólico, lugar do Outro¹⁸, campo social e cultural, fundado pela interdição do incesto.

Tornando-se coextensiva à ordem edípica, a problemática natureza-cultura desloca seu espaço de oposição insolúvel para o de um conflito passível de uma saída. De fato, a ordem edípica se define como o lugar de tal conflito, suscetível de acabar permitindo ao sujeito aceder ao registro simbólico, ou seja, à cultura. (DOR, 1991, p. 29)

Aqui, fica clara a influência de Lévi-Strauss, segundo o qual, como vimos, a proibição do incesto define a passagem da natureza à cultura. “Lá onde a antropologia fala de ruptura radical necessária com a natureza, o psicanalista faz surgir a figura da separação da mãe, e à cultura, ao pensamento simbólico, responde a figura paterna (...), a afirmação da necessidade da imposição do nome do pai” (TORT, 2001, p. 47). Tanto para Lacan como para Lévi-Strauss, essa passagem entre as duas ordens é uma espécie de redefinição da libido, que passa a se situar na relação com o outro (ZAFIROPOULOS, 2002).

Além da proibição do incesto, Lacan também se apropria da teoria de Lévi-Strauss da regra da heterossexualidade exogâmica como verdade cultural universal (BUTLER, 1990, 2003): segundo a teoria lacaniana, tornar-se parte da cultura significa superar, por mecanismos de diferenciação de gênero, o tabu do incesto e alcançar a heterossexualidade normativa.

Na elaboração lacaniana, o Édipo implicaria a passagem do polo materno, identificado com o registro da natureza, ao paterno, representante da cultura e da linguagem (BIRMAN, 2006b). O Édipo passa a ser definido como uma função essencialmente simbólica, exercida pelo pai, e interpretado não mais em referência a um modelo de patriarcado ou de matriarcado, mas em função de um sistema de parentesco (ROUDINESCO e PLON, 1998). O que interessa a Lacan nesse momento, portanto, não são mais as condições sociais e familiares que dão forma ao Édipo, mas o sistema organizando as estruturas de parentesco, tal como descrito por Lévi-Strauss (ZAFIROPOULOS, 2002).

A importação por Lacan da teoria de Lévi-Strauss foi uma mudança fundamental no campo psicanalítico, que até então reduzia a compreensão da função paterna à sua articulação com o lugar do pai na família – articulação que, aliás, continua a ser feita por muitos psicanalistas na contemporaneidade, conforme nos alerta Zafiroopoulos (2014). “A posição do Nome-do-Pai como tal, a qualidade do pai como procriador, é uma questão que se situa no

¹⁸ O termo Outro, com “o” maiúsculo, designa na teoria de Lacan o lugar simbólico, da linguagem e da alteridade absoluta para o sujeito. O Outro é determinante para a constituição do sujeito e de sua relação com o desejo, e é incarnado por diversos personagens ao longo de sua existência. É o lugar da alçada do terceiro, distinto do campo da pura dualidade, das relações imaginárias, chamado de outro com “o” minúsculo.

nível simbólico. Pode materializar-se sob as diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante” (LACAN, 1957-58/1999, p. 187).

O período durkheimiano de Lacan acaba, assim, com a abordagem da questão psicanalítica do pai por um novo axioma: o pai não é um objeto real, e sim um puro significante¹⁹. Lacan (1957-58) chega mesmo a dizer, retomando os mitos de Édipo e de “Totem e Tabu”, que o Nome-do-Pai é o pai morto, uma construção mítica. É preciso que tenha havido o assassinato do pai para que surja o significante pai enquanto autor da lei.

Nessa virada do pai de família ao Nome-do-Pai, o que eu chamo de assassinato epistemológico do pai (em homenagem à mitologia freudiana) é bem perpetrado nesse momento por um Lacan que se tornou freudiano (sobre a questão do pai morto) e estruturalista no mesmo movimento, porque ele vai fazer prevalecer ao longo de suas pesquisas as leis do simbólico e da linguagem sobre as da família, e porque ele endossa muito precisamente, mas sem dizê-lo, a teoria de Lévi-Strauss concernindo o significante de exceção que *permite ao pensamento simbólico se exercer*, o significante zero ou o Nome-do-Pai em Lacan²⁰. (ZAFIROPOULOS, 2014, p. 97-98, tradução minha)

Em “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, de 1953, Lacan descreve o sujeito como ser assujeitado aos símbolos que envolvem sua vida antes mesmo de seu nascimento; ele é, por isso, sujeito do significante, submetido às leis da palavra e da linguagem. Percebe-se aí mais uma vez a influência de Lévi-Strauss, que antes anos dizia que os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam, e que o significante precede e determina o significado. Lacan retoma ainda a ideia desse autor de significante flutuante, significante de exceção cujo papel é permitir ao pensamento simbólico se exercer. De modo análogo, o significante Nome-do-Pai é o operador estrutural que possibilita que o pensamento simbólico do neurótico se exerça (ZAFIROPOULOS, 2002, 2014).

¹⁹ O termo significante foi introduzido por Saussure, no quadro de sua teoria estrutural da língua, e posteriormente retomado por Lacan. Saussure divide o signo linguístico em duas partes: o significante, imagem acústica de um conceito, e o significado, que remete ao conceito em si. No exemplo da palavra árvore, o significante é um som pronunciado com a ajuda de seis fonemas (á.r.v.o.r.e), enquanto o significado é a ideia de árvore. A significação em Saussure se deduz da ligação existente entre um significante e um significado, estando o significado acima do significante. Lacan inverte essa posição e coloca o significado abaixo do significante e a este atribui função primordial na determinação do sujeito. O significante é o “elemento significativo do discurso, consciente ou inconsciente, que determina os atos, as palavras e o destino do sujeito, à sua revelia e à maneira de uma nomeação simbólica” (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 708). Em Lacan, o significante está isolado do significado, sob a forma de uma letra ou uma palavra simbólica, desprovida de significação, mas determinante, enquanto função, para o discurso e o destino do sujeito.

²⁰ Dans ce virage du père de famille au Nom-du-Père, ce que j’appelle le meurtre épistémologique du père (en hommage à la mythologie freudienne) est bien perpétré à ce moment-là par un Lacan devenu freudien (sur la question du père mort) et structuraliste dans le même mouvement, parce qu’il va désormais faire prévaloir dans le cours de ses recherches les lois du symbolique et du langage sur celles de la famille, et qu’il endosse très précisément – mais sans le dire – et sur la fonction paternelle la théorie de Lévi-Strauss concernant le signifiant d’exception qui *permet à la pensée symbolique de s’exercer*, le signifiant zéro ou le Nom-du-Père chez Lacan.

Há aqui a passagem do valor social do pai ao valor propriamente simbólico de seu Nome: a partir de 1953, o poder do pai e o valor estrutural de sua função não se relacionam mais com seu poder social ou do grupo do qual é chefe, e sim com seu valor no registro simbólico. O trajeto de Lacan de 1938 a 1953 vai de uma espécie de idealização do poder social do grupo patriarcal às virtudes sociais e simbólicas da função significativa do pai. Nessa perspectiva, portanto, o pai da família extensa não tem mais valor que o pai da família conjugal. O que interessa a Lacan são os efeitos inconscientes da função do Nome-do-Pai (ZAFIROPOULOS, 2002).

Lacan chama a atenção para não se confundir a ausência ou carência do pai na família (dimensão realista) com sua carência no complexo de Édipo (dimensão simbólica). Também aqui Lacan teria sido influenciado por Lévi-Strauss, que propõe uma relativização radical da realidade familiar (ZAFIROPOULOS, 2002). Isso não significa que o romance familiar deva ser negligenciado, mas que o que importa de fato é ler o texto simbólico desconhecido que determina o destino e o sofrimento do sujeito.

Nesse momento de ruptura com Durkheim e encontro com Lévi-Strauss, Lacan modifica portanto radicalmente seu ponto de vista sobre o pai, passando a sustentar uma ideia ahistórica da função simbólica do pai, ou seja, de que ela poderia e deveria ser exercida independentemente da forma da família e do lugar ocupado nela pelo pai em um dado momento histórico. Nesse ponto, Lacan se torna freudiano, no sentido em que se reconcilia com Freud sobre a questão do pai (ZAFIROPOULOS, 2014). Voltaremos à questão da ahistoricidade da função paterna no final deste capítulo.

A partir dessa virada estrutural na teoria de Lacan, o Édipo deixa de ser enunciado apenas como um complexo e ganha condição de estrutura, na qual o falo e o Nome-do-Pai ocupam posições estratégicas (BIRMAN, 2006b). A função paterna, em Lacan, tem função normativa para o sujeito, pois o introduz em uma nova realidade, humana e portanto simbólica. A problemática edipiana se centra sobre a maneira como o sujeito vai se situar em relação à função do pai (BRUNO, 2012).

Inicialmente assujeitada à lei da mãe, a criança precisa, para se separar dela, de um apoio exterior, o pai simbólico. Para que o complexo de Édipo siga seu destino, é preciso que intervenha uma lei, uma ordem simbólica. Essa ordem, a ordem da palavra, é a ordem do pai. É uma lei que diz que o sujeito só poderá realizar sua sexualidade no plano simbólico (BRUNO, 2012). Nome-do-Pai é justamente o significante que introduz a lei da interdição do incesto no inconsciente enquanto lei simbólica: “É no Nome-do-Pai que devemos reconhecer o suporte da função simbólica que, desde a aurora dos tempos históricos, identifica sua pessoa

à figura da lei²¹” (Lacan, 1953/1999, p. 276, tradução minha). O pai intervém sob a forma da lei para privar a criança da fusão com a mãe. A ele se atribui a exigência da castração.

Em “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, Lacan denomina a proibição do incesto de lei primordial e afirma que ela, ao regravar a aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza, até então entregue à lei do acasalamento. Diz ainda que essa lei é idêntica a uma ordem de linguagem, pois nenhum poder sem as nomações de parentesco pode instituir a ordem das preferências e os tabus que unem e entrelaçam os indivíduos através das gerações. Nome-do-Pai, portanto, faz também referência ao fato de o pai nomear a criança, dar seu nome, e por esse ato encarnar a lei. Se a sociedade humana é dominada pelo primado da linguagem, a função paterna é o exercício de uma nomação que permite à criança adquirir sua identidade.

Em “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”, texto de 1956, e no Seminário 5, “As formações do inconsciente”, de 1957-58, Lacan denomina a função simbólica do pai de metáfora paterna e propõe uma fórmula para explicá-la. Vale esclarecer que na teoria lacaniana do significante, a metáfora é a função de substituição de um significante por outro, através da qual o sujeito é representado (ROUDINESCO e PLON, 1998). Dizer que o pai é simbólico equivale a dizer que ele é uma metáfora, um significante que surge no lugar de outro significante. Ou seja, o pai é um significante que substitui outro significante.

Lacan (1956) defende que a estrutura do edifício freudiano é composta por quatro traços principais: a equivalência mantida por Freud da função imaginária do falo nos dois sexos, o complexo de castração enquanto fase normativa da assunção pelo sujeito de seu próprio sexo, o mito do assassinato do pai tornado necessário pela presença constituinte do complexo de Édipo em toda a vida pessoal, e o efeito de desdobramento na vida amorosa da busca repetitiva do objeto perdido.

O que mais interessa a Lacan aí são os dois primeiros traços, que juntos levam ao entendimento de que o falo é o pivô do processo simbólico que termina nos dois sexos com o sexo sendo colocado em questão pelo processo de castração. A função do falo, prossegue o autor, é uma função de significação, que deve ser evocada no imaginário do sujeito pela metáfora paterna, a metáfora do Nome-do-Pai. A metáfora paterna substitui um significante por outro, produzindo um efeito de significação fálica. Em outras palavras, o pai substitui a mãe como significante.

²¹ C’est dans le nom du père qu’il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l’orée des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi.

A fórmula da metáfora ou da substituição significativa é a seguinte: $\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left(\frac{1}{S'} \right)$,

onde S e S' são significantes, x é o significado na relação com a mãe, de suas idas e vindas; é o falo. A criança pode perceber desde muito cedo o que é o x imaginário e então se fazer de falo. s' é o significado induzido pela metáfora, que consiste na substituição de S' por S. A queda de S', significante intermediário, aqui representada pelo traço riscado, é a condição de êxito da metáfora, quando S se apodera do objeto do desejo da mãe, que se apresenta sob a forma do falo.

Aplicando-se essa fórmula à metáfora do Nome-do-Pai, temos então:

$$\frac{\text{Nome-do-pai}}{\text{Desejo da mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da mãe}}{\text{Significado para o sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-Pai} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

O significante Nome-do-Pai substitui o significante Desejo da mãe, um lugar que deve antes ter sido simbolizado pela alternância de presenças e ausências da mãe, como a da experiência do *fort-da*, que Freud descreve em “Além do princípio de prazer” (1920a). Como já foi dito, a metáfora paterna produz um efeito de significação fálica. Ao colocar o significante Nome-do-Pai no lugar de outro significante, o Desejo da mãe, ela produz aí o falo. Ou ainda, com a substituição dos significantes, o falo se torna o equivalente do que a mãe deseja fora da criança e esta se inscreve na função fálica.

O mecanismo correlativo da metáfora paterna é o recalque originário (DOR, 1991): o significante Nome-do-Pai toma o lugar do significante originário do desejo da mãe, que é recalcado em benefício do novo significante e se torna daí em diante inconsciente. O recalque originário é prova de que a criança renunciou ao objeto inaugural de seu desejo. Essa renúncia, perda simbólica de um objeto imaginário, abre à criança, no entanto, o acesso ao simbólico e a possibilidade de advir aí como sujeito desejante. “Por desconcertante que seja, a emergência do pai, enquanto metáfora pura e simples, não deixa de subsistir como a única investitura estruturante para a criança” (DOR, 1991, p. 55). A metáfora do pai é apresentada por Lacan, portanto, como o que estrutura o psiquismo do sujeito e lhe permite desejar.

2.6.2 Foraclusão do Nome-do-Pai

No seminário 3, “As psicoses”, de 1955-1956, Lacan introduz o conceito de foraclusão do Nome-do-Pai e apresenta a estrutura da psicose como o protótipo dessa foraclusão. Foraclusão é um mecanismo específico da psicose, por meio do qual o significante Nome-do-Pai é rejeitado, abolido, para fora do universo simbólico do sujeito (ROUDINESCO e PLON,

1998). Trata-se aí da falta do Nome-do-Pai, da carência desse significante e de seu efeito metafórico. Esse significante é foracluído, ou seja, não é integrado ao inconsciente, como acontece no recalque, mecanismo típico da neurose, e retorna (no real) sob a forma de uma alucinação ou um delírio que invadem a fala ou a percepção do sujeito.

Como vimos, a metáfora paterna tem efeito de significação (fálica) porque o significante Nome-do-Pai é colocado no lugar de outro significante, Desejo da Mãe. No caso da neurose, no fim do complexo de Édipo há instauração da lei no inconsciente, recalçada mas permanente. “O que está em jogo no fim da fase pré-ediariana, e na borda do Édipo? Trata-se de que a criança assuma o falo como significante, e de uma maneira que faça dele instrumento da ordem simbólica das trocas, na medida em que ele preside à constituição das linhagens” (LACAN, 1956-57/1995, p. 204). O Nome-do-Pai introduz a lei da interdição do incesto no inconsciente enquanto lei simbólica, face à qual a criança responde com um sintoma neurótico que a separa da mãe (MOREL, 2008).

Já na psicose, a foraclusão do Nome-do-Pai provoca um furo no lugar da significação fálica, e desse modo a operação de separação falha e não há passagem do domínio materno para a prevalência paterna e de sua lei. O acesso ao simbólico fica gravemente comprometido para a criança e todo um registro novo da economia do desejo lhe é barrado. Como o desejo da mãe não é referido ao do pai, o da criança permanece circunscrito à mãe. Assujeitada à onipotência da mãe, a uma relação fusional com ela, a criança continua identificada com o seu único objeto de desejo, o falo. Em caso extremo, a criança sofre de uma falta de filiação, isto é, não pode ser designada como a filha ou o filho de um pai (DOR, 1991).

Devido a essa foraclusão, o psicótico não pode se servir do significante Nome-do-Pai para elaborar seus sintomas e deve, então, sem o apoio simbólico, construir uma metáfora delirante que o situe de outra maneira no desejo da mãe. Na metáfora delirante, significante e significado se estabilizam, cessando a cascata de remanejamentos do significante aberta pelo furo deixado no significado pela falha do Nome-do-Pai. No caso de Schreber, que foi comentado por Freud e relido por Lacan, a construção delirante foi a de que, em vez de ser o falo que falta à mãe, ele seria a mulher que falta a Deus e poderia, assim, realizar a função de ser pai, mas de maneira imaginária e delirante.

Para que não haja foraclusão do Nome-do-Pai, é preciso que a mãe reconheça e dê importância à fala, à palavra e à autoridade do pai, reserve um lugar ao Nome-do-Pai na promoção da lei (LACAN, 1955-56). Na psicose, a função paterna é destituída e neutralizada antecipadamente pela relação fusional e onipotente que a mãe mantém com o filho. Há uma renegação sistemática da representação do pai simbólico e de sua lei: “Para retomar a fórmula

de Lacan, essas mães estão, falando propriamente, ‘fora-da-lei’, já que nenhum lugar vago é jamais deixado à intercessão de uma Lei terceira, que viria mediatizar a fusão entre a mãe e a criança” (DOR, 1991, p. 111).

Também a relação do próprio pai com a lei é importante: é problemático se ele estiver em posição de demérito, insuficiência ou fraude, ou seja, excluindo o Nome-do-Pai de sua posição de significante. A psicose se desencadeia quando o Nome-do-Pai foracluído é convocado por um pai real, não necessariamente o pai do sujeito. Foi o que aconteceu com Schreber, cujas duas primeiras crises estão associadas a cargos que atribuem a ele a qualidade de pai e que ele falha em exercer (LACAN, 1955-56).

2.6.3 Três tempos da metáfora paterna

Segundo Erik Porge, em “Les noms du père chez Jacques Lacan”, a fórmula da metáfora paterna define o papel normativo do pai no complexo de Édipo, capacidade normativa entendida por ele, citando Canguilhem, como capacidade de instituir novas normas em situações novas, mudar as normas. “O Nome-do-Pai é a capacidade normativa do pai na medida em que ele não se conforma a uma média, mas “faz ruir” as normas maternas para instituir novas. Sua perversão é a versão da mudança de norma que ele institui em relação ao desejo da mãe²²” (PORGE, 1997/2013, p. 52, tradução minha).

No Seminário 5, Lacan afirma que o Édipo e a função do pai são uma única e mesma coisa: “Não existe a questão do Édipo quando não existe o pai, e, inversamente, falar do Édipo é introduzir como essencial a função do pai” (LACAN, 1957-1958/1999, p.171). Retomando os textos de Freud, sobretudo o sobre o declínio do complexo de Édipo, Lacan propõe que o Édipo seja compreendido a partir de três tempos, que correspondem também às etapas sucessivas das operações da metáfora paterna.

No primeiro, o sujeito se identifica com o falo, objeto do desejo da mãe, e busca satisfazê-lo. Isso é possível após a primeira simbolização da relação entre criança e mãe, quando a criança percebe que a mãe pode estar presente ou ausente e, principalmente, que ela deseja outra coisa para além da satisfação do desejo da criança. Esse para-além é justamente o falo e a criança entende que para agradar a mãe é necessário e suficiente ser o falo. Para Lacan (1958), o fato de o falo ser um significante implica que é no lugar do Outro, mais especificamente do seu desejo, de maneira escondida, que o sujeito tem acesso a ele. O desejo

²² Le Nom-du-Père c’est la capacité normativante du père en tant qu’il ne se conforme pas à une moyenne mais « fait craquer » les normes maternelles pour en instituer de nouvelles. Sa perversion est la version du changement de norme qu’il institue par rapport au désir de la mère.

da criança é o desejo do desejo da mãe, diz Lacan. Se o desejo da mãe é o falo, a criança quer ser o falo para satisfazê-la.

Nesse primeiro tempo, a metáfora paterna age por si, se introduzindo de forma velada, em um lugar simbólico escondido ou que ainda não aparece, embora o pai possa estar presente na realidade. A criança está, segundo Lacan, inteiramente submetida à lei da mãe, em uma posição de “assujeito”, sendo preciso transpor esse desejo de desejo e ir ao encontro do falo.

Fica bem claro como Lacan legitima a primazia do falo, já introduzida por Freud, na estruturação subjetiva do sujeito. Ele afirma, inclusive, que o falo é o eixo de toda a dialética subjetiva, objeto privilegiado na ordem simbólica, e que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei. Seriam as próprias particularidades da ordem simbólica que dariam prevalência ao falo (LACAN, 1956-57, 1957-58).

No segundo tempo, o pai intervém como privador da mãe em relação à criança, remetendo a mãe à lei do incesto e ao fato de que é ele quem possui o objeto de seu desejo. A fala do pai intervém no discurso da mãe, como uma proibição, um “não”. Ele se faz preferir à mãe, mostrando que o falo, o verdadeiro, o pênis real, quem tem é ele. Trata-se de um estágio nodal do complexo de Édipo, anterior a seu declínio, quando a criança pode, para seu benefício, se desvincular da identificação com o falo e da posição de objeto do desejo da mãe, estabelecidas no primeiro tempo, e se ligar ao aparecimento da lei do pai.

É a partir da castração da mãe, portanto, que o sujeito pode aceitá-la e simbolizá-la. Se a criança não aceita a privação da mãe, ou seja, diante da questão entre ser ou não ser o falo, decide pela primeira opção, a identificação com o falo é mantida, o que prejudica a próxima e última etapa do Édipo, quando deve haver, no caso do menino, a identificação com o pai e a formação do ideal de eu. Nota-se aqui uma diferença em relação a Freud, que fazia incidir a lei do incesto sobre o filho, e não sobre a mãe, como propõe Lacan (PORGE, 1997).

O pai se afirma em sua presença privadora, como aquele que é o suporte da lei. Isso já não é feito de modo velado, mas mediado pela mãe, que é quem o instaura como aquele que lhe faz a lei. A eficácia desse segundo tempo depende, assim, de a mãe levar em conta, fazer valer a palavra do pai. O que irá impedir a fusão da criança com a mãe é a presença do Nome-do-Pai no psiquismo materno.

Ora, trata-se menos das relações pessoais entre o pai e a mãe, ou de saber se ambos estão ou não à altura, do que de um momento que tem que ser vivido como tal, e que concerne às relações não apenas da pessoa da mãe com a pessoa do pai, mas da mãe com a palavra do pai – com o pai na medida em que o que ele diz não é, de modo algum, igual a zero. O que importa é a função na qual intervêm, primeiro, o Nome-do-Pai, o único significante do pai, segundo, a fala articulada do pai, e terceiro, a lei,

considerando que o pai está numa relação mais ou menos íntima com ela. O essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal. (...) E é nisso que ele é ou não é aceito pela criança como aquele que priva ou não priva a mãe do objeto de seu desejo. (LACAN, 1957-58/1999, p. 187)

Lacan dá o exemplo dos pais do pequeno Hans, caso de Freud que ele também se propõe a analisar a posteriori, para exemplificar uma falha nessa segunda etapa do Édipo. Embora fosse amistoso, inteligente e inclusive esclarecido, pois leva o filho a Freud, o pai de Hans, no nível simbólico, é totalmente inoperante, porque o que diz não tem efeito junto à mãe. Esta, por sua vez, se encontra em uma posição ambígua. Por um lado, desempenha papel castrador do filho, que seria atribuído ao pai, ao censurá-lo, por exemplo, em relação à masturbação. Por outro lado, isso não a impede, no plano prático, de deixar Hans entrar em sua intimidade. Ela inclusive o encoraja a exercer a função do falo. Encarnando o falo para a mãe, o menino permanece na posição de assujeitado, fonte de sua angústia e fobia.

No terceiro tempo, tão importante quanto o segundo, pois é dele que depende a saída do complexo de Édipo, o pai se revela como aquele que tem o falo. É preciso que ele sustente o que prometeu, ou seja, prove que tem o falo, que é um pai potente, no sentido genital da palavra potência. Se ele o faz, o menino poderá se identificar com ele e a menina, desejá-lo.

Enquanto no primeiro tempo a questão era a de ser ou não ser o falo, agora trata-se de ter ou não ter o falo, questão regida por intermédio do complexo de castração. Nesse momento de saída do Édipo, o menino deve reconhecer não ter aquilo que tem e a menina, não ter aquilo que não tem. É do complexo de castração que depende, segundo Lacan (1956-57, 1957-58), toda a continuação do desenvolvimento, que deve culminar na transformação do menino em homem e a da menina em mulher.

A castração é necessária à assunção do falo (materno) como um objeto simbólico. É só porque a mãe está privada do falo pelo pai, aquele que o tem em todas as ocasiões e sabe que o tem, que a criança pode conceber que esse objeto simbólico lhe será dado um dia. Mesmo no caso do homem, que tem o direito de tê-lo, é preciso que haja esse momento em que não se tem, ou seja, é preciso que se tenha instaurado a possibilidade de ser castrado. Também a sua virilidade e heterossexualidade implicam a castração no seu ponto de partida.

O autor defende no Seminário 5, retomando o que já havia dito dois anos antes, em “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”, que o complexo de Édipo tem função essencial de normalização, sobretudo no que diz respeito à assunção do próprio sexo e de seu lugar na distribuição sexual dos papéis pelo sujeito, ou seja, nas palavras do autor, à virilidade do homem e à feminização da mulher.

A questão da genitalização é dupla, portanto. Há, por um lado, um salto que comporta uma evolução, uma maturação. Por outro, há no Édipo a assunção do próprio sexo pelo sujeito, isto é, para darmos os nomes às coisas, aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher. A virilidade e a feminização são os dois termos que traduzem o que é, essencialmente, a função do Édipo. Encontramo-nos, aí, no nível em que o Édipo está diretamente ligado à função do Ideal do eu – ele não tem outro sentido. (LACAN, 1957-1958/1999, p. 171)

É por intervir como aquele que tem o falo que o pai é internalizado no menino como ideal do eu, ou seja, ocorre a identificação com o pai e a partir daí o complexo de Édipo declina. O filho detém consigo todas as condições de se servir de suas funções sexuais no futuro. Ele adquire o que Lacan chama de “título de direito à virilidade”, “título de posse no bolso”, que remete a uma permissão de ter um pênis para mais tarde e de ser alguém idêntico a seu pai.

Lacan entende que é porque ama o pai que o menino se identifica com ele e que, por esse mesmo caminho do amor, pode se produzir uma inversão do Édipo e uma posição homossexual em relação ao pai, que ele parece julgar problemáticas:

Ao invés de uma identificação benéfica, o sujeito se descobre afetado por uma bela posiçãozinha apassivada no plano inconsciente, que no momento certo fará seu reaparecimento, colocando-o numa espécie de bisettriz de ângulo squeeze-panic [obtenção de vantagens através do pânico]. Trata-se de uma posição que captura o sujeito, que ele descobre sozinho e que é muito vantajosa. Ela consiste nisso: ante esse pai temível, que proibiu muitas coisas, mas que, por outro lado, é muito gentil, colocar-se em boas condições de cair em suas graças, isto é, de se fazer amar por ele. (LACAN, 1957-58/1999, p. 176-177)

Nesse seminário 5, ao escrever sobre a homossexualidade masculina, Lacan argumenta que ela pode ser compreendida a partir de uma falha do pai nos segundo e terceiro tempos do Édipo. Isso não quer dizer que o pai não entra em jogo, mas que ele não consegue castrar a mãe, muitas vezes por ser demasiado apaixonado e dependente dela. Não há intervenção proibidora que corte a possibilidade de o filho se identificar com o falo, objeto do desejo da mãe. Pelo contrário, é a mãe que dita a lei ao pai em um momento decisivo e a questão de saber se o pai tem ou não tem (o falo) não é resolvida. O resultado é que o menino se identifica com a mãe, que não se deixa abalar e em quem encontra suporte e segurança. É a mãe que é vista pelo filho como detentora do poder na saída do Édipo.

O que é interessante notarmos aqui é que, além de a homossexualidade masculina ser entendida por Lacan como um desvio em relação à norma edipiana, é ao pai que se atribui a responsabilidade por esse desvio: “Mesmo havendo as mais estreitas relações com a mãe, a situação só tem importância pela relação com o pai. O que deveria ser a mensagem da lei é

justamente o contrário e, ingerido ou não, mostra estar nas mãos da mãe” (LACAN, 1957-58/1999, p. 219).

Também no Seminário 4, “A relação de objeto”, o autor explicita que, entendido enquanto processo de normalização, o Édipo deve conduzir o sujeito a uma escolha de objeto heterossexual:

Se a teoria analítica atribui ao Édipo uma função normativa, vamos lembrar que nossa experiência nos ensina que não basta que esta conduza o sujeito a uma escolha objetual, mas é preciso ainda que esta escolha de objeto seja heterossexual. Nossa experiência nos ensina também que não basta ser heterossexual para sê-lo conforme as regras, e que existem todas as espécies de formas de heterossexualidade aparente. A relação francamente heterossexual pode ocultar, ocasionalmente, uma atipia posicional que a investigação analítica vai nos mostrar ser derivada, por exemplo, de uma posição francamente homossexualizada. Portanto, não basta que o sujeito, depois do Édipo, alcance a heterossexualidade, é preciso que o sujeito, moça ou rapaz, chegue a ela de forma tal que se situe corretamente com referência à função do pai. Aí está o centro de toda a problemática do Édipo. (LACAN, 1956-57/1995, p. 205-206)

Para a menina, a terceira etapa do Édipo, com a integração na posição heterossexual, seria, segundo Lacan, muito mais simples do que para o menino, já que ela não tem que se identificar com o pai como possuidor do pênis, mas apenas que reconhecê-lo como homem que o possui. O pai não tem dificuldade em se fazer preferir à mãe como portador do falo.

A menina renuncia ao falo e espera recebê-lo do pai, em uma criança. O papel normativo do complexo de Édipo no caso da mulher é o de dar acesso ao falo que lhe falta, por meio da apreensão do pênis no homem, que ela descobre inicialmente no pai e posteriormente em algum companheiro. Só é preciso, afirma Lacan (1956-57, 1957-58), que ela tenha um pouco de paciência para que o pai seja substituído por outro homem que irá ocupar exatamente o mesmo lugar, de pai, dando-lhe efetivamente uma criança.

2.6.4 Sinthoma

Nos anos 70, Lacan concebeu o conceito de sinthoma, interpretado por muitos autores contemporâneos, como Geneviève Morel, cujas ideias analisaremos no último capítulo da tese, como uma alternativa ao Nome-do-Pai no que tange à subjetivação e à sexuação. No seu Seminário 23, intitulado justamente “O sinthoma”, o psicanalista apresenta o caso de Joyce, um paciente psicótico que conseguiu com a escrita construir uma suplência à função do Nome-do-Pai foracluída, à falha na transmissão do falo por seu pai. Lacan diz (1975-76/2007, p. 16) que para Joyce “sua arte é o verdadeiro fiador de seu falo”.

A noção de sinthoma é então a de uma suplência ou um substituto a um Nome-do-Pai foracluído. Lacan o define nesse seminário como o que corrige uma relação faltante. A escrita

de Joyce é seu *sinthoma*, que diminui a carência paterna e valoriza seu nome próprio, em detrimento do nome próprio do pai. Vale dizer que o Nome-do-Pai tem nesse contexto da teoria lacaniana também o sentido do nome dado pelo pai, de função de nomear.

Além disso, nesse texto Lacan explica que o *sinthoma* corrige um erro no entrelaçamento do nó borromeano, conceito novo de sua teoria que alude à amarração entre os registros do Simbólico (a linguagem, o significante, a palavra), do Imaginário (o corpo próprio, as imagens, o sentido) e do Real (o gozo, a distribuição do prazer no corpo). Na psicose, há um furo, uma falha nessa amarração, e o *sinthoma* pode corrigi-lo, recompor o nó borromeano, funcionando como quarto elo entre os três registros, função também atribuída ao Nome-do-Pai nesse momento de sua teoria.

Morel (2008) entende que, embora Lacan tenha criado o conceito de *sinthoma* tendo como referência um caso de psicose, ele também recobriria os campos da neurose e da perversão. Em última análise, segundo a autora, o Nome-do-Pai seria apenas uma forma de *sinthoma* possível entre outras. Ela também estabelece a diferença entre sintoma e *sinthoma*, defendendo que se trata mais de uma diferença de acento e de função do que de essência. Enquanto o sintoma seria a expressão patológica da lei, o lado negativo da possibilidade de separação, que acentua o sofrimento e deve ser tratado, o *sinthoma* seria a correção e o cuidado do sintoma, “um saber fazer com a repetição; ele constitui uma resposta à nomenclatura equívoca do gozo da criança pela mãe; ele funciona como separação; ele implica a invenção de uma nova relação com o Outro; enfim, ele é uma criação²³” (MOREL, 2008, p. 6, tradução minha). De acordo com essa distinção, nem todo sintoma poderia virar *sinthoma* e ter função de suplência.

2.7 Ontologia da diferença sexual

Tanto em Freud como em Lacan a diferença sexual é definida em termos binários e tendo como referência o falo, só havendo duas possibilidades de inserção subjetiva na cultura: ter o pênis ou ser castrado, na terminologia freudiana, ou, conforme atualiza Lacan, ter ou não ter o falo. Na teoria lacaniana, o falo é um traço permanente cuja presença ou ausência marca as diferenças entre os dois sexos. Mais do que isso (RUBIN, 1975): marca a hierarquia entre os dois sexos, na medida em que o falo carrega a significação da dominação do homem sobre

²³ un savoir-faire avec la répétition ; il constitue une réponse à la nomination équivoque de la jouissance de l'enfant par la mère ; il fonctionne comme séparation ; il implique l'invention d'un nouveau rapport à l'Autre ; enfin il est une création.

a mulher, entre quem troca e quem é trocado. Os traços que ele deixa comportam a identidade de gênero, a divisão dos sexos.

Nem a teoria freudiana clássica nem a reformulação lacaniana do processo edipiano teriam sentido se não estivéssemos mais ainda a esse ponto em relações paleolíticas de sexualidade. Continuamos a viver em uma cultura ‘fálica’. (...) Em certo sentido, o complexo de Édipo é a expressão da circulação do falo na troca intrafamiliar, a figura inversa da circulação das mulheres na troca interfamiliar. No ciclo de troca que manifesta o complexo de Édipo, o falo passa por intermédio das mulheres de um homem a outro: do pai ao filho, do irmão da mãe ao filho da irmã, e assim sucessivamente. Nesse círculo kula familiar, as mulheres vão de um lado, o falo do outro. Ele está lá onde não estamos. Nesse sentido, o falo é mais que um traço distinguindo os sexos: ele é a encarnação do estatuto de machos, ao qual os homens acedem e cujos direitos são parte inerente – entre outros, o direito a uma mulher. Ele é uma manifestação da transmissão da dominância masculina²⁴. (RUBIN, 1975/1998, p. 44-45)

Na teoria de Lacan, o falo tem, assim, função constitutiva do sujeito, de introduzi-lo em sua posição sexual e de determinar seus destinos sociais, tanto no homem, como na mulher. Ele é o elemento essencial do declínio do complexo de Édipo, do qual tudo depende. O falo funda e ordena mesmo a triangulação edipiana mãe-pai-filho, é o centro da gravidade da função paterna, “entidade tanto mais irreduzível quanto é a unidade significativa do real da diferença dos sexos” (DOR, 1991, p. 18). Essa centralidade atribuída ao falo enquanto objeto universal e ahistórico legitima a assimetria entre os sexos, como mostra esse trecho a seguir:

É isso o surpreendente. É isso que escandaliza aqueles que gostariam que a situação concernente ao objeto sexual fosse simétrica em ambos os sexos. Assim como o homem tem que descobrir e, depois, adaptar a uma série de aventuras o uso de seu instrumento, o mesmo deveria acontecer com a mulher, isto é, que o *cunnus* ficasse no centro de toda a sua dialética. Mas não é nada disso, e foi precisamente essa a descoberta da análise. (LACAN, 1957-58/1999, p. 207)

Podemos defender então que Lacan sustenta uma ontologia da diferença entre os sexos, amparada pelo estruturalismo, ou seja, afirma essa diferença como fundante do humano, atribui à distinção entre masculino e feminino a condição *sine qua non* da alteridade (GONDAR, 2014).

No que diz respeito à função do pai, representada pelo Nome-do-Pai, Lacan parece realizar um duplo reducionismo. O primeiro é o de equivaler Édipo e função do pai. O

²⁴ Ni la théorie freudienne classique ni la reformulation lacanienne du processus oedipien n’auraient de sens si nous n’étions plus encore à ce point dans des rapports paléolithiques de sexualité. Nous continuons de vivre dans une culture « phallique ». (...) En un sens, le complexe de (E)dipe est l’expression de la circulation du phallus dans l’échange intrafamilial, la figure inverse de la circulation des femmes dans l’échange interfamilial. Dans le cycle d’échange que manifeste le complexe de (E)dipe, le phallus passe par l’intermédiaire des femmes d’un homme à l’autre : du père au fils, du frère de la mère au fils de la sœur, et ainsi de suite. Dans ce cercle kula familial, les femmes vont d’un côté, le phallus de l’autre. En ce sens, le phallus est davantage qu’un trait distinguant les sexes : il est l’incarnation du statut des mâles, auquel les hommes accèdent et dont certains droits sont partie inhérente – entre autres, le droit à une femme. Il est une manifestation de la transmission de la dominance masculine.

segundo, o de destacar como fundamental, dentre as intervenções do pai em diversos planos, a função de castração, de representante da lei de proibição do incesto. A castração pelo pai ocupa, portanto, posição de destaque na leitura lacaniana do Édipo. Segundo o autor em “La signification du phallus”, a apreensão pela criança da castração da mãe, com a conseqüente ameaça (no menino) ou nostalgia da falta a ter (na menina), e a introdução da lei do pai na seqüência são as condições necessárias à estruturação psíquica e sintomática do sujeito.

Também o desejo depende desse processo. É a estrutura edipiana, mais especificamente a lei de interdição do incesto, que organiza o desejo do sujeito. O ideal de eu, fruto de uma identificação “satisfatória” com o próprio sexo, tem função tipificadora do desejo. Sem lei e sem a entrada no ciclo significante, não há sujeito nem desejo.

Mais uma vez, sustenta-se por um lado a universalidade da função da castração e por outro a assimetria quanto à sua incidência no homem e na mulher. Lacan diz ainda em “La signification du phallus” que é função do complexo de castração a colocação do sujeito em uma posição inconsciente sem a qual ele não saberia se identificar com o tipo ideal e as manifestações típicas do comportamento de seu sexo, tampouco responder às necessidades de seu parceiro na relação sexual ou acolher as demandas da criança que for aí concebida.

Tort (2007) denomina de solução paterna essa versão particular do Édipo e de sua resolução proposta por Lacan que funciona no esquema “a mãe, depois o pai”. Critica que ela seja definida como um funcionamento psíquico universal, inconsciente, porque traz a marca das organizações sociais nas quais prevalece o patriarcado. Segundo o autor, em Freud a saída do Édipo não é resultado de uma intervenção do pai separador, mas a resolução de um sistema cuja economia de investimentos se torna explosiva se os investimentos não se transformam em identificações. Na opinião do autor, Freud estava mais interessado na formação do supereu e em sua relação com o eu, do que na separação do sujeito em relação à mãe. Só Lacan fala claramente da necessidade de a criança sair do domínio materno e da intervenção do pai como o que permite a emergência do sujeito.

Ele chama a atenção para o fato de que a solução paterna se baseia na representação dos sexos e de sua função propostas por uma teoria centrada no falo – o pai separaria a criança da mãe para submetê-la à ordem fálica –, valorizando a submissão do sujeito à lei paterna. Além disso, está presente aí a equação mãe alienante, assujeitadora X pai liberador, salvador. A seu ver, o conceito de função paterna foi concebido por Lacan a partir do modelo do sistema patriarcal como um esforço de recriar um patriarcado simbólico em declínio.

A originalidade de Lacan em sua concepção da metáfora paterna é ter conseguido exprimir essa versão que é a solução paterna a apresentando como a própria estrutura do Édipo, além de toda história, sem relação com o patriarcado e a

dominação masculina. Em um sentido, o êxito da operação merece ser admirado, em sua capacidade de escamotear as condições de sua produção²⁵. (TORT, 2007, p. 158)

Butler (1990) entende a teoria lacaniana como uma espécie de “moral do escravo”, principalmente no que diz respeito à representação da lei paterna como autoridade inevitável, impossibilidade permanente, diante da qual o sujeito está fadado a fracassar, diante da qual só há obediência, limitação e sofrimento. Ela então se pergunta: “que credibilidade pode ser dada a uma explicação do Simbólico que exige conformidade a uma lei que se mostra impossível de cumprir e que não abre, para si mesma, nenhum espaço de flexibilidade, para sua reformulação cultural em formas de maior plasticidade?” (BUTLER, 1990/2013, p. 90). Essa estrutura de “tragédia religiosa” (idem, p. 90) na teoria de Lacan impossibilita, portanto, que se configurem alternativas ao jogo dos desejos.

É importante sublinhar que ao significante Nome-do-Pai foi concedida uma condição de exceção na cadeia de significantes, que reafirma a diferença entre os sexos na forma de uma diversidade também entre as funções materna e paterna, e ainda de uma hierarquia entre as condições feminina e masculina: “a tese sustentada pelo discurso de Lacan concede fundamento teórico para a lógica, a ética e a política do patriarcado, pela qual a figura do pai, como signo de exceção e representante da *Lei*, confere uma *aura* de superioridade hierárquica da figura do homem em relação à da mulher” (BIRMAN, 2006b, p. 168).

Assim, é fácil perceber a visão hierárquica da diferença sexual presente em Lacan. Ele sustenta as oposições estruturais binárias da antropologia de Lévi-Strauss, como a entre a mulher e o homem, cujas posições são mutuamente excludentes (BUTLER, 1990). Isso fica ainda mais claro quando ele retoma a ideia de Lévi-Strauss da necessidade da troca de mulheres para a passagem da natureza à cultura. A mulher deve, afirma Lacan, entrar em uma determinada dialética de troca, se inscrever no ciclo das trocas da aliança e do parentesco, enquanto objeto, significante da troca. “O que estrutura na base a relação edípica, como nos demonstra efetivamente qualquer análise correta, é que a mulher tem que se propor, ou, mais exatamente, tem de aceitar a si mesma como um elemento no circuito das trocas” (LACAN, 1957-58/1999, p. 296).

Lacan (1957-58) também retoma e reforça o conceito freudiano de inveja do pênis na menina, defendendo que ele se manifesta de três maneiras diferentes, desde a entrada até a saída do Édipo. A primeira é a inveja no sentido da fantasia, ou seja, o desejo, guardado por

²⁵ L’originalité de Lacan dans sa conception de la métaphore paternelle est d’avoir réussi à exprimer cette version qu’est la solution paternelle en la présentant comme la structure même de l’Œdipe, au-delà de toute histoire, sans aucun rapport avec le patriarcat et la domination masculine. En un sens, la réussite de l’opération mérite d’être admirée, dans sa capacité d’escamoter les conditions de sa production.

muito tempo, às vezes durante toda a vida, de que o clitóris seja um pênis. O segundo sentido é o desejo de se apossar do pênis do pai, na realidade, desejo frustrado tanto pela proibição edipiana, como pela própria impossibilidade fisiológica de tal empreendimento. Por último, a inveja do pênis aparece na fantasia de ter um filho do pai, isto é, no desejo de possuir o pênis sob uma forma simbólica.

Ela, a mulher, sabe onde ele [o falo] está, sabe onde deve ir buscá-lo, o que é do lado do pai, e vai em direção àquele que o tem. Isso também indica por que uma feminilidade, uma feminilidade verdadeira, tem sempre o toque de uma dimensão de *álibi*. Nas verdadeiras mulheres há sempre algo meio extraviado. (LACAN, 1957-58/1999, p. 202).

Na primeira parte deste capítulo argumentamos que Freud encontrou no solo moderno as condições de possibilidade para produzir o seu discurso sobre a diferença sexual e que sua teoria acabou por reforçar certos conceitos e pressupostos sobre a sexualidade, como a hierarquia entre os sexos e a posição de destaque atribuída ao pai no Édipo e nos destinos eróticos e identificatórios do sujeito. Nesta segunda parte, vimos que Lacan prolonga e acentua esses aspectos, sobretudo o monismo fálico e a exaltação da figura paterna em seu papel civilizador, sustentando uma ontologia da diferença sexual e a lógica do patriarcado. Enfatiza a intervenção separadora do pai e transforma o Édipo em norma de subjetivação e condição de passagem da natureza à cultura – “a base de nossa relação com a cultura”, como ele mesmo afirma (LACAN, 1957-58).

2.7.1 Gozo fálico e gozo suplementar

No começo da década de 70, Lacan propõe novos conceitos para pensar a diferença sexual e a sexualidade feminina, que culminam com as fórmulas da sexuação a partir das quais ele diferencia o gozo fálico, masculino, do gozo suplementar, feminino, no Seminário 20, “Mais, ainda”. Vale explicar que o conceito lacaniano de gozo é diferente do de prazer, porque o gozo consiste em uma tentativa permanente de ultrapassar os limites do princípio do prazer, estando ligado, portanto, à pulsão de morte, à repetição e à possibilidade de um lugar que escape à castração (ROUDINESCO e PLON, 1998; SÁEZ, 2005).

Já no começo do Seminário 20, Lacan faz duas afirmações que ficaram muito conhecidas no campo psicanalítico, a de que não há relação sexual e a de que a mulher não existe. Ele explica que essa primeira afirmação quer dizer que não é possível estabelecer o “Um” da relação sexual entre dois corpos de sexo diferente, ou seja, que há não complementariedade entre os sexos. Não há fórmula universal, necessária, para a relação entre os sexos. “Entre dois, quaisquer que eles sejam, há sempre Um e Outro, o Um e o *a* minúsculo, e o Outro não poderia, em nenhum caso, ser tomado por um Um” (LACAN, 1972-

1973/2008, p. 55). O *a* minúsculo a que Lacan se refere nesse trecho é o objeto *a*, sobre o qual já falaremos aqui.

Geneviève Morel (2000) fornece uma boa explicação para a afirmação lacaniana de que não há relação sexual: não há equivalente psicanalítico para a lei de Newton, isto é, não se pode escrever a lei psicanalítica da atração dos seres humanos. Homem e mulher não se encontram nunca completamente. Se é possível afirmar que há dois sexos, não se pode dizer que o segundo sexo, usando a expressão de Beauvoir, existe para entrar em relação com o primeiro.

O segundo enunciado, “a mulher não existe”, diz respeito à inexistência de um universal feminino: “Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher pois (...) por sua essência ela não é toda” (LACAN, 1972-73/2008, p. 79). A mulher, ao contrário do homem, não está totalmente na função fálica, submetida à lei do falo, é “não-toda”, exceção, o Outro da universalização. Enquanto o homem se refere inteiramente ao falo, é todo fálico, a mulher não está toda confinada a ele, é não-toda fálica. O feminino rompe, assim, com toda conceitualização ou regra fálica, não havendo enunciado possível sobre ele (SÁEZ, 2005).

O que Lacan propõe nesse seminário é que cada sujeito tem que se situar na “posição homem” ou na “posição mulher” da lógica da sexuação, posições que se traduzem por relações diferenciadas de gozo, em articulação com a função fálica. Do lado homem, só há a possibilidade do gozo fálico, um gozo limitado, submetido à ameaça da castração. É pela função fálica que o homem enquanto todo se inscreve desse lado. A função fálica comporta uma função positiva de gozo e outra negativa de lei e interdito da castração.

A explicação para o gozo fálico está na fórmula negativa “todos os homens, menos um, estão submetidos à castração”. Esse “pelo menos um”, que não sofre a submissão, é o pai da horda primitiva de “Totem e tabu”, que gozaria de todas as mulheres, não sendo nunca morto, o que é impossível. Ele é a exceção com função de limite que funda a possibilidade da existência de um todo e a impossibilidade de um gozo absoluto. É ainda a condição necessária para que o sujeito se inscreva no universal fálico. Ambos, o pai originário e o gozo absoluto, são inatingíveis. Desse modo, não há gozo para o homem senão um gozo fálico (MOREL 2000; ROUDINESCO e PLON, 1998).

Lacan afirma que o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não consegue gozar do corpo da mulher. Nesse contexto, o objeto *a*, aquele da citação mais acima, vem em suplência à relação sexual que não existe, ao parceiro sexual (o Outro) que falta. Essa noção de objeto *a* já havia sido introduzida por Lacan uma década antes para designar o objeto

desejado pelo sujeito, mas que se esquivava, escapa, a ponto de não ser representável ou de se tornar um “resto” não simbolizável (ROUDINESCO e PLON, 1998).

A verdade do desejo permanece oculta à consciência e seu objeto, o objeto *a*, aparece de forma fragmentada, através de quatro objetos parciais: o seio (objeto da sucção), as fezes (objeto da excreção), a voz e o olhar. É enquanto substitutos do Outro que esses objetos são reclamados e se fazem causa do desejo. Desse modo, o homem, ao abordar a mulher, na verdade aborda o objeto *a*, que é a causa de seu desejo e que sustenta a fantasia. A mulher com a qual o homem se relaciona funciona como “vestimentas imaginárias do objeto *a*” (JORGE, 2013). A relação sexual só é possível no campo da fantasia, invenção de cada sujeito para contornar a própria inexistência de relação sexual.

Do lado mulher, não existe um equivalente do pai originário, um “pelo menos um” que escape à castração. Assim, não há, como vimos, universal feminino, não há esse limite. A mulher é não-toda, isto é, para ela a referência ao falo, embora central, não é a única. O gozo feminino é, então, diferente do masculino, sem limite, da ordem do infinito. Trata-se de um “gozo dual” (SÁEZ, 2005): por um lado a mulher está no gozo fálico, já que o falo é referência para os dois sexos, mas por outro tem acesso além dele a um gozo suplementar.

Essa parte não-fálica do gozo não está ligada a significante ou traço algum que seja universalizável como o falo. Não tem, portanto, inscrição no inconsciente e é mais difícil de descrever que o gozo fálico, que dispõe de um significante universal, sendo o mesmo para todos (MOREL, 2000). Trata-se do gozo do Outro, um gozo radicalmente Outro, singular, que a mulher apenas experimenta, mas não conhece e não sabe descrever. Esse gozo é possível porque a mulher tem relação com o Outro, o que não acontece com o homem. Enquanto no homem é a fantasia sustentada pelo objeto *a* que serve de suplência à ausência de relação sexual, na mulher é a sua relação (privilegiada) com o Outro que tem essa função de suplência.

Lacan denomina o gozo feminino de suplementar, no sentido mesmo de suplemento, de algo a mais, para realçar que ele não é complementar ao gozo fálico. É “um gozo para além do falo” (LACAN, 1972-73/2008, p. 80). Esse é mesmo um dos sentidos do título do seminário, “Mais, ainda”. Não é um gozo que se poderia adicionar ao gozo fálico para formar com ele uma unidade, visto que, mais uma vez, não há relação sexual, união de duas metades complementares. Além de suplementar, esse gozo é contingente, pois pode ou não acontecer, nem todas as mulheres o experimentam.

Como veremos no capítulo 5, alguns autores lacanianos contemporâneos consideram subversiva a abordagem de Lacan da diferença sexual a partir das fórmulas da sexuação, na

medida em que ele não faz mais alusão ao sexo anatômico ou à dicotomia entre ter ou não ter o falo e propõe que cada sujeito escolha se situar em relação à sexualidade independentemente de ser “macho” ou “fêmea”. O sexo deixaria de estar relacionado ao biológico para se atrelar a uma posição discursiva, à lógica da linguagem. Esse esquema teórico permitiria, assim, pensar em novas possibilidades para as subjetividades e sexualidades na atualidade.

De fato, Lacan afirma no Seminário 20 que um homem pode se posicionar no lado não-todo e inclusive se sentir bem lá. Seria o caso dos místicos, que experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja “mais além”. Ainda assim, ao longo do seminário, ele faz muito frequentemente referência aos seres anatomicamente mulheres para falar da posição feminina e aos anatomicamente homens quando teoriza sobre a posição masculina, e parece defender que a norma seria a mulher se inscrever no lado feminino e o homem, no lado masculino:

A gente se alinha aí, em suma, por escolha – as mulheres estão livres de se colocarem ali [do lado masculino] se isto lhes agrada. Todo mundo sabe que há mulheres fálicas, e que a função fálica não impede os homens de serem homossexuais. Mas é ela também que lhes serve para se situarem como homens, e abordar as mulheres. (Lacan, 1972-73/2008, p. 78)

Além disso, do mesmo modo que Freud postula a libido, que não tem sexo, como masculina, Lacan apresenta o não-todo fálico, o gozo Outro, que poderia ser experimentado pelos dois sexos, como feminino. Embora fale de posições de gozo, ele parece preservar o binarismo e a referência ao falo já presentes em sua concepção anterior de diferença sexual, reafirmando inclusive a assimetria entre as posições feminina e masculina. No capítulo 5, discutiremos mais sobre o assunto.

2.8 Ahistoricidade da função paterna e nostalgia do patriarcado

A partir do que foi exposto nesse capítulo, podemos dizer que há, em Freud e em Lacan, desde seu retorno a Freud, uma tendência a se pensar o complexo de Édipo, a diferença entre os sexos e a função paterna como conceitos universais, apesar da grande influência que o imaginário da época exerceu sobre o desenvolvimento de suas teorias e da importante crítica à modernidade realizada por Freud.

Joel Dor (1991) afirma que a noção de pai em psicanálise é um operador simbólico ahistórico, universal, que estrutura o ordenamento psíquico do sujeito. “Com efeito, nenhuma outra saída é proposta ao ser falante a não ser curvar-se ao que lhe é imposto por esta função simbólica paterna que o *assujeita* numa sexuação” (DOR, 1991, p. 14).

Desde a década de 50, quando realiza seu retorno a Freud, Lacan insiste bastante em que se entenda o pai como metáfora, como puro significante, e não como pai concreto, no nível da realidade. No seminário 4, ele afirma que o pai simbólico é impensável, não está representado em parte alguma. Como diz Dor (1991), nenhum pai é detentor da função simbólica que representa, é apenas seu vetor.

No seminário 5, Lacan inclusive critica autores que, a partir de um ponto de vista que ele denomina de ambientalista sobre a função do pai, entendem carência paterna como ausência real do pai na família. Diz ainda que um Édipo pode muito bem se constituir, de maneira normal, mesmo quando o pai não está o tempo todo presente, quando, por exemplo, a criança é deixada sozinha com a mãe. Normal entendido no sentido de normalizador, com efeito neurotizante. É possível que o pai esteja presente – no inconsciente do sujeito – mesmo quando não está.

Carência na família não implica, portanto, em carência no complexo de Édipo. É essa última carência que interessa a Lacan e para, entendê-la, ele introduz justamente a dimensão simbólica, não realista do pai: “o pai é um significante que substitui um outro significante. Nisso está o pilar, o pilar essencial, o pilar único da intervenção do pai no complexo de Édipo. E, não sendo nesse nível que vocês procuram as carências paternas, não irão encontrá-las em nenhum outro lugar” (LACAN, 1957-58/1999, p. 180). Vale lembrar o que Lacan diz sobre o pai do pequeno Hans, que na família era presente e atencioso, mas enquanto pai simbólico se revelou inoperante.

Embora a partir da década de 50 Lacan abandone a tese do declínio do pai (entendido em sua dimensão de realidade), tese que trazia consigo uma nostalgia em relação à queda da família patriarcal e servia de explicação causal para a origem de neuroses, sua nova teoria sobre o pai simbólico também coloca em questão a eficácia da função paterna e aponta consequências negativas de sua falha. A psicose, por exemplo, é causada pela falta do Nome-do-Pai.

As distinções entre pai imaginário, simbólico e real nos ajudam a compreender melhor o que Lacan entende por função paterna. O pai imaginário é aquele com quem lidamos o tempo todo. É o pai do mito de Totem e Tabu, pai todo-poderoso, que goza de todas as mulheres, assustador, sem relação obrigatória com o pai real. É o pai das fantasias da infância, a que se refere toda a dialética da agressividade, da idealização e da identificação (LACAN, 1956-57). O pai simbólico é o pai do mito edipiano, castrado, o pai morto, como vimos anteriormente. O pai simbólico é a referência à lei da proibição do incesto, prevalente sobre todas as regras concretas que organizam as relações e trocas dos indivíduos (DOR, 1991).

O pai real não é nem o edipiano, nem o da horda primitiva. É elemento constante do ambiente da criança, mas ainda assim é difícil de apreender, devido à interposição de fantasias e à necessidade da relação simbólica. É o agente da castração. Enquanto o pai simbólico coloca a castração como lei graças a seu Nome, o pai real se encarrega da sua própria ação, intervenção. É, portanto, a encarnação do pai simbólico no pai real que permite ao sujeito sair do registro especular, imaginário, do eu ideal, e ser marcado pelo signo da lei, do ideal de eu, ganhando um lugar na ordem simbólica (BRUNO, 2012).

Nessa concepção lacaniana, todo pai, do ponto de vista de seu valor simbólico, é inferior a seu ofício, à função que se espera dele. “Mesmo representada por uma única pessoa, a função paterna concentra em si relações imaginárias e reais, sempre mais ou menos inadequadas à relação simbólica que a constitui essencialmente²⁶” (LACAN, 1953/1999, p. 276). O próprio conceito de Nome-do-Pai seria empregado por Lacan em alguns de seus textos com uma nuance ligeiramente depreciativa (PORGE, 1997).

Em “O mito individual do neurótico”, Lacan diz que há sempre certa degradação da figura do pai, de modo que o Édipo acaba tendo efeito mais patogênico que normativizante. É porque a função paterna se reduz ao simples Nome-do-Pai, figura da lei, que ela se revela falha. É só quando há um recobrimento completo do simbólico e do real que a função paterna se realiza inteiramente, de modo eficaz. Há uma decalagem estrutural, que não pode ser resolvida, entre a pessoa do pai real ou imaginário, e a figura simbólica do pai, o Nome.

Essa compreensão se insere na própria ênfase cada vez maior dada a Lacan em sua obra à diferença entre o simbólico e o real. Haveria no real um resto escapando necessariamente à própria simbolização, resto que ele chama de objeto *a*. Todo pai simbólico, é, desse modo, mais ou menos discordante com a pessoa do pai real, já que só recobre o real de maneira incompleta (ZAFIROPOULOS, 2002).

A assunção da função do pai pressupõe uma relação simbólica simples, em que o simbólico recobriria plenamente o real. Seria preciso que o pai não fosse somente o Nome-do-pai, mas representasse em toda a sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função. Ora, é claro que esse recobrimento do simbólico e do real é absolutamente inapreensível. Ao menos numa estrutura social como a nossa, o pai é sempre, por algum lado, um pai discordante com relação à sua função, um pai carente, um pai humilhado, como diria o sr. Claudel. Há sempre uma discordância extremamente nítida entre o que é percebido pelo sujeito no plano do real e a função simbólica. Nessa distância é que reside o que faz com que o complexo de Édipo tenha seu valor – de jeito nenhum normativizante, mais frequentemente patogênico. (LACAN, 1952/2008, p. 40)

²⁶ Même en effet représentée par une seule personne, la fonction paternelle concentre en elle des relations imaginaires et réelles, toujours plus ou moins inadéquates à la relation symbolique qui la constitue essentiellement.

Quando Lacan diz nessa passagem de “O mito individual do neurótico” que o pai é sempre discordante em relação à sua função e que é um pai carente e humilhado, imediatamente nos lembramos de um trecho de “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, muito citado inclusive por autores contemporâneos, no qual ele associa o que chama de neurose contemporânea à crise da imago paterna e diz que a personalidade do pai está carente, ausente, humilhada. Embora de um texto a outro tenha havido uma importante transformação na sua teoria e o psicanalista no segundo texto fale de Nome-do-Pai e de função simbólica, e não de imago, fica claro que o pai permanece em uma posição degradante, de insuficiência. A diferença é que Lacan não associa mais essa característica da função paterna a uma crise da autoridade do pai na família, mas a relaciona a condições estruturais.

Zafiropoulos (2002) faz uma crítica interessante a psicanalistas contemporâneos que, quando falam do mal-estar em nossa cultura, se referem ao texto “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, sobretudo à tese lacaniana sobre o declínio da família patriarcal, o que motiva frequentemente posturas clínicas e políticas de apelo ao pai. Esses autores não se desvencilham da nostalgia da imago paterna – e muitas vezes até a reforçam –, apesar de Lacan ter se desvencilhado dela desde seu retorno a Freud na década de 50, ainda que, como acabamos de argumentar, isso não reduza o caráter falho, insuficiente, da função paterna.

Além disso, segundo Zafiropoulos, a própria tese da contração familiar formulada por Durkheim é historicamente falsa, uma ilusão de caráter igualmente nostálgico, pois não leva em conta que laços conjugais existiam desde a antiguidade, assim como continuou a haver solidariedades domésticas no século XIX. Mesmo a prevalência dos laços conjugais em determinada cultura não implica necessariamente no desaparecimento ou enfraquecimento dos laços domésticos. Apesar de esse romance familiar proposto por Durkheim ser uma formação imaginária, muitos psicanalistas continuam a sustentá-lo, o que reforça o apelo nostálgico a uma representação autoritária do pai.

O que se observa, portanto, na posição desses psicanalistas contemporâneos a que se refere Zafiropoulos, alguns dos quais reunimos aqui nesta tese no capítulo 4, é a união das duas formulações teóricas de Lacan: por um lado mantém-se a nostalgia em relação à família patriarcal, nostalgia presente no momento teórico em que Lacan entendia a função paterna como determinada pelas condições sócio-históricas do exercício da autoridade do pai na família; e por outro se sustenta uma teoria ahistórica da função paterna, tal como faz Lacan em seu retorno a Freud a partir dos anos 50, não se admitindo que nem a função do pai nem a teoria sobre ela possam mudar na contemporaneidade diante das grandes transformações pelas

quais passaram as sexualidades e as famílias nas últimas décadas, dentre as quais está inclusive a crise do patriarcado. Dessa união resulta o argumento de que as mudanças históricas recentes prejudicam e mesmo impossibilitam a estruturação das subjetividades atuais, porque tiram o Nome-do-Pai de seu lugar fundamental de constituição do sujeito e de sua inserção na cultura.

Como veremos no capítulo 4, um paradoxo parece se configurar nessas narrativas, porque elementos históricos são entendidos como provocando a crise da função paterna e do Nome-do-Pai, mas não se admite que esses mesmos elementos históricos poderiam conduzir a novas formas de exercício dessa função – mantida como ahistórica – ou a novos modos de entendê-la e conceitualizá-la, também tidos como naturais e imutáveis. Porém, antes de analisarmos essas narrativas, apresentaremos no próximo capítulo um panorama dessas mudanças históricas, ocorridas na passagem da modernidade à contemporaneidade.

CAPÍTULO 3

NOVAS SEXUALIDADES E CRISE DO PATRIARCADO

3.1 Crise da disciplina e afirmação de novas sexualidades

Como vimos no primeiro capítulo com Foucault, na modernidade a sexualidade foi instituída como critério fundamental de definição da subjetividade e colocada no regime do normal e do patológico. Era na sexualidade que deveria ser buscada a singularidade do sujeito, a verdade que o individualizava.

A partir daí, as práticas e os desejos sexuais foram classificados e hierarquizados segundo a polaridade regular e desviante, e submetidos a técnicas disciplinares de controle, vigilância e correção. Essa classificação e hierarquização acabava por separar também os indivíduos em normais e anormais e fazia com que cada um internalizasse essa divisão e se inquietasse com sua potencial anormalidade. A modernidade era, portanto, uma configuração social produtora de culpa, onde cuidar de si significava abafar no que se desejava tudo o que fosse incompatível com o que se deveria desejar.

A passagem da modernidade à contemporaneidade pode ser percebida nas novas técnicas de poder, mais tolerantes em relação a desejos e atitudes. As sociedades disciplinares, homogeneizantes, entram em crise e o neoliberalismo se dissemina. O individualismo cresce, o respeito à diferença se configura como novo valor moral e a exigência de autenticidade se generaliza (EHRENBERG, 2004, 2010; TAYLOR, 2007).

Com a crise das sociedades disciplinares, as noções de perversão e de desvio sexual se enfraquecem e a doença mental passa por um processo de progressiva desestigmatização. O enfraquecimento das regras que induziam a pensamentos conformistas e automatismos de conduta abre um grande espectro de possibilidades sobre como agir na vida e ter prazer.

A organização de nossa cultura é, nos termos de Rieff (1990), expressivo-impulsiva, e não mais repressivo-sublimatória. Enquanto na modernidade os indivíduos eram socializados a renunciar a seus desejos em prol de identidade e propósito coletivos, na contemporaneidade, com a crise dos ideais coletivos e a afirmação das novas sexualidades, eles podem ter uma vida experimental, com muitas opções. “O fato de um sentimento de bem-estar haver se tornado o fim e não o subproduto de um empenho para alguma finalidade comunal superior anuncia uma mudança de foco fundamental em todo o arranjo de nossa cultura” (RIEFF, 1990, p. 253).

Também o corpo, que antes sofria limitações por ser investido como força produtiva, deve agora ser explorado na sua capacidade de provocar sensações (EHRENBERG, 2000,

2010). Segundo Jurandir Freire Costa (2005), o bem-estar e os prazeres físicos são a bússola moral da vida hoje. Enquanto antes a justeza do desempenho moral de um indivíduo era avaliada por suas virtudes e sentimentos, hoje é preciso recorrer ao cultivo das sensações prazerosas.

A experiência da sexualidade do sujeito contemporâneo parece ser menos marcada pela culpa e o conflito psíquico, como era na modernidade. Isso se justifica pelo fato de a cultura contemporânea ser mais tolerante em relação à diferença e fortemente marcada pelo hedonismo, onde os indivíduos podem, e devem, obter prazer e expressar seus desejos singulares, importando menos que antes de que forma se dará a satisfação de suas pulsões.

3.1.1 Movimento feminista e transformações da família

As práticas sexuais, as estruturas familiares e as condições da concepção passam por transformações consideráveis nos últimos 50 anos. Os novos arranjos da sexualidade e da família, possibilitados tanto pelas mudanças históricas e morais, como pelos movimentos políticos e os avanços da medicina, levantam uma série de questões sobre as novas relações de sexo e de gênero, os lugares do homem e da mulher na sociedade e na família, a filiação, o parentesco.

Nas sociedades liberais, há a tomada de consciência cada vez mais forte do fato de que os cidadãos podem escolher livremente o estilo de família que querem ter e de que não devem ser penalizados por preferirem uniões alternativas à família heterossexual e monogâmica (DELAISI DE PARSEVAL, 1999). Esse modelo da família nuclear burguesa dá lugar a configurações bastante diferentes, mono, multi e homoparentais.

As famílias monoparentais se referem à criação da criança por um único adulto, mãe ou pai, que pode ser biológico ou adotivo. As multiparentais ou pluriparentais são configurações nas quais a criança é criada por mais de dois adultos, seja em famílias recompostas após um divórcio, seja por arranjos diversos possibilitados pela procriação artificial (duas mães e um pai, duas mães e dois pais, dois pais e uma mãe). Já as homoparentais são aquelas em que a criança é criada por pelo menos um adulto que se autodesigna homossexual. Elas podem se originar depois do rompimento de uma ligação heterossexual anterior ou a partir da adoção, do acesso à reprodução assistida ou à “barriga de aluguel” (no caso de homens gays).

Segundo Márcia Arán (2003), a base “sólida” da família nuclear ruiu e permaneceu o que ela tinha de mais frágil, as relações conjugais, que não se realizam mais segundo as suas normas. A organização pai-mãe-filho, até então naturalizada como o lugar por excelência da

constituição do sujeito, entra em crise, cujo primeiro sinal foi a queda das taxas de fecundidade em alguns países desenvolvidos a partir do pós-guerra e que acontece ainda hoje, sendo inclusive fonte de preocupação de políticas demográficas. Em seguida, vem havendo na esfera jurídica a queda do número de casamentos e, em contrapartida, o aumento do divórcio e da separação. “Um menor número de filhos e uma maior rotatividade de situações conjugais que acabam por provocar uma turbulência na noção de família como o que sustenta e organiza a sociedade” (idem, p. 401).

Desse modo, as famílias se transformam, com a multiplicação de divórcios e a impopularidade crescente do casamento, que deixa de ser o engajamento de toda uma vida e a condição para se começar a vida em casal (CADORET, 1999). Estima-se que hoje 42,5% dos casais casados se divorciam, contra 10% na década de 60 do século XX (CADORET, 2007). E segundo sociólogos da família (apud DELAISI DE PARSEVAL, 1981), tendo em vista a taxa de divórcios, a previsão é a de que uma criança em três viverá uma situação de monoparentalidade antes dos 16 anos, ou seja, será criada só pela mãe ou só pelo pai.

Também a capacitação intelectual das mulheres e sua inserção no mercado de trabalho contribuíram para o adiamento e mesmo certa desvalorização do casamento, pois elas passaram a priorizar as suas carreiras, procurando se consolidar no campo da profissão antes de se casarem e decidirem ter filhos (BIRMAN, 2007).

É parte importante dessa passagem histórica a “revolução dos costumes sexuais” ocorrida na segunda metade do século XX, sobretudo na década de 60, com Maio de 1968 em Paris, e representada principalmente pela relativização da castidade e da monogamia, a afirmação da homossexualidade como uma opção sexual legítima (TAYLOR, 2007).

Nesse contexto, o movimento feminista merece destaque, sobretudo em suas conquistas iniciais no sentido da separação entre sexualidade e reprodução, e entre erotismo e maternidade. A contracepção, com a invenção da pílula anticoncepcional, e a despenalização do aborto na década de 70 (na França) permitiram um novo controle da mulher sobre a sua atividade sexual e o seu papel na procriação. O slogan das manifestantes “Um filho se eu quiser, quando eu quiser” (“Un enfant si je veux, quand je veux”) é revelador do desejo das mulheres de controlarem a reprodução e de uma sexualidade liberada das preocupações da gravidez.

A partir de então, elas se livram de uma função quase que imposta a seus corpos, a da maternidade, podem programar suas vidas, escolher se querem ou não ter filhos, e o momento mais apropriado para isso. Passam a poder conciliar a vida profissional com a experiência da maternidade. Nas palavras de Tort (2001), a maternidade é liberada de seus elementos

patriarcais. Além da possibilidade de arbítrio sobre o próprio corpo, as mulheres passam a ter acesso a uma sexualidade não reprodutiva.

A contracepção apresenta-se, assim, no discurso de sua instauração, como uma contra-concepção. Sob muitos aspectos o desejo feminino pode identificar-se em sua subtração à procriação, no campo em que a feminilidade se separa de sua identificação forçada à maternidade, concedendo-se um tempo para experimentar-se como tal. (TORT, 2001, p. 174)

Para Birman (2007), a invenção de métodos anticoncepcionais seguros e múltiplos provocou não só a instituição da liberdade feminina em larga escala, mas também um exercício amplo, geral e irrestrito do desejo na nossa cultura. As mulheres querem se realizar como singularidades e não só enquanto mães. Além disso, com a possibilidade do divórcio, os laços conjugais também passam a estar atrelados ao desejo. Ou seja, esses laços, hétero ou homossexuais, só se mantêm se os parceiros conseguem sustentar a condição desejante na conjugalidade. A condição desejante é entendida não apenas como exercício prazeroso do erotismo entre parceiros, mas também a possibilidade que cada um oferece ao outro para a expansão de sua potência de ser e de existir.

O movimento de 1968 foi, de modo mais geral, uma revolta antiautoritária, que colocou em questão a dominação masculina e a autoridade dos pais²⁷. Mais do que isso, que contribuiu concretamente para a modificação das relações entre os sexos e do lugar do pai da dinâmica familiar. É reflexo dessa revolta uma modificação da lei francesa, em 1970, que substituiu o termo autoridade paterna por autoridade parental, exercida em conjunto pela mãe e o pai. Segundo Tort (2001), com essa medida o direito firmou simbolicamente a saída da referência patriarcal da família.

O patriarcado²⁸, enquanto controle da vida e da descendência exercido pelo pai, foi e ainda vem sendo desmontado pelas lutas e conquistas feministas quando elas colocam no centro dos debates as relações entre pais e filhos, sobretudo no que diz respeito à autoridade

²⁷ A ideia de declínio do pai é antiga e o seu poder e dominação já haviam sido atacados na Revolução Francesa, em 1789, e na segunda metade do século XIX, quando a juventude escolarizada protestou contra as injustiças do trabalho e o despotismo dos chefes (TORT, 2007). Aqui, a ênfase será dada, porém, aos movimentos políticos ocorridos após a segunda guerra mundial, sobretudo a partir dos anos 60, quando o poder e a autoridade do pai foram colocados em questão com mais veemência.

²⁸ O dicionário de psicanálise define patriarcado como um sistema político-jurídico no qual a autoridade e os direitos sobre os bens e as pessoas se concentram nas mãos do homem ocupando a posição de pai fundador (ROUDINESCO e PLON, 1998). Ou seja, patriarcado pressupõe poderes desiguais e relações hierarquizadas entre o pai e os outros membros da família. Pressupõe desse modo a dominação masculina e a subordinação da mulher, que, como vimos nos capítulos anteriores, são justificadas por um modelo anatômico da diferença sexual.

paterna, as liberdades de cada gênero, as formas de assujeitamento e de violência – sexual e simbólica – das mulheres, as normas da sexualidade e as concepções das subjetivações feminina e masculina. Nesse contexto, a articulação sustentada pela psicanálise entre complexo de Édipo e pai, assim como as particularidades (assimétricas) dos trajetos edipianos do homem e da mulher também são temas centrais das discussões levantadas pelas críticas feministas.

A questão do pai e a questão feminista são solidárias, portanto. Na década de 80, a conquista dos novos direitos à procriação medicamente assistida foi igualmente determinante para a crise do patriarcado, na medida em que favoreceu ainda mais a liberdade da mulher no exercício da sua sexualidade e da procriação. Se as conquistas feministas e médicas já haviam tornado possível uma sexualidade liberada dos imperativos da reprodução, as novas tecnologias reprodutivas liberaram a reprodução e a filiação dos imperativos da sexualidade, na medida em que elas podem ocorrer hoje sem a necessidade da relação sexual (PERELSON, 2006, 2010).

Vale lembrar que na família patriarcal o pai não era apenas pai do filho, mas governava a todos (mulheres, crianças, escravos, domésticas). Era ele inclusive quem decidia sobre a amamentação dos bebês, autorizando ou desautorizando a mulher a continuar amamentando seu filho (TORT, 2007). Desse modo, se a mulher adquire o controle da procriação e pode decidir conceber um filho sozinha, vemos que a família que aí se instaura se afasta bastante do modelo patriarcal. O pai perde o controle sobre as mulheres, as mães, a procriação, e daí sobre a educação das crianças. Novos horizontes se abrem no campo da maternidade, da paternidade e da filiação.

A nova onda de reproduções assistidas provocou, assim, uma turbulência nos nossos valores, crenças e representações sobre a filiação, além de uma reviravolta na representação da relação entre natureza e cultura (ARÁN, 2003). Pode-se mesmo falar em uma “revolução familiar” na contemporaneidade (TORT, 2007), pois o pai foi expulso de seu sacerdócio familiar e doméstico, e a concepção dos laços familiares e da sexualidade passam a depender da vontade dos indivíduos.

A partir dos anos 90, essa revolução se acentua e complexifica, a partir dos debates centrados nas formas de reconhecimento da união de casais homossexuais e no seu acesso à filiação, e nas demandas de mudança de sexo feitas pelos transexuais. Surgem polêmicas sobre as normas sexuais no quadro das estruturas da filiação e tentativas concretas de abalar e subverter a dominação da ordem heterossexual. Essas transformações dissociam quatro

elementos até então indissociáveis (CADORET, 2002): filiação, casamento, procriação e sexualidade.

Por fim, também faz parte dos debates contemporâneos uma interrogação sobre a sexualidade dos pais, especificamente sobre o tema das violências conjugais, do incesto e da pedofilia. Juntos, os movimentos antiautoritário, feminista, de minorias sexuais e de denúncia da violência paterna desmontam os elementos que compõem o pai do patriarcado (TORT, 2007): o poder, o exercício da dominação masculina, o controle da reprodução, a definição e a garantia das normas sexuais, o monopólio da atribuição da filiação e do nome, o domínio da relação entre a mãe e a criança, e o exercício da violência sexual sobre elas.

No que diz respeito à atribuição do nome, vale destacar duas mudanças ocorridas na legislação francesa, após a substituição da autoridade paterna pela autoridade parental, que aconteceu, como vimos, em 1970. A primeira foi a autorização em 1985 de que na certidão de nascimento de uma criança fosse acrescentado o sobrenome da mãe após o sobrenome do pai, até então o único passível de registro. Ainda assim, esse sobrenome materno só tinha título de uso e não podia ser transmitido pelo indivíduo posteriormente a seus filhos.

Somente em 2001 outra proposição de lei foi aprovada permitindo então aos pais darem aos filhos o sobrenome da mãe, do pai, ou os dois, e na ordem em que preferirem. Também a regra de só o pai transmitir seu sobrenome foi abolida, em nome do respeito aos princípios de igualdade entre as mulheres e os homens e do princípio da não-discriminação em função do sexo inscrita na Convenção Europeia dos Direitos do Homem (TORT, 2001). Conforme veremos no capítulo 4, essas leis ainda suscitam polêmicas e críticas conservadoras por parte de psicanalistas.

A partir desses fenômenos e transformações podemos afirmar, acompanhando Arán (2009), que se configura hoje um território novo para se pensar a diferença sexual, onde fronteiras até então rígidas, como a entre homem (público) e mulher (privado), tendem a se deslocar e se reorganizar de outros modos.

3.1.2 Movimento gay

O *Stonewall*, ocorrido em 28 de junho de 1969, é o marco histórico do início do movimento de emancipação dos homossexuais e de combate à homofobia (QUINET e JORGE, 2013). Ele se refere a uma resistência feroz e inesperada de clientes de um bar de travestis e *drags queens* em Nova Iorque, o *Stonewall*, à batida policial de praxe. A data 28 de junho é comemorada a cada ano como o dia internacional do orgulho LGBT (sigla que abarca lésbicas, gays, bissexuais e transsexuais).

Embora já houvesse iniciativas de combate à estigmatização, criminalização e patologização dos gays desde o final do século XIX, quando surgiu um conjunto de dispositivos e de discursos (legais, médicos, psiquiátricos) inventando a categoria do homossexual, os novos grupos que se organizam a partir dos anos 70 o fazem em torno de uma identidade mais política e agressiva e de um enfrentamento social completamente diferente (SÁEZ, 2005).

O movimento gay dos anos 70 é até mesmo oposto ao que vinha sendo feito, semiclandestinamente, desde a década de 50 nos Estados Unidos, por duas associações de defesa dos homossexuais, a *Mattachine Society*, formada por homens, e a *Daughters of Bilitis*, formada por mulheres. Essas associações visavam reforçar os laços de solidariedade e de identidade coletiva entre os homossexuais, buscando a sua assimilação social, a partir de uma postura bastante conservadora. Elas não criticavam as etiquetas negativas que eram atribuídas à homossexualidade pelo discurso dominante da época (doença, anormalidade, inversão), tampouco os valores familiares, os papéis de gênero ou o sistema social homofóbico vigente. Apenas reivindicavam igualdade e aceitação social. Inclusive rejeitavam outros grupos que transgrediam as noções estabelecidas de gênero, como as *drag queens* e as *butchs*.

Já os movimentos gays que surgem nos anos 70, impulsionados pelo movimento contracultural americano da década de 60 (feminismo, hippies, nova esquerda, movimento antimilitarista) questionam justamente essas demandas de aceitação total e insistem mais sobre a diferença do que a igualdade. Afirmam a positividade da identidade gay e denunciam as instituições que medicalizam e penalizam a homossexualidade, como a psiquiatria e o direito.

O fato de os travestis terem começado a resistência contribuiu talvez para a adoção de uma linha mais escandalosa e de oposição à ordem heterossexual, e para reforçar a ideia de uma “identidade gay” não necessitando nem de modelos de respeitabilidade nem da adoção de uma estética normalizada heterossexual²⁹. (SÁEZ, 2005, p. 20, tradução minha)

De um modo geral, os movimentos políticos dessa época se desenvolveram em torno de estratégias e categorias identitárias (o negro, a mulher, o gay, a lésbica) para melhor resistir ao *status quo*. Era preciso que os militantes se definissem como membros de uma minoria oprimida para suscitar mudanças sociais em larga escala (DEAN, 2006).

De fato, na década seguinte, de 80, houve um grande avanço no entendimento e “tratamento” social da homossexualidade, com sua desmedicalização e despenalização. Ou

²⁹ Le fait que les travestis aient entamé la résistance a peut-être influé sur l’adoption d’une ligne plus scandaleuse et d’opposition à l’ordre hétérosexuel, et pour renfoncer l’idée d’une « identité gay » ne nécessitant ni modèles de respectabilité ni l’adoption d’une esthétique normalisée hétérosexuelle.

seja, a categoria de homossexualidade foi removida dos manuais internacionais de doenças e de doenças mentais, e as práticas homossexuais foram retiradas dos códigos penais de vários países, acompanhando um movimento jurídico-institucional com o objetivo de proteger os indivíduos de diversas formas de discriminação (ARÁN, 2010).

O movimento homossexual pode ser considerado um dos atores sociais mais importantes das últimas décadas do século XX (ARÁN, 2003). No final dos anos 80, com a epidemia de AIDS, em um primeiro momento os homossexuais voltaram a sofrer grande preconceito social, mas a reação organizada do movimento gay, com redes de prevenção e solidariedade às vítimas da doença, contribuiu para o seu fortalecimento e teve repercussões importantes na vida social. Além disso, a morte de homossexuais aids evidenciou a fragilidade jurídica de seus parceiros, que não puderam se beneficiar de bens e herança do companheiro morto. A partir daí, surgiram então em vários países propostas para instituição do reconhecimento jurídico da união homossexual.

Desse modo, a saída da homossexualidade do código penal é seguida, com alguns anos de intervalo, de sua entrada no código civil, com o reconhecimento jurídico da união homossexual. Na França, esse reconhecimento se deu em 1999 com a aprovação do PaCS, Pacto Civil de Solidariedade (Pacte Civil de Solidarité), que permite a união de duas pessoas, de mesmo sexo ou de sexos diferentes, e estabelece entre elas certos direitos e deveres legais, mas não confere ao casal o direito à filiação. Em 2013, foi aprovado o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo e, assim, a adoção de crianças por casais homossexuais passa a também ser possível, desde que casados.

Tanto o momento anterior à aprovação do PaCS como esse intervalo de mais de dez anos entre ela e a aprovação do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo foram marcados na França por muitos debates, inclusive com divulgação midiática. Como veremos no próximo capítulo, houve diante dessas novas leis uma reação bastante conservadora de alguns psicanalistas e sociólogos franceses, cuja preocupação maior diz respeito à legitimidade da filiação homossexual. Em defesa da moral familiar e de uma suposta “preservação simbólica” da sociedade, eles desempenharam uma importante resistência à aprovação de ambas as leis.

No Brasil, o primeiro projeto de “parceria civil registrada entre pessoas do mesmo sexo” data de 1995, de autoria da então deputada federal Marta Suplicy, mas não foi aprovado na Câmara dos Deputados. Após algumas decisões judiciais em âmbito estadual permitindo a união civil entre pessoas do mesmo sexo ao longo da década de 2000, a união estável homoafetiva foi tornada juridicamente possível em todo o país em 2011. Dois anos depois, em 2013, o Conselho Nacional de Justiça emitiu uma resolução que possibilita a conversão da

união estável homoafetiva em casamento e determina que os cartórios realizem casamentos entre pessoas do mesmo sexo. Essa decisão não tem a mesma força que uma lei, como a de 2013 na França, e pode ser contestada por juízes.

Também em nosso país há ainda reações conservadoras em relação à união homossexual e à homoparentalidade. Um exemplo recente é o Estatuto da Família, projeto de lei criado em 2013 por um deputado da bancada evangélica, provavelmente em resposta às conquistas dos casais homossexuais, que tenta definir o que pode ser considerado família e trata dos seus direitos e das políticas públicas voltadas para atendê-la. Segundo esse estatuto, família é a união entre homem e mulher, por meio de casamento ou união estável, ou a comunidade formada por qualquer um dos pais e os filhos. Ou seja, ele exclui não só as uniões homossexuais, mas também outras alternativas de arranjos familiares. O projeto propõe ainda a criação da disciplina escolar “Educação para a família” e a celebração, em todas as escolas, do Dia Nacional de Valorização da Família.

O Estatuto da Família foi aprovado por comissão especial na Câmara dos Deputados no ano passado, com argumentos como o de que a “família natural”, “aberta à fecundidade” tal como é descrita por seus defensores, isto é, a heterossexual, que pode gerar filhos “naturalmente”, merece proteção, pois é a base da sociedade. A população, convidada a votar pela internet se concordava ou não com a definição de família do Estatuto, teve participação recorde nesse tipo de enquete: 10 milhões de votos. Ao contrário dos deputados, a votação popular não aprovou essa definição de família, embora a disputa tenha sido acirrada. Os votos contrários à proposta contabilizaram 51%, contra 48% a favor. Em oposição ao Estatuto da Família, no singular, há o Estatuto das Famílias, no plural, projeto também de 2013 em trâmite no Senado, que traz um conceito extensivo de família, visando acolher as uniões homossexuais e outros arranjos familiares contemporâneos.

3.1.3 Movimento *queer*

Se as estratégias identitárias do movimento gay, que afirmam sua especificidade e positivam o mesmo como diferença, foram importantes para suscitar mudanças sociais importantes e garantir direitos aos homossexuais, nas décadas de 80 e 90 foi a própria noção de identidade enquanto motor da ação política que passou a ser criticada pelo movimento *queer*. Sua proposta era a de que grupos sociais diferentes pudessem ultrapassar seus particularismos identitários para juntos resistirem melhor à heteronormatividade (DEAN, 2006).

Os novos discursos e práticas *queer*, que surgem a partir dos anos 80, apresentam uma proposta ainda mais subversiva que os movimentos gays da década anterior, em sua maioria compostos por homens, brancos, de classe média e alta – uma espécie de “nova burguesia gay” (SÁEZ, 2005, p. 21). O movimento *queer* passa a integrar lésbicas, negras, latinas, pessoas desempregadas ou em situação irregular, sexualidades diferentes e mais complexas que as que se agrupavam sob o rótulo (conservador, na visão dos *queers*) de identidade gay. Além da orientação sexual, ele integra em sua luta política outros elementos, como a raça e a classe social.

Queer significa bizarro, diferente. Como já foi explicado em nota de rodapé no capítulo 1, esse termo, até então com conotação pejorativa, de insulto, foi positivado e ressignificado por seus teóricos e militantes, passando a definir práticas subversivas. Em vez de demandar respeito, aceitação e assimilação a uma ordem excludente e normativa, os *queers* questionam essa própria ordem e afirmam a legitimidade das sexualidades ditas “periféricas” e “desviantes”.

Em lugar da identidade gay, propõem a condição *queer*. *Queer* não é uma identidade porque esta é disciplinadora e reducionista da sexualidade, não favorece a mobilidade do desejo. A condição *queer* define menos uma orientação sexual singular ou uma identidade erótica estigmatizada que uma distância crítica, uma resistência à sociedade heteronormativa. Se gay se opõe à heterossexual, *queer* se opõe às forças de normalização social e sexual (DEAN, 2006).

3.2 Acirramento do desamparo

Essas mudanças – sociais, políticas, médicas e até jurídicas – ocorridas no campo da sexualidade e da família nos últimos 50 anos provocaram deslocamentos importantes nas referências organizadoras de nossa cultura. A passagem da modernidade à contemporaneidade, marcada pela afirmação de novas sexualidades e de modelos alternativos de família, se caracteriza também por um aumento da fragilidade das subjetividades. Embora usem diferentes expressões para caracterizar a experiência do sujeito contemporâneo – incerteza, desamparo, vulnerabilidade, precariedade –, de modo geral os autores a relacionam a um enfraquecimento ou crise das referências simbólicas modernas.

3.2.1 Vulnerabilidade e incerteza

Com a disseminação do liberalismo no século XIX e, sobretudo, do neoliberalismo na década de 1980, concomitantemente à derrota do projeto socialista de promover a igualdade

efetiva entre os cidadãos e à crise do Estado de Bem-Estar Social, chega ao fim a crença na reinvenção de si e do mundo pela revolução coletiva. Há a falência das instâncias de mediação, inclusive dos Estados-nação. A família deixa de ser lugar de proteção e os laços sociais se tornam mais fluidos. Estamos diante do silenciamento da alteridade, da ausência de hospitalidade e de acolhimento, que potencializam a vulnerabilidade e a desnarcização das subjetividades (BIRMAN, 2012).

Se o indivíduo contemporâneo não pode mais contar com a proteção do Estado e da família, nem com a mediação e a solidariedade do outro, cabe somente a ele a realização de seus empreendimentos. Tem-se um Estado mínimo e cada indivíduo é uma microempresa. Para o sociólogo Alain Ehrenberg (2000), a crise das sociedades disciplinares não significa o fim de pressões sociais. A perda de padrões e de guias externos “privatiza” a existência, transformando cada indivíduo em único “proprietário” da sua vida. Uma crise identitária então o acomete.

O homem soberano, semelhante a si mesmo, do qual Nietzsche anunciava a vinda, está em vias de se tornar uma realidade de massa: não há nada acima dele que possa lhe indicar o que ele deve ser, pois ele se pretende o único proprietário de si mesmo. Pluralismo moral e não conformidade a uma norma única, liberdade de construir suas próprias regras no lugar de vê-las se impor: o desenvolvimento de si torna-se coletivamente uma questão pessoal que a sociedade deve favorecer³⁰. (EHRENBERG, 2000, p. 151, tradução minha)

O autor cita uma série de mudanças sociais ocorridas no final do século passado que teriam reforçado a sensação de precariedade do indivíduo contemporâneo, como a diminuição das garantias de estabilidade das carreiras, que se tornam voláteis, e o enfraquecimento das fronteiras hierárquicas na família e das diferenças simbólicas entre gêneros e gerações. Ainda assim e embora fale de crise identitária, Ehrenberg nos alerta para que não lamentemos o fim do controle disciplinar. Não se trata de uma perda, e sim de uma multiplicação de referências – novos saberes, filosofias, religiões, mídias – com os quais o indivíduo se confronta hoje, aumentando os seus sentimentos de insegurança e fragilidade. Fica difícil para ele fabricar a si mesmo e a sua história sem poder contar com referências estáveis de apoio.

Em “O mal-estar na civilização”, Freud afirma: “O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança” (FREUD, 1930/1996, p. 119). A crítica de Freud é a de que a condição necessária à construção e à

³⁰ L’homme souverain, semblable à lui-même, dont Nietzsche annonçait la venue, est en passe de devenir une réalité de masse : il n’y a rien au-dessus de lui qui puisse lui indiquer qui il doit être, car il se prétend le seul propriétaire de lui-même. Pluralisme moral et non conformité à une norme unique, liberté de se construire ses propres règles au lieu de se les voir imposer: le développement de soi devient collectivement une affaire personnelle que la société doit favoriser. Un type de sujet, moins discipliné et conforme que « psychique », c’est-à-dire enjoint de se déchiffrer lui-même, surcharge le paysage.

sustentação da cultura foi a renúncia dos indivíduos à satisfação de pulsões ligadas à sexualidade e à agressividade. Nesse sentido, a vida segura em sociedade tornou irre realizável o programa de tornar-se feliz, imposto pelo princípio de prazer. Isso explicaria o desconforto que domina o campo dos relacionamentos humanos e o adoecimento neurótico daqueles que não suportam a frustração imposta pelas restrições sociais.

Só que os ganhos e as perdas mudaram de lugar: *os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade*. Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais. (BAUMAN, 1998, p. 10)

O trecho acima, do livro “O mal-estar da pós-modernidade”, escrito por Bauman quase 70 anos após Freud ter escrito o seu, enuncia o seu argumento principal em relação à passagem da sociedade moderna à pós-moderna: enquanto a primeira se caracteriza pela escassez de liberdade em prol da estabilidade e da durabilidade dos projetos de vida, a segunda se define pela soberania da liberdade nas escolhas individuais, à custa, porém, de uma vida sob condição permanente de incerteza e indeterminação, já que não há mais projeto identitário dado ou modelos de conduta externos. Os três ideais da modernidade citados por Freud – beleza, pureza e ordem – não teriam sido abandonados, mas devem agora ser perseguidos com espontaneidade e esforço individuais.

Na modernidade, o processo de construção de identidade por cada indivíduo era gradual e definitivo, porque já havia um esquema concluído da identidade antes mesmo de ela começar a ser erigida. A vida era planejada a partir de um conjunto finito e rígido de possibilidades, e mudava pouco. As tentativas e os esforços individuais para empreender alguma mudança tinham pouco resultado diante da solidez das estruturas sociais. Atualmente, porém, a identidade de cada indivíduo parece estar em constante reconstrução e os projetos de vida não se ancoram mais em terreno estável.

Viver livre em um mundo maleável e incerto é experiência diferente de uma vida subordinada à tarefa de construir a identidade em um mundo ordenado. Ambas produzem mal-estares, embora diferentes. Para Bauman, o mal-estar próprio da pós-modernidade é provocado pelo sentimento de incerteza, que parece dizer respeito à falta de solidez e continuidade que caracteriza tanto as estruturas sociais como os projetos de vida individuais e os laços sociais e afetivos.

O sentimento dominante, agora, é a sensação de um novo tipo de incerteza, não limitada à própria sorte e aos dons de uma pessoa, mas igualmente a respeito da futura configuração do mundo, a maneira correta de viver nele e os critérios pelos quais julgar os acertos e erros da maneira de viver. (...) O mundo pós-moderno está

se preparando para a vida sob uma condição de incerteza que é permanente e irreduzível. (BAUMAN, 1998, p. 32)

Benilton Bezerra Jr. (2009, 2010) desenvolve um argumento parecido: sem normas que ordenem desejos e ações, e estimulado a se desvencilhar de roteiros predeterminados, o sujeito se vê, então, desamparado diante da tarefa complexa de constituir sua identidade com seus próprios recursos.

A contrapartida dessa sensação de precariedade que domina o sujeito contemporâneo é a necessidade de reconhecimento social, que deixa de estar garantido a priori e pode falhar. O indivíduo ganha autonomia em relação a modelos de conduta externos, mas, paradoxalmente, se torna dependente da aprovação do outro (BEZERRA JR., 2009; EHRENBERG, 2010; PINHEIRO et al, 2006).

Jurandir Freire Costa (2005) entende que essa contradição na relação com o outro pode ser entendida como, por um lado, menosprezo do indivíduo pelo outro próximo, em seu papel de avaliá-lo, e, por outro, idealização e necessidade do outro anônimo, de cujo reconhecimento ele necessita para estar seguro do valor de seus ideais. Ehrenberg chama de “autonomia assistida” essa combinação de liberdade e dependência que caracteriza o indivíduo contemporâneo.

3.2.2 Novos imperativos morais

Também contribuem para a produção da vulnerabilidade contemporânea os novos imperativos morais, que parecem ou não ter ancoragem ou se ancorar no inalcançável, com definições difíceis de serem universalizadas. Autonomia, autenticidade e performance parecem se configurar como os principais imperativos de nossa cultura. Ser autônomo significa ser o soberano de si mesmo, como já vimos, o único responsável pela tomada das decisões na vida, e implica ter iniciativa para agir.

Controle de si, flexibilidade psíquica e afetiva, capacidades de ação fazem com que cada um deva suportar a incumbência de se adaptar permanentemente a um mundo que perde precisamente sua permanência, um mundo instável, provisório, feito de fluxo e de trajetórias em dentes de serra. (...) Essas transformações institucionais dão a impressão de que cada um, aí incluído o mais humilde e o mais frágil, deve assumir a tarefa de *tudo escolher* e de *tudo decidir*³¹. (EHRENBERG, 2000, p. 236, tradução minha)

A exigência de autenticidade complementa a de autonomia, na medida em que, ao escolher livremente a vida que quer levar, o indivíduo deve ser original, semelhante a si

³¹ Maîtrise de soi, souplesse psychique et affective, capacités d'action font que chacun doit endurer la charge de s'adapter en permanence à un monde qui perd précisément sa permanence, un monde instable, provisoire, fait de flux et de trajectoires en dents de scie. (...) Ces transformations institutionnelles donnent l'impression que chacun, y compris le plus humble et le plus fragile, doit assumer la tâche de *tout choisir* et de *tout décider*.

mesmo (TAYLOR, 2000, 2007). A ética da autenticidade tal como está configurada hoje é o resultado das lutas sociais que atingiram seu auge da década de 60, contra o conformismo, o abafamento da criatividade, a repressão do sentimento, da espontaneidade e da sexualidade.

Segundo Taylor (2000), o ideal de autenticidade tem atualmente importante força moral. Para exemplificar, ele diz que o novo não é o indivíduo sacrificar seus relacionamentos amorosos ou o cuidado dos filhos em prol da carreira, mas o fato de ele se sentir obrigado a agir assim sob o risco de desperdiçar sua vida, por não ter descoberto quem é ou o que deseja, ou de não se autorrealizar o suficiente. E isso pode ser articulado à primazia da razão instrumental, que se refere ao fato de hoje as decisões serem tomadas e as próprias relações se configurarem a partir da ideia de que é preciso obter delas o máximo de eficácia com o menor custo.

Se os imperativos de autonomia e autenticidade já não bastassem para sobrecarregar o sujeito de responsabilidades, há ainda a prescrição de que disso resulte uma boa performance. É preciso que, além de decidir qual estilo de vida levar segundo os seus próprios desejos, o indivíduo se exhiba no espaço público. Birman (2010) defende que presenciamos na atualidade a disseminação da “cultura do narcisismo”, termo cunhado por Lasch, que pressupõe que o indivíduo aposte em si mesmo e se autopromova no espaço social. Costa (2005) acredita que o narcisismo é uma vertente do individualismo contemporâneo insensível a compromissos com ideais coletivos, segundo a qual família e sociedade só interessam enquanto instrumentos de autorrealização pessoal.

Quando o objetivo da vida passa a ser a obtenção de felicidade e de bem-estar individuais, e a maximização da performance, inclusive o outro é tratado como instrumento de nossos projetos. As relações duradouras são aquelas que, apesar da passagem do tempo, continuam a atender à autorrealização de cada um dos parceiros (TAYLOR, 2000).

Como se pode perceber pelas descrições desses novos imperativos, sempre seria possível se libertar um pouco mais de figuras de referência na vida, como a família, os amigos e o cônjuge, se dedicar mais ao cultivo da autenticidade, especialmente na forma de mais consumo, e ter uma performance – profissional, social, sexual – melhor. O resultado da busca incessante por esses ideais é tanto o aumento do desamparo e do cansaço psíquicos, como a sensação de estar sempre fracassando, aquém do esperado.

3.2.3 Crise do patriarcado

Outro modo de enunciar o desamparo do sujeito contemporâneo é dizer que ele decorre da perda da eficácia dos mecanismos de proteção simbólica culturalmente instituídos

(BIRMAN, 2012), tendo importância aí a figura do pai. A crise do patriarcado também pode ser entendida nesse contexto do enfraquecimento de modelos e de figuras de referência e de proteção.

Há desde a modernidade o esvaziamento da autoridade simbólica do pai e o deslocamento do pai de uma posição de proteção da subjetividade para a da falta e da falha, deslocamento que pode ser observado na própria trajetória da teoria freudiana (BIRMAN, 2003): inicialmente, ao deslocar o lugar da sedução do registro do acontecimento para o da fantasia no final do século XIX, Freud realizou uma verdadeira operação de salvação do pai, que não poderia ser uma figura realmente perversa, e sim quem daria proteção à criança. A partir de 1920, entretanto, o pai é descrito por Freud como estando em uma posição de falha, não mais por ser sedutor, mas por sua incapacidade de antecipar os acontecimentos que pudessem ter um efeito traumático sobre a subjetividade.

O trauma seria uma possibilidade colocada ao sujeito em decorrência da falha paterna, mais especificamente a de não permitir ao psiquismo produzir antecipadamente angústia-sinal para evitar a desastrosa angústia traumática. “Desenha-se então outra configuração da subjetividade, na qual o trauma é uma possibilidade sempre presente e virtual. Isso implicaria uma fragilidade inerente ao psiquismo, entreaberto por suas fissuras frente ao traumático” (BIRMAN, 2003, p. 99).

O trauma e o desamparo são reveladores, assim, da condição humana finita, incompleta e imperfeita, e da falta definitiva de proteção dos deuses (e do pai) na nossa existência, pois o sujeito não consegue dispor de meios suficientes para se antecipar ao inesperado e ao improvável. Também os conceitos de pulsão de morte e de um além do princípio de prazer têm importância nesse contexto de entendimento do desamparo, pois indicam a presença de intensidades e excesso na subjetividade que se deve justamente a uma falta de articulação representacional da pulsão produzida pela figura paterna.

Birman (2003, 2006a) afirma que o desamparo é o preço pago por se ter desafiado o pai nos registros simbólico e político, a resultante maior da humilhação imposta à figura do pai na economia psíquica do sujeito. A descrição do assassinato do pai da horda primitiva por Freud em “Totem e tabu” poderia ser entendida como representando a derrocada do poder soberano que marca o advento da modernidade, cujo símbolo maior é a decapitação do rei na Revolução Francesa. Trata-se da passagem do pai onipotente a uma organização social fundada nos laços fraternos, articulada ao individualismo, portanto. Para Tort (2007), pode-se entender a Revolução Francesa como a repetição da morte do pai pré-histórico descrita em

“Totem e tabu” e como a separação simbólica entre a política e o modelo familiar do laço social.

A ficção histórica do pai morto seria o modo de Freud descrever a perda de proteção do indivíduo moderno, a morte do pai na subjetividade, equivalente à morte de Deus descrita por Nietzsche e ao desencantamento do mundo por Weber. “No mundo desencantado da modernidade e permeado pela morte de Deus, a condição humana se reconheceria finalmente pela imperfeição e pela finitude” (BIRMAN, 2001, p. 228).

Foi a experiência do desamparo que permitiu o surgimento do modernismo, conjunto de saberes e manifestações críticos à modernidade que pretendiam oferecer aos indivíduos meios de lidar com ela, dentre os quais estão a psicanálise, as vanguardas estéticas e os movimentos emancipatórios do século XIX. Na contemporaneidade, porém, estaríamos vivenciando a crise desse discurso modernista, o que aumenta ainda mais o sentimento de vulnerabilidade. As utopias e os projetos alternativos nos registros social e político da modernidade não se sustentam mais para fazer frente às dores e desesperanças produzidas na atualidade (BIRMAN, 2006a).

É importante ressaltar que falar aqui de desamparo, de crise do patriarcado e das referências simbólicas modernas, de aumento de incerteza e de vulnerabilidade não implica que se entendam essas mudanças unicamente pelo viés do negativo e da perda. Ao contrário, é possível também positivar o desamparo, se o compreendemos como o que contesta e desarruma uma ordem estabelecida, e permite assim a florescência de novas formas de subjetivação.

Quando Birman (2001, 2003) articula o desamparo à pulsão de morte, onde está em jogo uma falha do pai enquanto regulador do circuito da pulsão, podemos perceber a positivação dessa pura pulsionalidade, desarticulada de objetos de satisfação, deixada ao acaso de encontros e desencontros objetivos. A subjetividade humana desamparada, imperfeita e finita, permeada por um mundo de intensidades, revela-se ainda como potencialidade de afetação e de errância no mundo. Só somos afetados e errantes, tumultuados por acontecimentos contingentes, porque imperfeitos e finitos, porque não contamos com critérios seguros oferecidos pela representação.

Neste capítulo, enfatizamos, na passagem da modernidade à contemporaneidade, a afirmação de novas sexualidades e de novas relações de sexo e de gênero, a emergência de novos modelos de família e de filiação que se afastam da família monogâmica, heterossexual

e patriarcal, e de novas leis que se atualizam para acompanhar essas transformações e as demandas dos movimentos feminista e gay.

Vimos que a crise do patriarcado ganhou força nos anos 60, quando a dominação masculina e a autoridade do pai passaram a ser contestadas com mais vigor e puderam de fato começar a ser ultrapassadas. Constatamos ainda que houve o acirramento da experiência de desamparo do sujeito contemporâneo, decorrente da emergência de novos imperativos morais e do enfraquecimento de referências simbólicas modernas e de figuras de proteção, dentre as quais o pai mais uma vez tem destaque.

Os dois capítulos seguintes da tese podem ser lidos como dois posicionamentos possíveis e opostos – sempre fazendo uso e dialogando com os conceitos da teoria psicanalítica de Freud e Lacan apresentados no capítulo 2 – frente a essas transformações ocorridas no campo da sexualidade nas últimas décadas. Apesar de os autores reunidos em cada um dos capítulos desenvolverem argumentos e conceitos próprios, e talvez não necessariamente concordariam uns com os outros, um critério parece permitir uni-los em um mesmo grupo e contrastá-lo com o grupo de autores do outro capítulo: enquanto os autores do capítulo 4 acreditam na universalidade e ahistoricidade dos conceitos da psicanálise, o que os conduz a uma interpretação negativa das sexualidades e famílias contemporâneas, os do capítulo 5 acolhem o novo e tentam propor novas maneiras de compreendê-lo e positivá-lo, inclusive a partir da revisão dos conceitos psicanalíticos.

CAPÍTULO 4

A POSIÇÃO CONSERVADORA

Neste capítulo, serão expostas as ideias de autores contemporâneos que se posicionam diante das mudanças históricas descritas no capítulo 3 de modo conservador, isto é, que as encaram como negativas, indesejáveis, como signo de desmoronamento da ordem simbólica, de comprometimento da função paterna e mesmo de destruição da subjetividade. Há nessa posição uma defesa da universalidade e da ahistoricidade dos conceitos psicanalíticos, principalmente alguns da teoria de Lacan, que atrapalha, e mesmo impede, a proposição de alternativas para lidar com o que surge de novo na cultura e na clínica. A sua análise aponta apenas o que considera problemático, sem aceitar como legítimas as novas questões e demandas que surgem.

Uma ontologia da diferença sexual será resgatada e sustentada por esses autores, e estará na base de muitos de seus argumentos, sobretudo quando eles sustentam os limites intransponíveis do binarismo e da hierarquia entre os sexos, ainda que nem sempre isso apareça de forma explícita em seus discursos. Por essa razão inclusive, o capítulo se iniciará com a exposição da teoria da socióloga estruturalista Françoise Héritier, sucessora de Lévi-Strauss, que estabelece justamente a diferença sexual como fundante de nossa cultura.

Veremos que uma interpretação estruturalista da subjetividade pressupõe a permanência do binarismo, da hierarquia, da diferença sexual e da heterossexualidade como condição da cultura, se opondo radicalmente à interpretação histórica da subjetividade que expusemos no capítulo 1 com Foucault, Birman e Butler, e que privilegiamos aqui.

4.1 Binarismo e hierarquia dos sexos

Françoise Héritier defende nos dois volumes de “Masculin/Féminin”, “La pensée de la différence”, de 1996, e “Dissoudre la hiérarchie”, de 2002, que a diferença dos sexos está no fundamento de todo pensamento, é seu limite último, sobre o qual está fundada a oposição conceitual essencial entre o idêntico e o diferente. Essa relação idêntico-diferente, por sua vez, está na base dos sistemas que regulam nosso universo mental e que opõem, dois a dois, noções abstratas ou concretas, como quente e frio.

Essa categorização dualista de base é a meu ver oriunda da observação liminar da diferença sexuada sobre a qual a vontade humana não tem domínio. Ela está no centro de todos os sistemas de pensamento em todas as sociedades. Todos funcionam de fato com categorias dualistas, oposições binárias de caráter concreto ou abstrato, as quais se acham, sobretudo as concretas, conotadas do signo do masculino e do feminino. (...) Nós pensaríamos de maneira diferente se não

fôssemos sexuados e submetidos a essa forma particular de reprodução que é a procriação. A apreensão intelectual da diferença sexuada seria assim concomitante à expressão mesma de todo pensamento³². (HÉRITIER, 2002, p. 15-16, tradução minha)

Em outras palavras, a observação primeira da diferença irreduzível dos sexos, uma diferença biológica (uns têm pênis e outros, vagina) e de funcionamento fisiológico determina nossas categorias cognitivas binárias, como as operações de classificação, oposição, hierarquização, nas quais o masculino e o feminino se encontram presentes. Não há sistema de pensamento nem sistema social que não tenham sido fundados a partir do que a natureza oferece ao olhar. Em suas próprias palavras: “os sexos anatômica e psicologicamente diferentes são um dado natural; de sua observação decorrem noções abstratas cujo protótipo é a oposição idêntico/diferente, sobre a qual se moldam as tantas outras oposições conceituais de que nos servimos em nossos discursos de todas as ordens³³” (HÉRITIER, 1996, p. 26, tradução minha). Essas categorias cognitivas são extremamente duráveis, pois são inculcadas nos indivíduos desde muito cedo em seu ambiente cultural.

A diferença sexual é então, segundo ela, um dado biológico universal, imutável. Já a valência diferencial dos sexos, conceito criado pela autora, é uma tradução desse dado biológico, um artefato, que exprime uma relação hierárquica entre o masculino e o feminino, traduzível em termos de importância, valor, temporalidade (o que é anterior e o que é posterior). Embora o modo como essa valência diferencial dos sexos se traduz nas instituições e grupos sociais varie, há sempre o domínio do princípio do masculino sobre o do feminino, valorização do primeiro em detrimento do segundo.

Em todas as sociedades, a diferença entre os sexos é traduzida em uma linguagem binária e hierárquica. A valência diferencial dos sexos traduz o lugar diferente que é atribuído universalmente aos dois sexos. “Essas categorias são hierarquizadas e não de natureza igualitária: o masculino é superior ao feminino, como o calor ao frio, a razão à selvageria, o

³² Cette catégorisation dualiste de base est à mes yeux issue de l’observation liminaire de la différence sexuée sur laquelle la volonté humaine n’a pas de prise. Elle est au cœur de tous les systèmes de pensée dans toutes les sociétés. Tous fonctionnent en effet avec des catégories dualistes, des oppositions binaires de caractère concret ou abstrait, lesquelles se trouvent, surtout les concrètes, connotées du signe du masculin et du féminin. (...) Nous pensions sans doute différemment si nous n’étions pas sexués et soumis à cette forme particulière de reproduction qu’est la procréation. L’appréhension intellectuelle de la différence sexuée serait ainsi concomitante de l’expression même de toute pensée.

³³ Cette hypothèse peut être creusée, bien qu’apparemment tautologique : les sexes anatomiquement et physiologiquement différents sont un donné naturel ; de leur observation découlent des notions abstraites dont le prototype est l’opposition identique/différent, sur laquelle se moulent tant les autres oppositions conceptuelles dont nous nous servons dans nos discours de tous les ordres.

construído ao incoerente³⁴” (HÉRITIER, 2002, p. 77, tradução minha). O que justifica “razão” ser superior em valor a “selvageria” ou “exterior” a “doméstico”, por exemplo, é o fato de “razão” e “exterior” estarem associados ao signo masculino, enquanto “selvageria” e “doméstico” estão ligados ao feminino. Esses termos inclusive mudam de valor se em determinada cultura essa associação se inverter.

Héritier defende que, apesar de a valência diferencial dos sexos não ser natural como a diferença sexual em si, ela também se apresenta nas sociedades como um mecanismo invariante. Ou seja, a autora defende que o binarismo e a hierarquia dos sexos são categorias universais. A valência diferencial dos sexos seria mesmo um dos pilares fundadores da família e da sociedade, ao lado dos três já propostos por Lévi-Strauss: a proibição do incesto, a divisão sexual das tarefas e uma forma reconhecida de união sexual.

Enquanto quarto pilar nessa estrutura, indispensável para explicar o funcionamento dos outros três, que não dão conta da relação entre o masculino e o feminino, a valência diferencial dos sexos seria, portanto, necessária à construção da sociedade e de suas regras de funcionamento. A sociedade não poderia se construir de outra forma que não sobre esse conjunto de pilares interligados.

Segundo a socióloga, também a elaboração dos grandes sistemas de parentesco – e os sistemas terminológicos, as regras de filiação e de aliança que derivam deles – teria se dado a partir do tratamento de um dado biológico elementar e incontornável (a diferença sexual) pelo pensamento: “...as regras que comandam a filiação, esse lugar necessário e o direito do qual depende o reconhecimento do lugar da criança na família e na sociedade, estão todos ancorados nisso que o corpo humano, portanto a natureza humana, tem de mais irredutível: a diferença dos sexos³⁵” (HÉRITIER, 1996, p. 254, tradução minha).

Nesse processo, o pensamento se refinou e explorou todas as possibilidades lógicas de combinações que o substrato natural poderia oferecer. Héritier chama a atenção para o fato de que algumas possibilidades de combinações jamais foram realizadas, o que demonstra os pontos fortes dessas leis universais e fundamentais do parentesco, como por exemplo a necessidade da sucessão das gerações, que se encadeiam em uma ordem que não pode ser invertida – o pai vem sempre antes do filho.

³⁴ Ces catégories sont hiérarchisées et non de nature égalitaire : la masculin est supérieur au féminin, comme le chaud au froid, la raison à la sauvagerie, le construit à l’incohérent.

³⁵ ...les règles qui commandent la filiation, ce lieu nécessaire et le droit dont dépend la reconnaissance de la place de l’enfant dans la famille et dans la société, sont toutes ancrées dans ce que le corps humain, donc la nature humaine, a de plus irréductible : la différence des sexes.

Nessa manipulação simbólica dos fatos biológicos pelo pensamento entra em jogo também a valência diferencial dos sexos, o que pode ser comprovado por certas relações de desigualdade que aparecem em todos os sistemas de parentesco: homem/mulher, pai/filho, mais velho/mais novo.

Existem apenas dois sexos. Seu encontro é necessário para procriar e a procriação implica uma sucessão de gerações cuja ordem natural não pode ser invertida. Uma ordem de sucessão de nascimentos no seio de uma mesma geração faz serem reconhecidos no seio das fratrias filhos mais velhos e mais novos. Na realidade, essas relações naturais exprimem todas as três a diferença no seio das relações masculino/feminino, pai/criança, mais velho/mais novo. É esse material banal, em sua universal simplicidade, que manipula a todo tempo e em todo lugar o trabalho simbólico do parentesco³⁶. (HÉRITIER, 1996, p. 57, tradução minha)

Essa passagem exemplifica a afirmação de Hérítier de que o campo dos possíveis não é infinito, já que depende do invariante da diferença sexual. Ao abordar o tema da procriação artificial e da tentativa de se proporem novos modos de filiação para dar conta do que surge de novo com os avanços da medicina em termos de reprodução, modos de filiação em que se faz apelo a uma terceira pessoa situada fora do casal, a autora defende que isso não é possível. A margem de liberdade para inovações seria a seu ver sempre reduzida, pois se tem como incontornável o fato de a reprodução ser bissexuada.

Hérítier defende ainda que a valência diferencial dos sexos e a dominação masculina que a acompanha são a expressão de uma vontade dos homens de controlar a fecundidade das mulheres, o “poder” especificamente feminino de fazer crianças dos dois sexos, ou seja, reproduzir a sua forma e também a forma diferente da sua. Assim, um sistema simbólico foi colocado em prática para subverter e domesticar essa função, e para permitir a continuação da vida em sociedade. Pela inversão conceitual que marca a valência diferencial dos sexos, os homens ganham papel decisivo na procriação, o papel de domínio mesmo. Esse processo é chamado pela autora de “desposseção” das mulheres, porque elas se configuram apenas como um meio, simples material da procriação, controlada pela vontade masculina.

Diante dessa constatação, ela afirma, no primeiro dos dois volumes de “Masculin/féminin”, que seria muito difícil se alcançar no futuro uma relação de igualdade entre homens e mulheres. A valência diferencial dos sexos, enquanto um pilar da sociedade, não poderia ser transformada. No segundo volume, porém, a socióloga parece rever essa

³⁶ Il y a seulement deux sexes. Leur rencontre est nécessaire pour procréer et la procréation entraîne une succession de générations dont l'ordre naturel ne peut pas être inversé. Un ordre de succession des naissances au sein d'une même génération fait reconnaître au sein des fratries des aînés et des cadets. En fait ces rapports naturels expriment tous les trois la différence au sein des rapports masculin/féminin, parent/enfant, aîné/cadet. C'est ce matériau banal, dans son universelle simplicité, que manipule en tout temps et en tout lieu le travail symbolique de la parenté.

impossibilidade de mudança, ao defender que, se a fecundidade é o lugar central da dominação do masculino, um modo possível de as mulheres saírem dele é por meio do controle da fecundidade, tornado possível com o acesso à contracepção.

É importante esclarecer aqui que Hérítier diferencia a igualdade de direitos e de representações sociais à qual a contracepção poderia levar as mulheres em relação aos homens de uma indiferenciação entre os sexos, que ameaçaria a construção da identidade sexual.

Querer chegar à indiferenciação entre os sexos é não levar em conta um dado com o qual o vivo deve compor, a saber a existência da diferença sexuada. (...) Ora, a luta contemporânea para que as mulheres acedam à liberdade e à dignidade de pessoa (...) tem por objeto um reequilíbrio político, intelectual e simbólico das categorias que formam o social para atingir uma situação mais justa e mais coerente com nossos saberes, e não uma inversão que reproduziria um sistema de desigualdade³⁷. (HÉRITIER, 2002, p. 207, tradução minha)

A ideia da autora então é a de que a contracepção pode permitir às mulheres acederem a uma igualdade no seio de uma diferença sexuada, reconhecida, aceita. Ou seja, a diferença dos sexos, real, visível, assim como a oposição entre idêntico e diferente oriunda dela são dados fundamentais, dos quais não se pode esquivar. O binarismo é intransponível. A diferença sexual poderia apenas ser percebida de modo não hierarquizado e assim dar origem a novos sistemas classificatórios onde a noção de feminino tenha valor igual a de masculino.

4.2 Paixão de dessimbolização

Irène Théry, também socióloga francesa, retoma a ideia de Hérítier de diferença dos sexos enquanto pilar fundador da cultura para desenvolver sua argumentação contra a união homossexual e sobretudo contra o direito à filiação dos casais homossexuais, no texto “Le contrat d’union social en question”. Escrito em 1997, dois anos portanto antes da aprovação do PaCS na França, esse artigo se refere ainda a uma demanda de contrato de união social (CUS) feito em 1996 pelo Orgulho gay e lésbico na França, anterior ao projeto do PaCS. O CUS, como o PaCS, visava permitir a união de duas pessoas quaisquer, de mesmo sexo ou de sexos diferentes.

A autora começa o texto afirmando que o problema do CUS, e das reivindicações do movimento homossexual como um todo, é a confusão entre a luta contra a discriminação e a aspiração à indistinção (justamente o argumento de Hérítier na citação acima), que remeteria a

³⁷ Vouloir parvenir à l’indifférenciation entre les sexes, c’est ne pas tenir compte d’un donné avec lequel le vivant doit composer, à savoir l’existence de la différence sexuée. (...) Or la lutte contemporaine pour que les femmes accèdent à la liberté et à la dignité de personne (...) a pour objet un rééquilibrage politique, intellectuel et symbolique des catégories qui forment le social pour aboutir à une situation plus juste et plus cohérente avec nos savoirs, et non un renversement qui reproduirait un système d’inégalité.

uma verdadeira paixão de dessimbolização, característica das sociedades democráticas contemporâneas. A indistinção jurídica absoluta que daí resulta (entre homossexualidade e heterossexualidade, no caso) coloca em questão as instituições que organizam a diferença simbólica dos sexos e as relações entre eles: o casamento e a filiação.

Segundo Théry, a instituição jurídica da diferença reconhece a finitude de cada sexo, que precisa do outro para que a humanidade viva e se reproduza. Por meio do casamento e da filiação, o direito desenha a ordem genealógica que inscreve cada ser humano em sua dupla linhagem paterna e materna e onde se enraíza a diferença entre masculino e feminino.

Citando Marie-Thérèse Meulders-Klein, Théry opõe discriminação, ou seja, não tratar de modo igual o que é semelhante, a distinção, isto é, o reconhecimento de que o casal homossexual não é semelhante ao heterossexual. Dessa perspectiva, o não-acesso dos homossexuais ao casamento não é uma forma de discriminação, e sim um modo de sustentar a distinção entre casais hétero e homossexuais, e ainda de reafirmar o casamento como instituição que organiza as relações entre os homens e as mulheres, e um dos fundamentos da família.

Segundo a Corte Europeia dos Direitos do Homem, prossegue a autora, o casal homossexual não pode ser, como o heterossexual, protegido ao título do “direito à vida familiar”, remetendo apenas ao direito da vida privada. Um contrato de união social abriria caminho para uma pluralidade de laços jurídicos de casal, pondo em risco “a maior conquista da República”, o caráter único do casamento civil, criado em 1792, que garante a ancoragem e a imutabilidade da instituição matrimonial na sociedade. Além disso – e essa parece ser a maior preocupação da socióloga –, o contrato daria ao casal homossexual o direito à filiação, na forma de adoção ou de reprodução artificial.

Remeter cada um a seu bel prazer, demandar ao direito que o legitime, é, em nome da concepção mais pobre da liberdade (eu faço o que me agrada), renunciar a algo da lei comum, protetora dos mais vulneráveis. O CUS é, sem que seus promotores pareçam ter entendido, a primeira verdadeira ameaça contra a “glória escondida da Revolução Francesa”, que foi a criação do casamento civil³⁸. (THÉRY, 1997, p. 171, tradução minha)

Théry entende que o reconhecimento jurídico da união homossexual coloca em risco três elementos fundamentais de diferenciação simbólica, que desenharam a ordem simbólica indispensável ao conjunto das sociedades humanas e à subjetivação dos indivíduos: o casal, o gênero e a filiação. E o direito teria aí, segundo ela, uma função instituinte importante, porque

³⁸ Renvoyer chacun à son bon vouloir, demander au droit de le légitimer, c'est, au nom de la conception la plus pauvre de la liberté (je fais ce qui me plaît) renoncer à quelque chose de la loi commune, protectrice des plus vulnérables. Le CUS est, sans que ses promoteurs aient semblé le comprendre, la première vraie menace pour la « gloire cachée de la Révolution française » que fut la création du mariage civil.

contribui para estabelecer, na linguagem e na lei comum, essas distinções antropológicas principais. Se a diferenciação simbólica falha, o sujeito de direitos se torna tão abstrato que deixa de ser sexuado.

No que tange ao casal, a distinção em jogo é a entre o laço que autoriza a relação sexual e o laço que a exclui ou proíbe. Ao permitir que não-casais também se unam juridicamente, o contrato de união social aboliria a referência ao casal, noção que implica necessariamente uma dimensão sexual. A socióloga critica que a definição de casal seja feita pelos critérios da vida comum e da relação sexual em vez de pelas grandes ficções que ordenam o horizonte de sentido das sociedades humanas. Nesse processo, nega-se o bom senso e se estabelecem as diferenças a partir dos fatos, das situações concretas e das escolhas privadas, em detrimento do plano do direito, das significações comuns instituídas e da ordem simbólica. Isso seria, nos termos da autora, um ataque à ordem simbólica dos laços humanos, uma maneira de dessimbolar a diferença.

Mais uma vez, a autora denuncia a paixão de dessimbolarização contemporânea que se expressa aí na forma da crença (equivocada, segundo ela) de que a singularidade subjetiva seria mais respeitada se fosse emancipada do mundo comum das instituições. Os “apaixonados pela dessimbolarização” defendem que caberia a cada um definir casal, algo íntimo e subjetivo para ser delegado à coletividade. A socióloga contra-argumenta: “sociedade alguma pode se privar de distinguir os homens das mulheres, as crianças dos adultos e sem dúvida o sexual do não-sexual³⁹” (THÉRY, 1997, p. 173, tradução minha). O perigo de a sociedade perder sua legitimidade em distinguir o que é um casal do que não é seria uma indistinção absoluta e a ininteligibilidade da experiência dos indivíduos.

A paixão de dessimbolarização estaria presente também no apagamento da representação das diferenças de gênero, do masculino e do feminino, representação que, como propôs Hérítier, existe em todas as sociedades humanas. A diferença dos gêneros é entendida por ela como a ordem simbólica da diferença dos sexos, o horizonte de sentido que inscreve os laços sexuais no universo da diferenciação, do mesmo e do outro, e que rege a todos, heterossexuais (“que desejam o outro sexo/gênero”), homossexuais (“que desejam o mesmo”) e bissexuais (“que alternam, mas certamente não são indiferentes à identidade de gênero do objeto de seu desejo”).

Seguindo esse raciocínio, se a distinção entre casal homo e heterossexual acaba, os indivíduos, emancipados de sua identidade feminina ou masculina, são privados do gênero,

³⁹ De fait, aucune société ne peut se passer de distinguer les hommes des femmes, les enfants des adultes, et sans doute le sexuel du non sexuel.

um dos princípios que os inscreve na diferenciação simbólica. São privados, assim, de uma dimensão fundamental de sua humanidade. A demanda por igualdade de direitos é a grande vilã contemporânea na visão da socióloga, pois enfraquece as modalidades tradicionais de instituição na cultura da diferença dos gêneros – que não encontra mais nas distinções hierárquicas uma ancoragem com referências fáceis – e da própria pulsão sexual.

A paixão de dessimbolização consiste muito precisamente em acreditar que se pode dispensar essa inscrição do casal na ordem simbólica do gênero, que se pode reduzir o laço à relação, o sexuado ao sexual, e se abster de instituir o masculino e o feminino. (...) Se a diferença dos gêneros não revela mais a ordem simbólica dos laços humanos, se ela não é mais instituída como uma distinção significativa para a cultura comum, ela se reduz necessariamente a uma apreciação absolutamente subjetiva (cada um com sua definição do masculino e do feminino) dublada de uma diferença factualmente objetiva, que remete ao universo concreto das verdades biológicas. Como vimos a propósito do casal, a ilusão da primeira só nutre o declive da segunda⁴⁰. (THÉRY, 1997, p. 178, tradução minha)

Nessa passagem fica clara a defesa de Théry de uma diferença sexual binária objetiva, biológica, observável no corpo, a partir da qual se deduz a diferença dos gêneros, exatamente como na teoria de Héritier. Para a socióloga, os sistemas de classificação das subjetividades e das sexualidades, sempre binários – homem/mulher, feminino/masculino, heterossexualidade/homossexualidade –, são fundamentais para a preservação da cultura contra o caos da indiferenciação e da ininteligibilidade.

Ela afirma justamente que é para “preservar a cultura” que todos os países ocidentais proibem qualquer forma de filiação “unissexuada”, que daria à criança duas mães ou dois pais, como a adoção por casal homossexual ou a inseminação artificial por um casal de lésbicas. A seu ver, essa filiação “unissexuada” vai contra o essencial das questões simbólicas, que é que a criança tenha uma mãe, um pai e uma inscrição genealógica. Ela consiste em usar e reduzir o outro sexo a simples provedor de vida, a uma dimensão unicamente corporal, transformando a reprodução biológica em uma sequência de gerações.

A autora defende claramente, então, que o casal homossexual não pode ter acesso à união social ou ao casamento porque o casamento é a instituição que inscreve a diferença sexual e a diferença das gerações na ordem simbólica, ligando o casal à filiação. Está em jogo aí a presunção de paternidade, conceito de Jean Carbonnier, citado por ela, isto é, a ficção

⁴⁰ La passion de désymbolisation consiste très précisément à croire qu'on peut se dispenser de cette inscription du couple dans l'ordre symbolique du genre, qu'on peut réduire le *lien* à la *relation*, le *sexué* au *sexuel*, et se passer d'instituer le masculin et le féminin. Encore une fois, il ne s'agit pas, par ce mouvement d'indistinction juridique, de supprimer les différences, mais de déplacer leur lieu d'expression légitime. Si la différence des genres ne relève plus de l'ordre symbolique des liens humains, si elle n'est plus instituée comme une distinction signifiante para la culture commune, elle se réduit nécessairement à une appréciation absolument subjective (chacun sa définition du masculin et du féminin) doublée d'une différence factuellement objective, relevant de l'univers concret des vérités biologiques. Comme on l'a déjà vu à propos du couple, l'illusion de la première ne fait jamais que nourrir la pente de la seconde.

jurídica pela qual o marido é designado por antecipação como o pai das crianças que a mulher vier a ter.

O que a socióloga sustenta, portanto, “em nome da diferença”, é o caráter fundamentalmente heterossexual do casamento e sua articulação necessária com a filiação. Somente o casal heterossexual está inscrito na ordem simbólica da diferença dos sexos. Segundo ela, a maioria dos homossexuais admite inclusive, ainda que sofra com isso, que sua orientação sexual é incompatível com a paternidade ou a maternidade, devido à destruição simbólica da diferença entre feminino e masculino.

4.3 Mundo sem limite

“Dessimbolização” também é um termo escolhido pelo psicanalista Jean-Pierre Lebrun para caracterizar a cultura contemporânea. No livro “Un monde sans limite”, ele defende que nossa sociedade passa por um processo de dessimbolização, exemplificado pelo desaparecimento de rituais e papéis, e cuja causa pode ser encontrada na desinstitucionalização da família e no declínio do patriarcado.

Para desenvolver sua argumentação, ele parece retomar, em primeiro lugar, a tese de Durkheim sobre a contração familiar e a crise da autoridade paterna desenvolvida no texto “La famille conjugale”, que exploramos no capítulo 2. Assim, ele afirma que, desde os séculos XVIII e XIX e recentemente com mais intensidade, a família se desvincula do social e se estrutura apenas em torno de seus membros. Não é mais regrada como instituição e resolve seus conflitos por meio de pactos privados, internos. Além disso, e esse é um ponto importante para o argumento do autor, esse processo é acompanhado pelo desaparecimento da hierarquia entre o casal e sua atenuação entre as gerações. Há o declínio da autoridade do pai e da legitimidade de sua intervenção como terceiro, como figura de exceção.

Em segundo lugar, Lebrun retoma Lacan, e dessa vez de modo explícito, citando o autor e o texto “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, onde ele fala de declínio social da imago paterna e de seus efeitos negativos à subjetividade, como o empobrecimento identificatório das famílias e a degradação do complexo de Édipo. É importante ressaltar aqui, portanto, que Lebrun é um dos autores contemporâneos que criticamos no capítulo 2 por usarem esse texto de Lacan para sustentar uma tese de declínio da função paterna na atualidade, apesar de ele próprio em textos posteriores desarticular a função paterna do lugar do pai na família e atrelá-la ao valor do pai no registro simbólico. Como ficará claro a seguir, esse uso o leva a uma interpretação negativa do novo e à nostalgia do patriarcado.

Por declínio da função paterna Lebrun entende um mundo sem referência paterna, sem lugar para um pai. Trata-se, como o título do livro indica, da passagem de um mundo delimitado, circunscrito, a um mundo sem limite, de um mundo orientado pela referência ao pai e a um grande Outro que impunha o limite a um mundo onde é a inexistência do grande Outro que é a regra. A própria evolução do direito na França desde o século XVIII mostraria a limitação progressiva do poder paterno, que culminou em 1970 com a substituição do conceito de autoridade paterna pelo de autoridade parental, acabando com a perspectiva de desigualdade (necessária, para o psicanalista) que organizava as relações entre o pai e a mãe.

O autor critica essa lei porque entende que ela deslegitima a autoridade e coloca em risco a desinscrição da diferença entre mãe e pai, cuja confrontação é necessária para a trajetória edípica do indivíduo. A simetria não deixa lugar para a alteridade e o pai não consegue ocupar o lugar, necessário, de estrangeiro para o filho. O fato de dar o mesmo poder a cada um dos genitores equivaleria a transferir uma parte do poder simbólico do pai ao poder real da mãe e então a dar a ela a prevalência. O pai se tornaria hoje um auxiliar dedicado da mãe, um elemento redundante na configuração familiar. Essa lei iria mesmo no sentido da dessimbolização, já mencionada anteriormente, de uma sociedade onde os laços não seriam mais institucionais e obrigatórios, mas livremente consentidos. Como vemos, o argumento da dessimbolização aqui é parecido ao de Irène Théry.

Desse modo, é todo um equilíbrio que está em ruptura, pois o pai não vem mais contrabalançar a importância da mãe, e a possibilidade de dialética que resulta daí para a criança não é mais a mesma; tudo se passa como se a confrontação a essa assimetria parental cuja importância vimos não se apresentasse mais da mesma maneira⁴¹. (LEBRUN, 1997/2011a, p. 60, tradução minha)

O psicanalista sustenta então a hierarquia entre pai e mãe como necessária ao exercício da função paterna e a uma resolução “normal” do complexo de Édipo, na medida em que é ela que garante a “possibilidade de dialética” para a criança. Do declínio da função do pai resultaria a invasão da mãe, a prolongação e mesmo a prevalência da situação pré-edípica. “É necessário reconhecer que ‘toda’ a função paterna não está acessível a ela [à mãe] e que aí a intervenção de um pai real se assevera indispensável – ainda que pontualmente – na medida em que ela constitui a única saída possível da situação edípica⁴²” (LEBRUN, 1997/2011a, p.

⁴¹ Ce faisant c’est tout un équilibre qui est en rupture, car le père ne vient plus faire contrepoids à l’importance de la mère et la possibilité de dialectique qui en résulte pour l’enfant n’est plus la même ; tout se passe en effet comme si la confrontation à cette asymétrie parentale dont nous avons vu l’importance ne se présentait plus de la même façon.

⁴² Il est nécessaire de prendre la mesure que « toute » la fonction paternelle ne lui [à la mère] est pas accessible et qu’à cet endroit, l’intervention d’un père réel s’avère indispensable – ne serait-ce que ponctuellement – dans la mesure même où celle-ci constitue la seule issue possible de la situation oedipienne.

55, tradução minha). Ao dizer que a saída do Édipo depende necessariamente da intervenção de um pai real, Lebrun radicaliza seu argumento e deslegitima novas configurações familiares, como as mono e homoparentais.

E, segundo ele, mesmo os filhos de casais heterossexuais seriam afetados hoje pela falta de duas figuras parentais e dois desejos assimetricamente posicionados com os quais possam se confrontar na saída do conflito edípiano. A consequência seria uma falha na constituição do sujeito e de seu desejo. Ele estaria aquém da fronteira de uma vida desejante. O desejo do sujeito contemporâneo ficaria então no limbo, ainda não advindo, sem capacidade de elaboração e de sublimação, sem acesso à alteridade.

O autor retoma a ideia lacaniana de que para o pai exercer sua função de terceiro, de limite, é preciso que a mãe o reconheça enquanto tal e acrescenta a essa exigência uma outra, em sua opinião fundamental e que justifica a análise que faz ao longo do livro: é necessário que essa função do pai seja ratificada pelo social, que haja no social um lugar para o pai. Em outras palavras, o social deve confirmar, validar o que é sustentado na esfera privada, isto é, o lugar de intervenção do pai junto à criança e à mãe.

Para exemplificar, ele menciona duas situações, uma de “sucesso” e outra de “falha” nessa ratificação. A primeira, bem sucedida de acordo com seu raciocínio, diz respeito ao registro de filho por mãe solteira no Marrocos. Nesse país é proibido que a mãe dê o seu sobrenome à criança, cabendo ao funcionário da prefeitura escolher livremente um sobrenome para lhe dar. Esse interdito indicaria, para Lebrun, que o social se autoriza a proibir que uma criança seja só da mãe e a autenticar a função do pai de conduzi-la a encontrar seu próprio lugar na configuração familiar. Ele seria um modo de inscrever e validar um lugar para o pai, ainda que um pai que a criança não tem na realidade, ou, de modo mais geral, o lugar de todos os pais em função. A segunda situação, de falha de ratificação da função do pai pelo social, concerne às dificuldades enfrentadas pelo pai adotivo ou pelo pai emigrante, que surgiriam justamente da falta de reconhecimento social desses tipos de pai como podendo exercer sua função.

O que acontece na contemporaneidade segundo Lebrun, portanto, é que o social não ratifica a função paterna de interdição, cujo exercício fica então dificultado. Mais especificamente, sua hipótese é a de que a substituição do discurso da religião pelo discurso da ciência e sobretudo os novos incrementos e desenvolvimentos desse último subverteram profundamente o equilíbrio até então em jogo na família entre autoridade paterna e poder materno, tornando difícil o exercício da função paterna. É promovida uma modalidade nova de laço social, que substitui a relação mestre-sujeito pela relação saber-sujeito. A sociedade

anteriormente organizada de modo vertical e masculino passa a se agenciar sob o modo horizontal e feminino. Mais uma vez, percebemos a defesa da hierarquia – entre os sexos, entre pai e mãe, entre mestre e sujeito.

Nessa passagem da religião à ciência, a autoridade do enunciador, do Deus todo-poderoso dá lugar à autoridade dos enunciados, dos saberes anônimos (no sentido de que não importa quem os diz) e sem hierarquia entre eles. Na sociedade organizada em torno da religião, havia a sacralização da figura paterna e um simbólico que dava lugar à alteridade e ao Outro. O simbólico da ciência, por sua vez, seria homogêneo, repetitivo, e não introduziria a alteridade ou a hierarquia.

É um sistema simbólico onde não há verdadeiro lugar para a diferença: sem lugar para a diferença das gerações – os pais e os filhos estão no mesmo nível – e sem lugar para a diferença dos sexos – nosso modo está conforme a igualdade dos sexos. O que um chefe diz tem tanto valor quanto o que diz aquele que não o é, já que a diferença de postos não tem consequência. O próprio da dimensão simbólica original, para chamá-la assim, é obrigar a constatar que não estamos todos na mesma posição. Queiramos ou não, é assim⁴³! (LEBRUN, 1997/2011a, p. 159, tradução minha)

Essa passagem nos mostra que, para Lebrun, a diferença binária (sexual, entre gerações, entre chefe e subordinado) é inaugural e constitutiva da ordem simbólica. Poderíamos dizer que aqui ele se aproxima da teoria de Héritier, descrita anteriormente, segundo a qual a valência diferencial dos sexos é um dos pilares da sociedade. Portanto, de acordo com esse argumento, as tentativas de questionar ou problematizar essa representação da diferença colocam em risco o próprio simbólico.

Segundo o autor, os lugares do pai, da enunciação e da autoridade não são reconhecidos no discurso da ciência da mesma maneira como o eram no da religião, porque se privilegia a consistência lógica e maneira como os enunciados são construídos em detrimento do enunciador, sua fala e seu lugar de exceção. “Dito ainda de outro modo, nós assistimos à deslegitimação progressiva da autoridade paterna, em detrimento do superinvestimento da legitimidade materna. A tendência hoje sendo, por isso, (...) de considerar autoritário quem ainda pretende se sustentar só com sua enunciação”⁴⁴ (LEBRUN, 1997/2011a, p. 137, tradução minha).

⁴³ C'est un système symbolique où il n'y a pas de vraie place pour la différence : pas de place pour la différence des générations – les parents et les enfants sont au même niveau – et pas de place pour la différence des sexes – notre mode est à l'égalité des sexes. Ce que dit le chef a autant de valeur que ce que dit celui qui ne l'est pas, puisque la différence des places ne porte pas à conséquence. Or, le propre de la dimension symbolique originelle, pour l'appeler ainsi, c'est de contraindre à prendre acte de ce que nous ne sommes pas tous à la même place. Que nous voulions ou pas, c'est comme ça !

⁴⁴ Autrement dit encore, nous assistons à la délégitimation progressive de l'autorité paternelle, au profit du surinvestissement de la légitimité maternelle. La tendance aujourd'hui étant, de ce fait, de suspecter

A prevalência da intervenção materna sobre a paterna corresponderia ainda a uma prevalência do imaginário sobre o simbólico. O simbólico na contemporaneidade produzido pelo discurso da ciência, estaria abatido, degradado, e apagaria no indivíduo o desejo de se inserir nele, e ele se estagnaria no registro imaginário. Lebrun chama esse simbólico de “pseudo-simbólico” ou “simbólico virtual” – virtual no sentido de que existe em potência, em reserva, e não em ato, e defende que nele falha a castração: “O simbólico que chamamos de virtual, secretado pelo discurso da ciência pós-moderna, torna caduca a tarefa tradicionalmente atribuída ao pai de atualizar a castração. E vice versa, o declínio da função paterna na nossa sociedade deixa se desenvolver um mundo onde a castração é sempre remetida para mais tarde⁴⁵” (LEBRUN, 1997/2011a, p. 159, tradução minha).

Esse funcionamento social onde o pai e a castração não ocupam o primeiro plano seria ainda um convite ou uma incitação à perversão. A perversão é entendida aqui como um registro no qual, embora a ordem simbólica seja reconhecida, o desejo permanece organizado pela instância imaginária. O simbólico é reconhecido, mas não se consente a ele. Ao lançar imaginariamente a isca de que tudo é possível ou de que nada é impossível, a organização social atual iludiria o indivíduo sobre a possibilidade de evitar as obrigações e interditos do simbólico, e de “se imunizar contra o pai” (idem, p. 148) e contra a castração. O incesto não seria mais proibido pelo Outro, cabendo ao sujeito interditar a si mesmo.

Haveria então uma configuração nova do trio que o triângulo edipiano introduz, tanto na família como no social: uma mãe que continua protegendo seu filho – não é essa a função do social, do qual se pede proteção? –, um pai que não consegue mais cortar a mãe – o que atestaria seu declínio –, e um sujeito que pode, nessa posição, continuar esperando obter a manteiga e o dinheiro da manteiga⁴⁶. É a enfrentar as consequências de tal dispositivo que a sociedade se vê obrigada hoje, a menos que ela invente novas modalidades de acesso ao terceiro⁴⁷. (LEBRUN, 1997/2011a, p. 148, tradução minha)

d'autoritarisme toute validation du premier type, ou de traiter d'autoritaire quiconque prétend encore se soutenir de sa seule énonciation.

⁴⁵ Le symbolique que nous avons appelé virtuel, secrété par le discours de la science postmoderne, rend caduque la tâche traditionnellement dévolue au père d'actualiser la castration. Et vice versa, le déclin de la fonction paternelle dans notre société laisse se développer un monde où la castration est toujours reportée à plus tard.

⁴⁶ Em francês, a expressão “le beurre et l'argent du beurre” é usada quando se quer mostrar que duas coisas são incompatíveis, como a pessoa que quer ganhar dinheiro com a venda de manteiga, mas sem se desfazer da própria manteiga. Na frase da citação, porém, o autor parece ter unido os termos contraditórios para dizer que na atualidade haveria a ideia de que tudo é possível, de que não há mais impossível.

⁴⁷ Il y aurait alors configuration nouvelle de la ternarité à laquelle introduit le triangle œdipien, tant dans la famille que dans le social : une mère qui continue à protéger son enfant – n'est-ce pas la fonction du social dont on demande la protection – un père qui n'arrive plus à entamer la mère – ce qu'attesterait son déclin – et un sujet qui peut, dans cette position, continuer à espérer obtenir le beurre et l'argent du beurre. C'est à se faire face aux conséquences d'un tel dispositif, que la société se voit contrainte aujourd'hui, à moins qu'elle ne s'invente d'autres modalités d'accès au tiers.

Segundo Lebrun, o direito e as leis exerciam essa função de referência terceira que desaparece na atualidade. É o caso do Código Napoleão, criado em 1804 e que perdurou até a segunda metade dos anos 1960, que definia, por exemplo, o casamento civil como um contrato indissolúvel e a família como uma sociedade hierárquica, onde a autoridade era atribuída ao poder paterno e marital. O direito era o guardião desse único modelo de família e da referência simbólica que introduz a alteridade. Nas últimas décadas, porém, o casamento se tornou inteiramente tributário dos sentimentos e da iniciativa dos cônjuges. O autor chega a criticar o reconhecimento por lei do divórcio por consentimento mútuo, porque ele significaria uma desarticulação do laço simbólico que unia a família à sociedade como um todo.

Mais uma vez, notamos a proximidade com a tese de Théry sobre a importância da instituição do caráter único do casamento civil pelo direito como garantia da imutabilidade da instituição matrimonial na sociedade e, desse modo, da inscrição da diferença sexual e das gerações na ordem simbólica.

Na última passagem citada de “Un monde sans limite”, o psicanalista diz que a sociedade se vê obrigada a enfrentar as consequências do novo dispositivo formado por uma mãe protetora, um pai impotente e um filho onipotente. Falta limite, afirma o autor, ou seja, falta a função do pai de castração, de representante de um limite, cujo paradigma é o interdito do incesto, limite que, depois de colocado, permite que o sujeito deseje além dele, respeitando-o. Lebrun entende, assim, que o modo de resolver os novos impasses que se colocam no campo da sexualidade e da filiação seria a imposição de mais limite, mais lei, mais intervenção autoritária, sem atentar para as consequências perigosas dessa proposição.

4.3.1 Mal-estar na subjetivação

Em “Malaise dans la subjectivation”, Lebrun retoma a problemática abordada em “Un monde sans limite”, sobretudo o argumento de que o declínio do patriarcado conduz a falhas na subjetivação contemporânea. Ainda que nesse segundo texto o autor tenha mais cuidado em diferenciar declínio social da função patriarcal de declínio da função paterna enquanto estrutura, sua tese parece permanecer a mesma de antes: por não contar mais com o apoio do patriarcado, o pai não tem mais legitimidade para intervir junto ao filho, lhe impor limites e inscrever esses limites em seu aparelho psíquico. A criança “sem pai”, como denomina o autor, tem, portanto, muita dificuldade para largar a posição de majestade e ser recolocada em seu lugar, inclusive porque essa posição é reforçada pelo ideal de autonomia veiculado socialmente.

Lebrun retoma a ideia de Lacan de que o interdito do incesto constitui o caráter fundamentalmente decepcionante da ordem simbólica. Para poder desejar, o sujeito precisa primeiro renunciar a um gozo imediato e absoluto ligado ao objeto materno. Mas para ser obrigada a renunciar, a criança deve encontrar um “Não!” vindo do pai, o não do pai (Nome-do-Pai)⁴⁸. E é aí que estaria a dificuldade hoje, pois o Nome-do-Pai não teria mais a mesma operabilidade que antes, seria um Nome-do-Pai virtual, análogo ao simbólico virtual descrito em “Un monde sans limite”: presente em latência, mas sem ser “usado”.

Propomos descrever esse processo como uma virtualização do Nome-do-Pai. Esse último continua realmente inscrito para o sujeito, mas mantido inoperante, não lhe servindo para nada. Claro, o sujeito poderia sem dúvida a qualquer momento encontrar seu uso, mas, para fazer isso, ele deveria primeiro romper com a manutenção dessa latência, levantar a hipoteca, renunciar à isca do mecanismo que o fixou nesse lugar, portanto se colocar seriamente lá onde ele foi precisamente autorizado a se ausentar, ou seja, seria preciso consentir a subjetivar, do que, precisamente em uma tal conjuntura, ele pudera e quisera até então se esquivar⁴⁹. (LEBRUN, 2005/2011b, p. 341, tradução minha).

O mal-estar na subjetivação a que o título do texto alude diz respeito, então, a uma falha paterna na transmissão da necessidade de renúncia pulsional, devido a um não uso do Nome-do-Pai pelo sujeito contemporâneo. Mais que mal-estar na subjetivação, Lebrun fala mesmo de uma ausência de subjetivação, de um não-consentimento ou esquivamento da subjetivação. Mais uma vez, há alusão aqui à perversão, pois se reconhece o simbólico mas não se consente a ele.

Essa falha da função paterna, por sua vez, está associada, como já foi dito, ao declínio do patriarcado, quando a autoridade e a condição de exceção do pai entram em crise, assim como a assimetria entre as funções da mãe e do pai. O autor fala também de uma crise de representação fálica. A criança, diante disso, é levada a desacreditar toda diferença de posições e a se imunizar contra toda alteridade, vivendo como “órfã do Simbólico” (LEBRUN, 2005/2011b, p. 330), em uma posição de “exclusão mortal” (idem, p. 304). A confusão de posições e funções teria como consequência uma “desafiliação dessimbolizante [sic] e destrutiva da metáfora subjetiva” (idem).

Nesse contexto, a apreensão da própria diferença sexual se tornaria problemática, já que ela pressupõe a assimetria entre os sexos: “...em vez do inelutável encontro com o vício

⁴⁸ Em francês, Nom-du-Père (Nome-do-Pai) e non du père (não do pai) têm a mesma pronúncia.

⁴⁹ Nous proposons de décrire ce processus comme une virtualisation du Nom-du-Père. Ce dernier reste en fait bel et bien inscrit pour le sujet, mais comme maintenu inopérant, ne lui servant à rien. Bien sûr, ce sujet pourrait sans doute à tout moment retrouver l’usage, mais, pour ce faire, il devrait d’abord rompre avec le maintien de cette latence, lever l’hypothèque, renoncer au leurre du mécanisme qui l’assigné à cette place, donc y mettre sérieusement du sien là où il a été précisément autorisé à s’absenter, autrement dit, il lui fraudait enfin consentir à subjectiver, ce que, précisément dans une telle conjuncture, il avait pu et voulu jusque-là esquiver.

de estrutura, da confrontação com a inadequação dos sexos, o sujeito contemporâneo é sobredeterminado a pensar a diferença dos sexos como se se tratasse de fichas masculinas e fichas femininas que bastaria encaixar⁵⁰” (LEBRUN, 2005/2011b, p. 301, tradução minha). E seria essa impossibilidade de encaixe e de adequação entre os sexos que impossibilitaria o indivíduo de ocupar, conforme desejasse, qualquer uma das duas posições.

4.3.2 Revolta contra a diferença sexual

No livro “Fonction maternelle, fonction paternelle”, Lebrun pretende repensar as funções materna e paterna na contemporaneidade, sobretudo devido às mudanças pelas quais elas passaram após as recomposições familiares, os avanços da medicina e as modificações na legislação. Mais uma vez, ele defende a necessidade de hiato e assimetria entre a posição paterna e a materna para que a criança se constitua subjetivamente, adquira a capacidade de simbolizar.

O psicanalista diferencia as funções materna e paterna. A função da mãe, que começa com uma proximidade corporal quase plena junto à criança, enquanto seu primeiro outro e interlocutor, é a de introduzir aos poucos sua ausência e convidar a criança a crescer e a perdê-la. Já a do pai, o segundo outro, a princípio mais ausente e que é introduzido pela palavra da mãe no universo subjetivo da criança, é a de introduzi-la na alteridade, levando-a a perceber que não está submetida à mãe e que só pertence à comunidade social. Fica clara a referência a Lacan e a Lévi-Strauss no entendimento da passagem da prevalência materna à paterna como um trabalho de humanização, de transição da natureza à cultura. A mãe porta o simbólico, mas é o pai que é seu representante.

Segundo Lebrun, o uso a partir da metade da década de 80 do termo parentalidade, que faz referência a dois interventores ou educadores em condição de igualdade, em vez de maternidade ou paternidade, é o produto de uma organização coletiva que não assume mais a função de representar ou de dar espaço ao que faz discordância. Essa expressão substituiria a disparidade do casal sexuado por uma paridade, sem implicar a diferença dos sexos, que, no entanto, é introduzida pela linguagem e não pode ser ultrapassada em se tratando da sexualidade humana. A tentativa de fazê-la desaparecer conduziria ao desaparecimento do sexual, seria uma nova defesa contra o sexual, um modo de permanecer aquém ou fora do sexo.

⁵⁰ ... à la place de l'inéluctable rencontre avec le vice de structure, de la confrontation à l'inadéquation des sexes, le sujet contemporain est surdéterminé à penser la différence des sexes comme s'il s'agissait de fiches males et fiches femelles qu'il suffirait d'emboîter.

A parentalidade é então uma dessas palavras reveladoras: ela é o indício de que nossa sociedade acredita poder se libertar da dissimetria entretanto inelutável entre pai e mãe, sem perceber que assim ela torna mais difícil o trabalho de humanização que a geração de cima assume em relação à que se segue⁵¹. (LEBRUN, 2011c, p. 43, tradução minha)

O trabalho de humanização da geração atual em relação à seguinte ficaria dificultada porque a transmissão à criança da diferença sexual dependerá da maneira como essa diferença terá sido assumida ou não no inconsciente dos indivíduos hoje, futuros pais.

Estaríamos na contemporaneidade diante da, nas palavras de Lebrun, “mais violenta revolta contra a diferença dos sexos”. Ao colocar mulher e homem, mãe e pai em igualdade imaginária, nossa sociedade impossibilitaria que o pai exercesse o papel de figura terceira entre a mãe e o filho e instituiria o que Lebrun chama de família “bi-monoparental”, constituída de duas vezes o mesmo genitor, com a mesma função, sem a dissimetria necessária entre eles.

Mais uma vez ele menciona o declínio do patriarcado e a ausência de apoio e legitimidade social dada à função do pai, a crise de sua autoridade. A referência ao pai continua presente, mas desativada, virtual, de modo que ele precisa sustentar sua posição com recursos próprios. A consequência é que a criança permanece assujeitada à mãe, sem poder desejar por si mesma, sustentar seu desejo.

4.4 Nova economia psíquica

No livro “La nouvelle économie psychique” estão reunidos textos, entrevistas e conferências do psicanalista Charles Melman que, juntos, sustentam duas teses principais para a compreensão da contemporaneidade: a de uma nova economia psíquica e a de uma sociedade matriarcal. Para explicar o advento dessa nova economia psíquica e da sociedade matriarcal, Melman aponta em nossa cultura alguns traços que considera problemáticos. Veremos que muitos pontos de suas formulações se aproximam da narrativa de Lebrun que acabamos de acompanhar.

O primeiro deles, que aparece na narrativa da maioria dos autores reunidos nesse capítulo, é a abolição da diferença dos sexos. Segundo ele, a reivindicação igualitária na atualidade iria além da demanda pelo fim das disparidades econômicas e sociais, e chegaria

⁵¹ La parentalité est donc un des ces mots révélateurs : il est l'indice de ce que notre société croit pouvoir se débarrasser de la dissymétrie pourtant inéluctable entre père et mère, sans s'apercevoir qu'ainsi elle rend plus difficile le travail d'humanisation que la génération du dessus assume à l'égard de celle qui suit.

mesmo à defesa da abolição da diferença sexual, que por sua vez levaria a uma abolição dos próprios ideais da sociedade.

Outro elemento problemático de nossa cultura é para o psicanalista a “desagregação” da família: “Hoje os únicos querendo viver em família são... os homossexuais! Eles demandam hoje o casamento e alguns dentre eles querer ter filhos, enquanto aqueles que se qualificam de ‘normais’ só têm uma ideia, a de liquidar a família, de se livrar dela⁵²” (MELMAN, 2010, p. 169, tradução minha).

Outro aspecto que marca a contemporaneidade na opinião do autor é a decadência ou a forclusão do grande Outro. Ele lembra que este é assim chamado por Lacan justamente devido à sua posição de autoridade, face à qual o sujeito não pode se equiparar ou assemelhar, mas apenas imaginá-lo habitando o pai, de quem seria então o filho. Prevaleceria hoje o diálogo com os semelhantes, com os pequenos outros, sem se dar atenção à mensagem que poderia vir do grande Outro. Ele dá o exemplo da perda de prestígio dos grandes textos e diz que a mensagem do Outro foi substituída pela mensagem do consenso social, da opinião.

Também haveria na atualidade a prevalência da técnica, que ignora os limites, sobre o saber, que sempre traz consigo a marca de um limite. No que diz respeito à técnica, o autor dá ênfase às novas tecnologias reprodutivas, onde o pai interviria na transmissão das gerações como elemento puramente biológico, e não mais cultural e subjetivamente integrado. “Pela primeira vez na história, não precisamos mais de deuses, nem de Deus para exercer a fecundidade, para controlar os mecanismos de reprodução e para, muito em breve, controlar os mecanismos da potência genital, e até mesmo certamente os mecanismos do gozo genital⁵³” (MELMAN, 2010, p. 57, tradução minha).

A decadência do Outro se traduziria na redução das restrições ao gozo que poderiam vir dele. O desenvolvimento da economia liberal convidaria os indivíduos a aboli-las, pois todas as formas e modalidades de gozo, mesmo as antes consideradas perversas ou ilegais, têm hoje o direito de serem satisfeitas – e, diz o psicanalista, são até protegidas por lei. Fica claro que suas descrição e interpretação do que surge de novo em nossa cultura se dão sempre pelo viés do negativo, da perda, da “decadência” e da “desagregação”, palavras que ele próprio usa.

⁵² Aujourd’hui les seuls à vouloir vivre en famille, ce sont... les homosexuels ! Ils réclament aujourd’hui le mariage et certains d’entre eux d’avoir des enfants, tandis que ceux qui l’on qualifie de « normaux » n’ont qu’une idée, c’est de liquider la famille, de s’en débarrasser.

⁵³ Et voilà que, pour la première fois dans l’Histoire, nous n’avons plus besoin ni des dieux, ni de Dieu pour exercer la fécondité, pour maîtriser les mécanismes de la reproduction et pour, très prochainement, maîtriser les mécanismes de la puissance génitale, voire sûrement les mécanismes de la jouissance génitale.

A decadência do Outro na atualidade levaria também a um descrédito do Nome-do-Pai e a uma dispensa do recalque. O diálogo interior com o grande Outro e seus comandos, essencialmente sexuais, teriam sido cortados, toda posição de autoridade seria vivida como intrusiva e violenta, e toda crítica a alguma forma de gozo, como politicamente incorreta.

Melman se diz “corajoso e audacioso” por assumir essa posição do politicamente incorreto, ao se colocar publicamente contra a adoção de crianças por casais homossexuais. Vale dizer que Melman foi um dos psicanalistas franceses que se opuseram à aprovação do PaCS com o argumento de que a união entre pessoas do mesmo sexo apagaria a ordem simbólica da diferença dos sexos organizadora da sociedade e promoveria a dessimbolização social ou a perversão generalizada (apud MAYA, 2013).

Sua crítica à homoparentalidade vai no sentido da falta de limites ao gozo dos pais e da falta de referência fálica à disposição do filho. A seu ver, a criança é inserida na dinâmica do casal homossexual para que os pais adotivos possam gozar dela enquanto um objeto ou mercadoria e esse gozo seria inclusive a única razão da presença dessa criança no mundo. A criança seria colocada na posição pura de um objeto *a*. O casal homossexual se serviria do falo não como referente, mas como uma modalidade de gozo entre outras, de modo que a criança seria colocada numa situação na qual sua gênese estaria completamente desvinculada do referente fálico, necessário para fundar a identidade sexual e organizar o desejo.

Nesse contexto então definido por abolição da diferença sexual, desagregação da família, prevalência da técnica, decadência do Outro, do recalque e da autoridade, tolerância a qualquer forma de gozo, a nova economia psíquica consiste em um funcionamento subjetivo não mais centrado no patriarcado e no recalque, mas descentrado, sem referências simbólicas, onde o interdito do incesto não funciona mais e há dificuldade de acesso ao desejo e ao pensamento. Ela diz respeito a um sujeito “atópico”, sem consistência, projeto de vida, lugar, voz. Um sujeito que enfrenta dificuldades em estabelecer sua identidade sexual, porque, devido à igualdade instalada no casal, os pais funcionam em uma dinâmica de ambiguidade sexual.

Já a sociedade matriarcal seria o correlato de uma sociedade marcada pelo declínio do patriarcado, onde a referência e o respeito ao pai não se sustentam mais e o Nome-do-Pai não tem mais sua função simbólica: “...devido ao declínio do patriarcado, ao fato de o pai não ser mais uma instância amada e privilegiada e cuja autoridade é reconhecida, o matriarcado se

torna a forma dominante de criação das crianças e então causa sintomas novos aos quais devemos responder⁵⁴ (MELMAN, 2010, p. 230).

Em sua teorização sobre matriarcado e patriarcado, fica claro que o autor entende a passagem do primeiro ao segundo como um progresso, cultural e mental, de entrada no pacto simbólico, semelhante à transição da natureza à cultura de que fala Lévi-Strauss e que retomam Lacan e Lebrun. Segundo ele, no matriarcado só há relação dual, quase incestuosa e fusional, entre mãe e criança. A mãe transmite a ela a vida, pela via do amor, sem passar pela castração e pela relação ao sexo. Além disso, nele as relações com o objeto e as satisfações são diretas, sem mediação, pois os objetos estão na realidade prontos para o consumo.

No patriarcado, ao contrário, há transmissão do falo, pela via da autoridade exercida pelo pai e do sacrifício. E os objetos que levam à satisfação são sempre substitutivos, dada a introdução da lei do incesto e da categoria de impossível no psiquismo do sujeito.

Passagem, portanto, de um mundo primitivo, simples, que se poderia imaginar feliz, onde toda demanda encontraria sua satisfação natural, positiva (...) a um regime cujo progresso traumático consiste na introdução da dimensão do real e onde meu desejo está fadado agora a desejar sempre em vão. E onde os objetos, longe de serem objetos pré-adaptados, preparados para mim no mundo, se tornam ao contrário esses objetos representativos da frivolidade do meu desejo⁵⁵. (MELMAN, 2010, p. 208, tradução minha)

Na contemporaneidade, haveria declínio do patriarcado e promoção do matriarcado, ou seja, seria o inverso do progresso descrito na passagem acima. Essa prevalência do matriarcado seria, para o autor, reveladora do desejo de se livrar do sexual. A própria ciência garantiria, como a mãe no matriarcado, a transmissão da vida fora do sexo. Vemos aqui a proximidade entre a ideia de Melman de uma promoção do matriarcado e a de Lebrun de prevalência da situação pré-edipiana. Melman afirma que prefere não falar de pré-edipiano, porque acredita que em algumas subjetividades contemporâneas não se constituiria nem mesmo um Édipo.

⁵⁴ ...du fait du déclin du patriarcat, du fait que le père n'est plus une instance aimée et privilégiée et dont l'autorité est reconnue, le matriarcat devient la forme dominante d'élevage des enfants et se trouve donc causer des symptômes nouveaux auxquels nous devons répondre.

⁵⁵ Passage donc d'un monde primitif, simple, que l'on pourrait imaginer heureux, où toute demande trouverait sa satisfaction naturelle, positive (...) à un régime dont le progrès traumatique consiste dans l'introduction de la dimension du réel et où mon désir est voué maintenant à désirer toujours en vain. Et où les objets, loin d'être ces objets préadaptés, préparés pour moi dans le monde, deviennent au contraire ces objets représentatifs de la vanité de mon désir.

4.4.1 Declínio do patriarcado e promoção do matriarcado

Lebrun e Melman organizaram juntos um livro intitulado “L’homme sans gravité”, onde o primeiro coloca questões ao segundo sobre temas contemporâneos, sobretudo sobre o seu conceito de nova economia psíquica, o declínio do patriarcado e a função paterna, e o advento do matriarcado. Fica evidente nesse livro a grande identificação teórica dos dois autores, entrevistador e entrevistado.

A contemporaneidade é aí definida por Melman de novo a partir de uma série de declínios: do patriarcado, do sagrado, da transferência, da autoridade, da alteridade, das referências, do saber, dos limites. Daí resulta uma figura paterna desvalorizada, que falha em sua função de impor no Édipo o limite necessário à sustentação do desejo e da vitalidade do sujeito. O psicanalista entende que a realização sexual, a relação do sujeito com o mundo, com o desejo e sua identidade dependem de uma disfunção, uma perda do objeto amado, que introduz justamente esse limite, que o faz entender que há um impossível. O pai interdita (o incesto), mas também dá o exemplo do ultrapassamento autorizado do limite, que permite ao sujeito desejar.

A passagem do regime do matriarcado ao do patriarcado diria respeito, portanto, à introdução de um efeito traumatizante, de perda, que implica que todos os objetos com os quais o sujeito poderá se satisfazer serão sempre substitutos. O patriarcado é o tipo de ordem que, ao instaurar uma ruptura e uma desarmonia entre a mãe e a criança, introduz esta na vida sexual; agencia seu status subjetivo e o acesso à genitalidade.

A função do pai é privar a criança de sua mãe, e assim introduzi-la nas leis da troca; no lugar de objeto querido, ele deverá compor mais tarde com um semblante. É essa operação que prepara a criança para a vida social e a troca generalizada que a constitui: quer se trate de amor ou então de trabalho. Mas o problema do pai, hoje, é que ele não tem mais autoridade, função de referência. Ele está sozinho e tudo o convida de alguma maneira a renunciar à sua função para simplesmente participar da festa⁵⁶. (MELMAN, 2002, p. 41-42, tradução minha)

Na contemporaneidade, devido ao declínio do patriarcado, o pai não teria mais autoridade ou função de referência, como também diz Lebrun. Vivenciariamos então a prevalência do regime matriarcal. Nossa cultura favorece a relação do indivíduo com uma ordem lógica onde não há limite, interdito, recusa, tipo de incitação que está, assim, mais perto do matriarcado do que do patriarcado. A vida familiar também passa por

⁵⁶ La fonction du père est de priver l’enfant de sa mère, et ainsi de l’introduire aux lois de l’échange ; au lieu de l’objet chéri, il devra composer plus tard avec un semblant. C’est cette opération qui prépare l’enfant à la vie sociale et à l’échange généralisé qui la constitue : qu’il s’agisse d’amour, donc, ou de travail. Mais le problème du père, aujourd’hui, c’est qu’il n’a plus d’autorité, de fonction de référence. Il est seul et tout l’invite en quelque sorte à renoncer à sa fonction pour simplement participer à la fête.

transformações, no sentido de um encorajamento da monoparentalidade, o que alimenta o matriarcado.

Outro modo que Melman encontrou para definir essa mudança é a passagem de uma cultura fundada sobre o recalque e a neurose para uma que promove a perversão e a exibição do gozo. Temos aqui mais um ponto de aproximação com a teoria de Lebrun: a promoção contemporânea da perversão. Ao contrário da neurose, em que, como vimos ao definir acima a função paterna de introduzir um limite, há castração e o objeto se apresenta sempre sob um fundo de ausência, em referência a um objeto abandonado (o falo), na perversão a relação com o objeto é direta, aberta, explícita, se dá no campo da realidade.

“A perversão se torna uma norma social” (MELMAN, 2002, p. 67) e os gozos exibidos hoje são artificiais, fabricados, prevalecendo sobre o gozo sexual, que por sua vez teria perdido seu lugar privilegiado e se tornado um gozo instrumental como os outros. “O homem contemporâneo trata de certa forma o desejo sexual como uma simples atividade corporal, bastante feia, desonrante, desapetitosa, suja, imoral...”⁵⁷ (idem, p. 93). Estaríamos em uma época em que o pai não organiza mais o programa sexual, e em que os jovens tendem a recorrer menos ao pai enquanto referente externo para reger seus comportamentos e formar sua identidade.

Embora Melman afirme mais de uma vez que não se trata de defender um retorno ao modelo patriarcal de sociedade, ele deixa claro que apenas o patriarcado garante o exercício da função paterna, traumatizante por definição. A existência do patriarcado seria necessária, mesmo indispensável, para que o lugar do pai fosse reconhecido:

A posição do pai, de fato, só pode depender do patriarcado. Se não, o pai é esse homem qualquer que conhecemos hoje, um pobre tipo, até um cômico. De onde ele pode tirar sua autoridade, em uma família, se não do valor atribuído ao patriarcado? Um pai não pode se autorizar a si mesmo, ele só pode ser autorizado pelo patriarcado⁵⁸. (MELMAN, 2002, p. 152-153, tradução minha)

Se o patriarcado é indispensável para autorizar a função do pai e se ele está em declínio no mundo contemporâneo, chegamos a uma situação incontornável: ou se institui um novo regime patriarcal ou não haverá mais função paterna que estructure as novas subjetividades. De modo análogo a Lebrun, Melman aponta consequências catastróficas da crise do patriarcado na atualidade, mas não apresenta proposta alguma para contornar os

⁵⁷ L’homme contemporain traite en quelque sorte le désir sexuel comme une simple activité corporelle, plutôt laide, déshonorante, inappétissante, malpropre, immorale...

⁵⁸ La place du père, en effet, ne peut dépendre que du patriarcat. Sinon, le père, c’est ce bonhomme que nous connaissons aujourd’hui, un pauvre type, voire un comique. D’où peut-il tirer son autorité, dans une famille, si ce n’est de la valeur accordée au patriarcat ? Un père ne peut pas s’autoriser de lui-même, il ne peut s’autoriser que du patriarcat.

impasses deixados por ela. A possibilidade de se pensar as funções materna e paterna enquanto conceitos históricos, que poderiam, portanto, se renovar e reinventar diante das novas singularidades de nossa cultura, não se coloca para eles.

4.5 O real da diferença sexual

Apesar de não tratar especificamente da contemporaneidade, Joel Dor foi incluído neste capítulo porque sua apreensão sobre a diferença sexual e a função do pai em psicanálise no livro “O pai e sua função em psicanálise” se mostra bastante restrita e parece se coadunar com os pressupostos de ahistoricidade e imutabilidade característicos das posições dos outros autores aqui reunidos.

Em um primeiro momento o autor afirma, baseando-se na distinção lacaniana entre pai simbólico e pai real, que não é necessário que haja necessariamente um homem para que haja um pai, já que o papel simbólico do pai é sustentado pela atribuição imaginária do objeto fálico desejado pela mãe. “Nessas condições, basta que um terceiro, mediador do desejo da mãe e do filho, dê argumentos a esta função para que seja significada sua incidência legalizadora e estruturante” (DOR, 1991, p. 19). Ou ainda, como o pai simbólico tem uma existência significativa – o significante Nome-do-Pai –, seria suficiente para o exercício da função paterna que esse significante estivesse presente no discurso da mãe e que a criança entendesse que o desejo da mãe está ou esteve referido a ele.

Ao longo de seu raciocínio, porém, essa ideia inicial não se sustenta. Dor diz que a instituição da função paterna depende da circulação do falo no complexo de Édipo e que essa circulação, por sua vez, supõe que diferentes protagonistas ocupem lugares também diferentes na configuração edipiana. O autor faz a ressalva de que esses protagonistas não podem ser elementos situáveis indiferentemente entre eles, e exemplifica: um pai não pode ser uma mãe, nem uma mãe substituir um pai, ainda que cada um possa se identificar com a posição do outro. Uma mãe pode se identificar com a posição paterna, mas nunca desempenhar a função paterna. Posições identificatórias não equivalem a funções simbólicas, não têm o alcance simbólico que lhes é atribuído. Muito pelo contrário: “No máximo, constituem parâmetros perturbadores e invalidantes, quanto à demarcação do falo pela criança, em sua trajetória edipiana” (DOR, 1991, p. 58).

Em seguida, o psicanalista defende que essas diferentes funções simbólicas, que não podem ser confundidas com posições identificatórias, dependem da diferença entre os sexos, real e irreduzível. Ao tomar o exemplo de mulheres homossexuais que têm filhos, ele defende que uma das mulheres do casal não poderia nunca assumir a função paterna junto à criança,

por mais que se esforçasse para isso, porque seria preciso que ela fosse marcada em sua diferença sexual em relação à mãe para incarnar o significante Nome-do-Pai.

Certamente, basta que o significante *Nome-do-Pai* seja convocado pelo discurso materno para que a função mediadora do Pai simbólico seja estruturante. Mas é necessário ainda que este significante Nome-do-Pai seja explicitamente, e sem ambiguidades, referido à existência de um terceiro, marcado em sua diferença sexual relativamente ao protagonista que se apresenta como mãe. É só nessas condições que, na ausência do Pai real, o significante Nome-do-Pai pode ter todo o seu alcance simbólico. (Dor, 1991, p. 58-59)

Segundo Dor, a função paterna, função de mediação, só é operatória simbolicamente por proceder da diferença sexual tal como ela aparece aos olhos da criança. A necessidade de um terceiro que traga no corpo a marca da diferença sexual em relação à mãe (castrada, sem pênis), ou seja, um pênis, para que a função paterna se exerça, deriva do modelo binário e anatômico da diferença sexual e é certamente um argumento bastante conservador. Ele coloca no domínio do patológico, por exemplo, famílias homoparentais formadas por duas mulheres e uma criança, já que uma delas não poderia “salvar” o filho da relação “perigosa”, “psicotizante” com a outra.

4.6 Confusão dos sexos

O mote do psicanalista Michel Schneider em sua crítica à contemporaneidade é também o apagamento da diferença sexual, já denunciado por Théry, Lebrun e Melman. A singularidade de sua tese, defendida no livro “La confusion des sexes”, é a de que esse apagamento da diferença sexual conduz à indiferença ao sexo, à perda do desejo sexual. O autor critica o posicionamento político de socialistas e feministas na França nas últimas duas décadas, que, na sua opinião, reforça e acelera a indistinção crescente entre os sexos. Os dois primeiros parágrafos do livro já revelam o argumento que está por vir:

O homem é uma mulher como as outras. Tal era o título de um filme recente. Tal é a fantasia subjacente às representações e práticas sexuais de um número crescente de homens e mulheres. Ao mesmo tempo, observa-se uma tendência a se acabar com a sexualidade, sua perturbação, sua paixão, sua parte de sofrimento e seu inverso de morte. Sociólogos e psicanalistas fazem a constatação dupla de um apagamento da diferença entre homens e mulheres, e de uma perda da atração pelo sexo nas gerações jovens. Mas nenhum laço é feito entre essas evoluções. A tese deste livro: a indiferença ao sexo é consequência da indiferença entre os sexos, e o socialismo moral e político é hoje o meio mais moderno para nos livrarmos da sexualidade⁵⁹. (SCHNEIDER, 2007, p. 9, tradução minha)

⁵⁹ *L'homme est une femme comme les autres.* Tel était le titre d'un film récent. Tel est le fantasme qui sous-tend les représentations et les pratiques sexuelles d'un nombre croissant d'hommes et de femmes. En même temps, on observe une tendance à en finir avec la sexualité, son trouble, sa passion, sa part de souffrance et son envers de mort. Sociologues et psychanalystes font le double constat d'un effacement de la différence entre hommes et femmes et d'une perte de l'attrait pour le sexe chez les jeunes générations. Mais aucun lien n'est fait entre ces évolutions. La thèse de ce livre ? L'indifférence au sexe est conséquence de l'indifférence entre les sexes, et le socialisme moral et politique est aujourd'hui le moyen le plus moderne pour nous délivrer de la sexualité.

“Socialismo moral e político” inclui, segundo o autor, aqueles que pensam o laço social e as questões da esfera privada como assuntos do Estado e que desejam acabar com a luta entre os sexos. Embora ele se refira à direita e à esquerda, sua crítica recai sobretudo sobre o Partido Socialista e as leis aprovadas a partir do governo de Lionel Jospin (de 1997 a 2002), com participação importante de Ségolène Royal, então ministra. Vale ressaltar que esse livro foi publicado em 2007, ano justamente no qual Ségolène concorria às eleições presidenciais francesas – que acabou perdendo no segundo turno para Nicolas Sarkozy. Schneider critica contundentemente o programa de campanha da candidata, que chama de “programa do socialismo assexualista” ou “programa maternalista do não-sexo”, assim como sua participação como deputada nos anos anteriores.

O psicanalista desenvolve sua crítica à contemporaneidade a partir da crítica a leis e projetos de lei qualificados por ele de socialistas e agrupados em dois conjuntos. O primeiro se refere ao grupo de leis que criminalizam práticas sexuais, como a prostituição, o abuso sexual e a pedofilia. O segundo diz respeito a leis que visam garantir direitos a minorias sexuais, como a união e a filiação homossexuais. Sua denúncia é a de que, em ambos os casos, se produz uma confusão dos sexos nas representações políticas e sociais, que conduz à abolição da sexualidade. O ideal coletivo inspirador dessas leis seria: “Libertem-nos da relação sexual! Instauremos uma sexualidade dessexualizada, liberada da diferença dos sexos!”⁶⁰ (SCHNEIDER, 2007, p. 13, tradução minha).

Antes de realizar a crítica separadamente a cada um dos conjuntos, Schneider explicita como entende a diferença sexual: “O que é a diferença dos sexos? Primeiramente um fato biológico e anatômico, um elemento do real. Não se escolhe o sexo, só há dois: se cai em um corpo de menino ou de menina”⁶¹ (SCHNEIDER, 2007, p. 10, tradução minha). Para ele, se referindo a Lévi-Strauss e se aproximando também de Héritier, os indivíduos são divididos em homens e mulheres, e não há grau zero da diferença sexual, que é a diferença das diferenças. As reivindicações de minorias negariam a diferença dos sexos e pretenderiam instaurar a confusão ou indiferença dos sexos.

O erro do “socialismo contemporâneo” seria então acreditar ser possível pensar os sexos fora desse lugar, natural, biológico, estruturante, onde eles se definem um em relação ao

⁶⁰ « Délivrez-nous du rapport sexuel ! Instaurons une sexualité déssexualisée, libérée de la différence des sexes ! »

⁶¹ Qu'est-ce que la différence des sexes ? D'abord un fait biologique et anatomique, un élément du réel. On ne choisit pas son sexe, et il n'y en a que deux : on tombe dans un corps de garçon ou de fille.

outro. Ao colocar em questão a diferença dos sexos, ele minaria a ordem simbólica que essa diferença funda. O declínio da diferença dos sexos viria acompanhado por uma dessimbolização generalizada (termo também usado por Théry e Lebrun, como vimos anteriormente).

Citando a teoria freudiana, mais especificamente o texto “O mal-estar na civilização”, Schneider argumenta que, se o sacrifício da sexualidade é condição da vida em sociedade e se é a civilização que torna o desejo possível, o apagamento do recalque na contemporaneidade, resultado da liberação sexual, coloca a questão de o que o sexo se torna. Segundo ele, ainda que a cultura não se construa mais sobre o recalque do sexo e sim sobre a sua promoção, a sexualidade não se tornou hoje mais livre e feliz; ao contrário, continua sendo fonte de mal-estar, mas agora ele se expressa na forma da perda do desejo. A sexualidade liberada da diferença dos sexos é uma “sexualidade dessexualizada”.

Haveria hoje um mal-estar sem civilização, a assexualidade, o desejo de não ter mais desejo. No nível individual e no coletivo estariam sendo inventados obstáculos e defesas para o indivíduo fugir ao apelo do outro e não ter relações sexuais, para se libertar do sexo e da diferença sexual que o constitui. Como exemplo do nível individual, ele cita as telas do computador, a televisão, os animais domésticos, as imagens pornográficas, os esportes, as drogas, as festas *rave* e os *sex toys*. Do nível coletivo, as leis e projetos de leis já mencionados e cuja crítica será analisada a seguir.

O primeiro conjunto de leis criticado pelo autor diz respeito a novas medidas penais contra crimes sexuais na França. Alguns comportamentos sexuais até então não considerados crimes passam a sê-lo, como a prostituição (punição dos clientes) e o estupro dentro do casamento (relações sexuais que o marido impõe à mulher, sem o seu consentimento) ou têm suas definições alargadas, como o abuso sexual em ambientes de trabalho, que passa a incluir, além das ordens e ameaças graves que a lei já previa, outras atitudes como comentários sexuais e proposições sexuais não desejadas. Além disso, passa-se a valorizar mais o relato da vítima que, do mesmo modo como na pedofilia, ganha presunção de verdade.

Retomando a afirmação de Philippe Muray de que “a inveja do pênis deu lugar à inveja do penal”, o argumento de Schneider é o de que essas novas sanções repressivas pretendem interditar certos excessos da sexualidade genital adulta e limitar as formas autorizadas do desejo, sobretudo do desejo heterossexual masculino. “Uma inversão completa foi feita: o Código Napoleão punia as mulheres de vida inadequada ou adúlteras: a sexualidade inadequada estava do lado feminino. O atual Código penal sanciona como

sexualidade inadequada a do homem, presumida violenta, patológica⁶² (SCHNEIDER, 2007, p. 65, tradução minha).

O psicanalista diz que, embora as leis sobre o abuso e a repressão dos clientes da prostituição não estabeleçam distinção entre atos hétero e homossexuais, elas visam a sexualidade majoritária, centrada no desejo do homem pela mulher. Desse modo, segundo ele, a consequência da criação de leis que “penalizam” o desejo sexual é o seu apagamento.

Se as políticas continuarem a seguir certas promessas feministas, sem dúvida a etapa seguinte será estender um delito, até aqui limitado ao lugar do trabalho, a todos os lugares públicos, como para o tabagismo. Depois as empresas, os cafés, os restaurantes, as ruas e as praias serão proibidos à paquera. Trata-se de higienizar as relações sexuais. Como de costume com nossa *Big Mother* estatal, vejo daqui o cartaz anunciando o interdito sob a forma de uma adocicada incitação: “Você entra em um espaço de não-desejo⁶³. (SCHNEIDER, 2007, p. 47, tradução minha)

As duas citações são reveladoras da posição veementemente contrária de Schneider às leis que punem a prostituição e o abuso em ambientes de trabalho, leis que visam proteger a mulher e seu corpo e são considerados por muitas feministas na França como avanços nesse sentido. A comparação entre abuso sexual e tabagismo revela a atenuação da própria noção de abuso sexual, como se fosse um hábito a ser escolhido pelo indivíduo, como o de fumar ou não, e que não deveria ser, portanto, controlado e punido pelo Estado. O autor defende inclusive, se apoiando na psicanálise, que o desejo sexual é sempre violento e pode ser unilateral e abusivo, e que o desejo da mulher em particular está associado à fantasia de não-consentimento, tornando-se assim complicado e difícil definir o limiar do abuso. Desse modo, além de ele sustentar estereótipos sexistas que a lei busca combater, ele se coloca em uma posição paradoxal: por um lado critica um liberalismo que chama de socialismo moral e político, mas por outro defende um liberalismo no que tange à violência masculina.

O segundo conjunto de leis analisado e criticado por Schneider concerne às reivindicações e às conquistas dos movimentos gay e feminista. Ele se posiciona contra a homoparentalidade porque nela a diferença dos sexos estaria apagada e a filiação não seria sexuada, já que não articulada à união de duas pessoas de sexos diferentes. Delineia-se mais uma vez o argumento, o mesmo de Irène Théry, de que a homoparentalidade nega a diferença

⁶² Un renversement complet s’est fait : le Code Napoléon punissait les femmes de mauvaise vie ou adultères : la mauvaise sexualité était du côté du féminin. L’actuel Code pénal sanctionne comme sexualité mauvaise celle de l’homme, présumée toujours violente, pathologique.

⁶³ Si les politiques continuent de suivre certaines surenchères féministes, nul doute que l’étape suivante sera d’étendre un délit, jusqu’ici cantonné au lieu de travail, à tous les lieux publics, comme pour le tabagisme. Après les entreprises, les cafés, les restaurants, les rues et les plages seront interdits à la drague. Il s’agit d’hygiéniser les rapports sexuels. Comme d’ordinaire avec notre *Big Mother* étatique, je vois d’ici l’affichage énonçant l’interdit sous la forme d’une douceuse incitation : « Vous entrez dans un espace non-désir ».

dos sexos, elemento constituinte da ordem simbólica junto com a diferença das gerações. E o de que o resultado disso é indeterminação, confusão, ininteligibilidade.

Essa indeterminação generalizada dos fatos e dos conceitos torna o real simplesmente impensável e ilustra a concepção perversa da lógica e do pensamento confundindo várias oposições: entre o homem e a mulher, entre o masculino e o feminino, entre a atividade e a passividade, entre a heterossexualidade e a homossexualidade, sem falar daquelas entre fantasias e atos, ou entre práticas sexuais e estrutura do desejo⁶⁴. (SCHNEIDER, 2007, p. 74, tradução minha)

O autor cita alguns argumentos dos defensores da homoparentalidade, como o que recusa as oposições binárias e defende que não há uma diferença dos sexos, e sim diferenças sexuais, mas se opõe veementemente a eles. Afirma que há uma pluralidade de sexualidades, mas não uma pluralidade de sexos. A diferença dos sexos é, segundo ele, a “Lei”, com letra maiúscula, que estrutura simbolicamente a ordem social.

O psicanalista também sustenta a articulação entre complexo de Édipo e identificações heterossexuais, ao dizer que o complexo de Édipo funda a sexualidade sobre a atração pelo genitor do outro sexo e que o interdito instituído pelo pai leva a criança a desejar um outro que não é nem da família nem do mesmo sexo que ela. O sujeito só se definiria em referência a essa ordem simbólica. A questão que a homoparentalidade então coloca é que, em vez do esquema edipiano, ela realizaria a fantasia de fundar sozinho a sua própria origem. Estaria em jogo aí uma sexualidade que a diferença dos sexos não estrutura mais, uma sexualidade sem alteridade. Ele chega a se perguntar de que sexo seriam os filhos das famílias homoparentais e a defini-los como “indivíduos simbolicamente modificados” (p. 79), em um jogo de palavras com os organismos geneticamente modificados, alvo dos debates ambientalistas.

Outra medida à qual Schneider se opõe é o fim da transmissão automática à criança do nome (sobrenome⁶⁵) do pai e sua substituição pelo nome de família, instituídas por lei na França no início da década de 2000, como vimos no capítulo anterior. Isso significa que os pais podem escolher se colocarão no seu filho o sobrenome do pai, o da mãe ou os dois, e, nesse caso, na ordem que eles preferirem. Segundo o autor, se trata aí da questão de transmissão do nome, que é a transmissão do estatuto mesmo de sujeito, que nada tem a ver com diretos iguais entre homens e mulheres. Ao contrário, a transmissão pressupõe uma

⁶⁴ Cette indétermination généralisée des faits et des concepts rend le réel tout simplement impensable et illustre la conception perverse de la logique et de la pensée confondant plusieurs oppositions : entre l’homme et la femme, entre le masculin et le féminin, entre l’activité et la passivité, entre l’hétérosexualité et l’homosexualité, sans parler de celles entre fantasmes et actes, ou entre pratiques sexuelles et structure du désir.

⁶⁵ Em francês, sobrenome é *nom* e nome, primeiro nome, é *prénom*. Aqui, porém, utilizarei em alguns momentos nome como tradução para *nom* e prenome, para *prénom*, para facilitar a compreensão da associação no texto de Schneider entre o sobrenome do pai, *nom du père*, e o Nome-do-Pai, *Nom-du-Père*, termos que têm a mesma pronúncia na língua francesa.

dissimetria entre os pais e a criança, e entre o pai e a mãe. Fica claro que ele está fazendo alusão aqui à transmissão do Nome-do-Pai.

Como Lebrun, Schneider defende a hierarquia entre os sexos e sua tradução em uma dissimetria entre as funções paterna e materna como necessárias, citando Lévi-Strauss, segundo o qual todo regime de filiação é desarmônico e se inscreve sempre na diferença dos sexos. A assimetria na transmissão do nome do pai responderia a uma outra, o fato de que o primeiro objeto sexual e amoroso da criança, menino ou menina, é a mãe. Desse modo, a transmissão obrigatória do nome do pai protegeria a criança da incorporação materna. O nome é uma marca que o pai transmite para que a mãe não seja tudo, significando que a criança não é um bem, uma possessão da mãe. Ele é um traço no sujeito de um outro, porque é o traço na mãe do desejo paterno. Aqui vale lembrar o exemplo dado por Lebrun sobre a atribuição de um sobrenome qualquer a uma criança “sem pai” no Marrocos como modo, considerado legítimo e mesmo necessário pelo autor, de retirá-la da prevalência materna.

Schneider diferencia a doação do prenome da transmissão do nome. Enquanto o primeiro é um mecanismo imaginário, o segundo é simbólico, pois concerne o lugar do sujeito na filiação simbólica, garante sua inscrição na ordem das gerações. E, de acordo com o psicanalista, em um sistema simbólico, os laços não resultam da ação voluntária dos indivíduos, há algo imposto, que não se pode escolher ou mudar, como o nome, as regras de filiação, a língua e suas regras, o lugar na diferença dos sexos. As coisas que não escolhemos nos protegem de nossas pulsões e pensamentos mais primitivos. E essa restrição da liberdade de escolha é compensada pela “verdadeira liberdade que é o desejo” (idem, p. 121). Há algo de servidão no simbólico. A ordem simbólica assujeita o indivíduo, no duplo sentido de limitar seu querer e de permitir que diga “eu”.

Já a transmissão do nome de família, como prevê a nova lei, não garantiria que a criança inscrevesse sua história e seu desejo sob o Nome-do-Pai, que é a separação do corpo da mãe. “A função paterna permite à criança adquirir sua identidade de sujeito por essa nomeação não escolhida. Ela não a garante. Mas com a transmissão de um nome da mãe, essa inscrição corre o risco de se tornar impossível⁶⁶” (SCHNEIDER, 2007, p. 86, tradução minha). A reforma do nome teria por efeito aproximar o nome do prenome, o reduzindo a uma espécie de atributo, que designa uma propriedade do sujeito, e não mais o pertencimento

⁶⁶ La fonction paternelle permet à l'enfant d'acquérir son identité de sujet par cette nomination non choisie. Elle ne la garantit pas. Mais avec la transmission d'un matronyme, cette inscription risque de devenir impossible.

a uma família. Ela se inscreveria na preferência contemporânea do horizontal ao vertical, do pacto à lei, do escolhido ao transmitido.

Outra medida que, para o autor, apaga a diferença sexual e contribui para a dessimbolização das relações sociais é a feminização dos nomes de profissões, funções e títulos, proposta por lei com o objetivo de corrigir desigualdades gramaticais. Segundo ele, essa lei reflete os ideais sexuais de algumas feministas na atualidade, que correspondem a teorias sexuais infantis, tais como descritas por Freud. Vale lembrar que a primeira delas nega a diferença dos sexos, ao atribuir um pênis a todos os indivíduos, homens e mulheres. Hoje essa negação da diferença sexual teria o sentido inverso: atribuiria a todas as mulheres uma aversão ao pênis e recomendaria aos homens um comportamento amoroso feminino. “Há sempre algum perigo em uma fantasia ou sintoma se tornar o fundamento de um laço social. Transcrita em relações jurídicas, a negação da diferença dos sexos traduz um desejo inconsciente de dessexualização política da sociedade⁶⁷” (idem, p. 104, tradução minha).

Sua crítica é a de que haveria na atualidade um duplo movimento de dessexualização das instituições (casamento, procriação) e de sexualização da linguagem. A feminização das palavras conduziria, na sua opinião, à maternização da sociedade, a um maternalismo dessexualizante. Mãe nesse contexto é definida por ele como quem, por não se aceitar como insuficiente e faltante, quer que o filho não deseje deixá-la e, em última instância, que o filho não seja sexuado, não deseje.

4.7 Fenômeno transexual

Também o psicanalista Henry Frignet seleciona como elementos importantes da cultura contemporânea a recusa social da diferença sexual e o declínio da imago paterna, elementos que ele utiliza para interpretar a expansão do que chama de “fenômeno transexual”. Seu argumento é o de que o crescimento desse fenômeno pode ser explicado, ao lado do movimento feminista, como uma resposta exacerbada à recusa social da diferença dos sexos. Defende ainda que o transexualismo é revelador do declínio da imago paterna na atualidade, tal como descrita por Lacan em “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, e do declínio da própria subjetividade.

Frignet diferencia, no interior do transexualismo, os transexuais, que exibiriam um sintoma subjetivo, dos transexualistas, compreendidos como sintoma social. Segundo o autor,

⁶⁷ Il y a toujours quelque danger à ce qu’un fantasme ou un symptôme devienne le fondement d’un lien social. Transcrit en rapports juridiques, le déni de la différence des sexes traduit un désir inconscient de déssexualisation politique de la société.

em ambos os casos, há uma falha na relação com o falo simbólico, “ordenador indispensável de tudo o que diz respeito ao sexo no humano” (FRIGNET, 2002, p. 105), apesar de diferirem na modalidade de sua implicação: no primeiro há forclusão da identidade sexual e no segundo, um impasse na sexuação.

Na sua concepção, o transexual é, portanto, psicótico: devido a uma falha no reconhecimento do falo e então no estabelecimento da identidade sexual no inconsciente, ele não consegue se experimentar sem ambiguidade como homem ou mulher. Como em toda psicose, há impossibilidade de acesso ao significante paterno, o Nome-do-Pai, que no transexual se traduz em uma inacessibilidade à diferenciação sexual e no retorno no real de sua convicção de ser do outro sexo. O transexual está “fora de sexo” e visa, ao demandar a mudança de sexo, uma integração da identidade sexual.

Já o transexualista tem o falo reconhecido e a identidade sexual estabelecida, e por isso não tem dúvida ou confusão sobre se é homem ou mulher. O impasse se dá para ele em uma etapa seguinte, a da sexuação, em que deve inscrever seu gozo do lado masculino ou do lado feminino. Por impossibilidade ou recusa de uma escolha sexuada governada pelo simbólico, seu gozo permanece indeterminado. A recusa do transexualista se situa no nível de uma confusão entre o objeto e o falo, e o conduz a buscar uma solução no estágio anterior, o da identidade sexual.

Simone Perelson (2011), apesar de não concordar com a abordagem do transexualismo de Frignet em todos os seus pontos, sobretudo com a suposta recusa social da diferença dos sexos na contemporaneidade, nos ajuda bastante a entender as ideias do autor e a diferença entre as duas manifestações do transexualismo. Ela explica que no transexualismo como psicose há uma rejeição singular à diferença sexual, um não saber do sujeito quanto a seu sexo e o sentimento subjetivo de pertencer ao sexo oposto àquele indicado por sua autonomia. A demanda pela mudança de sexo significa demanda de uma inscrição simbólica ainda não realizada.

Já o transexualismo como fenômeno ou sintoma social consiste no desejo do sujeito, que sabe muito bem a que sexo pertence, já que identificado simbolicamente com ele, de ser reconhecido como pertencendo ao sexo oposto. Nesse caso, segundo Frignet, a recusa da diferença sexual seria perversa. Seria ainda uma resposta do sujeito à convocação social a essa recusa. Nesse sentido, o fenômeno transexual seria inflado pela ciência, a medicina, os meios de comunicação, até a justiça, que reiteram a ideia de que a escolha do sexo é um direito individual e compartilham do voto social de apagamento da diferença sexual.

Podemos observar nessa descrição em que sentido o transexualismo manifesta um fenômeno estritamente contemporâneo, tornado possível quando a ciência não só o define como uma incongruência sexual e como o desejo de consertar tal incongruência, mas torna a realização desse desejo uma possibilidade concreta, outra maneira de dizer que o transexual se define por uma demanda que não é mais possível saber em que medida é fabricada por sua própria oferta. (PERELSON, 2011, p. 173)

Também as teorias antropológicas e feministas teriam contribuído para isso ao criarem o conceito de gênero, que, na opinião de Frignet, apaga a noção de sexo e atenua a radicalidade da bipartição sexual. Daí então a cada vez maior demanda pela mudança de sexo por parte dos transexuais e transexualistas, mudança que, no entanto, seria impossível, pois haveria um real sexual que não pode ser modificado.

No que diz respeito ao sexual, ele não deve ser confundido com o material, o orgânico, o biológico, até mesmo o genético. Ainda que esses termos e o que eles designam não deixem de ter ligação com o real, este último se refere, como dissemos, à categoria do impossível. É com esse impossível que está confrontado o transexualismo: impossível para todo aquele que quiser mudar de sexo, sejam quais forem as modificações de sua aparência física, e até aquelas que a lei real conceder por decisão de justiça. Um sujeito humano não pode escapar a esse real que o fez nascer homem ou mulher. (FRIGNET, 2002, p. 93-94)

Desse modo, para Frignet, embora a modificação da aparência sexual seja possível, a mudança do sexo é uma ilusão (de quem a demanda) e uma irresponsabilidade (de quem a concretiza), pois ultrapassa os limites impostos pela diferença sexual. A recusa da diferença sexual e a insistência em tentar modificá-la, algo da ordem do real e do impossível, levariam a uma perda da especificidade do sujeito, a um declínio ou anulação da subjetividade.

4.8 Self-service normativo

Pierre Legendre é reconhecido como um dos psicanalistas franceses mais reacionários da contemporaneidade, que se manifestou contra a aprovação do PaCS e do casamento civil entre gays na França, e continua se posicionando de maneira contrária às reivindicações das minorias sexuais. Além de psicanalista, Legendre é também jurista e é na interseção entre o direito e a psicanálise que ele propõe a sua teoria.

Em texto intitulado “Poder Genealógico do Estado”, de 1992, ele parte de um exemplo de decisão da justiça canadense do final da década de 80 que considera problemático para desenvolver sua teoria e sua crítica à contemporaneidade. Trata-se da mãe de um adolescente de 14 anos que, divorciada do pai do filho, obteve a sua guarda e o direito, a partir da destituição do pai, da autoridade parental do pai, de quem o filho não tinha recordação alguma. O adolescente usa o sobrenome da mãe. Em seguida, essa mãe se submete a uma cirurgia de mudança de sexo, assume a aparência do sexo masculino e muda de nome e de

estado civil. Solicita junto à justiça então a adoção do filho enquanto pai, para que sua certidão de nascimento esteja conforme a nova identidade do genitor. Seu pedido é atendido.

Legendre afirma que essa solicitação não deveria ter sido atendida porque desconhece qualquer limite e subverte a montagem institucional de lugares. O juiz, que deveria representar o “Terceiro”, a “Lei” frente à demanda (mais uma vez, recordemos o caso do Marrocos...), falhou, apresentando-se apenas como uma “máquina registradora”. A consequência então é que o filho ficará totalmente submetido à lei da mãe, sem espaço e recursos para sua constituição subjetiva.

Se a demanda sem limite é acolhida, isto quer dizer que a ex-mãe, novo pai, se coloca enquanto Lei suprema para seu filho e que conseqüentemente, para essa criança, não haverá relação pensável com o Terceiro: a criança será sacrificada à mãe. (...) foram organizadas, para a criança, as condições de sua própria anulação, as condições de sua destruição enquanto sujeito” (LEGENDRE, 1992/2004, p. 84)

Ao falar de condições de anulação ou de destruição enquanto sujeito, o autor está se referindo ao fato de que, a seu ver, para se constituir uma identidade, é preciso que seja mantida a via legal das identificações genealógicas, é preciso que a criança esteja ligada a um sistema institucional que a estructure e que institua a diferenciação, o que não ocorreu nesse caso de uma justiça, segundo Legendre, “sem bússola”. Em outras palavras, a criança deve ser tratada como um “credor genealógico”, ou seja, alguém a quem se deve a separação simbólica da mãe, o interdito, a função de terceiro, de pai, para que seja introduzida na simbolização do limite. A justiça deve desempenhar a função simbólica ou genealógica de instituir o limite e fixar os lugares, autorizar a criança a viver, introduzindo-a nas categorias da identidade.

Em outro artigo, intitulado “Seriam os fundamentos da ordem jurídica razoáveis?”, Legendre afirma que existe um denominador comum entre psicanálise e direito, a que dá o nome de “Referência absoluta”. Trata-se, nas palavras de Régine Mouglin-Lemerle (2004), que comenta a teoria do psicanalista-jurista, do grande Outro proposto por Lacan, de um ponto de apoio fundador, constitutivo do sujeito. A Referência diz respeito ao primado do simbólico, às leis genealógicas. Antes de sermos filhos de nossos pais, explica a autora, somos filhos da Referência, da lei simbólica. Nesse sentido, para Legendre, cabe ao direito, ao sistema jurídico, inscrever o ser humano na ordem da filiação e na lógica da diferenciação, e dessa forma ele se constitui em um discurso genealógico para a sociedade.

Nessas condições, não há vertente de subjetividade que não mantenha uma ligação essencial com a vertente jurídica, pois a problemática edipiana postula, ela também, o jogo da Referência absoluta, pela simples razão que as funções de Pai e Mãe – que condicionam a entrada do sujeito na palavra sob um status de não-loucura – se definem em seu princípio como função de legalidade, isto é, impostas aos genitores, não somente como obrigação de alimentação mas também de representações genealógicas juridicamente instituídas. (LEGENDRE, 1989/2004, p. 20)

Segundo Olivier Douville (1996), outro comentador de Legendre, toda a obra do autor visa ressaltar a relação lógica existente entre a construção subjetiva dos indivíduos e as montagens normativas da referência. O jurídico, como discurso, assume a representação maior dessa Referência. Isso significa que a instituição do sujeito passa pela dimensão fundadora do jurídico, responsável pela fabricação ficcional da identidade e da alteridade. Trata-se de um mecanismo invariante do qual participam todas as culturas e que funda a estrutura universal do humano, enquanto produção simbólica, e institui o sujeito nas redes do parentesco e da filiação.

O caso da justiça canadense descrito e criticado por Legendre seria revelador do problema que ele denomina de “self-service normativo”, característico da contemporaneidade: a lógica do Terceiro, da Referência, está embaralhada e a triangulação do sujeito – a relação da criança com seus pais e a relação de cada um deles com a função que exercem – se resolve na fórmula “Eu, mim e eu mesmo”:

Na prática, isso quer dizer o self-service normativo. É o triunfo dos ideais do Sujeito-rei, isto é, o sujeito que é para si próprio e para seu filho o Terceiro absoluto, a Referência. Nessas condições, não seriam mais teoricamente pensáveis nem o Terceiro, nem tampouco a Referência; não haveria mais a função parental, nem um lugar para a criança, empurrado para um *status* de miniadulto, soberano do escárnio; para a criança não haveria mais imagens identificatórias que funcionassem para o sentido da vida. Quanto ao juiz, não seria nada mais que um simples “quebragalho”, uma máquina registradora, seu lugar no mecanismo de simbolização das imagens (as montagens do Estado e do Direito) não teria mais onde se ancorar. (LEGENDRE, 1992/2004, p. 85-86)

Esse “self-service normativo”, prossegue o autor, tende ao fracasso porque o sujeito não pode se autofundar, autorizar a si mesmo a se humanizar, a desejar em seu próprio nome. Ele necessita, ao contrário, do apoio simbólico que vem do pai, da Referência. E nesse contexto o nome (sobrenome) teria papel fundamental, porque suas características jurídicas de indisponibilidade e imutabilidade dariam à criança uma moradia institucional, um lugar dentro de uma linhagem, simbolizando um limite e, desse modo, uma referência. O nome seria, portanto, uma categoria histórica e normativa, e nomear equivaleria a humanizar (MOUGIN-LEMERLE, 2004).

Seguindo a teoria de Legendre, a decisão da justiça do Canadá seria problemática, portanto, porque falha em construir o espaço dentro do qual o adolescente em questão poderia constituir sua estrutura psíquica. Além de permitir que o menino use só o sobrenome da mãe, o que denota a falta da interdição de laços incestuosos, ela confunde as funções da mãe e do pai, funções essencialmente simbólicas e de fundar. As regras lógicas de continuidade e diferenciação colocadas pelas leis da filiação ficam comprometidas e com elas a designação

de limites e conseqüentemente lugares. Sem a submissão a essas inscrições proibitivas e prescritivas, não seria possível ser sujeito.

O adolescente do caso analisado por Legendre seria um exemplo do que o autor define na atualidade como “geração sacrificada” (apud DOUVILLE, 1996), sacrifício devido à inconsistência da construção e da ficção genealógica em nossa cultura, ou ainda como “*handicapés* simbólicos”, sujeitos deficitários do simbólico:

Aceitaríamos nós que o Estado fosse juridicamente aquele que garante o princípio do Pai para os dois sexos? Ou, ao contrário, vamos nos contentar em gerar a dessubjetivação das massas e considerar como uma necessidade inevitável o lote dos sacrificados, dos *handicapés* simbólicos vindo encarnar a debandada (suicídios, psicoses provocadas antecipadamente, aniquilamento subjetivo sob todas as suas formas)? (LEGENDRE, 1992/2004, p. 86)

Na passagem acima já está presente a crítica, apresentada de maneira mais explícita por Legendre no texto “Seriam os fundamentos da ordem jurídica razoáveis?”, de que na contemporaneidade haveria uma tendência a não se reconhecer o direito e a dimensão jurídica da subjetividade. A ciência, sob a forma de um cientificismo generalizado, teria hoje a pretensão de escapar do direito e, com isso, isentar o sujeito da condição humana, libertá-lo da relação com a lei e dos impasses da diferenciação subjetiva. O autor afirma que “... não existem 36 humanidades, assim como não existe nenhuma ferramenta técnica que possa abolir o imperativo da diferenciação subjetiva à qual está ligada a reprodução da espécie” (LEGENDRE, 1989/2004, p. 28). Embora ele não use o termo diferença sexual, o termo diferenciação subjetiva parece funcionar aqui nesse sentido, mesmo sentido presente no discurso dos demais autores do capítulo, de que há algo universal, ahistórico, que não pode ser ultrapassado sem grande custo para as subjetividades.

Embora os autores reunidos aqui divirjam nos elementos ou fenômenos selecionados para dar conta do que os incomoda na cultura contemporânea, de modo geral eles convergem no entendimento de que há uma crise, um apagamento dos mecanismos de diferenciação simbólica, diferenciação sem a qual, segundo eles, não há subjetividade. Nesse sentido, eles sustentam mesmo uma ontologia da diferença sexual, porque partem do pressuposto de que sem a diferença entre os sexos, fundante, e os demais binarismos que decorrem desse primeiro – masculino e feminino, heterossexual e homossexual, função materna e função paterna –, não há cultura ou sujeito possíveis.

As transformações ocorridas na sociedade, na família, nas leis e inclusive no imaginário do judiciário são interpretadas unicamente pelo viés do risco de desinscrição da diferença sexual, a “diferença das diferenças”. Risco, portanto, de se abalarem o binarismo e a

hierarquia entre os sexos, o que por sua vez abala a assimetria entre as funções do pai e da mãe, assimetria imprescindível para que haja Édipo, proibição do incesto, castração e desejo. Liga-se intimamente a “abolição” da diferença sexual ao comprometimento da função paterna, visto que também a função de mediação entre mãe e criança é entendida na dependência dessa diferença “real e irredutível”.

As narrativas desse capítulo convergem ainda na sustentação de teorias e conceitos ahistóricos e na recusa de novas possibilidades e configurações da diferença sexual e da função paterna. Mostram-se aliás incapazes de pensar em propostas ou soluções para os impasses e questões que apontam, por um viés bastante negativo, na atualidade.

Françoise Héritier afirmou no segundo volume de “Masculin/Féminin” que o binarismo sexual é impassível de mudança (tese da qual discordamos), mas a hierarquia entre os sexos poderia, ao contrário, ser superada pela construção de uma nova valência diferencial dos sexos. Os autores deste capítulo, porém, não admitem sequer essa possibilidade.

Como já dissemos no final do capítulo 2, é possível perceber uma posição paradoxal adotada pelos psicanalistas Lebrun, Melman, Schneider, Frignet e Legendre. Por um lado eles lamentam a crise do patriarcado – tido como sistema indispensável para autorizar o exercício da função paterna –, ou seja, admitem que a mudança histórica possa ter efeitos sobre a subjetividade, mas por outro se recusam a admitir que essa mudança histórica promova transformações da própria função do pai, que essa função possa se reinventar e se exercer de outros modos. Tampouco aceitam que a própria representação de diferença sexual possa mudar ou que novas diferenciações sejam possíveis que não essa binária, anatômica, que já se revela ultrapassada.

Ao se agarrarem à ahistoricidade e à imutabilidade dessas categorias, produzem apenas diagnósticos negativos e patológicos da cultura. Assim, novos arranjos familiares, práticas sexuais, tecnologias, reivindicações e leis que questionam ou combatem a ontologia da diferença sexual e a hierarquia entre os sexos, o casal ou os pais são interpretados como signo ou ameaça de dessimbolização, falta de limites, perversão, self-service normativo, sociedade matriarcal.

É nesse sentido que, retomando Foucault e a proposta genealógica, se pode denunciar a produção de subjetividade que resulta daí. Esses discursos, tidos como verdadeiros, trazem consigo efeitos específicos de poder, porque é por meio deles que as subjetividades, seus impasses, mal-estares e inclusive suas demandas são julgados e que destinos e resoluções a eles são pensados e propostos, tanto na esfera da clínica como na das práticas sociais e jurídicas. É exemplo disso o posicionamento de psicanalistas contra a aprovação do PaCS e

do casamento civil na França, contra a operação de mudança de sexo demandada por transexuais, contra a adoção e a inseminação artificial no caso de casais homossexuais, contra leis que combatem a autoridade patriarcal e a dominação masculina. Sempre “contra”, já que avessos ao novo, presos a uma nostalgia do patriarcado.

O que se critica é que a defesa que esses autores fazem do simbólico, da autoridade, da hierarquia, da imposição vertical de limites, aliada a um uso ahistórico da teoria psicanalítica, convocada enquanto garantidora da “ordem simbólica”, reforça a moralidade vigente e cria novas modalidades de desvio na atualidade. Desse modo, afeta a maneira como os sujeitos sobre os quais eles pretendem dizer a verdade são vistos e tratados, limitando, portanto, suas perspectivas e possibilidades de escolha, experiência, desejo, afeto.

Porém, como se parte aqui da premissa de que todo enunciado é historicamente construído, sabe-se que o discurso conservador e normalizador da psicanálise é apenas um entre outros possíveis. O próximo capítulo é dedicado justamente a novos possíveis. Nele serão expostas ideias de autores que se contrapõem às apresentadas nesse capítulo 4, sobretudo por sua tentativa de pensar a diferença sexual fora das oposições binárias e a trajetória edipiana e a função paterna desatreladas da necessidade de uma hierarquia entre os sexos ou entre a mãe e o pai.

CAPÍTULO 5

NOVOS POSSÍVEIS

O capítulo que se inicia agora se diferencia do anterior pela proposta de pensar em novas possibilidades e configurações da diferença sexual e da função paterna na contemporaneidade, se afastando do pressuposto de ahistoricidade, universalidade e imutabilidade dessas categorias. Foram reunidos aqui autores bastante heterogêneos, que no entanto se aproximam justamente na tentativa de acolher o novo e positivá-lo, e na interpretação histórica, em oposição à estruturalista, da subjetividade e dos conceitos de que dispomos para descrevê-las e compreendê-las. A contingência histórica das teorias e das categorias permite, assim, a sua problematização e transformação.

Começaremos esse percurso dos novos possíveis pelas ideias de autoras feministas e *queer*: Judith Butler, Beatriz Preciado, Monique Wittig e Gayle Rubin. Tentaremos avançar no trabalho de desconstrução histórica da diferença sexual iniciado no capítulo 1, inclusive já com Butler e Preciado, levando-se em conta agora a mudança histórica descrita no capítulo 3 e buscando expor as tentativas contemporâneas de subversão desse modelo binário e hierárquico. Depois, ainda nesse movimento de desconstrução de binarismos e da própria ontologia da diferença sexual, exploraremos as propostas de Sabine Prokhoris e de Deleuze e Guattari em “O Anti-Édipo”, que procuram valorizar o sexual como potência e intensidade que extrapolam esquemas teóricos.

Em seguida, será exposta a tese de autores – psicanalistas (Fabian Fajnwaks, Marco Antonio Coutinho Jorge, Geneviève Morel), um sociólogo e ativista gay (Javier Sáez) e um filósofo (Tim Dean) – que procuram responder, direta ou indiretamente, às críticas *queer* feitas à representação da diferença sexual na teoria lacaniana a partir de conceitos mais tardios da obra de Lacan, como as fórmulas da sexuação, o objeto *a* e o *sinthoma*. Argumentaremos que, embora haja em seu discurso a tentativa de positivar a singularidade das subjetividades atuais e das novas sexualidades, e de combater a heteronormatividade da psicanálise, eles não chegam a romper totalmente com o binarismo e a ahistoricidade das categorias da teoria psicanalítica.

Depois deles, analisaremos as propostas de três psicanalistas brasileiros – Jô Gondar, Joel Birman e Márcia Arán – no sentido de pensar a diferença sexual sem a referência necessária ao falo e ao patriarcado, e de afirmar outras possibilidades de diferenciação e de alteridade sem ser pelo binarismo.

Por fim, abordaremos, com os psicanalistas Michel Tort, Geneviève Delaisi de Parseval, Simone Perelson e de novo Geneviève Morel, e a antropóloga Anne Cadoret, de que modo a função paterna pode ser repensada na cultura contemporânea, sobretudo na forma de uma mediação desatrelada da necessidade de hierarquia entre os sexos ou entre a mãe e o pai. No que tange à homoparentalidade, o argumento será no sentido de que funções parentais distintas, inclusive a de mediação, não demandam que a diferença sexual binária esteja encarnada nos pais, que podem ser duas mulheres ou dois homens.

5.1 Subversões do binarismo

Conforme vimos no capítulo 1, Judith Butler, filósofa *queer*, critica a posição de feministas que sustentam uma dicotomia entre sexo natural e gênero construído, a ideia de que haveria primeiro um feminino biológico que em seguida é transformado em uma mulher socialmente subordinada, como na frase de Beauvoir “A gente não nasce mulher, se torna mulher”. Essa dicotomia é, segundo Butler, resultado de uma apropriação da separação entre natureza e cultura proposta por Lévi-Strauss, segundo a qual o sexo viria antes da lei e da cultura, seria uma espécie de matéria-prima cultural que só ganha significação com a sujeição às regras de parentesco.

A crítica de Butler se estende à psicanálise, sobretudo à teoria de Lacan, que sustenta as oposições estruturais binárias da antropologia de Lévi-Strauss e a existência de uma ordem simbólica essencialmente imutável, cuja consequência é a criação de dicotomias entre formas de subjetividades normais e desviantes, inteligíveis e ininteligíveis. “Ora, é preciso entender o drama do Simbólico, do desejo, da instituição da diferença sexual, como uma economia significativa autônoma que detém o poder de demarcar e excluir o que pode e o que não pode ser pensado nos termos da inteligibilidade cultural” (BUTLER, 1990/2013, p. 117-118). Como fica claro aí, a autora questiona a necessidade aparente dos pressupostos e categorias da psicanálise e pretende, assim, desestabilizá-los.

Lacan propõe que há uma cisão primária, efeito da lei da proibição do incesto, que torna o sujeito internamente dividido e estabelece a dualidade dos sexos. Butler, por sua vez, denuncia que a mesma lei (paterna) que proíbe e recalca produz ao mesmo tempo aquilo que proíbe, o recalcado. As restrições binárias que operam no sentido de estruturar a sexualidade são na verdade efeito da lei e é essa compreensão que torna possível subvertê-las.

Se a proibição cria a “cisão fundamental” de sexualidade, e se essa “cisão” mostra-se dúbia exatamente por causa do artificialismo dessa divisão, então deve haver uma divisão que *resista* à divisão, uma duplicidade psíquica ou uma bissexualidade intrínseca que mina todo e qualquer esforço de separação. Considerar essa

duplicidade psíquica como o *efeito* da lei é o objetivo declarado de Lacan, mas é igualmente o ponto de resistência em sua teoria. (BUTLER, 1990/2013, p. 88)

Diante do uso dos conceitos da teoria psicanalítica como verdades culturais universais, a filósofa propõe estratégias críticas e subversivas. Trata-se de recusar a lei paterna enquanto determinismo rígido e universal que faz da identidade uma questão fixa e aceitar que estão em ação em um indivíduo identificações múltiplas que coexistem e produzem conflitos, convergências e dissonâncias inovadoras. E é justamente por produzirem o inovador que essas identificações contestam as configurações binárias do gênero e a fixidez das posições masculina e feminina em relação à lei paterna, sugerindo que a lei paterna não é determinante.

Em oposição à lei fundadora do Simbólico, que fixa identidades a priori, podemos reconsiderar a história das identificações constitutivas sem a pressuposição de uma lei fixa e fundadora. Embora a “universalidade” da lei paterna possa ser contestada nos círculos antropológicos, parece importante considerar que o *significado* por ela suportado, em qualquer contexto histórico dado, é menos unívoco e menos deterministicamente eficaz do que as explicações de Lacan parecem reconhecer. Deveria ser possível apresentar um esquema dos caminhos pelos quais toda uma constelação de identificações se conforma ou não aos padrões de integridade do gênero culturalmente impostos. (BUTLER, 1990/2013, p. 103)

Também é problemática a postulação de que o complexo de Édipo é condição normativa da cultura. Para Butler (2003), o Édipo não é uma categoria universal, mas, ainda que o fosse, isso não confirmaria a tese lacaniana – sustentada por muitos psicanalistas contemporâneos – de que ele é a condição da cultura. A filósofa prefere pensá-lo, em sentido amplo, como triangularidade do desejo, que pode assumir múltiplas formas e não supõe nem a heterossexualidade nem o sistema da troca de mulheres. Ela critica, portanto, o papel da psicanálise de garantidora de normas de subjetivação, ou ainda, de normas heterossexuais de subjetivação. Devemos poder pensar, ao contrário, em outras normas regendo a sexuação diferentes das que estabelecem a heterossexualidade exclusiva (DAVID-MÉNARD, 2009).

Em uma conferência recente em Paris, Butler (apud LEMOSOF, 2009) disse com humor que poderia aceitar a afirmação lacaniana de que não há relação (*rapport*) sexual, só relações (*relations*) sexuais em suplência. Porém, o problema crucial segundo ela, é que apenas algumas suplências são prescritas e valorizadas pela psicanálise, enquanto outras são estigmatizadas. Do mesmo modo ocorre com as identidades de gênero: algumas são afirmadas como primeiras, verdadeiras, legítimas, e outras são vistas como desviantes, falsas, ilegítimas.

5.1.1 Paródias de gênero

Partindo da premissa foucaultiana de que a sexualidade é construída no interior das relações de poder e de que não é possível haver, portanto, sexualidade anterior, fora ou além da lei, Butler entende que as possibilidades subversivas do dualismo sexual devem ser repensadas nos próprios termos do poder. A tarefa crítica deve operar no interior da matriz de poder, por meio de uma repetição da lei que não representa sua consolidação, e sim seu deslocamento.

Se a subversão for possível, será uma subversão a partir de dentro dos termos da lei, por meio das possibilidades que surgem quando ela se vira contra si mesma e gera metamorfoses inesperadas. O corpo culturalmente construído será então libertado, não para seu passado “natural”, nem para seus prazeres originais, mas para um futuro aberto de possibilidades culturais. (BUTLER, 1990/2013, p. 139)

A subversão de que fala Butler ocorre no campo das identidades de gênero, na forma de “paródias de gênero”. Partindo da ideia de que o gênero é um conjunto de atos ou performances que se repetem e se cristalizam com o tempo em uma estrutura rígida, sua aposta é a de que alguns tipos de repetição, a que chama de parodísticas, são subversivas, disruptivas, perturbadoras. Esses tipos de repetição performática denunciam que também a identidade tida como permanente é uma construção. Desse modo, desestabilizam as categorias naturalizadas de sexualidade, identidade e desejo, e obrigam a repensar a própria noção de diferença sexual, a estabilidade da dicotomia entre feminino e masculino.

A ação subversiva é uma variação da repetição, é uma nova possibilidade de gênero que surge no interior das práticas de significação repetitiva contestando os códigos rígidos dos binarismos hierárquicos, por ser em relação a eles um fracasso necessário, exibição exagerada, configuração incoerente ou possível reconfiguração ou reposicionamento. As consequências dessa ação são o abalo das categorias de corpo, sexo, gênero e sexualidade, e a sua ressignificação subjetiva além da estrutura binária.

Da modernidade, Butler traz o exemplo da hermafrodita Herculine, descrita por Foucault, que representa a impossibilidade sexual de uma identidade e desorganiza as regras que governam o sistema sexo/gênero/desejo: “Herculine desdobra e redistribui os termos do sistema binário, mas essa mesma redistribuição os rompe e os faz proliferar fora desse sistema” (BUTLER, 1990/2013, p. 46). A confusão e a ambiguidade sexuais, bem como a presença da hétero e da homossexualidade na hermafrodita, desafiam a capacidade descritiva das categorias sexuais disponíveis, operando como lugar de denúncia e deslocamento dessas categorias.

Também a resistência da histórica à exigência de se submeter ao modelo moderno da diferença sexual, descrita por Freud e retomada por Birman no capítulo 1, poderia ser interpretada segundo a teoria de Butler como uma ação subversiva, no plano da fantasia e também no do corpo, por meio de sintomas que expressam os conflitos de um erotismo que não se adequa à categoria de feminilidade socialmente prescrita. A superfície corporal da histórica poderia ser compreendida como lugar de uma performance dissonante e desnaturalizada, que revela a sua impossibilidade de habitar o gênero feminino, de encarnar o que é tido como natural. Revela, portanto, o caráter performativo do próprio natural.

Já no que diz respeito à contemporaneidade, Butler traz alguns exemplos interessantes de identidades de gênero subversivas ou parodísticas, como a *drag queen* e as *butch/femme*. Trata-se de identidades que se apropriam das categorias sexuais de uma forma nova e, assim, as desestabilizam. A performance de gênero da *drag*⁶⁸, uma teatralização, imitação exacerbada da feminilidade, brinca com a distinção entre a anatomia do performista, sua identidade de gênero e o gênero que está sendo performado. Trata-se, nas palavras da autora, de três dimensões contingentes da corporeidade significativa: o sexo anatômico é distinto do gênero e os dois se distinguem do gênero da performance.

A performance imitativa do gênero feminino realizada pela *drag* não é a cópia de um gênero verdadeiro, original. Ao contrário, ela mostra que as posições tidas como naturais (masculinas ou femininas) são elas também imitações submetidas a repetições e sanções constantes, e que a heterossexualidade é ela própria uma paródia de gênero. O gênero é um tipo de imitação que não se refere a original algum.

Butch e *femme* são identidades sexuais gays que se reapropriam das categorias hegemônicas de mulher e homem, feminino e masculino, hétero e homossexual, as reinventam. *Butch* é o nome que se atribui à lésbica “ativa”, identificada com a masculinidade, enquanto *femme* seria a lésbica “passiva”, mais feminina. Embora haja a ideia de que *butch* e *femme* reproduzem em um contexto gay a interação heterossexual, Butler defende que, ao mesmo tempo em que o cenário heterossexual é evocado, ele é deslocado, ressignificado. Também a feminilidade e a masculinidade da *femme* e da *butch* são ressignificações desses termos referidos à heterossexualidade.

⁶⁸ A expressão *drag* significa *dressed as a girl*, vestido como uma garota. É usada para definir homens que se vestem com roupas e acessórios associados ao sexo feminino, produzindo um visual exageradamente feminino com fins performáticos. O fato de se vestir como mulher não significa que a *drag* se identifique com a identidade de gênero feminina, tampouco determina a sua orientação sexual. Vale lembrar aqui a afirmação de Freud no texto “A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher”, de que há em cada indivíduo três conjuntos diferentes de características, que variam independentemente uma da outra e podem ser encontradas em permutações múltiplas: os caracteres sexuais físicos, os caracteres sexuais mentais (isto é, a posição sexuada) e o tipo de escolha de objeto.

A presença dessas normas [heterossexuais] não só constitui um lugar de poder que não pode ser recusado, mas pode constituir, e de fato constitui, um lugar de competição e manifestação parodísticas, o qual rouba à heterossexualidade compulsória sua afirmação de naturalidade e originalidade. (BUTLER, 1990/2013, p. 179-180)

Segundo a autora, o objeto de desejo da *femme*, por exemplo, não é nem um corpo feminino, nem uma identidade masculina descontextualizados, mas a desestabilização transgressora dos dois termos quando eles entram na interação erótica. O desejo se constitui na justaposição dissonante e na tensão sexual gerada por essa desestabilização transgressora. A noção de identidade natural enquanto questão é a própria fonte da significação erótica.

Outro exemplo de paródia de gênero trazido pela autora é o do dono gay de um restaurante que, ao entrar de férias, deixou um bilhete dizendo que “ela” trabalhou demais e precisa descansar. A referência à identidade feminina não significa que a sexualidade do dono do restaurante se derive ou se reduza a esse constructo. O importante, segundo Butler, é entender o efeito destituído de poder e desnaturalizante de um deslocamento gay dos construtos heterossexuais: “Essa apropriação gay do feminino funciona no sentido de multiplicar os lugares possíveis de aplicação do termo, de revelar a relação arbitrária entre o significante e o significado, e de desestabilizar e mobilizar o signo” (BUTLER, 1990/2013, p. 177).

No texto “¿El fin de la diferencia sexual?”, a filósofa retoma o tema das identidades *butch* e *femme* e defende que a série completa das possibilidades da feminilidade e do desejo feminino não se encontra dentro dos termos que existem para defini-las. Ao contrário, ela excede o marco binário e confunde seus termos. Propõe então que o marco da diferença sexual se mova além do binarismo e aceite a multiplicidade. “Por que não deveria ser o caso que estivéssemos na borda da diferença sexual para a qual a linguagem da diferença sexual não é suficiente e que isto seja, de certa maneira, consequência de uma maneira de entender o corpo como constituído por múltiplas forças e constituinte de múltiplas forças?” (BUTLER, 2001/2012, p. 280, tradução minha).

Ainda nesse texto, capítulo do livro intitulado “Deshacer el genero” (Desfazer o gênero), e também no artigo “O parentesco sempre é tido como heterossexual?”, tradução de outro capítulo do mesmo livro, Butler critica explicitamente a tese ontológica da diferença sexual – a ideia de que a diferença sexual é fundamental à cultura e à sua transmissão – e a

⁶⁹ ¿Por qué no debería ser el caso que estuviéramos al borde de la diferencia sexual para el cual el lenguaje de la diferencia sexual no es suficiente, y que esto sea, en cierta manera, consecuencia de una manera de entender el cuerpo como constituido por múltiples fuerzas y constituyente de múltiples fuerzas?

tese que deriva dela de que a reprodução deve permanecer uma prerrogativa do casamento heterossexual.

A proposta de Butler nesse livro é a de que deixemos a diferença sexual como questão em aberto, a ser constantemente negociada, de modo que não tenha consequências naturais ou necessárias para a organização social da sexualidade: “Ao insistir em que esta será uma pergunta constante e aberta, quero sugerir que não tomemos nenhuma decisão sobre o que é a diferença sexual, que deixemos a questão aberta, que se converta em uma pergunta preocupante, sem resolver, propiciadora⁷⁰” (BUTLER, 2001/2012, p. 271, tradução minha). Fica evidente que a teoria butleriana se opõe totalmente à de Françoise Héritier: em vez de estrutura transcendental, a diferença sexual é para Butler uma categoria não fixa, aberta e que abre à reflexão.

Paola Marrati (2009), ao comentar a obra de Butler, resume que a tese da filósofa é a de que historicamente a diferença dos sexos funcionou, e continua hoje a funcionar, como o que torna a experiência possível, isto é, o que a torna inteligível e vivível. A prova desse papel histórico da categoria transcendente de diferença sexual são todos os indivíduos que, de modos diferentes e em lugares e épocas diferentes, foram e são excluídos do campo da experiência e da inteligibilidade aberto e regado por ela.

Os próprios efeitos de exclusão, porém, colocam em questão o suposto status de estrutura transcendental da diferença sexual, porque se ela fosse realmente condição de possibilidade da experiência, não admitiria margens e exceções. Desse modo, Butler indica a historicidade do que se dá como estrutura e abre os limites do possível, os retira da influência de uma falsa necessidade.

Ela mostra não apenas que a diferença sexual não tem, nem de fato nem de direito, a inevitabilidade que se atribui a ela, mas também que essa diferença não está destinada a continuar nos limites de uma lógica binária. (...) O trabalho de Butler indica que uma diferença sexual não binária não tem nada de exótico, que é simplesmente um fato, um fato que concerne a todos, a cada um e cada uma de sua maneira sempre singular⁷¹. (MARRATI, 2009, p. 192, tradução minha)

A aceitação e positivação dessa diferença sexual não binária parece ser ainda um grande desafio na contemporaneidade. A própria Butler afirma em um texto de 2009 que,

⁷⁰ Al insistir en que ésta será una pregunta constante y abierta, quiero sugerir que no tomemos ninguna decisión sobre lo que es la diferencia sexual, sino que dejemos la cuestión abierta, que se convierta en una pregunta preocupante, sin resolver, propiciadora.

⁷¹ Elle montre non seulement que la différence sexuelle n’a pas, ni de fait ni de droit, l’inévitabilité qu’on lui prête, mais aussi que cette différence n’est pas destinée à rester dans les limites d’une logique binaire. (...) Le travail de Butler fait apparaître qu’une différence sexuelle non binaire n’a rien d’exotique, que c’est tout simplement un fait, un fait qui nous concerne tous, chacun et chacune à sa manière toujours singulière.

apesar da tentativa de questionamento do sistema binário, é muito difícil aceitar o que haja de ambíguo e não unívoco nos corpos sexuados. Ela dá o exemplo dos cientistas que continuam procurando fatores e componentes biológicos aos quais se pudesse atribuir a responsabilidade pela diferença clara entre mulher e homem, entre formas femininas e masculinas.

5.1.2 Terceiro sexo, androginia, subversão interna

A teórica feminista Monique Wittig, em “La pensée straight”, também defende que o binarismo da diferença sexual e a heterossexualidade compulsória devem ser ultrapassados. Como Butler, ela parte da ideia de que a diferença entre os sexos é uma categoria política, construída, que não existe a priori, antes de toda sociedade. Ao dizer que há uma divisão natural dos sexos anterior ou fora da sociedade, o pensamento *straight* funda a sociedade enquanto heterossexual e legitima a opressão e a apropriação das mulheres pelos homens. A heterossexualidade faz da diferença dos sexos uma diferença natural, e não cultural; é um esforço de normalização da sexualidade.

A categoria de sexo é a categoria que estabelece como “natural” a relação que está na base da sociedade (heterossexual) e através da qual metade da população – as mulheres – são “heterossexualizadas” (a fabricação das mulheres é semelhante à fabricação dos eunucos, à criação dos escravos e dos animais) e submetidas a uma economia heterossexual. Pois a categoria de sexo é o produto da sociedade heterossexual que impõe às mulheres a obrigação absoluta da reprodução da “espécie”, ou seja, da reprodução da sociedade heterossexual⁷². (WITTIG, 2001/2007, p. 39, tradução minha)

A autora inclui a psicanálise no conjunto de disciplinas e teorias que sustentam esse pensamento *straight*, por propor uma interpretação totalizante dos fenômenos subjetivos, leis gerais que valem para todas as sociedades, épocas e indivíduos. A psicanálise seria o discurso oficial sobre a sexualidade que funda o conceito a priori de diferença sexual, conceito que participa historicamente do discurso geral da dominação: “se fala *da* troca das mulheres, *a* diferença dos sexos, *a* ordem simbólica, *o* inconsciente, *o* desejo, *o* gozo, *a* cultura, *a* história, categorias que só têm sentido atualmente na heterossexualidade ou no pensamento da

⁷² La catégorie de sexe est la catégorie qui établit comme « naturelle » la relation qui est à la base de la société (hétérosexuelle) et à travers laquelle la moitié de la population – les femmes – sont « hétérosexualisées » (la fabrication des femmes est semblable à la fabrication des eunuques, à l'élevage des esclaves et des animaux) et soumises à une économie hétérosexuelle. Car la catégorie de sexe est le produit de la société hétérosexuelle qui impose aux femmes l'obligation absolue de la reproduction de « l'espèce », c'est-à-dire de la reproduction de la société hétérosexuelle.

diferença dos sexos como dogma filosófico e político⁷³” (WITTIG, 2001/2007, p. 58, tradução minha).

A psicanálise a seu ver é um discurso que obriga a falar nos seus próprios termos e nega qualquer possibilidade de criação de novas categorias, para além das suas. Só há na teoria psicanalítica, por exemplo, um inconsciente e ele é heterossexual. Ela critica o estruturalismo de Lévi-Strauss e Lacan que apela para necessidades que escapam ao controle da consciência e da responsabilidade dos indivíduos, como os processos inconscientes que exigem e ordenam a troca de mulheres e a heterossexualidade como condições necessárias a toda sociedade.

Igualmente intocada pela história e não trabalhada pelos conflitos de classe, essa psique fornece aos especialistas desde o começo do século XX todo um arsenal de invariantes: a famosa linguagem simbólica que tem a vantagem de funcionar a partir de muito poucos elementos já que os símbolos que a psique produz “inconscientemente” são muito pouco numerosos. Eles são, então, pela via de teorização e de terapia, muito fáceis de impor ao inconsciente coletivo e individual. Graças a isso, nos é ensinado que o inconsciente gosta de se estruturar automaticamente a partir desses símbolos/metáforas, por exemplo o nome-do-pai, o complexo de Édipo, a castração, o assassinato ou a morte do pai, a troca de mulheres, etc.⁷⁴ (WITTIG, 2001/2007, p. 54, tradução minha)

A proposta de Wittig é então a de destruir a categoria de sexo (de homem e de mulher) e pensar além dela, a partir de uma nova gramática. “Mulher” e “Homem”, enquanto classes e categorias de pensamento e de linguagem, devem desaparecer. Isso se daria por meio da constituição de uma sociedade lésbica, entendida por ela como uma sociedade sem sexos, que provaria que sociedades não heterossexuais são concebíveis e que não há norma para a construção de uma sociedade. “O lesbianismo por enquanto nos fornece a única forma social na qual possamos viver livres⁷⁵” (WITTIG, 2001/2007, p. 52, tradução minha).

Wittig, como Butler, vai além de Simone de Beauvoir: não só a pessoa não nasce mulher, e sim se torna mulher, mas não é do sexo feminino, e sim se torna feminina. E ela pode, se quiser, não se tornar nem homem nem mulher. A autora defende que “lésbica” é o único conceito que está além das categorias de sexo (mulher e homem) porque a lésbica não é

⁷³ on parle de l'échange des femmes, la différence des sexes, l'ordre symbolique, l'inconscient, le désir, la jouissance, la culture, l'histoire, catégories qui n'ont de sens actuellement que dans l'hétérosexualité ou pensée de la différence des sexes comme dogme philosophique et politique.

⁷⁴ Également intouchée par l'histoire et intravaillée par les conflits de classe, cette psyché fournit aux spécialistes depuis le début du XXe siècle tout un arsenal d'invariants : le fameux langage symbolique qui a l'avantage de fonctionner à partir de très peu d'éléments puisque les symboles que la psyché produit « inconsciemment » sont très peu nombreux. Ils sont donc, par voie de théorisation et de thérapie, très faciles à imposer à l'inconscient collectif et individuel. Moyennant quoi, on nous apprend que l'inconscient a le bon goût de se structurer automatiquement à partir de ces symboles/métaphores, par exemple le nom-du-père, le complexe d'Édipe, la castration, le meurtre ou la mort du père, l'échange des femmes, etc.

⁷⁵ Le lesbianisme pour le moment nous fournit la seule forme sociale dans laquelle nous puissions vivre libres.

uma mulher, nem do ponto de vista econômico, nem político ou ideológico, na medida em que se recusa a pertencer ao sistema que a obriga a ser heterossexual e não está em uma relação social de servidão a um homem. A lésbica seria uma fugitiva dos sistemas de pensamento e econômicos heterossexuais, uma escrava em fuga. Sua definição não se fundaria sobre a diferença dos sexos e sim em uma dimensão fora do que é feminino e masculino.

A derrubada do sistema do sexo binário proposta por Wittig é então uma estratégia narrativa de desintegração (BUTLER, 1990): a formulação binária do sexo deve se fragmentar e proliferar até o ponto em que o próprio binário seja revelado como contingente. A consequência será um campo sexual de muitos sexos, de tantos sexos quanto indivíduos, como propõem, como veremos, Deleuze e Guattari em “O Anti-Édipo”. Se o número de sexos correspondesse ao de indivíduos, o sexo se tornaria uma propriedade radicalmente singular e perderia sua aplicação genérica, sua condição estruturante da diferença sexual e da hierarquia entre os sexos.

Butler (1990), apesar de seus muitos pontos de aproximação com a teoria de Wittig, sobretudo o esforço de desconstrução da diferença sexual, critica sua proposta de transgressão do binarismo do sexo por meio da noção de “lésbica” como uma espécie de terceiro gênero, além das categorias de sexo. Para Butler, não há possibilidade de agir subversivamente fora das práticas discursivas, escapar de nossa inserção na cultura e no sistema da heterossexualidade compulsória. Ela não acredita que é possível uma posição além do sexo, como propõe Wittig. Entendendo sexualidade e poder como coextensivos, a sexualidade lésbica é tão construída quanto a heterossexual. Ser gay ou lésbica não implica em já se colocar contra ou fora da matriz heterossexual ou em subverter as categorias sexuais. A disjunção radical entre homo e heterossexualidade proposta por Wittig seria falsa e reproduziria o mesmo binarismo que ela critica na mentalidade heterossexual.

Butler também discorda da ideia da feminista Gayle Rubin (1975) de que a contemporaneidade seria marcada pela derrocada do gênero, devido ao afrouxamento do caráter compulsório da heterossexualidade e a emergência de novas possibilidades culturais bissexuais e homossexuais de comportamento e de identidade. Rubin inclusive defende como ideal uma sociedade sem gênero, sociedade andrógena, na qual a anatomia sexual não determinaria o que cada indivíduo é, faz ou com quem se relaciona sexualmente.

Gênero é entendido por Rubin como a transformação cultural de uma polisssexualidade biológica, um polimorfismo ideal e irrestrito, em uma heterossexualidade compulsória, pela instituição do tabu do incesto. A lei proibiria algumas possibilidades sexuais (homossexuais)

e sancionaria outras (heterossexuais). O sexo seria anterior e distinto do gênero, se transformaria em gênero pela instituição da lei. Uma sociedade sem gêneros implicaria em admitir um retorno a essa polissexualidade anterior à lei, um “antes” da lei que ressurgiria “depois” da dispersão da lei, o que Butler, amparada em Foucault, não o faz. Ao contrário, na perspectiva foucaultiana, a lei produz tanto a heterossexualidade sancionada quanto a homossexualidade transgressora. Ambas são efeitos da lei e também a ilusão de uma sexualidade antes da lei é uma criação dessa lei.

Além disso, a tese de Rubin pressupõe a possibilidade de a lei ser de fato subvertida e de a interpretação cultural da diferença sexual ocorrer sem referência ao gênero. Butler aceita que o sistema de heterossexualidade compulsória pode se alterar e tem realmente mudado na contemporaneidade, mas não concorda com Rubin quanto à ideia de que o gênero é meramente função dessa heterossexualidade compulsória e que, sem o status compulsório, o campo dos corpos e da diferença sexual não seria mais marcado em termos de gênero.

“Não se trata aqui de androginia e nem de um hipotético ‘terceiro gênero’, tampouco é questão de uma *transcendência* do binário. Trata-se, ao invés disso, de uma subversão interna, em que o binário tanto é pressuposto como multiplicado, a ponto de não mais fazer sentido” (BUTLER, 1990/2013, p. 183). Daí, como vimos, as identidades gays que Butler considera parodísticas fazerem certo uso dos elementos do universo heterossexual para subvertê-lo e ressignificá-lo. Não há escolha entre repetir ou não os atos ou performances de gênero, só se escolhe o modo como se repete. A subversão consiste em uma repetição disruptiva, perturbadora, que desestabilize as categorias naturalizadas.

5.1.3 Multidões *queer* e resistência contrassexual

Essas ideias de subversão interna e multiplicação do binário de que fala Butler na última citação também estão presentes nos textos de Beatriz Preciado, embora sob outros termos. Em “Multidões *queer*: notas para uma política dos anormais”, ela defende a reapropriação pelas minorias sexuais do conjunto de dispositivos de produção da subjetividade sexual, que chama de sexopolíticos. Tomando Foucault como ponto de partida, a autora propõe que compreendamos os corpos e as identidades dos anormais, não apenas como efeitos dos discursos sobre o sexo, mas como potências políticas.

As multidões *queer* são constituídas por minorias sexuais – feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais – e têm por estratégia política a resistência à normalização e à universalização das identidades e dos corpos. Trata-se de uma estratégia ao mesmo tempo hiperidentitária e pós-identitária. Hiperidentitária porque faz um uso máximo da posição de

identidade desviante e com conotação pejorativa como instrumento de resistência ao ponto de vista universal e *straight*. É o caso do termo *gouine*, gíria francesa para lésbica com conotação homofóbica que foi reapropriada e ressignificada pelo movimento feminista e gay francês FHAR (Front homosexuel d'action révolutionnaire). Trata-se, na definição de Preciado, de uma identificação estratégica, onde uma identificação negativa é transformada em uma identificação resistente à norma. Pós-identitária porque denuncia os efeitos normalizantes e disciplinares de toda formação identitária e acredita que não há uma base natural (“mulher”, “gay”, etc.) que possa legitimar a ação política.

A multidão *queer* não tem relação 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”. Por oposição às políticas “feministas” ou “homossexuais”, a política da multidão *queer* não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como “normais” ou “anormais”: são os drag kings, as gouines garous, as mulheres de barba, os transbichas sem paus, os deficientes-ciborgues... O que está em jogo é como resistir ou como desviar das formas de subjetivação sexopolíticas. (PRECIADO, 2011, p. 16)

Preciado afirma que a noção de multidão *queer* se opõe decididamente à de diferença sexual. “Não existe diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida” (Preciado, 2011, p. 18). A multidão *queer* consiste em “recitações subversivas de um código sexual transcendental falso”, como afirma Preciado em seu “Manifiesto contra-sexual”, ou seja, ela denuncia que a diferença sexual e a heterossexualidade são tecnologias sociais, sexopolíticas, e não uma origem natural fundadora, revelando, portanto, que é possível inverter e modificar suas práticas de produção da identidade sexual.

No “Manifiesto contra-sexual”, Preciado realiza um trabalho de desconstrução contrassexual que rompe com uma série de binômios oposicionais: homem/mulher, homossexualidade/heterossexualidade, masculino/feminino, natureza/tecnologia. Na definição da autora, contrassexualidade não é a criação de uma nova natureza, e sim o fim da natureza como ordem que legitima a sujeição de uns corpos a outros. Esse nome vem, segundo ela, indiretamente de Foucault, para quem a forma mais eficaz de resistência à produção da sexualidade não é a luta contra a proibição, na forma de reivindicação da liberação sexual, e sim a contraprodução, isto é, a produção de formas de contradisciplina sexual, de práticas contrassexuais, de formas de prazer alternativas.

Desse modo, o manifesto contrassexual é uma análise crítica da diferença de gênero e de sexo que propõe substituir o contrato social tido como natural por um contrato

contrassexual, em que os corpos não se reconhecem mais, nem a si mesmos nem aos outros, como homens ou mulheres, mas como sujeitos que podem aceder a todas as posições de enunciação, que a história determinou como masculinas ou femininas. Esse contrato contrassexual cria, assim, a sociedade contrassexual, que se dedica à desconstrução da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero, e que proclama a equivalência (e não a igualdade) de todos os corpos-sujeitos que se comprometem com os termos do contrato.

A contrassexualidade se situa fora das oposições homem/mulher, masculino/ feminino, heterossexualidade/homossexualidade. Como ela pretende desnaturalizar e desmistificar as noções tradicionais de sexo e de gênero, uma de suas tarefas é estudar instrumentos, aparatos e práticas sexuais que contribuem para a contraprodução de prazer no corpo, corpo tido aqui como espaço político, centro de resistência. No começo do manifesto a autora diz mesmo que “este é um livro sobre dildos, sobre sexos de plásticos e sobre a plasticidade dos sexos”⁷⁶ (PRECIADO, 2002, p. 18, tradução minha).

O contrato contrassexual é apresentado na forma de artigos, que expõem os princípios e as demandas da sociedade contrassexual e os deveres dos contratantes. Como vimos, um desses princípios é a equivalência, e não a igualdade, entre os indivíduos em suas relações. Isso implica na reversibilidade e nas mudanças de papéis, modo de evitar que o contrato contrassexual desemboque em relações de poder assimétricas e naturalizadas.

Outros princípios são a separação absoluta das atividades sexuais das atividades reprodutivas e a *queerização* da natureza, que significa considerar os órgãos genitais, os hormônios e as reações físicas ligadas ao sexo, como a ereção e o orgasmo, como metáforas políticas, que não devem mais ser definidas e controladas pelo Estado ou pela medicina heteronormativa. No que diz respeito às cirurgias de mudança de sexo, a autora questiona por que ela está sob o controle do Estado enquanto outras não o estão, como a plástica de nariz, por exemplo. Ela também se posiciona contra a exigência de que se mude o sexo para se poder mudar o gênero e o nome. Sua proposta é a de que essas cirurgias não sirvam para que os corpos se adequem a uma coerência masculina ou feminina, mas justamente para que saiam do sistema binário, dos modelos anatômico-políticos fixos de masculinidade e feminilidade.

Nesse contexto, uma das demandas da sociedade contrassexual é o apagamento das denominações masculino e feminino relativas ao sexo dos documentos de identidade e de todos os formulários administrativos e legais. Os códigos da masculinidade e da feminilidade

⁷⁶ Este es un libro sobre dildos, sobre sexos de plástico y sobre la plasticidad de los sexos.

devem se converter em registros abertos à disposição dos indivíduos, que têm como dever, inclusive, escolher um novo nome que escape às normas de gênero. Em um primeiro momento, pode-se usar um nome do sexo oposto ou um nome feminino e um masculino juntos, como a própria autora parece ter feito, ao se denominar Paul B. Preciado desde janeiro de 2015. O objetivo é desestabilizar a apropriação dos corpos como femininos ou masculinos pelo sistema heterocentrado.

Como esse mesmo objetivo de invalidar o sistema de reprodução heterocentrado, Preciado se posiciona a favor da abolição da família nuclear como modelo reprodutivo e de todo contrato matrimonial, inclusive do PaCS na França, porque, segundo ela, contribui para perpetuar a naturalização dos papéis sexuais. Preciado parece apresentar uma posição mais radical que a de Butler, que, apesar de denunciar os efeitos problemáticos da demanda por direitos dos movimentos gay e feminista, reconhece que há aí um dilema complicado.

No texto “O parentesco é sempre tido como homossexual?”, Butler critica a relação necessária que se estabelece ainda hoje entre casamento e parentesco, e afirma que o apelo dos gays ao casamento (como condição necessária à adoção futura de uma criança) tem o efeito negativo de reforçar a normalização pelo Estado das relações de parentesco reconhecíveis. O reconhecimento do casamento gay estende os direitos do contrato, mas não rompe com as suposições patrilineares do parentesco, tornando mais difícil a defesa da viabilidade de arranjos alternativos de parentesco, que se afastem de formas diádicas de família heterossexual.

Além disso, demandar o reconhecimento do Estado equivale a afirmar que determinadas sexualidades e arranjos sexuais são ilegítimos e irrealizáveis sem o reconhecimento dele. Desse modo, se reforça a separação entre casais homossexuais legítimos, que têm direito ao casamento, e os ilegítimos, ou seja, surgem novas hierarquias. Ocorre a transformação de uma deslegitimação coletiva (da comunidade gay como um todo) em uma deslegitimação seletiva (dos gays com alianças sexuais fora do casamento).

Por outro lado, porém, Butler entende que viver sem normas de reconhecimento provoca sofrimento e contribui para o “desempoderamento” das reivindicações dos gays, o que configura o dilema pró ou contra o reconhecimento do casamento gay. Esse dilema se torna ainda mais complicado quando se levam em conta os argumentos conservadores usados contra a união homossexual ou a adoção de crianças por esses casais, amparados pelas teorias de Lacan e Hérítier, por exemplo, autores citados pela própria Butler.

O argumento principal desses autores, como também exploramos no capítulo anterior, é o de que a diferença sexual é fundamental à cultura e à sua transmissão, ou seja, a cultura

exige um homem e uma mulher, o papel masculino, paterno, e o feminino, materno, para que uma criança seja gerada e iniciada na “ordem simbólica”. Logo, a formação de famílias por homossexuais vai contra essa “ordem simbólica” e é um risco para a cultura. A reprodução deve permanecer prerrogativa do casamento heterossexual e devem ser impostos limites às formas reconhecíveis de arranjos de parentesco não-heterossexual.

Como já foi exposto anteriormente, Butler critica a ideia de uma heterossexualidade primária como fundadora da cultura, premissa estruturalista introduzida por Lévi-Strauss a partir da proibição do incesto como condição de entrada na cultura e sustentada por Lacan ao remodelar o Édipo freudiano enquanto estrutura inaugural do sujeito, na qual ele alcança a heterossexualidade normativa. A autora defende que o Édipo não é condição normativa para a cultura e que ele seja pensado em sentido amplo, como modo de nomear a triangularidade do desejo, que pode assumir diversas formas, sem pressupor a heterossexualidade.

Podemos dizer então que por um lado Butler reconhece as dificuldades de se negar a união a casais homossexuais, pois isso corresponderia a enfraquecer o movimento gay e seus direitos, e reforçaria o argumento conservador de defesa da diferença sexual e da heterossexualidade como alicerces simbólicos da cultura e da filiação. Por outro, a autora se aproxima de Preciado, ao defender uma transformação social mais radical, que rompa com as reduções do parentesco à família heterossexual e do campo da sexualidade ao casamento.

Pois tão certo quanto o fato de que os direitos ao casamento e à adoção e, de fato, à tecnologia reprodutiva, devam ser assegurados a indivíduos – bem como sua aliança – fora da moldura do casamento, seria uma drástica privação da política sexual progressiva permitir que o casamento e a família, ou mesmo o parentesco, fossem os parâmetros exclusivos dentro dos quais se pode pensar a vida sexual. (BUTLER, 2003, p. 260)

Mas voltemos a Preciado e ao manifesto contrassexual. A autora faz uma crítica a Butler: ao focar nas performances e paródias de gênero, ela teria deixado de lado o corpo e a sexualidade, isto é, as práticas sexuais e as tecnologias que incidem sobre o corpo. A proposta subversiva de Preciado se dá no próprio corpo, por meio de práticas contrassexuais que o ressignifiquem e apontem o caráter construído da heterossexualidade e do binarismo entre corpo masculino e corpo feminino. Aqui, o corpo é o espaço de paródia. A subversão da normalização sexual é ao mesmo tempo qualitativa (hétero) e quantitativa (dois) das relações corporais.

Enquanto Butler fala da performance da *drag queen*, que, ao imitar a feminilidade, mostra que a feminilidade e a masculinidade não são dados naturais e oposicionais, Preciado cita as transformações que se dão nos corpos dos transexuais ou a utilização de dildos (pênis de plástico) nas relações sexuais. As cirurgias a que se submetem os transexuais indicam que

os dois órgãos que interpretamos como naturais, masculino ou feminino, também sofreram um processo semelhante de transformação plástica.

Vaginoplastia (reconstrução da vagina), faloplastia (construção do pênis), modificações ou aumento do clitóris, mastectomia (retirada dos seios), histerectomia (retirada do útero), aparentemente lugares de renegociação, de resolução de “discordâncias” entre sexo, gênero e orientação sexual, tornam evidente, segundo a autora, a construção tecnológica e teatral da verdade natural dos sexos. “O conjunto destes processos de ‘re-atribuição’ é o segundo recorte, a segunda fragmentação do corpo. Esta não é mais violenta que a primeira, é simplesmente mais *gore* [sangrenta], e sobretudo mais cara⁷⁷” (PRECIADO, 2002, p. 104, tradução minha). Assim, somos todos “pos-op⁷⁸”, ou seja, já fomos operados por tecnologias sociais, não havendo corpos livres para a transexualização.

Já a utilização do dildo revela que o pênis não está na origem da diferença sexual, não é o órgão que institui o corpo como naturalmente masculino, e desconstrói a heterossexualidade como natureza. Ela mostra que tanto a masculinidade como a feminilidade foram submetidos às tecnologias sociais e políticas de construção e de controle. “O dildo é a verdade da heterossexualidade como paródia. A lógica do dildo prova que os próprios termos do sistema heterossexual masculino/feminino, ativo/passivo, são elementos entre outros muitos em um sistema de significação arbitrário⁷⁹” (PRECIADO, 2002, p. 68, tradução minha).

Assim, a resistência contrassexual consiste em difundir, pôr em circulação práticas sexuais subversivas de ressignificação e desconstrução dos códigos binários e das categorias naturalizadas do sistema heterocentrado. Além do uso de dildos, a autora cita a sexualidade anal como outra prática contrassexual com grande potencial subversivo, porque o ânus é uma parte do corpo designada como não-sexual, excluída das práticas reprodutivas, e, além disso, vai além dos limites anatômicos impostos pela diferença sexual (todos têm anus) e pelo pensamento binário genital (pênis/vagina).

⁷⁷ El conjunto de estos procesos de «reassegnación» no son sino el segundo recorte, la segunda fragmentación del cuerpo. Esta no es más violenta que la primera, es simplemente más *gore*, y sobre todo más cara.

⁷⁸ Pos-op é abreviação de Post operatório, termo do vocabulário médico que designa o status do transexual que já passou por uma cirurgia de mudança de sexo.

⁷⁹ El dildo es la verdad de la heterosexualidad como parodia. La lógica del dildo prueba que los términos mismos del sistema heterosexual masculino/femenino, activo/pasivo, no son sino elementos entre otros muchos en un sistema de significación arbitrario.

5.2 Vizinhaça dos sexos

Sabine Prokhoris, no livro “Le sexe prescrit : la différence sexuelle en question”, também retoma a ideia foucaultiana de dispositivo de sexualidade de “História da Sexualidade 1” para definir “diferença sexual”: efeito normativo, muito tenaz e concreto, de relações de poder concernindo o sexo e mantidas inquestionáveis. Efeito que atravessa a trama de cada existência e dita os laços entre os indivíduos e o modelo de família com direito de existir. A partir do terceiro capítulo do livro, a autora passa a usar uma única palavra para se referir à diferença sexual, “diferençadossexos” (“*différencedessexes*”, em francês), para mostrar a consistência do conceito e o fato de que é tido como princípio estruturante de tudo o que é humano.

Enquanto dispositivo de sexualidade, a diferença sexual faz parte do conjunto mais amplo de dispositivos reguladores de nossas maneiras de ser, pensar, amar, a que Prokhoris dá o nome de normas de existência ou “gramática da subjetivação”. Ela critica que a psicanálise esteja na atualidade na posição de fornecer essas normas ou referências incontestáveis, sobretudo da ordem sexual, ou seja, traçar uma linha de partilha entre os bons e maus modos de ser homem ou mulher, entre figuras adequadas e inadequadas da sexualidade, do feminino e do masculino. Ser bom homem ou boa mulher significa justamente se submeter sem erro à ordem da diferença dos sexos, também chamada de ordem simbólica, e a partir dela constituir “corretamente” seu desejo e sua posição sexual, heterossexual.

A psicanálise reforça, assim, “um inventário de possíveis” do sexo e da diferença sexual, sobretudo por meio de teses sobre ordem simbólica, complexo de Édipo, castração, inveja no pênis na mulher. Em Lacan, a “diferençadossexos” articulada à referência fálica dá acesso à ordem simbólica. Ou se submete a isso ou se precipita no caos do “fora sexo”. Disso resultam severas chamadas à ordem do “legítimo” e do “humano”, nos debates contemporâneos sobre reconfigurações possíveis das normas no campo da sexualidade, e inclusive na clínica.

O que Prokhoris defende, na contracorrente dessa psicanálise conservadora, “guardiã da lei simbólica”, é que a diferença dos sexos não existe. Com isso ela quer dizer que, embora haja dois sexos anatômicos distintos, esse dado poderia ser pensado a partir de outra construção intelectual. Foi o caso do paradigma do sexo único, descrito no capítulo 1, que entendia que todos tinham o mesmo órgão sexual, mas uns o tinham interno e outros, externo. A “diferençadossexos” constitui, portanto, uma solução de pensamento que foi preferida a outras para dar conta de um estado de coisas.

Pois a perspectiva que organiza a existência de cada sexo, o desenrolar de seus possíveis, e as figuras de suas relações, sob o ângulo exclusivo de uma diferença irreduzível e por isso essencial, diferença que eles teriam em suma vocação para realizar – no duplo sentido dessa palavra –, não é, entretanto, a única coerente que se possa conceber. Tanto que, se é com efeito na maior parte dos casos visível a olho nu que os meninos e as meninas não são exatamente idênticos, também é observável que, apesar dessa distância entre seus sexos respectivos, seus corpos e o que eles podem fazer deles se parecem enormemente. Se parecem e se diferenciam. A “diferençadossexos”, ou seja, a representação que dispõe nesses termos, e segundo esse esquema, o fato tanto de sua proximidade como de sua dessemelhança, dando assim forma e sentido a uma situação com efeito surpreendente, não poderia ser simplesmente o produto de uma simples constatação – supondo que existe alguma coisa que se possa chamar constatação; supondo, dito de outro modo, que nossas percepções se contentam em placidamente registrar, depois retranscrever em representações “objetivas” uma realidade que não suscita nem a mínima perturbação nem a menor questão⁸⁰. (PROKHORIS, 2000, p. 122-123, tradução minha)

Nessa passagem podemos perceber que ela parte do princípio da raridade discursiva de Foucault: o fato de homens e mulheres terem órgãos genitais diferentes poderia ser interpretado de outro modo. A “diferençadossexos”, embora pretenda ser a lei, é apenas uma representação, um esquema, dentre outros possíveis. Poderia haver outros dispositivos discursivos, outros códigos, que definissem sob outra perspectiva a sexualidade dos indivíduos, o feminino e o masculino. E aí as condições de subjetivação, as suas formas “válidas”, seriam outras.

No final desse trecho citado, observamos também uma crítica a Françoise Héritier, que será feita de modo mais claro posteriormente no texto, segundo a qual (como vimos também no capítulo 4) a diferença dos sexos está na base da criação da oposição fundamental que nos permite pensar. Ela seria o começo absoluto, a condição *sine qua non* do exercício do pensamento, pois pensar é classificar, classificar é discriminar e a discriminação fundamental está baseada na diferença irreduzível dos sexos.

Em resposta ao pensamento de Héritier, Prokhoris afirma que a diferença dos sexos não poderia ser observada ou descoberta, como propõem antropólogos e psicanalistas, porque

⁸⁰ Car la perspective qui organise l'existence de chaque sexe, le déploiement de ses possibles, et les figures de leurs relations, sous l'angle exclusif d'une différence irréductible et pour cela essentielle, différence qu'ils auraient en somme vocation à réaliser – au double sens de ce mot – n'est pas après tout la seule cohérente qui se puisse concevoir. D'autant que, s'il est en effet dans la plupart des cas visible à l'œil nu que les garçons et les filles ne sont pas exactement identiques, il est tout aussi remarquable que, nonobstant cet écart de leurs sexes respectifs, leurs corps, et ce qu'ils peuvent en faire, se ressemblent énormément. Se ressemblent et se dissemblent. Si bien que la « différencedessexos », c'est-à-dire la représentation qui dispose en ces termes, et selon ce schéma, le fait tant de leur mitoyenneté que de leur dissemblance, donnant ainsi forme et sens à une situation en effet étonnante, ne saurait être tout bonnement le fruit d'un simple constat – à supposer qu'il existe quelque chose que l'on puisse appeler « constat » ; à supposer, autrement dit, que nos perceptions se contentent de placidement enregistrer, puis retranscrire en représentations « objectives », une réalité ne suscitant ni le moindre trouble ni la plus petite question.

uma diferença não é uma coisa em si, mas uma maneira, entre outras possíveis, de interpretar, de tratar, de dar sentido e valor às distâncias e discordâncias entre as coisas observadas.

A autora diz ainda que a diferença sexual é uma formação do inconsciente, no sentido, não de que o inconsciente seria sexuado, mas de que o assujeitamento à ordem sexuada mergulha suas raízes no inconsciente. Por ser uma formação do inconsciente, embora muito hegemônica, ela pode ser solucionada ou desfeita, como um sintoma, por exemplo.

A proposta de Prokhoris então é que no lugar da diferença dos sexos coloquemos em funcionamento outro dispositivo de sexualidade, o da vizinhança dos sexos, que dissolve as linhas de divisão definitiva entre mulher e homem, e entende o sexual como potência intensiva, perverso-polimorfa, fora de qualquer estruturação prévia pela “diferençadossexos”. “‘Homem’ e ‘Mulher’ não poderiam se enfraquecer de acordo com outras lógicas que aquela que articula a ‘diferençadossexos’ e suas implicações?”⁸¹ (PROKHORIS, 2000, p. 157, tradução minha).

O sexual, capacidade erógena plural, excede, transborda e ultrapassa o sexuado, isto é, a determinação sexuada dos corpos e das identidades. Tem uma aptidão ao transformismo, por identificações, contaminações, contatos. O sexual seria um “originário” aberto a todo tipo de identidade erótica, do qual o sexuado procede, e não o contrário.

não é a sexuação que dita a partição da sexualidade, mas a disposição sexual dita por Freud “perverso-polimorfa”, ou seja, absolutamente plástica e apta a todas modulações, que determina as figuras através das quais o sexuado entrará de tal ou tal maneira no dispositivo da sexualidade⁸². (PROKHORIS, 2000, p. 178, tradução minha)

Nesse dispositivo da vizinhança dos sexos, a análise, em vez de empreender “retificações subjetivas” para colocar o sujeito no bom caminho a percorrer para ser mulher ou homem, deve oferecer um espaço que lhe permita revisar e renovar suas normas de existência, inventar novas lógicas e linguagens para a sua sexualidade. Desse modo, os nós inconscientes que ordenam a sexuação de acordo com a “diferençadossexos” podem ser desfeitos.

Em vez de denunciar a negação da diferença dos sexos nos novos arranjos da sexualidade e da família, como muitos psicanalistas têm feito nos debates atuais sobre uniões homossexuais e homoparentalidade, trata-se, pelo contrário, para Prokhoris, de denunciar que

⁸¹ « Homme », « femme », cela ne pourrait-il se décliner selon d’autres logiques que celle qui articule la « différencedessesexes » et ses implications ?

⁸² ce n’est pas la sexuation qui dicte la partition de la sexualité, mais la disposition sexuelle dite par Freud « perverse-polymorphe », c’est-à-dire absolument plastique et apte à toutes les modulations, qui détermine les figures à travers lesquelles le sexué entrera de telle ou telle façon dans le dispositif de la sexualité.

a construção “diferençadossexos” é uma negação, das mais violentas e radicais, de outros modos possíveis de os indivíduos construírem sua sexuação.

Mais uma vez recorrendo ao jogo da vizinhança, com o que ele comporta de deslizamentos e passagens, a autora argumenta que não existem nem o mesmo (se colocando contra a ideia de que na homossexualidade trata-se do amor do mesmo, que recusa o outro, como defende por exemplo Irène Théry), nem o outro radical. Só há vizinhos, mais ou menos afastados um do outro. Seguindo essa mesma perspectiva, os novos amores e sexualidades indeterminam o complexo de Édipo e obrigam a tirar novamente as cartas da sexuação. Novos agenciamentos e trajetos podem surgir, rompendo com a lógica de que cabe ao pai separar a criança da mãe e inscrevê-la na ordem simbólica, salvando-a assim da confusão dos sexos e das gerações.

É interessante que Prokhoris critica inclusive o argumento, a favor da homoparentalidade, de que em um casal de duas mulheres uma delas poderia fazer a separação do filho da mãe biológica. Sua crítica é a de que esse argumento reforça a ideia de que a relação inicial da mãe com o filho é sempre uma fusão paralisante. “Não é surpreendente que nessa conta só haja mães ruins: ou ‘abusivas’, ‘castradoras’, porque não querem aceitar que seu filho-falo, ou seu filho-expressão-do-poder-feminino seja separado delas, e então não aceitam a ‘lei do pai’; ou ‘desnaturadas’⁸³” (PROKHORIS, 2000, p. 248, tradução minha).

5.3 Máquinas desejanter e n sexos

Em “O Anti-Édipo”, Deleuze e Guattari radicalizam a crítica ao conceito de complexo de Édipo da psicanálise, sobretudo à sua pretensão de universalidade e à tentativa de enquadrar todo o desejo e o inconsciente em um esquema explicativo, triangular, atrelado à família. Os autores se referem a um “edipianismo difuso e generalizado” e a um “familismo” da psicanálise: “Diga que é Édipo, senão você leva um tapa. Eis que o psicanalista já nem mais pergunta: ‘Para você, o que são as máquinas desejanter?’”, mas grita: ‘Responda papai-mamãe quando lhe falo!’” (DELEUZE E GUATTARI, 1973/2011, p. 66).

A máquina desejanter é definida pelos autores como um sistema de produzir desejos, como fluxos descodificados do desejo, vibrações. Para eles, o desejo é, portanto, da ordem da produção, é agenciamento maquínico. Não tem pessoas como objetos, mas meios inteiros que

⁸³ Pas étonnant à ce compte qu’il n’y ait jamais que de mauvaises mères : ou « abusives », « castratrices », parce qu’elles ne veulent pas accepter que leur enfant-phallus, ou leur enfant-expression-de-la-puissance-féminine soit détaché d’elles, et donc n’acceptent pas la « loi du père » ; ou « dénaturées ».

ele percorre, é sempre nômade e migrante. Não provém de uma falta ou carência, nem necessita de mediação simbólica. Não é signo da lei, e sim signo de potência, de fluxos. Também o inconsciente é produtivo e maquínico. E órfão, porque produz a si próprio.

A censura feita à psicanálise então é a de que ela reverteu essa ordem da produção em uma ordem da representação, como se todas as forças produtivas do desejo emanassem do Édipo e da lei da castração, quando na verdade a produção desejante tem caráter anedipiano, ou seja, pode descartar a referência ao Édipo. “Substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se o inconsciente produtivo por um inconsciente que podia tão somente exprimir-se (o mito, a tragédia, o sonho...)” (DELEUZE E GUATTARI, 1973/2011, p. 40).

Como bem explica Foucault em “A verdade e as formas jurídicas”, o argumento de “O Anti-Édipo” é que o complexo de Édipo e sua configuração triangular, pai-mãe-filho, não revelam a verdade de nosso desejo. O Édipo é, ao contrário, um instrumento de limitação que os psicanalistas utilizam para conter o desejo, fazê-lo entrar em uma estrutura familiar definida por nossa sociedade em determinado momento, garantindo que ele não se difunda no mundo que nos circunda.

Édipo, segundo Deleuze e Guattari, não é conteúdo secreto do nosso inconsciente, mas a forma de coação que a psicanálise tenta impor na cura a nosso desejo e a nosso inconsciente. Édipo é um instrumento de poder, é certa maneira de poder médico e psicanalítico se exercer sobre o desejo e o inconsciente. (FOUCAULT, 1973/2005, p. 29-30)

Em vez de reduzidos à estrutura edipiana e às imagens dos pais, Deleuze e Guattari entendem a sexualidade e o desejo em relação imediata com a realidade histórica e social. A sexualidade não tem caráter familiar, vai para além da família. O pai e a mãe não se organizam em uma estrutura capaz de representar o inconsciente e os diversos agentes da coletividade. Há sempre múltiplos fatores e agentes em jogo, além deles e do triângulo edipiano: “Édipo aberto a todos os ventos, aos quatro cantos do campo social (nem mesmo 3 + 1, mas 4 + n). Triângulo mal fechado, triângulo poroso ou gotejante, triângulo explodido donde escapam os fluxos do desejo em direção a outros lugares” (DELEUZE E GUATTARI, 1973/2011, p. 132).

Desse modo, há uma enorme experiência não-familiar da vida desejante que a psicanálise não leva em conta. É um engano entender o fato de a criança reportar aos pais um pouco da experiência que vai tendo com seu desejo como se essa experiência se relacionasse natural e exclusivamente com eles ou fosse produzida apenas em função deles. A criança

investe diretamente o campo social com sua libido, estabelece um conjunto de relações não-familiares com os objetos e as máquinas do desejo. Há tão somente o desejo e o social.

Não se trata de negar a importância dos pais, mas de não assentar toda a produção desejante no código restrito do Édipo. O desejo escapa, transborda esse quadro de referência. O desejo é, segundo os autores, revolucionário em si mesmo. Pode pôr em questão a ordem estabelecida, levar setores inteiros a explodir. É por isso que ele ameaça a sociedade e é recalçado, e não por ser incestuoso.

O desejo do incesto, inclusive, não é anterior ao esquema edipiano, mas surge com ele, com a proibição que institui papéis e funções parentais discerníveis, atribui nomes às pessoas e as interdita como parceiros. O incesto remete a um aquém, um regime intensivo não-pessoal que não pode ser representado no complexo de Édipo, pois o próprio Édipo deriva do recalque desse aquém. E o agente delegado ao recalque é a família.

A crítica dos autores, portanto, é que é o próprio Édipo que introduz o desejo na triangulação, forçando-o a tomar como objeto as figuras parentais diferenciadas, e ao mesmo tempo proíbe esse desejo de se satisfazer, brandindo as ameaças do indiferenciado, no qual se cairá se as linhas de diferenciação não forem seguidas, se Édipo não for “resolvido”. O que eles argumentam é que o complexo de Édipo nunca é causa, e sim resultado de um investimento social prévio, do qual a psicanálise participa com a determinação atribuída à família.

No conjunto de partida há o patrão, o chefe, o padre, o tira, o fiscal da receita, o soldado, o trabalhador, todas as máquinas e territorialidades, todas as imagens sociais da nossa sociedade; mas, no conjunto de chegada, só há, no limite, papai, mamãe e eu: o signo despótico recolhido pelo papai, a territorialidade residual assumida pela mamãe, e o eu dividido, cortado, castrado. (DELEUZE E GUATTARI, 1973/2011, p. 352)

A proposta de Deleuze e Guattari é subverter internamente a máquina analítica, fazer uma psicanálise militante, política e social, a que dão o nome de esquizoanálise. Os dois aspectos mais importantes da esquizoanálise são a destruição das formas expressivas do inconsciente e a descoberta dos investimentos do campo social e histórico pelo desejo. Pretende-se desfazer o inconsciente edipiano, mediatizado pela família, para atingir o inconsciente produtivo imediato, órfão, que nada diz, não oferece nada à interpretação, apenas máquina. As questões a serem colocadas a um sujeito dizem respeito às suas máquinas desejantes: O que são as suas máquinas desejantes? O que você faz entrar nelas? O que você faz sair delas? Como isso funciona?

Os autores valorizam, portanto, o múltiplo e o singular. No que diz respeito ao sexo e à diferença sexual, eles criticam o que denominam de “representação antropomórfica e molar

do sexo”, a ideia de que só há dois sexos, estanques, não comunicantes. No fundamento dessa representação está, segundo eles, o conceito psicanalítico de castração, enquanto falta comum aos dois sexos, mas que se apresenta em cada um de uma maneira (inveja do pênis na mulher e medo de perdê-lo no homem). Daí as “soluções” diferentes do Édipo no menino e na menina.

No lugar de representação molar da sexualidade que culmina no que a funda, ou seja, a ideologia da falta, Deleuze e Guattari apostam nas dimensões de multiplicidade pura e molecular que atravessam as máquinas desejantes. Eles propõem a existência em cada indivíduo de *n* sexos, de um sexo “não humano”, que se constitui a partir da circulação de intensidades e afetos impessoais e sem significação. Trata-se da dispersão de puras singularidades, multiplicidades livres em conexões, comunicações transversais, ou ainda de

uma transexualidade microscópica em toda parte, que faz com que a mulher contenha tantos homens quanto o homem, e o homem mulheres, capazes de entrar, uns com os outros, umas com as outras, em relações de produção de desejo que subvertem a ordem estatística dos sexos. Fazer amor não é fazer só um, nem mesmo dois, mas cem mil. Eis o que são as máquinas desejantes ou o sexo não humano: não um, nem mesmo dois, mas *n* sexos. A esquizoanálise é a análise variável dos *n* sexos num sujeito, para além da representação antropomórfica que a sociedade lhe impõe e que ele mesmo atribui à sua própria sexualidade. A fórmula esquizoanalítica da revolução desejante será primeiramente esta: a cada um, seus sexos. (Deleuze e Guattari, 1973/2011, p. 390)

Desse modo, ao retirar o desejo do campo da representação e inseri-lo no domínio da produção e das diferenças múltiplas, Deleuze e Guattari também se propuseram a abandonar o modelo binário transcendente de análise da diferença sexual (PEIXOTO JUNIOR, 2010). O inconsciente molecular ignora a castração e nada falta aos elementos em dispersão. A sexualidade esquizoide, anedipiana, é irreduzível a qualquer apropriação por meio do Édipo ou da castração e possibilita uma abertura para o devir singular da vida de todos e de cada um. Nesse sentido, ela ultrapassa o dualismo sexual. “Ao acolher de maneira criativa as críticas formuladas pelo pensamento da diferença, talvez a psicanálise contemporânea também possa se abrir cada vez mais para tais singularidades dos devires” (idem, p. 46).

5.4 “Defesa” da psicanálise lacaniana

Há na contemporaneidade uma tentativa de teóricos de responderem, de maneira direta ou indireta, às críticas feitas à psicanálise e a Lacan pelos teóricos feministas e *queer*. Embora haja pequenas variações em seus argumentos, esses autores se apoiam no conceito de objeto *a* e nas fórmulas da sexuação, formulados por Lacan nas décadas de 60 e 70, para defender que eles permitem pensar a sexualidade e a diferença sexual de maneira nova e subversiva. Segundo eles, o grande problema da teoria *queer* é só levar em conta os conceitos teóricos

iniciais de Lacan, anteriores aos anos 60, como Nome-do-Pai e falo, que no entanto foram recolocados em questão posteriormente pelo próprio Lacan.

5.4.1 Gozo suplementar e “não há relação sexual”

No livro “Théorie queer et psychanalyse”, Javier Sáez afirma que Lacan, ao propor duas formas de gozo, fálico e suplementar, cria uma teoria da diferença sexual não imaginária e não naturalizada. Não imaginária porque pretende ir além das identificações, relações imaginárias que seriam sempre binárias. Não naturalizada porque admite que um sujeito, independentemente de seu sexo anatômico, pode escolher se inscrever do lado feminino ou masculino do gozo. A diferença sexual não seria aí nem uma essência, nem uma realidade transcendente. Diria respeito a lugares vazios “masculino-feminino” que o sujeito encontra em seu ambiente.

A topologia lacaniana rompe com esse tipo de binarismo imaginário. Sua capacidade subversiva reside precisamente no fato de que Lacan não teoriza a sexualidade em termos de gênero, mas em termos de gozo. Se um dos principais esforços da teoria *queer* é pensar a sexualidade fora das categorias de gênero, temos aqui um exemplo disso⁸⁴. (SÁEZ, 2005, p. 122, tradução minha)

De acordo com essa perspectiva, Lacan seria, portanto, *queer* antes do tempo, já que pensou a sexualidade fora dos termos do gênero antes do surgimento da teoria *queer*. Para o psicanalista Fabian Fajnwaks (2013, 2015), não há nada de mais *queer* que o próprio conceito de gozo, sobretudo o de gozo suplementar, que denota a possibilidade de modos de gozo múltiplos que escapam ao Um universalizante. Se no texto “A significação do falo” Lacan só admite a existência do gozo fálico, gozo que tem o falo como referência, no Seminário 20, “Mais, ainda”, ele passa a conceber um gozo que escapa à função fálica, correspondendo, assim, à definição *queer* de gozo: fundamentalmente rebelde a toda lei ou universalização.

Ainda assim, Fajnwaks (2015), ao comentar uma espécie de lista de gozos sexuais feita por um autor *queer* – *drag queens*, *drag kings*, mulheres de smoking, *daddys*, *butch*, homens lésbicos, etc. – diz que seria possível reagrupá-los nas duas modalidades de gozo propostos por Lacan. Esse reagrupamento não implicaria na submissão de uma multiplicidade de formas de obtenção de prazer a uma lei? Não implicaria ainda em recair no binarismo que se estaria tentando combater? E isso não limitaria justamente o caráter subversivo das práticas sexuais *queer*?

⁸⁴ La topologie lacanienne rompt ce type de binarisme imaginaire. Sa capacité subversive réside précisément en ce que Lacan ne théorise pas la sexualité en termes de genre mais en termes de jouissance. Si l’un des principaux efforts de la théorie queer est de penser la sexualité en dehors des catégories de genre, nous en avons là un exemple.

Desse modo, podemos argumentar que, embora o gozo não-todo fuja à universalização e abarque uma diversidade de experiências possíveis, mantém-se um sistema classificatório binário e ainda referido ao falo. O falo permanece como referência aos dois sexos no inconsciente, mesmo se um gozo está para além dele. A fixidez de apenas duas posições, “homem” e “mulher”, restringe os possíveis da sexuação (DAVID-MÉNARD, 2009).

Na opinião do psicanalista Alain Lemosof, esse sistema binário das formas de gozo criado por Lacan reproduz, não mais seguindo a anatomia ou a construção cultural, e sim as modalidades de inscrição na função fálica, uma nova carta de gênero. “Como explicar que o que parecia, nesse quadro, subverter a ordem do sexo e do gênero, seja ilustrado pelas figuras sexuadas e gendradas mais tradicionais com suas conotações mais problemáticas, por exemplo que ‘as’ mulheres não podem dizer nada de ‘seu’ gozo suplementar?⁸⁵” (LEMOSOF, 2009, p. 120). Além disso, as duas formas de gozo são entendidas como ahistóricas, já que as sexualidades de qualquer época ou cultura poderiam ser encaixadas de um lado ou de outro da classificação.

Outro argumento em “defesa” de Lacan (DEAN, 2006; JORGE, 2013; SÁEZ, 2005) parte de sua afirmativa de que não há relação sexual, e do correlato de que não há saber sobre o sexo. Com ela, Lacan indicaria o não-encontro radical entre os sexos, descartando a possibilidade tanto de complementariedade ou harmonia entre os sexos, como a de encontrar saber, sentido ou garantia em relação à sexualidade. Além de não haver relação sexual entre o homem e a mulher, não há um ideal de complementariedade desejável, que se deveria buscar. Não se trataria, então, de impor ao paciente certos ideais culturais de uma heterossexualidade harmoniosa, já que essa harmonia não existe.

Para Sáez, esse raciocínio nos leva a uma compreensão de Lacan não heterocentrada da sexualidade, indo assim na direção oposta de seu entendimento pelos autores *queer*. Dizer que os corpos são sexuados e que existe uma diferença sexual não equivaleria a dizer que se saiba o que significa cada um dos termos, nem que esses conceitos se refiram a realidades ontológicas. Cada sujeito é uma totalidade faltante que, ao enfrentar a diferença sexual, não chega a verdade alguma sobre o sexo, sobre o que é uma mulher e o que é um homem. Diante desse vazio de saber e sentido, toda posição, identidade ou prática sexual é possível. A heterossexualidade e a homossexualidade seriam posições imaginárias possíveis,

⁸⁵ Comment expliquer que ce qui semblait, dans ce tableau, subvertir l’ordre du sexe et du genre, soit illustré par les figures sexuées et genrées les plus traditionnelles avec ses connotations les plus problématiques, par exemple que « les » femmes ne peuvent rien dire de « leur » jouissance supplémentaire ?

“identidades-respostas”, dentre muitas outras adotadas em nível consciente, para se enfrentar o vazio, a impossibilidade de relação sexual, abrigada no inconsciente sem solução.

O argumento de Marco Antonio Coutinho Jorge (2013) vai nessa mesma direção de que a impossibilidade de um saber sobre o sexo legitima toda versão da sexualidade. Ele propõe a metáfora de um livro com o capítulo principal faltando, o capítulo perdido do saber sobre o sexo. Assim, se não há versão ou sentido original, mas apenas falta de sentido, qualquer interpretação do livro é válida e legítima. Ou seja, ninguém pode se arrogar o direito de autorizar ou desautorizar a sexualidade do outro.

Vale esclarecer que seu texto, capítulo do livro “As Homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização”, pretende, como o livro como um todo e conforme o próprio título anuncia, combater a patologização da homossexualidade e a homofobia que daí resulta. Trata-se, portanto, de defender a homossexualidade como uma opção sexual tão “normal” e legítima quanto a heterossexualidade. É nesse contexto que Jorge considera subversiva a releitura lacaniana da diferença sexual a partir da diferença de gozo e do enigma insolúvel da sexualidade. Se a fonte de preconceito relativo à homossexualidade é a crença de que existe relação sexual entre os sexos, ao desorganizar essa crença Lacan estaria contribuindo para a desconstrução do próprio preconceito e para afastar a psicanálise de uma normatização biologizante e psicologizante da sexualidade.

O que parece problemático nesse tipo de discurso “em defesa da homossexualidade” é que, em primeiro lugar, ele mantém o binarismo homossexual-heterossexual, restringindo a pluralidade de possibilidades de desejar a duas, uma em oposição à outra. Mesmo que se argumente que não existe a homossexualidade, e sim as homossexualidades, pois se deve levar em conta a singularidade de cada sujeito, não se rompe com o binarismo. Trata-se do mesmo problema da narrativa das duas formas de gozo.

Em segundo lugar, ainda que se afirme que as fórmulas da sexuação pretendem se distanciar da referência à anatomia ou ao gênero, o uso do termo “homossexual” para qualificar uma escolha de objeto pressupõe que o desejo do sujeito surge como um efeito que alguém do mesmo sexo anatômico ou do mesmo gênero que o seu produz sobre ele. Isso equivaleria a dizer que o sexo e o gênero são perceptíveis ao nível do inconsciente e que a sexualidade diz respeito a objetos totalmente identificáveis, os homens e as mulheres, ou ao menos formas masculinas e femininas (DEAN, 2006).

5.4.2 Objeto *a*

Tim Dean acredita que o conceito de objeto *a* resolve esse problema e permite relativizar a heteronormatividade de que a teoria psicanalítica é acusada, ou seja, as normas e representações ancoradas em um ponto de vista heterossexual: ao pôr a noção de objeto *a* no centro de sua teoria, Lacan mostraria que o desejo não é heterossexual na origem. O desejo é determinado, não pelo sexo oposto, mas pelo objeto *a*, que precede necessariamente a identidade sexual, o gênero. “Considerado causa do desejo e não sua finalidade, o objeto *a* ‘de-heterossexualiza’ o desejo, situando sua origem na linguagem e não no efeito que o sexo oposto produz sobre nós⁸⁶” (DEAN, 2006, p. 77, tradução minha).

Com o objeto *a*, Lacan propõe uma definição não-identitária do desejo, diferente da noção freudiana de escolha de objeto sexual, na qual o objeto já é suposto sexuado, de um gênero específico. Por outro lado, ele se aproxima dos conceitos também freudianos de pulsão parcial e sexualidade perverso-polimorfa, mostrando que o gênero não tem pertinência alguma no que tange ao funcionamento da pulsão (DEAN, 2006). O verdadeiro parceiro é o objeto *a* de cada um, que pode se alojar em um homem ou em uma mulher, independentemente do sexo anatômico ou da posição subjetiva feminina ou masculina (QUINET, 2013).

Além de independer do gênero e da heterossexualidade enquanto norma, o conceito de objeto *a* seria subversivo ainda devido à dissociação que permite operar entre sexualidade e genitalidade (DEAN, 2006; SÁEZ, 2005). O objeto *a* adota diferentes formas – o olhar, a voz, o seio, o excremento – e muitos prazeres não implicam os órgãos genitais. Por sua multiplicidade e separação do genital, não permite instaurar tipo algum de normalidade sexual.

5.4.3 Sinthoma

Geneviève Morel, em seu livro “Ambiguités sexuelles”, apesar de não fazer referência às críticas dos teóricos *queer* à psicanálise, também defende que a proposta lacaniana de duas modalidades de gozo dá acesso a uma compreensão da diferença sexual e do processo de sexuação que supera a observação da diferença anatômica e as identificações (gênero). Ela propõe, então, que a sexuação ocorre em três tempos, não necessariamente cronológicos, sendo o terceiro a novidade subversiva da teoria psicanalítica. O primeiro é o da diferença

⁸⁶ Considéré comme la cause du désir et non comme son but, l’objet *a* « dé-hétérosexualise » le désir en en situant l’origine dans le langage et non dans l’effet que le sexe opposé produit sur nous.

anatômica natural, que só ganha valor com o segundo, o do discurso sexual. O terceiro é o da sexuação propriamente dita, quando o sujeito escolhe o seu sexo.

O segundo tempo consiste na interpretação do primeiro tempo (o sexo, a diferença sexual “natural”) pelas pessoas do ambiente do sujeito, como seus pais e o médico. Essa interpretação, significação da diferença sexual, se dá sempre de acordo com critérios fâlicos, ou seja, nesse momento o falo é ainda a única referência, o significante mestre do sexo. O sujeito então decide (inconscientemente) inscrever ou não seu gozo sob a função fálica. Se ele rejeita essa inscrição, tem estrutura psicótica, isto é, sua estrutura não ressalta a função fálica nem seu termo correlativo, o Nome-do-Pai. A sua escolha de sexo se efetua no contexto dessa foraclusão, podendo estar ou não de acordo com o sexo que lhe foi atribuído. Ele deve inventar uma sexuação inédita, sem a ajuda da função fálica.

O terceiro tempo só acontece para neuróticos que aceitaram previamente a inscrição na função fálica. É o momento de escolha entre duas inscrições diferentes na função fálica, que correspondem a duas posições diferentes quanto ao gozo ou a dois sexos, homem todo fático ou mulher não-toda fática. Os dois sexos são dois modos distintos de uso do falo em um elo com o outro, elo que fracassa em ser relação sexual, conforme a já citada afirmativa lacaniana “Não há relação sexual”. Essa escolha do sexo não coincide necessariamente nem com a anatomia (primeiro tempo) nem com o sexo atribuído pelo discurso sexual (segundo tempo).

O caráter subversivo de se pensar a sexuação em três tempos e o sexo em termos de uma escolha estaria, segundo Morel, na possibilidade de desconstruir o universal e valorizar o singular. Ao admitir um gozo suplementar ao fático, não universalizável, Lacan nos permitiria afirmar mesmo a contingência do falo, rompendo com o falocentrismo. A inscrição da mulher na função fática não seria necessária, poderia sofrer interrupções e mesmo não acontecer. O ato de Medeia, por exemplo, que mata os filhos para se vingar do marido infiel, não obedeceria a uma lógica fática.

Em seu livro seguinte, “La loi de la mère: essai sur le sinthome sexuel”, Morel se posiciona de maneira mais crítica em relação às fórmulas da sexuação de Lacan e já não defende que elas descontroem a centralidade do falo. Pelo contrário, ela diz que os qualificativos masculino e feminino atribuídos ao gozo continuam mediatizados pelo falo. Mesmo se o gozo feminino é dito para além do falo, este continua sendo a referência para a qualificação daquele.

Além disso, nesse livro mais recente a autora considera que as fórmulas da sexuação continuam dependentes da anatomia, tanto quanto a diferença sexual em Freud. Se só há duas modalidades de gozo possíveis, é porque a referência ao pênis na função fática foi

conservada. “Em suma, se tropeça precisamente sobre o que se deveria evitar. Se quisermos, ao contrário, continuar fiéis à intenção dessa ‘lógica’ da sexuação não-anatômica, devemos nos virar para uma clínica do caso que sublinhe sua singularidade, e não sua semelhança com os outros⁸⁷” (MOREL, 2008, p. 325, tradução minha).

E o que permite, segundo Morel, essa virada rumo à singularidade de cada sujeito e, ainda, à possibilidade de se falar do sexo e da diferença sexual sem se referir ao falo é o conceito de *sinthoma*, desenvolvido por Lacan no final de sua obra e aqui descrito no capítulo 2. Para a autora, ele corresponde a uma desconstrução do universal em sua teoria e muda profundamente o lugar e o valor estruturais do Nome-do-Pai e do falo.

Embora pensado por Lacan como suplência na psicose ao Nome-do-Pai foracluído, Morel propõe estender o alcance e a possibilidade de “uso” do *sinthoma* também aos neuróticos e perversos, sobretudo à questão da ambiguidade sexual, resultante do fato de o falo ser a única referência para os dois sexos no inconsciente. Como é único, é incapaz de significar em um primeiro nível a diferença sexual, é insuficiente para definir a sexuação. Por isso, torna-se o pivô da ambiguidade sexual.

Fica claro, assim, que a autora considera que a ambiguidade sexual pode ser um problema para o sujeito, apesar de saber que há indivíduos que vivem de modo estável e “assumido” com sua ambiguidade sexual e se recusam a resolvê-la : “o *sinthoma* é uma resposta possível à ambiguidade sexual, se esta se formula como uma questão subjetiva em uma análise, quiçá uma solução estável e suficiente, quando, invasiva, ela se tornou um problema muito real⁸⁸” (MOREL, 2008, p. 3). Dito de outro modo, o *sinthoma* permite que o sujeito elabore a questão da diferença sexual, saia da posição de ambiguidade.

Nos psicóticos, já que privados do recurso fálico (no tempo dois da sexuação), a questão que o *sinthoma* poderia ajudar a resolver não é tanto a da ambiguidade sexual, mas a própria sexuação em si, indefinida. O argumento de Morel é então que o *sinthoma* permite, a neuróticos, psicóticos ou perversos, soluções inéditas e originais, mas sólidas, para sua sexuação, que se diferenciam das identificações. No segundo livro, ela esclarece o que entende por sexuação: “*Sexuação* nomeia o processo complexo (e que não se reduz a

⁸⁷ Bref, on bute précisément sur ce qu’on était censé éviter. Si l’on veut au contraire rester fidèle à l’intention de cette « logique » de la sexuation non-anatomique, on doit se tourner vers une clinique du cas qui mette en relief sa singularité, non sa communauté avec les autres.

⁸⁸ le *sinthome* (...) est une réponse possible à l’ambiguïté sexuelle, si celle-ci se formule comme une question subjective dans une analyse, voire une solution stable et suffisante lorsque, envahissante, elle est devenue un problème très réel.

identificações) pelo qual um sujeito assexuado se torna (ou não) homem ou mulher⁸⁹” (MOREL, 2008, p. 33, tradução minha).

Um exemplo de solução original para a sexuação, trazido pela psicanalista no “*Ambiguités sexuelles*”, é o caso de um paciente psicótico, Ives, cuja demanda de análise era sustentar a escolha “homem”, inventar uma lógica para se inscrever no conjunto dos homens sem recurso ao Nome-do-Pai, à função fálica e à castração. Ele não tinha feito propriamente uma escolha do lado mulher, mas o fato de ter rejeitado o pai de modo forclusivo fazia com que recusasse em bloco a classe dos homens, definida por ele com o significante “dejeta”, e o colocava logicamente do outro lado, da mulher. Houve um fracasso da função paterna em inscrevê-lo no conjunto dos homens.

Segundo a autora, foi o encontro com uma mulher com quem se casou e a paternidade que lhe colocaram no caminho de assumir a posição masculina. A função da análise nesse caso foi a de favorecer a produção de um sonho no qual surge um novo significante, “muro de Berlim”, que funciona como *sinthoma* e lhe permite se situar de modo definitivo no lado homem. É um significante privado, e não universal como o Nome-do-Pai. No sonho, Ives está em Berlim, mas precisamente na ilha de Berlim oeste, totalmente rodeada pelo muro de Berlim (já derrubado, na época do sonho), que é o lugar dos homens não afeminados. No exterior, há Berlim leste, povoada por mulheres, homens afeminados e homossexuais libertinos. Toda a comunicação está cortada entre as duas Berlim.

Esse *sinthoma*, produzido em análise, lhe permite separar, como o muro, o lado dos homens do lado das mulheres, e se inscrever do lado homem, agora não mais definido como “dejeta”. Ao contrário do significante “dejeta”, que veio do pai rejeitado, “muro de Berlim” se origina da mulher amada, que havia morado na cidade antes de eles se conhecerem. Trata-se, nos termos de Morel, de uma identificação classificante, pois separa homens e mulheres sem fazer apelo ao pai.

A psicanalista explica que o significante “muro de Berlim” substitui a função fálica forcluída, ainda que não tenha propriedades tão fortes quanto ela. Se para todos ele é símbolo político de uma separação, para o paciente é símbolo da diferença sexual, da divisão entre os sexos, funcionando como barreira contra o gozo feminino e lhe permitindo fazer uma escolha sexuada mais sólida e sustentar certa virilidade.

Além disso, o *sinthoma* é um termo que faz laço, laço com o outro e com o parceiro sexual: “o ‘muro de Berlim’ permite que cada um fique do seu lado, e que Ives não seja

⁸⁹ *Sexuation* nomme le processus complexe (et qui ne se réduit pas à des identifications) par lequel un sujet devient (ou pas) homme ou femme.

‘contaminado’ pelo gozo feminino de sua parceira. Nesse sentido, ele é também o sintoma do casal, o que substitui para eles o ‘não há relação sexual’⁹⁰ (MOREL, 2000, p. 224, tradução minha).

Na teoria da sexuação via *sinthoma* proposta por Morel, o *sinthoma* refuta radicalmente a afirmação de que a sexuação de um sujeito estaria fixada de uma vez por todas pelo Nome-do-Pai. Tampouco o recurso ao falo seria mais necessário para caracterizar a sexuação. O falo está fora de jogo. A autora se posiciona contra autores lacanianos que definem a psicose como “fora do sexo”, com o argumento de que, se o Nome-do-Pai não funciona, a sexuação não se estabelecerá nunca. E complementa que, mesmo nos casos de neurose e perversão, que fazem do falo o instrumento lógico de sua sexuação, a significação fálica não é a única determinante da posição do sujeito, colorida de ambiguidade e aberta a inovações.

Com a difusão da doutrina lacaniana, o Nome-do-Pai se tornou uma norma para a família, a diferença dos sexos e a saúde mental: se pretendeu, com esse único significante e a significação fálica que o acompanha, definir de maneira definitiva a psicose em sua diferença com a neurose, separar os “verdadeiros” homens e as “verdadeiras” mulheres e, enfim, dizer quais eram as formas psicanaliticamente aceitáveis de família e de casamento. “Experts” psicanalistas propuseram seus serviços nesse sentido ao legislador⁹¹. (MOREL, 2008, p. 7)

A partir da apropriação do conceito laciano de *sinthoma*, Geneviève Morel relativiza a importância do falo no processo de sexuação e valoriza a singularidade do sujeito e as contingências de seus encontros na determinação da sua sexualidade, assim como também fazem os psicanalistas que vimos antes dela com o conceito de objeto *a*. Ainda assim, sua teoria sobre a sexuação parece não superar o binarismo da diferença sexual.

Morel defende, em “La loi de la mère”, que não é possível, do ponto de vista da psicanálise, concordar com a hipótese de Foucault de que o sexo é produzido pelo dispositivo da sexualidade. Para ela, o sexo é um lugar real no qual o sujeito se vê às voltas com escolhas de gozo e de sintomas. Ao contrário do que é imposto por dispositivos diversos, diz ela, essas escolhas comportam uma parte de decisão e de responsabilidade.

⁹⁰ le « mur de Berlin » permet que chacun reste chez soi, et qu’Ives ne soit pas « contaminé » para la jouissance féminine de sa partenaire. En ce sens, il est aussi le symptôme de leur couple, ce qui se substitue pour eux à « il n’y a pas de rapport sexuel ».

⁹¹ Avec la diffusion de la doctrine lacanienne, le Nom-du-Père est devenue une norme pour la famille, la différence des sexes et la santé mentale : on a prétendu avec ce seul signifiant, et la signification phallique qui l’accompagne, définir de façon définitive la psychose dans sa différence avec la névrose, répartir les « vrais » hommes et les « vraies » femmes et, enfin, dire ce qu’étaient les formes psychanalytiquement acceptables de famille et de mariage. Des « experts » de la doctrine psychanalytique ont proposé leurs services dans ce sens au législateur.

A diferença sexual, a existência da posição “homem” e da posição “mulher”, não é colocada em questão pela autora, o que fica claro inclusive em sua definição da sexuação como um processo pelo qual um sujeito sem sexo escolhe se tornar homem ou mulher. Apesar de admitir em alguns momentos que um indivíduo possa escolher permanecer na posição que define como ambiguidade sexual, ou seja, nem homem nem mulher, ela parece achar importante que uma escolha por um dos lados seja feita. E, além disso, parece que há sempre um dos lados considerado o mais “adequado” por ela.

O exemplo do paciente Ives ilustra isso. A “solução” do caso apresentada por Morel é o estabelecimento da diferença sexual, da divisão entre o sexo feminino e o masculino, até então “mal resolvida”, ancorada em um significante inapropriado. Ficar “em cima do muro” não seria uma opção para Ives, tampouco do lado “mulher” do muro. Por quê? A autora diz que sua demanda de análise era a de se situar do lado dos homens e que a posição feminina na qual se encontrava o fazia sofrer, pois ele tinha “passagens ao ato homossexuais” e sofria de tortura mental a respeito de seu sexo. Essas razões seriam legítimas para considerar a posição masculina a mais “adequada”, a que provocaria menos sofrimento ou ainda onde ele estaria mais perto do seu desejo? Não seria possível que ele não escolhesse nem uma nem outra, por meio de uma desconstrução da demanda?

5.5 Diferenciação pela lógica do limiar

A psicanalista Jô Gondar (2014) critica o quadro lacaniano da sexuação, tido por alguns autores como subversivo, como acabamos de analisar, porque as duas posições que ele estabelece, a feminina e a masculina, estão sempre relativas ao falo. Ela compara a sexuação à medida da altura: duas pessoas, uma alta e uma baixa, não se definem assim uma em relação a outra, e sim de acordo com um metro prévio, que permite posicionar a altura e inclusive um além da medida. No caso da sexuação, tanto o todo fálico como o não-todo, além do falo, são diferenças relativas subordinadas a uma medida prévia, o falo, a partir da qual se definem. A diferença feminina não existiria em si, porque um suplemento está sempre referido a algo do qual é suplemento, a ordem fálica. O falo seria então a única diferença em si mesma.

Essa mesma crítica se estende a autores lacanianos contemporâneos que, embora argumentem que o Nome-do-Pai foi pluralizado, relativizado e substituído pelo sinthoma, ou que vivenciamos a feminização do mundo, mantêm em seus discursos a diferença sexual como pilar da cultura. Não se altera a distinção entre verticalidade, masculina, e horizontalidade, feminina, compreendidas a partir de uma diferença sexual fundante. A teoria de Morel sobre os três tempos da sexuação e o sinthoma que analisamos acima é passível de

receber essa crítica feita por Jô Gondar.

A psicanalista entende que as novas formas de experimentar e subjetivar a sexualidade hoje exigem novos modos de se pensar a diferença e a sexuação. Ela se distancia de psicanalistas que denomina de declinologistas (como os do capítulo 4), que veem o presente sob o ponto de vista do declínio da verticalidade fálica e a horizontalidade como indiferenciação ou confusão sexual. Como sustentam que toda diferença é sustentada pela diferença sexual, o seu grande temor em relação à atualidade, sobretudo devido ao surgimento de novas sexualidades e de novas reivindicações nesse campo, como as dos homossexuais, é o da abolição dessa diferença e o caos e a desorganização que daí se seguiriam.

Como seria possível então pensar a diferença sexual na contemporaneidade escapando por um lado, do lamento dos declinologistas e, por outro, do falocentrismo e da diferença relativa que ainda marcam a teoria psicanalítica? A autora defende que, em vez de instituir a diferença como uma posição para além, deve-se fazer o exercício de tornar pensável o que ainda não se diferenciou, o que poderia não estar de nenhum dos dois lados de um quadro da sexuação, o inclassificável.

Os modos de sexuação que se produzem na nossa atualidade social apresentam variações inclassificáveis, segundo o quadro binário de que dispomos na tradição psicanalítica, e indiferenciadas segundo o princípio que faz do falo o diferenciante da diferença. Impõe-se hoje uma multiplicidade de formas sexuais para as quais os estudos *queer* têm chamado a nossa atenção e que não podemos mais ignorar, ainda que ao preço, certamente, de precisarmos rever nossas balizas teóricas sobre sexualidade. (GONDAR, 2014, p. 65)

Essa revisão das balizas teóricas que se torna necessária na atualidade é proposta pela autora a partir da ajuda das noções de limiar, de Walter Benjamin, e de espaço potencial, de Winnicott. Limiar pode ser definido como uma zona de transição, que remete a mudança e fluxo. Não é um limite, porque enquanto este estabelece duas posições e indica um para além (justamente a lógica do quadro lacaniano da sexuação), o limiar implica movimento contínuo, trânsito. Tampouco se confunde com fronteira, pois, ao contrário dela, que separa um domínio e dá ideia de contenção e evitação de transbordamento, o limiar permite ultrapassagens e transições. Indica lugar e tempos intermediários, indeterminados, como a passagem entre o estado de vigília e o adormecer. O conceito de espaço potencial é próximo ao de limiar, na medida em que também indica um espaço de indeterminação, sem forma acabada, não orientado segundo um objeto ou objetivo.

A abordagem da diferença sexual pela lógica do limiar e do espaço potencial significa, portanto, admitir que as sexualidades e os modos de sexuação são múltiplos e permanentemente “inacabados”, são passagens para uma forma que não chega a ser atingida.

Sempre seriam possíveis oscilações e transições entre os sexos ao longo de uma vida ou ao longo de gerações.

O espaço potencial se configura como um território de subjetivação e de sexuação sem coordenadas definidas, onde não cabe a ideia de posição sexual. Haveria uma multiplicidade de destinos para o desejo e de modos de se situar em relação ao sexo: espaço do ainda não, em vez de para além. “Ao invés de uma diferença fundada na distinção entre os sexos, teríamos um processo de diferenciação que *ainda não* encontrou a sua forma. Mas não residiria nesse *ainda não* a produção da diferença?” (GONDAR, 2014, p. 66).

O ainda não, as formas inacabadas da sexualidade, em transição e oscilação, não significam, no entanto, indiferenciação. Como Gondar afirma nesse trecho, trata-se do contrário disso: é justamente aí que reside a produção da diferença, uma diferença não mais referenciada ao falo e ao binarismo sexual. Multiplicidade é muito diferente de indiferenciação, ela possibilita mesmo uma grande variedade de diferenças, heterogeneidades, contingências, encontros.

5.6 Feminilidade

Joel Birman (2001, 2003, 2006b, 2011) entende que as novas formas de subjetivação e as modalidades do sofrimento da atualidade indicam que o Nome-do-Pai está em vias de liquidação e que os processos de simbolização funcionam de outra maneira hoje. Para dar conta do que surge de novo, sobretudo no campo da sexualidade, ele desenvolve e positiva o conceito de feminilidade, tal como anunciado por Freud em um de seus últimos textos, “Análise terminável e interminável”. Embora esse conceito tenha sido enunciado por Freud de maneira indireta e negativa, como espécie de limite biológico da condição humana, ele nos permitiria ler nas entrelinhas outro ponto de partida para a compreensão do sujeito e para criticar a interpretação da sexualidade como fundada no falo.

Para Birman, o conceito de feminilidade permite reverter a tradição do patriarcado e a centralidade atribuída ao falo predominantes na teoria psicanalítica desde Freud, radicalizadas por Lacan e ainda sustentadas por autores contemporâneos. Apesar de falocêntricas, as teorias de Freud e de Lacan mostram que o inconsciente permeado pelos valores do patriarcado foi historicamente construído. Trata-se na atualidade, então, de desconstruí-lo, retirá-lo de sua ahistoricidade pretensamente universalista. O próprio Freud teria indicado o caminho para essa desconstrução, a partir da noção de feminilidade.

Feminilidade em “Análise terminável e interminável” é interpretada por Birman como outro modo de o discurso freudiano se referir à condição desamparada originária do sujeito,

de fragilidade e imperfeição, sobre a qual falamos no capítulo 3. Feminilidade não se identifica com a sexualidade feminina, estaria presente no fundo das modalidades feminina e masculina de ordenação sexual, como algo impossível de se ultrapassar.

A feminilidade estaria, portanto, na origem do psiquismo e do erotismo, seria uma forma de sexo originário, diferente do masculino e do feminino, porque não marcado pelo falo. Ela inverte o modelo ocidental que colocava o masculino como origem. A ordem fálica, posterior, seria uma recusa, um “repúdio à feminilidade” nas palavras de Freud, um horror que o registro do desamparo e da feminilidade produz tanto nos homens como nas mulheres, justamente porque nele não se pode mais se proteger com o falo. O sujeito criaria emblemas fálicos e narcísicos para evitar o reconhecimento de suas finitude e imperfeição, em uma busca desesperada de perfeição e completude.

Pela mediação do conceito de feminilidade, a psicanálise poderia então repensar o erotismo fora do registro fálico que distribui os sexos de modo hierarquizado e naturalizado, e, a partir daí, dialogar com novas demandas, imperativos e formas de subjetivação da contemporaneidade. A feminilidade transcenderia a diferença sexual, por não se identificar nem com a sexualidade feminina nem com a masculina, e criaria novos alicerces para as relações entre os sexos.

Nessa outra leitura de Freud, somos lançados, assim, inequivocamente, na contemporaneidade, na medida em que é necessário superar a aura conferida ao falo como signo da tradição patriarcal, para que possamos adentrar num outro recomeço pós-patriarcal no campo da relação entre os sexos, como nos sugere essa feminilidade originária. Com isso, quem sabe, possamos, homens e mulheres, nos reconciliar com a condição originária da feminilidade, gerando, assim, a ruptura com a hierarquia e a luta de prestígio entre os sexos, anulando, então, a figura da exceção representada pelo Nome-do-Pai. (BIRMAN, 2006b, p. 177).

A aposta e a proposta de Birman vão, portanto, na direção da assunção trágica do desamparo e da feminilidade, condição imperfeita e obscura do sujeito, em oposição à perfeição fálica. Aceitar a feminilidade como origem significa se defrontar com outra relação com o falo, agora esvaziado de qualquer marca de perfeição. Significa ainda levar em conta que a condição humana não pode fugir das dimensões erótica e intensiva das pulsões.

O percurso da análise levaria o sujeito a essa experiência de perda da referência fálica e ao encontro com a angústia real que o constitui. Conseguir permanecer nessa posição e suportar a dor que ela provoca, devido à impossibilidade de qualquer referencial fálico, seria um grande desafio, mas também uma abertura a novas possibilidades de subjetivação.

Sob o desamparo, como também vimos no capítulo 3, o sujeito se encontra constantemente pressionado pelas forças pulsionais, que o perpassam e inundam. A feminilidade está intimamente ligada a outros dois conceitos freudianos, o de pulsão de morte

(FREUD, 1920a) e o de masoquismo erógeno (FREUD, 1924b). O primeiro indica o mundo das intensidades impossível de ser dominado pelo pensamento ou a vontade, a autonomia da força pulsional em relação ao universo da representação. O segundo diz respeito ao modo de se lidar com essas forças pulsionais sem se valer do referencial fálico. Juntos, essas noções mostram que são as intensidades e a afetação que estão na origem.

Nesse contexto, a sublimação, entendida não como dessexualização ou recalque, mas, ao contrário, como erogeneização e criação de novos destinos e tessituras simbólicas para as forças pulsionais e as intensidades (“sublime ação”), seria uma maneira de lidar positivamente com a feminilidade e o desamparo. Trata-se de um a mais de erotização, de possibilidades de mobilidade pulsional. Enquanto polo alteritário, a feminilidade abre novos (des)caminhos para o desejo. A partir dela, o sujeito pode traçar o seu destino singular, pela construção de um “estilo de existência” (BIRMAN, 2011) fundado na experiência trágica da feminilidade e caracterizado pela diferença.

Com isso, a feminilidade enquanto sublime ação indicaria as potencialidades humanas para a erogeneidade e para a experiência da criação, na qual reconheceria implicitamente que a subjetividade seria, pois, imperfeita, incompleta, inconclusa e finita. Enquanto potência de devir e de vir-a-ser, o sujeito seria, enfim, sempre algo tosco e rude, marcado que seria pela pouco nobre carnalidade e fadado ao permanente e insistente recomeço de sua existência. (BIRMAN, 2001, p. 242-243)

Márcia Arán (2000, 2009) também aposta na positivação do conceito de feminilidade como alternativa ao modelo fálico-centrado da diferença sexual na psicanálise. Ela critica, inclusive, as fórmulas da sexuação de Lacan, porque, ao afirmarem que a mulher é “não-toda” e que a mulher não existe, continuam atreladas ao modo masculino de ver as coisas. Desse modo, as fórmulas da sexuação, assim como a teoria da diferença sexual na psicanálise de modo geral, descreveriam uma forma específica de subjetivação que tem como paradigma o desejo masculino, contribuindo para a perpetuação de uma organização social na qual o gênero masculino domina o feminino e a mulher não é considerada sujeito.

A positivação do feminino, ao contrário, além de considerar a existência do lado feminino sem defini-lo apenas como negativo, pressupõe uma forma de erotismo que, mais do que incluir um gozo além do falo, não tem no falo a sua referência. Retomando as ideias de Birman, a autora defende que a assunção da feminilidade pelo sujeito, experiência de aventura e de risco, conduz a um erotismo não-fálico e a um novo exercício da alteridade. Podem surgir então novas e singulares formas de subjetivação e construções de gênero, que não obedeçam a um modelo transcendente, vertical e universal. “É preciso trazer para dentro da teoria a contingência da própria experiência analítica, onde o indeterminado, o singular, o acaso, enfim, o diferente, possam ter lugar” (ARÁN, 2000, p. 193).

Diante das transformações pelas quais passaram as sexualidades e as famílias na contemporaneidade, sobretudo com o abalo do universo fálico provocado pelo deslocamento do feminino, Arán (2000, 2003) acredita que não estamos mais em um território totalmente ancorado no Nome-do-Pai e na hierarquia entre os sexos, tampouco em um terreno caracterizado pela indiferença entre os sexos. As fronteiras demarcadas entre sexualidades normais e desviantes estão temporariamente suspensas ou pelo menos em deslocamento, e a tríade heterossexualidade-casamento-filiação enquanto única referência possível para pensar a cultura está em questão (ARÁN, 2005).

Partindo de um ponto de vista positivo sobre essas mudanças, ela aposta que uma nova possibilidade de diferenciação se anuncia, uma que possa repensar a diferença entre os sexos fora do sistema sócio-simbólico da dominação masculina. Segundo ela, embora as antigas representações do feminino e do masculino ainda estejam presentes nas formas atuais de subjetividade, já se pode observar na vida cotidiana e nos relacionamentos amorosos que mulheres e homens saem do universo fálico e tecem novas relações e arranjos de sociabilidade.

Adotar o ponto de vista feminino-singular, esse gesto de posituação da feminilidade, permite à psicanálise, portanto, reconhecer e acolher novas subjetividades e sexualidades disruptivas, e ainda fazer uma crítica da cultura. A autora entende feminilidade, não como um modelo oposto ao masculino, e sim como afirmação de uma multiplicidade de singularidades, a construção de um novo território no qual se possa pensar “diferentemente a diferença” (ARÁN, 2009).

5.7 Diferenças e alteridades

No artigo “A psicanálise e o dispositivo diferença sexual”, de 2009, Arán traz ainda outras ideias interessantes para pensarmos a questão da diferença sexual na atualidade. A primeira delas, já defendida por outros autores nesse capítulo, consiste na necessidade de deslocar as fronteiras excessivamente rígidas do simbólico que perpetuam o modelo binário, heterossexual e hierárquico da compreensão da diferença. Esse dispositivo diferença sexual, tão presente na psicanálise ainda hoje, restringe a noção de diferença a uma série de oposições sempre binárias, como feminino/masculino, heterossexualidade/ homossexualidade, sexo/gênero, natureza/cultura.

O problema desse modelo é que ele impede que certas subjetividades, como a transexualidade, possam habitar o mundo viável, legítimo, da sexuação. As manifestações das sexualidades ficam fixadas a uma lei estabelecida a priori e restritas a apenas duas posições

normativas. Cria-se, assim, um “resto” incompreensível e impassível de ser inscrito no âmbito simbólico.

Se a lei é entendida como uma estrutura anterior à cultura, o simbólico na sua versão diferença sexual é apresentado como uma força que não pode ser modificada sem a ameaça de psicose ou perversão. Se, ao contrário, se parte de Foucault e de Butler, e se entende a lei como algo que é vivido e reiterado nas relações de poder, as subversões, inclusive do simbólico, não significam necessariamente ameaça à cultura. A própria existência na cultura contemporânea de novas trajetórias subjetivas e formas de construções de gênero, nas quais as diferenças e singularidades estendem e subvertem os limites do simbólico, produzem deslocamentos e exigem substituições dos modelos ditos normais de sexuação. É preciso então acolher e compreender formas diversas de identificação e de sexuação, pensar como cada indivíduo, na sua singularidade, vive a diferença para além das definições prescritivas da heteronormatividade.

A segunda ideia, certamente relacionada à primeira, diz respeito ao exercício e à inscrição da alteridade e da diferença não se resumirem à diferença sexual. Essa ideia é desenvolvida por Arán a partir da leitura de Stéphane Nadaud e em resposta a autores, como Irène Théry, que se posicionam contra o reconhecimento jurídico da união homossexual e a homoparentalidade com o argumento de que nessa configuração familiar não seria possível viver e transmitir a diferença. O contra-argumento de Arán é o de que esses autores partem de um conceito de diferença totalmente atrelado à polaridade masculino/feminino e que não se pode dizer a priori que não existem alteridades nas relações homossexuais. Deve-se reconhecer que há várias possibilidades de diferenciação além da diferença sexual binária e, nesse sentido, de construção de um modo de vida ou de uma vida familiar.

5.8 Função paterna

Até agora, vimos como diferentes autores tentam pensar a diferença sexual a partir de novas perspectivas que se afastem de um modelo binário, hierárquico e referido ao falo, e, dessa maneira, acolher sexualidades que seriam consideradas desviantes ou ininteligíveis por esse mesmo modelo. Nesta parte que se inicia, abordaremos a questão da função paterna e a problematização de sua relação com uma ontologia da diferença sexual e o pressuposto de hierarquia entre os sexos que decorre dela.

Vários psicanalistas do capítulo 4 acreditam que não há complexo de Édipo ou estruturação psíquica possível se a diferença sexual é confrontada ou subvertida. Para eles, o exercício da função paterna depende tanto da constatação pela criança da diferença sexual

anatômica entre os pais como de uma assimetria entre o pai e a mãe que legitime a autoridade paterna e sua intervenção mediadora entre mãe e criança. A consequência dessa posição é a interpretação de novos arranjos familiares como indesejáveis, patológicos, como pondo em risco a transmissão da diferença e a própria subjetivação da criança.

Os psicanalistas aqui reunidos, ao contrário, propõem novos horizontes e soluções às questões e dilemas da atualidade, buscando distinguir nos esquemas teóricos da psicanálise o que é universal e o que diz respeito a arranjos históricos e é, portanto, contingente. Alguns pressupostos da função paterna, reveladores de certo tipo de arranjo familiar e das relações de gênero e de sexo prevalentes na época em que foram concebidos, podem, assim, ser revisados e modificados. O desafio é o de tentar entender as particularidades da função de mediação e do Édipo hoje, sem a dependência de um pai autoritário e do modelo familiar heterossexual pai-mãe-criança.

5.8.1 Fim do dogma paterno

O psicanalista Michel Tort, em seus livros “La fin du dogme paternel” e “O desejo frio”, entende que houve, desde o final do século passado, uma crise dos referenciais simbólicos e uma diminuição do poder social atribuído ao pai, devido a transformações ocorridas na sociedade, nas relações entre os sexos, nos modelos políticos e na família. Houve a desestruturação de referências tradicionais, principalmente religiosas, e recomposições familiares sob a influência dos movimentos feministas, avanços da medicina, como as novas possibilidades de procriação artificial, e outras políticas sociais que reivindicam a autonomia da escolha individual, conforme descrevemos no capítulo 3.

No entanto, essa perda do poder social do pai não corresponde, a seu ver, a um declínio do pai em sua função dita simbólica, tampouco ao desaparecimento do Édipo na atualidade ou ao perigo da destruição da subjetividade, como acreditam autores contemporâneos, como alguns cujas ideias foram expostas no capítulo passado: “Pobre Bom ‘Sujeito’ moderno, ameaçado em sua emergência pelas forças maléficas conjugadas da ‘Ciência’, da ‘Técnica’ e, mais recentemente, do ‘Mercado’⁹²” (TORT, 2007, p. 12, tradução minha).

O autor tampouco concorda com o argumento de que a problemática igualitária nega a diferença dos sexos e pretende instaurar a confusão ou indiferença dos sexos, como diz

⁹² Pauvre Bon “Sujet” moderne, menacé dans son émergence par les forces maléfiques conjuguées de la “Science”, de la “Technique” et, plus récemment, du “Marché”.

Michel Schneider, ou o de que os avanços da biomedicina conduzem a uma “dessimbolização”. Ambas as ideias repousam sobre uma visão naturalista e idealizada das relações entre os sexos e as gerações, sustentando ainda que a rivalidade entre os sexos é originária e impassível de apaziguamento. Enquanto os homens buscariam um domínio sempre ameaçado do que eles têm por meio da dominação das mulheres, estas tentariam recuperar o que jamais terão, com a luta por novos rearranjos sociais.

No fundo, o campo desse discurso passa por um número finito de pontos, entre os quais se estabelecem relações. No centro, a questão “humanista” que representa a “subjetivação”, cuja fonte é a famosa função paterna, pela qual estaria garantida desde sempre a transmissão do interdito fundador entre as gerações e a diferença, clara e distinta, entre os sexos. A pureza caridosa desse harmonioso edifício, que se confunde com a própria humanidade, estaria hoje embaralhada pelo irresponsável desenvolvimento das ciências e das técnicas, assim como pelas reivindicações anarquistas dos extremismos sexuais⁹³. (TORT, 2007, p. 13-14, tradução minha)

Em “La fin du dogme paternel”, Tort argumenta que vivenciamos hoje um declínio da solução paterna, nome que ele atribui ao modo de resolução do Édipo próprio ao patriarcado, já anunciado por Freud e desenvolvido por Lacan, no qual o pai tem um poder dominante e hierárquico sobre a mãe e a criança e, assim, uma intervenção cortante sobre elas. O pai nesse esquema tem a função de “socialização sexuada”, ou seja, de reforçar os estereótipos e papéis de sexo e de gênero.

Ele critica que a solução paterna seja sustentada como um funcionamento psíquico universal, inconsciente, porque traz a marca das organizações sociais nas quais prevalece o patriarcado. Também chama a atenção para o fato curioso de que, quanto mais fraco o pai fica na sociedade, mais a função paterna ganha força em psicanálise enquanto estrutura universal. A função de um pai designa a parte que ocupa um homem na parentalidade. No imaginário patriarcal, a função paterna estava identificada com o exercício do poder. Hoje, mesmo após o pai ter sido despojado dos títulos que tinha para exercer o poder, a psicanálise relança e legitima a ideia de que a função pretensamente anti-incestuosa do pai pressupõe a dominação masculina.

Ele se afasta da ideia usualmente aceita entre os psicanalistas de que a solução paterna é ahistórica, ou seja, a de que a função do pai sempre foi e será a de legislar e separar a criança da mãe. Estaria presente aí o entendimento dessa figura do pai como um núcleo

⁹³ Au fond, l'aire de ce discours passe par un nombre fini de points, entre lesquels se définissent des relations. Au centre, l'enjeu “humaniste” que représente la “subjectivation”, dont le ressort est la fameuse fonction paternelle, par laquelle serait assurée depuis toujours la transmission de l'interdit fondateur entre les générations et la différence, claire et distincte, entre les sexes. La pureté bienfaisante de cet harmonieux édifice, qui se confond avec l'humanité même, serait aujourd'hui brouillée par l'irresponsable développement des sciences et des techniques, ainsi que par les revendications anarchiques des extrémismes sexuels.

inconsciente situado fora da história e ancorado no psiquismo de todos, uma realidade psíquica universal, que não leva em conta as transformações sociais que houve na família, na sexualidade e na parentalidade nas últimas décadas. Por esse viés interpretativo, nas famílias monoparentais e recompostas a função paterna é sempre falha, seja porque liquidam o pai, instauram o matriarcado e não oferecem aos filhos um Édipo satisfatório (primeiro caso), seja porque não dão ao pai um modelo estável, devido à existência de vários pais (segundo caso).

A questão que angustia os partidários dessa perspectiva apocalíptica é: como o pai exercerá na atualidade suas funções psíquicas se não dispõe mais delas, se perdeu os poderes de que dispunha desde a época do patriarcado? A função universal “subjativante” que faz de nós sujeitos, graças à intervenção do pai, estaria, segundo eles, comprometida. O esquema edipiano estaria em vias de desconstrução, pelas transformações sociais que desorganizariam as articulações mesmas da subjetividade. Em resposta a essa questão estaria surgindo o que Tort chama de “neo-solução paterna”.

É na disfunção da função paterna que se deve ver a origem de bom número dos males de nossas sociedades liberais democráticas. As violências dos jovens? É a falha dessa função. A toxicomania? É a busca por um pai dominador. As condutas de risco? É de novo ela, a ordália sendo uma figura escondida do pai. O suicídio dos adolescentes, as violências sexuais (paternas notadamente), é sempre ele (é preciso que ele reencontre seu controle perdido, o pobre homem, sobre o corpo das crianças ou das mulheres ou dos dois). Ora, esse grande esquema que explica tudo pela falha da função paterna não explica absolutamente nada⁹⁴. (TORT, 2007, p. 221)

O problema desse discurso de declínio é que ele representa a história como degradação da ordem antiga e os dispositivos de família, parentalidade, sexualidade e procriação como naturais, ahistóricos. Além disso, a concepção ahistórica da solução paterna valoriza a submissão à lei do pai, ao afirmar que só assim é possível tornar-se sujeito: se o pai do patriarcado é uma estrutura inconsciente e universal, o lugar do sujeito é o de assujeitamento à função do pai.

Tort defende, ao contrário, que a solução paterna, essa articulação da lei com uma função do pai (de separar a criança da mãe), é histórica, possível em determinada conjuntura devido a um arranjo específico de relações de sexo e poder: “‘o Pai’ é uma organização

⁹⁴ C’est dans un dysfonctionnement de la fonction paternelle que l’on doit voir l’origine de bon nombre des maux de nos sociétés libérales démocratiques. Les violences des jeunes ? C’est la défaillance de cette fonction. La toxicomanie ? C’est la recherche d’un père dominateur. Les conduites à risque ? C’est encore lui, l’ordalie étant une figure cachée du père. Le suicide des adolescents, les violences sexuelles (paternelles notamment), c’est toujours lui (il faut bien qu’il retrouve sa maîtrise perdue, le pauvre homme, sur les corps des enfants ou des femmes ou des deux). Or, ce grand schéma qui explique tout par la défaillance de la fonction paternelle n’explique rien du tout.

psíquica histórica do poder⁹⁵” (TORT, 2007, p. 21), um arranjo de relações de sexo e poder. E é essa solução histórica que está em crise hoje, e não a função do pai, que pode ser outra coisa que não separadora e legisladora, atrelada à dominação masculina, ao controle da reprodução e ao monopólio da atribuição da filiação.

O autor aborda o tema da lei de 2001, que abole a regra de transmissão obrigatória do sobrenome do pai à criança, e a reação conservadora diante dela, como a de Michel Schneider, descrita no capítulo passado. Para Tort, o problemático no posicionamento contrário a essa lei é, mais uma vez, a associação entre de um lado a função paterna, o poder simbólico de nomeação, e por outro o poder social do pai, as relações assimétricas entre os homens e as mulheres. A disposição do sobrenome do pai instauraria a metáfora paterna e “defenderia” a criança da incorporação materna, permitindo-lhe desejar. Associação que só permite interpretar uma modificação do sistema de transmissão do sobrenome como provocando catástrofes subjetivas.

A proposta de Tort é que consideremos a atribuição do sobrenome como histórica, como traduzindo as formas momentâneas que tomam os diferendos sexuais, as relações de filiações, o modo como homens e mulheres exercem seus poderes sobre a procriação e a parentalidade. A atribuição privilegiada do sobrenome do pai é, portanto, signo de um contexto assimétrico, de dominação masculina e de redução da mulher à mãe, do qual começamos a sair recentemente.

Em seu texto, o psicanalista tenta, portanto, denunciar o caráter conservador do discurso sobre o declínio da “função universal do pai”, assim como das ideias de “primazia do falo” e “princípio fálico”, na medida em que aludem a aspectos das relações hierárquicas entre os sexos e da dominação masculina presentes nas sociedades tradicionais e funcionam como retóricas que visam assegurar a sua continuidade. Toma-se o estereótipo das sociedades tradicionais e se define o pai atual a partir da falta de tudo o que o outro tinha. Trata-se sempre de uma concepção negativa, de um pai “em migalhas”, frágil, descartado.

O discurso reacionário tradicional lamenta a perda dos poderes políticos e sociais do pai, que engendraria o declínio da função paterna estruturante dos sujeitos. Vinculando assim confusamente a dominação do pai sobre a mãe e sobre a criança ao exercício da função parental lado pai, alimenta-se a nostalgia que não pode ser rompida das antigas ordens beneficentes, e se orquestram as angústias da mudança. Dito de outro modo, esse discurso identifica as desconstruções, mas as compreende de maneira errônea, do mesmo modo que atribui indevidamente às ordens passadas virtudes imaginárias. Não é porque o pai “fazia a lei à mãe” que a ordem antiga era

⁹⁵ « Le Père » est une organisation psychique historique du pouvoir.

até certo ponto “estruturante”, mas porque havia uma lei. E haverá outras⁹⁶. (TORT, 2007, p. 17, tradução minha)

Nessa passagem fica clara também sua crítica à concepção de complexo de Édipo que a psicanálise sustenta ainda hoje, segundo a qual a parentalidade se distribui de acordo com uma divisão sexual dominante, mas não natural, em nossa cultura: à mãe caberiam os primeiros cuidados e ao pai, a relação com a realidade, a inserção na cultura.

Tort sugere que pensemos o papel do pai no complexo de Édipo fora do imaginário patriarcal e da solução paterna, onde o exercício do poder e o da função paterna estão identificados. Determinadas funções dos pais lhes são atribuídas de acordo com o momento da história e as sociedades, sem lhe pertencerem de direito.

Assim, em vez de insistir no esquema do declínio, que traz consigo a nostalgia do “verdadeiro pai” e aponta consequências psíquicas necessariamente dramáticas, é preciso ver as transformações, sobretudo as novas relações de sexo, ainda que com suas contradições permanentes, como novidade positiva, avanço na liberdade e na igualdade: “A revolução também é a revolução dos direitos humanos e não a imagem da decapitação de um soberano cujo caráter pouco ‘paternal’ é precisamente o que lhe custou a cabeça” (TORT, 2001, p. 41). E então pensar em novas formas de subjetivação e distribuição da parentalidade.

A ideia é a de que existem diversas figuras históricas da paternidade e cada uma constitui uma função de pai, cada uma “produz” sujeitos à sua maneira. Devemos recusar a suposição de que os tempos antigos do pai eram estruturantes, enquanto os nossos são decadentes. O pai metapsicológico, que figura na teoria do Édipo, deve ser confrontado às suas condições de existência.

Na opinião do psicanalista, o inconsciente da psicanálise não é tão reacionário no que concerne às mulheres e ao falo, e tampouco obcecado pelo poder masculino. Não é simples receptáculo das representações dominantes do feminino, da mãe e do pai. Ao contrário, o Édipo e a figura paterna que participa dele são afetados pelas transformações das relações de gênero e de sexo, das formas das funções materna e paterna, pelas reformas da parentalidade e da filiação. Podemos pensar em múltiplos Édipos possíveis, conforme os ingredientes históricos à disposição.

⁹⁶ Le discours réactionnaire traditionnel déplore la perte des pouvoirs politiques et sociaux du père, qui engendrerait le déclin de la fonction paternelle structurant les sujets. En liant ainsi confusément la domination du père sur la mère et sur l’enfant à l’exercice de la fonction parentale côté père, on nourrit la nostalgie increvable des ordres anciens bienfaisants, et l’on orchestre les angoisses du changement. Autrement dit, ce discours identifie des déstructurations, mais il les assigne de manière erronée, comme il crédite indument les ordres révolus de vertus imaginaires. Ce n’est pas parce que le père « faisait la loi à la mère » que l’ordre ancien était jusqu’à un certain point « structurant », mais parce qu’il y avait une loi. Il y en aura d’autres.

Não existe “simbólico” conquistado *in aeternum*, puramente estruturante, mas processos de subjetivação históricos, que compõem com as relações históricas entre os sexos e através deles, com as relações aos saberes e às formas da organização social e política, e suas transformações. Existem novas relações de procriação, tensões formidáveis entre os modos patriarcais da genealogia e as novas relações dos sexos. Como identificar e analisar os elementos inconscientes implicados nessas transformações, eis a única questão para os psicanalistas, e ela não pode em momento algum ser reduzida a uma chamada à ordem simbólica. (TORT, 2001, p. 306)

O papel da psicanálise, assim, não é o de impor uma lei, ser o supereu severo que evoca o pai do patriarcado, faz um culto ao pai, uma chamada à ordem simbólica. Tort critica inclusive o conceito de ordem simbólica em psicanálise, “ficção” que tende a ligar indissociavelmente o parentesco à necessidade da dominação masculina. Para ele, toda ordem simbólica é uma ordem de circunstância, um dispositivo histórico das famílias, das sexualidades e da filiação. Os arranjos entre sexos e gerações são composições e recomposições provisórias, são relações simbólicas, não biológicas, que variam conforme as definições, manutenções e proibições que incidem sobre elas.

A Ordem simbólica não existe. Só existem simbolizações que se exercem nos espaços sociais, empilhamentos, conexões entre redes de simbolização (...) Nenhuma necessidade de fabricar, a partir dessa pluralidade histórica, uma ordem, um lugar, um Deus, enquanto se está aí. A ordem simbólica, com as representações misteriosas da diferença dos sexos que lhe correspondem no Novo Testamento, é essa ficção de referência ahistórica que a ordem sexual positiva do dia inventou, que regula as relações de sexos, os parentescos. Essa ficção tem a vantagem de apresentar o simbólico como natural fazendo dos arranjos bastante instáveis dos humanos a própria natureza do simbólico⁹⁷. (TORT, 2007, p. 290, tradução minha)

O trabalho a ser feito, portanto, é o de discriminar nas construções psicanalíticas freudianas e principalmente lacanianas o que, por um lado, são elementos universais de estrutura, necessários ao exercício da função paterna e da subjetivação do que, por outro lado, se refere a arranjos históricos e contingentes da diferença sexual, das relações e conflitos entre os sexos, da política dos gêneros, produzindo seus efeitos sobre os processos edipianos.

Em “O desejo frio”, o psicanalista defende que são elementos universais do Édipo a afirmação da natureza simbólica do parentesco, da interdição do incesto e das diferenças de sexo e de geração. É importante que o desejo do sujeito seja separado das formações inconscientes dos pais e das que ele mesmo desenvolveu em relação a elas. “O sentido da promoção do desejo é que as relações imaginárias de sujeição ao Outro devem dar lugar ao

⁹⁷ L'Ordre symbolique n'existe pas. Il n'y a que des symbolisations qui s'exercent dans des espaces sociaux, des empilages, des connexions entre des réseaux de symbolisation (...) Nul besoin de fabriquer, à partir de cette pluralité historique, un ordre, un lieu, un Dieu, pendant qu'on y est. L'ordre symbolique, avec les représentations mystérieuses de la différence des sexes qui lui correspondent dans le Nouveau Testament, c'est cette fiction de référence anhistorique qu'a inventé l'ordre sexuel positif du jour, qui règle les rapports de sexes, les parentés. Cette fiction a l'avantage de présenter le symbolique comme naturel en faisant des arrangements plutôt instables des humains la nature même du symbolique.

desejo do sujeito, o que não se dá sem abandono de sua ‘onipotência’ e reconhecimento da alteridade, da diferença (dos sexos, das gerações), de seu limite” (TORT, 2001, p. 300). Esses dados não dependem, porém, das coordenadas do patriarcado, da prevalência do pai e da dominação masculina.

Seria esta função compatível apenas com a dominação masculina? (...) Por que o exercício da função do pai e a concepção haveriam de ser solidários dessa arquitetura simbólica extremamente particular, há séculos em crise? Nada impede, de qualquer maneira, que consideremos que uma nova articulação das funções paternas seja possível, levando em conta de outra forma a atividade dos desejos masculinos e femininos, e deles fazendo sua lei. (TORT, 2001, p. 172)

Sua posição é a de que haverá outras leis estruturantes do psiquismo dos indivíduos, de instauração de limites e diferenciações simbólicas, que não a lei do pai sobre a mãe enquanto assujeitamento da segunda sobre o primeiro, entendidos como figuras assimétricas de poder. Desse modo, no que diz respeito ao Édipo na contemporaneidade, não se trata do seu desaparecimento, mas apenas da queda das formas sociais sobre as quais repousa a representação do Édipo. A mudança dos elementos históricos que articulam os lugares dos homens e das mulheres e suas relações pode ter efeitos sobre a distribuição das funções materna e paterna e sobre o estatuto da separação em relação à mãe. Outras figuras possíveis do Édipo emergem, correspondendo a novos agenciamentos da parentalidade que rompem com a articulação entre autoridade social do pai e saída do Édipo.

Tort (2007) também critica a relação que há entre a solução paterna do Édipo e o confinamento do sujeito a uma identidade de gênero circunscrita: a norma seria para a menina a identificação com a mãe e para o menino uma identificação com o pai, identificações que garantem a heterossexualidade em ambos os casos. O Édipo é representado como devendo organizar, em nome da diferença dos sexos, uma redução do sexo àquele que o sujeito teria herdado anatomicamente. Ele propõe que a questão do Édipo seja pensada, não como o desenvolvimento de uma identidade de gênero e de uma genitalidade heterossexual, e sim como o resultado de identificações complexas com os pais dos dois sexos.

É importante ainda entender que “esse pai não era melhor ‘antes’⁹⁸” (TORT, 2007, p. 24, tradução minha): pelo contrário, o pai entra na história quando a figura histórica do patriarca entra radicalmente em crise. Ou seja, quando o tirano familiar sai de cena, emerge “o pai do filho” (e não de família), que pode exercer sua função de modo mais equilibrado, investindo mais livremente na criança. Emerge uma democracia na relação do pai com o filho. Não se trata da história de um declínio, e sim de um começo, de uma emergência, de um pai enfim digno desse nome.

⁹⁸ Ce père n’était pas mieux « avant ».

Geneviève Delaisi de Parseval, no livro “La part du père”, parece compartilhar da posição positiva de Michel Tort em relação à nova figura de pai que emerge na contemporaneidade. Segundo ela, a revolução contraceptiva reinvestiu o pai. Hoje, em vez de fazer crianças na mulher, como acontecia antes de haver um controle feminino sobre a concepção, o pai as faz com sua companheira, estando ainda cada vez mais implicado nos processos de procriação e de criação dos filhos. Estaria emergindo uma parte até então submersa do “iceberg da paternidade” (DELAISI DE PARSEVAL, 1981, p. 306).

A expressão “novos pais” ganha força na França e diz respeito a pais jovens que se ocupam mais diretamente dos cuidados com a criança, inclusive em muitos casos enquanto a mãe está trabalhando fora. A psicanalista afirma que não se trata de “pais-mães”, como alguns autores os denominam, de modo pejorativo; trata-se simplesmente de pais que estabelecem relações mais próximas com seus filhos, com a mesma dose de complexidade e ambivalência que até então só se atribuía à relação entre mãe e criança.

Nesse texto, a autora se refere ainda a experiências de pais colocados em situações muito diversas, possibilitadas pelas mudanças e avanços sociais e médicos das últimas décadas: inseminação artificial, doação de esperma, vasectomia, adoção de crianças, recomposições familiares. Seu argumento em relação a essas experiências é o de que nelas a “dinâmica psíquica da parentalidade” não é fundamentalmente diferente da de pais que têm filhos por procriação “natural”. Mas para isso é importante que essas mães e pais sejam reconhecidos enquanto tais pela sociedade.

Sua posição em relação à emergência de novos arranjos de famílias e filiações, portanto, é a de que, se os pais tiverem legitimidade social e capacidade fantasmática rica, ou seja, se forem capazes de construir fantasias sobre a procriação e a parentalidade do filho, o exercício da parentalidade se dará da mesma forma que nas famílias e nas formas de filiação tidas como “tradicionais”. É essa capacidade fantasmática dos pais que permite à criança elaborar seu conflito edípico e dramatizar seu “romance familiar”.

5.8.2 Homoparentalidade

Em “La part du père”, livro escrito no começo da década de 80, Geneviève Delaisi de Parseval não se refere ainda à homoparentalidade. Sua ênfase está nas novas tecnologias reprodutivas que surgem nessa época, possibilitando que casais heterossexuais tenham filhos quando não o conseguem pela concepção “natural”. Nos textos mais recentes “La construction de la parenté dans les couples de même sexe” e “Le devenir des enfants de

couples homosexuels”, pelo contrário, é a homoparentalidade que vem à tona enquanto questão.

No primeiro desses textos, capítulo de um livro intitulado “Au-delà du PaCS” (Além do PaCS), a autora chama a atenção justamente para o fato de que os debates em torno dessa lei, que possibilita apenas a aliança entre casais do mesmo sexo, se expandiram para além desse tema, para o reconhecimento da filiação de casais homossexuais, seja por adoção ou por procriação artificial. No que diz respeito à psicanálise, a questão que se coloca é: “a heterossexualidade dos pais é condição necessária à parentalidade?”.

Ao longo do texto, a psicanalista parece responder negativamente a ela, defendendo que nem a heterossexualidade dos pais é garantia *sine qua non* do bom desenvolvimento da criança, nem a homossexualidade, ameaça de perversão. Afirma ainda que é preciso que nos distanciemos da ideia de que a família nuclear é a família normal, condição social e psicológica necessária para se criarem os filhos.

Retomando um pouco a ideia que já havia exposto em “La part du père”, ela afirma que a criança tem algumas necessidades para se desenvolver sem risco psíquico, necessidades cuja realização independe de a família ter hétero ou homossexual. Uma delas, já apresentada no texto anterior, é a de dois adultos que tenham podido se constituir como pais, tenham completado o trabalho psíquico da parentalidade, de maturação da vontade de ser pai, usualmente feito no tempo de espera do filho. Existe uma osmose entre a vida psíquica e sexual dos pais e a da criança, de maneira que ela se nutre e se enriquece da qualidade e da riqueza da troca entre os seus pais. Inversamente, relações ausentes ou perturbadas entre os pais podem ser muito prejudiciais à criança.

Outra necessidade é a de a criança saber de maneira transparente quem são seu pai, sua mãe e personagens a mais que participaram do seu nascimento (um doador de esperma, por exemplo). Nesse caso, é bom que ela possa fantasiar positivamente, e não negar, sobre a outra pessoa que fez parte desse processo. Também é importante que ela saiba que nasceu de dois indivíduos de sexos diferentes, ainda que um esteja ausente na sua família, como no caso de pais homossexuais. Há ainda a necessidade de que ela tenha sido desejada pelos pais.

A questão da diferença sexual aparece aí no discurso da psicanalista, quando ela indica a importância de a criança saber que é preciso duas pessoas de sexos diferentes para haver reprodução, dois gametas, do macho e da fêmea, o que a sexualidade homossexual não permite. Ao contar a história de sua concepção, os pais afirmam para a criança a diferença dos sexos, sem precisar que ela esteja corporificada neles.

Além disso, ao abordar o argumento usualmente usado pelos autores contrários à homoparentalidade, do risco de indiferenciação entre os pais e de incesto entre a criança e o pai não-biológico, a autora contra-argumenta que esse risco não resulta da situação homoparental em si, mas da recusa social em reconhecê-la, ou seja, de se instituir papéis sociais distintos entre os dois pais do mesmo sexo. Desse modo, ela entende que a sociedade deveria ajudar os pais a estabelecerem esses pontos de referência.

E o papel do analista também iria nesse sentido, isto é, o de ajudar a família homoparental a construir laços em um registro simbólico, pelo estabelecimento de códigos sociais e formas rituais compreensíveis a todos. Isso implica ainda levar em conta personagens “colaterais” a essa família, como tios, avós, primos, padrinhos, que poderão desempenhar uma função parental complementar.

No texto “Le devenir des enfants de couples homosexuels”, a autora aborda mais cuidadosamente a questão da diferença sexual na homoparentalidade e se posiciona de modo mais interessante. Antes de mais nada, ela invalida a ideia de que reconhecer o direito dos homossexuais de fundar uma família seria admitir, jurídica e simbolicamente, que uma criança pode se originar de duas pessoas do mesmo sexo, dizendo que o ponto principal da discussão não é esse, dada a evidência de que uma criança é sempre concebida por duas pessoas de sexos diferentes. O ponto central no que diz respeito à homoparentalidade é o de saber se a diferença sexual é necessária e suficiente ao bom desenvolvimento da criança.

Ao longo do texto, a autora parece oscilar entre duas posições. A primeira aparece quando ela afirma que a diferença sexual pode existir mesmo quando não são os pais que a encarnam, pois a realidade psíquica se sobrepõe à verdade biológica. Ou seja, ela estaria respondendo de modo afirmativo à questão e dizendo que mesmo em casais homossexuais há afirmação da diferença sexual.

Ao descrever e analisar casos clínicos de inseminação artificial ou de adoção que ela acompanhou, a psicanalista apresenta um como problemático: um casal de mulheres homossexuais faz a demanda de inseminação com doação de óvulo intra-casal, ou seja, uma delas engravidaria com o óvulo da outra e com o esperma de um doador anônimo. O problema, segundo a autora, é que pode haver aí uma forclusão total do pai. Às questões da criança, as mães responderiam que seus dois pais, embora duas mulheres, são todos os dois verdadeiros, já que biológicos (uma mãe genética e a outra por gestação). Ela não saberia que falta alguém nessa família formada por três pessoas, duas mães e o filho. Ou seja, o que parece falhar nesse caso é a afirmação da diferença sexual. Estaria sendo negada ao filho a possibilidade de fantasiar sobre esse terceiro que participou da sua concepção.

A segunda posição, porém, consiste em ir além e afirmar que a diferença é central no desenvolvimento do psiquismo humano, mas que a diferença dos sexos não é a única a ter um papel estruturante e que outras diferenças podem ser criadas. “Existem sem dúvida sistemas inéditos de diferenciação. O essencial, de um ponto de vista analítico, é que a triangulação psíquica, fundamental para a maturação psicológica do futuro adulto, possa se estruturar⁹⁹” (DELAISI DE PARSEVAL, 2008, p. 275, tradução minha).

Essa posição também envolve ir além do modelo de Édipo forjado na época da família nuclear e de identificação com dois pais de sexos “naturalmente” diferentes e com dois pais apenas. Na opinião da autora, a função do pai, de terceiro entre a mãe e a criança que faz funcionar a triangulação edipiana, não precisa ser ocupada necessariamente por um homem. “O pai é antes de tudo uma instância terceira que faz a criança sair da onipotência infantil e narcísica” (DELAISI DE PARSEVAL, 2008, p. 300).

Desse modo, duas mulheres ou dois homens podem criar representações diferentes para as funções de mãe e de pai e assim permitir ao filho aceder ao Édipo e se estruturar. “A repartição das funções está então longe de estar ligada ao sexo ou à realidade hormonal. Nas sociedades humanas, a representação social é mais forte que o estatuto biológico de pai ou de mãe¹⁰⁰” (DELAISI DE PARSEVAL, 2008, p. 275, tradução minha).

Além disso, devido à bissexualidade psíquica de todo ser humano, a criança receberia mensagens vindas da bissexualidade inconsciente de cada um de seus pais e a construção da sua sexualidade não seria apenas a expressão direta das identificações com um homem ou uma mulher. No caso de uma mãe solteira, o jogo identificatório se desdobraria também por meio da sua bissexualidade psíquica e, no caso de pais sem identidade estável, outros personagens poderiam preencher as funções parentais. Mais uma vez, ela defende que a identidade, o eu da criança, se forma na convergência da vida psíquica, relacional e sexual dos adultos que cuidam dela, e isso independe de eles serem de sexos diferentes ou do mesmo sexo.

A autora também critica bastante o recurso conservador ao conceito ou “pseudo-conceito”, como ela o chama, de ordem simbólica, quando se tenta definir ou que é e o que não pode ser uma boa parentalidade, e o desejo implícito aí de se manterem formas historicamente ultrapassadas de família, atreladas ainda ao modelo patriarcal.

⁹⁹ Il existe sans doute des systèmes inédits de différenciation. L’essentiel, d’un point de vue analytique, c’est que la triangulation psychique, fondamentale pour la maturation psychologique du futur adulte, puisse se structurer.

¹⁰⁰ La répartition des rôles est donc loin d’être liée au sexe ou à la réalité hormonale. Dans les sociétés humaines, la représentation sociale est plus forte que le statut biologique de père ou de mère.

A ordem simbólica é assim um hábil sofisma que gostaria de deixar crer que existe um estado de coisas imutável por natureza, o que induziria a fundar a cultura sobre a natureza, a confundir procriação e filiação (...) Assistimos sem dúvida alguma há algumas décadas ao fim de um mundo, o da ordem patriarcal totalmente autoritária e desigual, na qual a família organizava a sociedade de um modo hierárquico, a mulher estando subordinada ao marido e as crianças ao pai. Esse é um fato, mas é o fim do mundo por isso? Não está na hora de parar de exagerar de maneira nostálgica sobre essa ordem ultrapassada?¹⁰¹ (DELAISI DE PARSEVAL, 2008, p. 294, tradução minha)

Simone Perelson, no texto “A parentalidade homossexual: uma exposição do debate psicanalítico no cenário francês atual”, também argumenta de maneira favorável à filiação homossexual. Ela coloca em questão o aprisionamento da diferença sexual ao binarismo anatômico, descrito como presença ou ausência de pênis, presente, por exemplo, na teoria sobre a função paterna de Joel Dor, quando ele defende que em uma família homoparental formada por duas mulheres e uma criança não seria possível a uma delas desempenhar a função paterna, isto é, função de mediação entre mãe e criança. Para incarnar o significativo Nome-do-Pai, imprescindível à estruturação psíquica da criança, seria necessário, segundo Dor, que ela fosse marcada em sua diferença sexual anatômica em relação à mãe, o que é impossível.

Perelson recusa esse determinismo que conduz em última instância a uma interpretação da filiação homossexual como atrelada à forclusão do Nome-do-Pai e à psicose. Tampouco concorda com a redução da função paterna a uma unidade, a um único agente. A autora sugere, ao contrário, que pensemos a função paterna e a figura do terceiro na contemporaneidade pela fragmentação e multiplicação de seus agentes. Não seria mais necessário reunir na mesma figura encarnada a atribuição do falo e o real da diferença entre os sexos. Haveria hoje os nomes-do-pai, e não mais o Nome-do-pai.

Anne Cadoret (2002, 2007) acredita que as famílias homoparentais contestam, de maneira mais radical que outras novas formas de configuração familiar (adotiva, concubina, recomposta, a que recorre à procriação artificial), uma ordem simbólica que liga aliança, filiação, procriação e sexualidade. Ao contrário das quatro configurações citadas, as diferentes configurações da homoparentalidade não podem sustentar uma verossimilhança entre pais e genitores: é impossível que os pais, já que do mesmo sexo, tenham sido os genitores da criança. Elas desafiam, assim, a perpetuação desse esquema e obrigam a pensar em outras

¹⁰¹ L'ordre symbolique est ainsi un habile sophisme qui voudrait laisser croire qu'il existe un état des choses immuable par nature, ce qui reviendrait à fonder la culture sur la nature, à confondre procréation et filiation. (...) Nous assistons sans aucun doute depuis quelques décennies à la fin d'un monde, celui d'un ordre patriarcal foncièrement autoritaire et inégalitaire dans lequel la famille organisait la société sur un mode hiérarchique, la femme étant subordonnée au mari et les enfants au père. C'est un fait, mais est-ce la fin du monde pour autant ? Et n'est-il pas temps de cesser de broder de manière nostalgique sur cet ordre dépassé ?

concepções de família e das relações entre os sexos que se afastem da ideia de complementariedade natural entre homem e mulher e da necessidade de que o feminino e o masculino estejam presentes na família nas figuras da mãe e do pai.

Eles não negam a diferença dos sexos, não negam a existência diferenciada do feminino e do masculino, mas se recusam a tomá-la como única base do desejo, da sexualidade, da família... da aliança e da filiação. Eles desvinculam completamente sexualidade e procriação e a unidade familiar como lugar privilegiado de expressão da complementariedade sexual... ou da dominação masculina¹⁰². (CADORET, 2007, p. 57, tradução minha)

Se por um lado a autora reconhece a legitimidade da família homoparental, por outro ela afirma a necessidade de a existência de dois sexos, de duas posições sexuadas, a feminina e a masculina, ser transmitida à criança. Seu argumento se aproxima bastante nesse ponto de um dos de Geneviève Delaisi de Parseval, que é inclusive citada por ela. Para a antropóloga, é necessário que a criança consiga representar, simbolizar a diferença dos sexos, o masculino e o feminino, mas as imagens, os modelos masculinos e femininos não precisam estar necessariamente no casal conjugal.

Os pais homossexuais têm recurso a bricolagens, ou seja, podem encontrar na sociedade ou no entorno familiar outras figuras de referência, como vizinhos, profissionais da escola, padrinhos, tios, avós, dos dois sexos, constituindo-se assim inúmeras possibilidades de identificação para a criança. Ou seja, Cadoret propõe que a diferença sexual não seja ligada rígida e imutavelmente ao casamento e à filiação, como defende Irène Thèry, por exemplo.

O corte desse elo entre diferença sexual, casamento e filiação permitiria construir uma nova referência de ordem simbólica, com a condição de que os pais do mesmo sexo não se pretendam um macho e uma fêmea criadores da criança, e que um lugar simbólico seja reservado ao outro sexo necessário à reprodução da espécie. Trata-se aqui do mesmo argumento usado por Delaisi de Parseval para criticar o casal de lésbicas que na inseminação artificial combinou o útero de uma com o óvulo da outra. Faltaria aí o lugar simbólico do pai.

5.8.3 Mediação pelo sinthoma

Como vimos anteriormente neste capítulo, Geneviève Morel defende que o conceito lacaniano de sinthoma permite pensar de modo novo e subversivo a escolha de sexo feita por

¹⁰² Ils ne nient pas la différence de sexe, ne nient pas l'existence différenciée du féminin et du masculin, mais refusent de la prendre comme seule base du désir, de la sexualité, de la famille... de l'alliance et de la filiation. Ils délient complètement sexualité et procréation et l'unité familiale comme lieu privilégié d'expression de la complémentarité sexuelle... ou de la domination masculine.

um indivíduo, que passa a independe do falo e do Nome-do-Pai. Além disso, o *sinthoma* é entendido pela autora como uma solução viável à carência paterna e ao complexo de Édipo.

Segundo ela, ao inventar o conceito de *sinthoma*, Lacan mantém a ideia de que a criança deve sair do assujeitamento à lei materna para sobreviver psiquicamente, mas admite que isso não se faz necessariamente segundo o modelo do Édipo. O *sinthoma*, elemento contingente sobre o qual o sujeito se apoia para se separar da mãe, aparece então como uma alternativa estável e suficiente ao complexo de Édipo e à intervenção castradora do pai. Ele poderia, inclusive, ser mais eficiente que o pai.

Sob um ponto, entretanto, Morel insiste: é preciso que o interdito do incesto seja estabelecido para a criança e que ela seja separada da mãe. Para ela esse é um aspecto universal, que nem o *sinthoma* permite relativizar ou abordar no caso a caso. Ao contrário, o *sinthoma* surge como um agente substituto a essa separação necessária.

Mesmo se, de maneira contingente, o pai e a lei paterna podem servir para fabricar um sintoma separador (cf. o caso freudiano do pequeno Hans), isso não é mais nem regra nem uma norma. O Nome-do-Pai guarda sobretudo um interesse clínico: *ele não é mais que uma modalidade particular de sinthoma*. Só permanece o interdito do incesto, na medida em que é clinicamente demonstrado (e confirmado por nossos casos) que o assujeitamento à lei da mãe é patológico e que o sujeito procura se liberar dele¹⁰³. (MOREL, 2008, p. 329, tradução minha)

Morel entende que, com a mudança da teoria lacaniana nos anos 70, sai-se do sistema estruturalista do tudo ou nada: ou Nome-do-Pai ou forclusão. O pai não é mais caracterizado como o significante da lei no simbólico e a sua função passa a ser “função de sintoma”, ou seja, a criança deve encontrar no pai um meio de constituição de um sintoma viável. Ela inclusive não acredita que há no inconsciente algo de universal que se poderia chamar “a lei”. Como vimos, ela critica o discurso lacaniano contemporâneo que utiliza o conceito de Nome-do-Pai de maneira normativa, sem levar em conta que o próprio Lacan o desconstrói na evolução de seu ensino.

Segundo a psicanalista, com o caso Joyce, fica provado que é possível não se servir do Nome-do-Pai sem enlouquecer, apesar da estrutura psicótica, e que, inversamente, o pai como agente da castração é também apenas uma forma de *sinthoma*, certamente muito disseminada, nos campos da neurose e da perversão. O *sinthoma* substitui a “ordem simbólica” e o Nome-do-Pai enquanto significante universal e transcendente. Trata-se de uma estrutura no

¹⁰³ Même si, de façon contingente, le père et la loi paternelle peuvent servir à fabriquer un symptôme séparateur (cf. le cas freudien du petit Hans), ce n'est plus ni la règle ni une norme. Le Nom-du-Père garde surtout un intérêt clinique : *il n'est plus qu'une modalité particulière de sinthome*. Seul demeure l'interdit de l'inceste, dans la mesure où il est cliniquement avéré (et confirmé par nos cas) que l'assujettissement à la loi de la mère est pathogène et que le sujet cherche à s'en dégager.

cruzamento do universal e do singular, pois todo mundo tem um *sinthoma* potencial, mas sua forma depende da história de cada um. Não há *sinthoma* genérico.

E é justamente a singularidade do *sinthoma* que é explorada pela autora para propor uma clínica psicanalítica na qual o Nome-do-Pai não funcione como regra ou norma para a sexuação e a elaboração de sintomas e sofrimentos pelo sujeito, mesmo que eles sejam resultado de uma carência paterna. Ela acredita que de fato há na contemporaneidade uma carência simbólica do pai, mas defende que a postura do psicanalista deve ser a de encontrar uma alternativa séria à referência ao Nome-do-Pai para pensar a filiação e o sexo. “A clínica lacaniana do *sinthoma* – ou do sintoma tomado nesse sentido – abre, portanto, perspectivas de futuro promissoras em uma época onde a função do pai na família está muito enfraquecida¹⁰⁴” (MOREL, 2000, p. 127, tradução minha).

Nesse sentido, não se trata de “neurotizar” os pacientes não neuróticos, de assujeitá-los à lei. A autora expõe, inclusive, como lei em excesso pode ser igualmente produtora de patologia. Ela mostra como casos de neurose grave, caracterizados por sintomas penosos, ligados a um supereu severo e produzidos justamente por um excesso de lei – onde o pai é um puro significante da lei –, podem envolver tanto ou mais sofrimento que alguns casos de psicose.

Ela denomina de “patologias da lei” tanto as psicoses em que o sujeito permanece assujeitado à lei da mãe como essas neuroses graves, e defende que a análise de ambos os casos tenha a proposta de ajudá-los a transformar o seu sintoma ou sofrimento em *sinthoma*. A proposta é a de que o sujeito adquira um saber fazer com o sofrimento e que o *sinthoma* ofereça um suporte novo às suas relações com o outro (pais, filhos, parceiros).

Por um lado, este capítulo reuniu diferentes narrativas que, de forma explícita ou implícita, mais ou menos radical, argumentam no sentido de que não existe uma ontologia da diferença sexual, ou seja, indicam a historicidade dessa categoria tida como estrutura transcendente, fundante da cultura, necessária para a diferenciação simbólica dos indivíduos e a inteligibilidade de suas experiências e sexualidade.

Vimos, ao contrário, que existem outros possíveis para essa diferenciação, que inclusive valorizam sexualidades, identidades, subjetividades atuais que não se encaixam em categorias binárias e que seriam definidas como desvio à norma e excluídas do campo restrito dos possíveis que essas categorias instituem. Performances parodísticas, multidões *queer*,

¹⁰⁴ La clinique lacanienne du *sinthome* – ou du *symptôme* pris en ce sens – ouvre donc des perspectives d’avenir prometteuses à une époque où le rôle du père dans la famille est très amoindri.

vizinhança dos sexos, n sexos, feminilidade, lógica do limiar: conceitos diferentes que pretendem pensar justamente a diferença sem a necessidade do binarismo, da hierarquia ou da referência ao falo e ao patriarcado. Conceitos que, além disso e sobretudo, mostram que romper com uma ontologia da diferença sexual não significa chegar à indiferenciação ou à confusão. Muito pelo contrário, chega-se a uma multidão de diferenças, heterogeneidades, singularidades, a múltiplas modalidades de erotismo e de exercício da alteridade.

Por outro lado, o capítulo expõe narrativas sobre novos possíveis também da função paterna na contemporaneidade. Vimos que essa função deve ser entendida como historicamente constituída e, por isso, não depende do patriarcado, como defende por exemplo Charles Melman, tampouco da dominação masculina e da hierarquia dos sexos. Desse modo, há na contemporaneidade novas possibilidades de exercício da parentalidade a serem inventadas.

Percebemos que os autores que analisam novas modalidades de família que surgem na atualidade, como as homoparentais, em alguma medida consideram importante a transmissão da diferença sexual, da oposição feminino X masculino, à criança. Sua proposta subversiva é a defesa de uma função de mediação entre mãe e criança que rompe com as condições de sexo e de gênero ou com o falo e o Nome-do-Pai. Nesse sentido, rompem com as ideias, sustentadas por Irène Théry, de que não pode haver diferença em um casal homossexual e de que a homossexualidade é, portanto, incompatível com a parentalidade.

O argumento que se apreende de suas formulações é o de que é preciso transmitir à criança a diferença entre os sexos e separá-la da mãe, mas isso não requer que a diferença binária homem X mulher esteja encarnada nos pais, como na teoria de Joel Dor. Os pais, ainda que do mesmo sexo, podem assumir funções parentais diferentes, com a ajuda do analista e com o amparo da sociedade. Além disso, outras figuras de referência, outros modelos de feminilidade e masculinidade, podem participar do exercício da parentalidade, que se torna mais plural hoje.

Em texto recente, de 2013, Michel Tort problematiza a necessidade de que a origem do sujeito seja fundada sobre a fantasia de uma relação sexual entre dois pais de sexos diferentes, como defendem aqui Geneviève Delaisi de Parseval e Anne Cadoret. Segundo ele, essa exigência de uma “verdadeira representação do coito fecundante” está marcada ainda por representações históricas da sexualidade e da família em vias de serem modificadas e desorganizadas na contemporaneidade. A partir dessas representações, se estabelece a norma de funcionamento psíquico inconsciente e de integração do sujeito ao simbólico.

Também a compreensão lacaniana da função paterna unicamente como mediação e separação entre mãe e criança – como fica evidente na teoria de Geneviève Morel, por exemplo – pode ser problematizada na atualidade, como faz Sabine Prokhoris, porque reforça a ideia, não necessária, de que a relação da mãe com a criança é sempre paralisante e um risco de psicose. Exclui-se a possibilidade de que a mãe, ela mesma, se distancie progressivamente do filho para reconquistar um pouco da sua autonomia e retomar as atividades anteriores ao nascimento da criança. Inclusive porque hoje a mulher trabalha fora e investe em uma série de domínios para além do ambiente doméstico e do cuidado com os filhos.

Desse modo, essas representações da função paterna e da relação entre mãe e criança, também históricas, merecem ser repensadas diante das mudanças – sobretudo no que diz respeito à maior inserção da mulher na sociedade e aos novos papéis desempenhados pela mãe e o pai no cuidado do filho – e dos desafios que surgem no campo da sexualidade na atualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese organizou o campo dos discursos e dos debates sobre as formas de subjetivação contemporâneas, articuladas aqui ao declínio do patriarcado, à afirmação de novas sexualidades e à emergência de modalidades de família e de filiação que subvertem o modelo familiar nuclear e heterossexual. Percebemos que nesse campo de discussões têm centralidade as categorias de diferença sexual e de função paterna, que foram então analisadas e problematizadas.

Partindo-se da metodologia genealógica foucaultiana e do pressuposto de historicidade da subjetividade e dos enunciados sobre sexualidade, argumentamos que a leitura de Freud da diferença sexual – binária, centrada no falo e na hierarquia entre os sexos – e a posição de destaque atribuída ao pai no complexo de Édipo e nos destinos identificatórios do sujeito encontram sua condição de possibilidade no imaginário social moderno. Embora Freud tenha rompido com a concepção nervosa de sexualidade predominante no século XIX e positivado o erotismo e a perversão, sua teoria foi bastante influenciada pelo paradigma da diferença sexual concebido na modernidade.

Depois, vimos que Lacan acentua esses aspectos problemáticos da teoria freudiana, ao atribuir ao complexo de Édipo condição de estrutura e ao pai função de garantir a separação entre mãe e criança tida como necessária à emergência desta enquanto sujeito e à sua entrada na cultura. Desse modo, ele sustenta não só a lógica do patriarcado, mas também uma ontologia da diferença sexual. Ainda que Lacan tenha proposto novos conceitos teóricos no final de sua obra, como os de gozo suplementar, objeto *a* e *sinthoma*, entendemos que ele mantém o binarismo da diferença entre os sexos. Além disso, o discurso da psicanálise que consideramos conservador e normalizador continua a se apoiar nas categorias de falo e de Nome-do-Pai para analisar as subjetividades contemporâneas.

Prosseguindo na análise genealógica dos discursos, criticamos o uso ahistórico que autores contemporâneos, em sua maioria psicanalistas, fazem dos conceitos do estruturalismo e da psicanálise, sobretudo lacaniana, quando produzem um saber sobre os novos arranjos familiares, práticas sexuais, tecnologias, demandas, leis. A própria produção de saber sobre esses temas já merece ser problematizada, porque a psicanálise acaba ocupando um lugar de enunciação de verdades e de prescrição das “boas” condições de subjetivação. Na França isso é ainda mais evidente, porque psicanalistas são convocados a participar, enquanto especialistas da sexualidade e da família, de debates midiáticos e até da aprovação de leis nesse domínio.

Esse uso ahistórico da teoria conduz a se interpretar o que surge de novo no campo da sexualidade após a crise do patriarcado unicamente pelo viés do negativo e do declínio, como fica claro pelas expressões escolhidas para caracterizar as novas formas de subjetivação: dessimbolização, falta de limites, self-service normativo, incitação à perversão. Ao questionarem a ontologia da diferença sexual, a hierarquia entre os sexos e a heterossexualidade como condição da filiação, as novas configurações da família e da sexualidade, as reivindicações feministas e homossexuais, as novas tecnologias médicas e as novas leis provocariam o caos da indiferenciação. O apagamento da diferença sexual, por sua vez, impossibilitaria o pai de exercer a sua função e assim de inscrever o sujeito na ordem simbólica.

Chamamos essa posição de conservadora, já que não acolhe o novo, só o interpretando como signo negativo da mudança histórica, e defende a universalidade e imutabilidade das categorias de diferença sexual e de função paterna. Denunciamos então que esses discursos que pretendem dizer a verdade sobre os indivíduos e sua sexualidade produzem subjetividade, porque é a partir deles que esses indivíduos serão vistos e tratados, tanto na clínica como na sociedade, e que suas demandas serão ou não consideradas legítimas. Vale lembrar a afirmação de Foucault de que a raridade discursiva produz a raridade de práticas, isto é, uma limitação das possibilidades de subjetivação.

O exemplo do posicionamento de sociólogos e psicanalistas franceses contra a aprovação do PaCS, que trazia implícita a possibilidade da filiação homossexual, esclarece o raciocínio. Seu discurso produziu o seguinte regime de verdade: o casal homossexual não está inscrito na ordem simbólica da diferença dos sexos, ele a recusa, destrói. Sem a inscrição da diferença sexual não há função de mediação entre mãe e criança, tampouco transmissão dessa diferença, ambas necessárias à subjetivação e à entrada na cultura. Logo, a homoparentalidade promoveria a dessimbolização social ou a perversão generalizada. Esse regime de verdade divide, assim, o universo da união e da filiação entre o polo da normalidade (heterossexual) e o do desvio (homossexual). Em uma cultura onde essa construção teórica é tomada como única referência, a única atitude possível e legítima é a recusa das reivindicações homossexuais.

A argumentação contrária ao PaCS é apenas um, dentre tantos exemplos, da psicanálise na atualidade produzindo verdade, imersa em uma “microfísica do poder”, e dessa maneira limitando as perspectivas e possibilidades de escolha, experiência, desejo e afeto dos indivíduos. O incômodo aqui é em relação a esse discurso conservador ser apresentado como o único verdadeiro e capaz de analisar as formas de subjetivação contemporâneas. Novas

interpretações mudariam completamente o modo de se olhar para elas e as atitudes em relação a elas. A aposta, por sua vez, é a de que há outros possíveis a serem inventados e positivados, novas “políticas de verdade” que se oponham a esse discurso teórico unitário.

Reunimos aqui autores da teoria *queer* e psicanalistas implicados justamente na produção desses novos possíveis, que inclui também uma revisão dos próprios conceitos de diferença sexual e função paterna. A partir das ideias trazidas por eles – performances parodísticas, multidões *queer*, vizinhança dos sexos, n sexos, feminilidade, lógica do limiar – pudemos então defender que não existe uma ontologia da diferença sexual e que a diferenciação simbólica dos indivíduos pode se dar na contemporaneidade de múltiplas maneiras, sem a dependência de binarismos, hierarquias, falo ou patriarcado.

Essa posição permite positivar sexualidades e subjetividades atuais – definidas como desviantes ou ininteligíveis por aqueles que ocupam a posição conservadora criticada anteriormente – , na medida em que não coincide a desconstrução da ontologia da diferença sexual com a indiferenciação. Valoriza, ao contrário, a abertura à alteridade e ao erotismo que essa desconstrução possibilita.

Delineamos ainda os novos possíveis da função paterna hoje, rompendo também com a dependência estabelecida pela teoria psicanalítica entre seu exercício e o patriarcado, o falo e as relações assimétricas entre os sexos, o casal e os pais. No que diz respeito à homoparentalidade, vimos que os pais podem assumir funções parentais diferentes mesmo sendo do mesmo sexo e que a função de mediação entre mãe e criança não demanda que a diferença homem X mulher esteja encarnada nos pais. Os agentes da parentalidade também tendem a se fragmentar e multiplicar, com a participação de outras figuras de referência além dos pais.

Após percorremos esse caminho, fica a sensação de que o tema da diferença sexual e da função paterna em sua articulação com a contemporaneidade é ainda novo no campo da teoria psicanalítica. Portanto, há ainda muito, por um lado, a ser pensado, problematizado, desconstruído no que diz respeito à ontologia da diferença sexual e, por outro, também a ser construído, no sentido de novas propostas, soluções, alternativas tanto às questões e aos impasses que as mudanças históricas colocam no campo da sexualidade como aos conceitos de que dispomos para lidar com eles.

A referência ao binarismo da diferença sexual é ainda muito pregnante em nosso imaginário social. Vimos que nem mesmo uma narrativa progressista, favorável a novos modelos de família, escapa a ela em alguns momentos. O exercício de pensarmos a nós

mesmos e aos outros, a sexualidade, as funções e os papéis dos indivíduos na sociedade e na família sem o recurso à diferença entre os dois sexos é um desafio.

Butler (2009) fala da dificuldade de se aceitar o que há de ambíguo e não unívoco nos corpos sexuados, dificuldade que é bem retratada em um filme argentino recente chamado XXY, cujo protagonista é um adolescente hermafrodita, Alex. A mãe do adolescente e um médico amigo da família tentam convencer Alex e seu pai de que a melhor “solução” para a sua condição hermafrodita é uma cirurgia que apague a ambiguidade corporal e defina seu sexo de modo conclusivo em um dos dois lados do binarismo.

A resolução do filme, felizmente, vai na contracorrente do desejo normalizador dos adultos. Ao ser abordado pelo pai sobre um dia precisar “decidir” (de qual sexo quer ser), Alex responde: “e se eu não puder?”. O próprio adolescente, com o apoio do pai, aceita e afirma a ambiguidade de sua sexualidade e decide parar de tomar os hormônios que serviam para conter o desenvolvimento de caracteres sexuais ambíguos. Isso não significa, porém, que tudo se passe de maneira fácil ou sem conflito. Muito pelo contrário: a sexualidade de Alex o perturba e provoca sofrimento.

Dissemos que há muito ainda a ser desconstruído e construído pela psicanálise quando ela se propõe a problematizar as questões novas do campo da sexualidade. O filme XXY talvez nos dê uma pista da ética e da aposta a serem seguidas nesse trabalho. Trata-se de questionar as normas e os discursos prescritivos das condições de subjetivação, como fez Freud em sua interpretação da histeria e da doença nervosa moderna, mas sem pretender com isso o apaziguamento da sexualidade ou o apagamento do conflito e da ambiguidade, até porque isso não seria possível. A subversão da diferença sexual e a reinvenção da função paterna são necessárias, mas não deixarão de interrogar e perturbar as subjetividades – interrogações e perturbações a serem então acolhidas pelo psicanalista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARÁN, M. Feminilidade, entre psicanálise e cultura: o esboço de um conceito. **Physis – Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 10, n.1, 2000, p. 169-195.

_____. Os destinos da diferença sexual na cultura contemporânea. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 2, 2003, p. 399-422.

_____. A psicanálise e o dispositivo da diferença sexual. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 3, 2009, p. 653-673.

_____. Políticas do desejo na atualidade: a psicanálise e a homoparentalidade. In: PRATA, M. R. (Org.) **Sexualidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2010, p. 47-60.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BEZERRA JR., B. Retraimento da autonomia e patologia da ação: a distímia como sintoma social. In: NEUTZLING, I.; BINGEMER, M. C.; YUNES, E. (Org.) **O futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2009, p. 35-51.

_____. A psiquiatria e a gestão tecnológica do bem-estar. In: João Freire Filho (Org.). **Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 117-134.

BIRMAN, J. **Gramáticas do erotismo: a feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. 2001.

_____. Fraternidades: destinos e impasses da figura do pai na atualidade. **PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva**, v. 13, n. 1, 2003, p. 93-114.

_____. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a.

_____. Genealogia do feminino e da paternidade em psicanálise. **Natureza Humana**, v. 8, n. 1, 2006b, p. 163-180.

_____. Laços e desenlaces na contemporaneidade. **Jornal de Psicanálise**, São Paulo, jun. 2007, p. 47-62.

_____. Muitas felicidades?! O imperativo de ser feliz na contemporaneidade. In: João Freire Filho (Org.) **Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 27-47.

_____. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. **O sujeito na contemporaneidade – espaço, dor e desalento na atualidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BRUNO, P. **Le père et ses noms**. Toulouse : Érès, 2012.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade** (1990). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2013.

_____. ¿El fin de la diferencia sexual? (2001). In: BUTLER, J. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2012, p. 247-287.

_____. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, n. 21, 2003, p. 219-260.

_____. Le corps en pièces : réponse à Monique David-Ménard. In : DAVID-MÉNARD, M. (Org.) **Sexualités, genres et mélancolie : s'entretenir avec Judith Butler**. Paris : Campagne Première, 2009, p. 213-218.

CADORET, A. La filiation des anthropologues face à l'homoparentalité. In: BORILLO, D. ; FASSIN, E. (Org.) **Au-delà du PaCS : l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité**. Paris : Presses Universitaires de France, 1999, p. 209-228.

_____. **Des parentes comme les autres : homosexualité et parenté**. Paris : Odile Jacob, 2002.

_____. L'homoparenté : un révélateur de l'ordre familial ? **Recherches familiales**, n. 4, 2007, p. 47-57.

COSTA, J. **O vestígio e a aura**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

DAVID-MÉNARD, M. L'institution des corps vivants selon Judith Butler. In : DAVID-MÉNARD, M. (Org.) **Sexualités, genres et mélancolie : s'entretenir avec Judith Butler**. Paris : Campagne Première, 2009, p. 197-212.

DAVIDSON, A. Closing up Corpses. In: DAVIDSON, A. **The emergency of sexuality: historical epistemology and the formation of concepts**. Cambridge (Ma): Harvard University Press, 2001.

DEAN, T. Lacan et la théorie *queer*. **Cliniques Méditerranéennes**, n. 74, 2006, p. 61-78.

DELAISI DE PARSEVAL, G. **La part du père**. Paris : Seuil, 1981.

_____. La construction de la parentalité dans les couples de même sexe. In: BORILLO, D. ; FASSIN, E. (Org.) **Au-delà du PaCS : l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité**. Paris : Presses Universitaires de France, 1999, p. 229-248.

_____. Le devenir des enfants de couples homosexuels. In : DE PARSEVAL, G. **Famille à tout prix**. Paris : Seuil, 2008, p. 271-301.

DELEUZE, G. **Foucault** (1988). São Paulo: Brasiliense, 2006.

DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo** (1973). São Paulo: Editora 34, 2011.

DOR, J. **O pai e sua função em psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

DOUVILLE, O. Para apresentar algumas ideias de Pierre Legendre sobre nossa modernidade. Palavras de um psicanalista ocidental (1996). In: ALTOÉ, S. (Org.) **Sujeito do direito, sujeito do desejo**. Rio de Janeiro: Revinter, 2004, p. 133-144.

- DURKHEIM, E. La famille conjugale (1892). **Revue Philosophique**, n. 90, 1921, p. 2-14.
- EHRENBERG, A. **La Fatigue d'être soi: Dépression et société**. Paris: Odile Jacob poche, 2000.
- _____. Les changements de la relation normal-pathologique. À propos de la souffrance psychique et de la santé mentale. **Esprit**, Paris, 2004, p. 133-156.
- _____. D'Edipe à Narcisse: la crise de la *self-reliance*. In: EHRENBERG, A. **La société du malaise**. Paris: Odile Jacob, 2010, p. 101-142.
- FAJNWAKS, F. Cultures queer : altérité et homosexualités. In : HARRISON, S (Org.) **Elles ont choisi : les homosexualités féminines**. Paris : Éditions Michèle, 2013, p. 95-116.
- _____. Lacan et les théories *queer* : malentendus et méconnaissances. In : FAJNWAKS, F. ; LEGUIL, C. (Org.) **Subversion lacanienne des théories du genre**. Paris : Éditions Michèle, 2015, p. 19-45.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber** (1969). 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. **A verdade e as formas jurídicas** (1973). Rio de Janeiro: Nau, 2005.
- _____. **Os anormais: curso no Collège de France** (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **História da sexualidade 1: a vontade de saber** (1976). 23. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2013.
- _____. **Microfísica do poder** (1979). 24. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- _____. **Vigiar e Punir** (1975). 32. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. The Subject and Power. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. Chicago: University Of Chicago Press, 1983, p. 208-226.
- _____. **O poder psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FREUD, S. A interpretação dos sonhos (1900). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 119-229.
- _____. Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses (1906) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 255-265.

_____. Sobre as teorias sexuais das crianças (1908a). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 191-204.

_____. Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna (1908b). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 167-186.

_____. Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (contribuições à psicologia do amor I) (1910). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 167-180.

_____. Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (contribuições à psicologia do amor II) (1912). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 181-195.

_____. O tabu da virgindade (contribuições à psicologia do amor III) (1918). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 197-215.

_____. Totem e tabu (1913). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-163.

FREUD, S. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 77-108.

_____. Os instintos e suas vicissitudes (1915). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 123-144.

_____. Conferências introdutórias sobre psicanálise: conferência XXI – O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais (1917). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 325-342.

_____. Além do princípio da prazer (1920a). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 17-75.

_____. A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher (1920b). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 159-183.

_____. Psicologia de grupo e a análise do ego (1921). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 79-143.

_____. A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade (1923a). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 155-161.

_____. O ego e o id (1923b). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 15-71.

_____. A dissolução do complexo de Édipo (1924a). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 191-199.

_____. O problema econômico do masoquismo (1924b). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 175-188.

_____. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (1925). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 273-286.

_____. O mal-estar na civilização (1930). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 65-148.

_____. Sexualidade feminina (1931). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 233-251.

_____. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise: conferência XXXIII – Feminilidade (1933). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 113-134.

_____. Análise terminável e interminável (1937). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 225-270.

_____. Esboço de psicanálise (1940). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 157-221.

FRIGNET, H. **O transexualismo**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2002.

GONDAR, J. Sexualidades: fronteiras, limites, limiares. **Cadernos de Psicanálise – CPRJ**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 31, 2014, p. 51-68.

HÉRITIER, F. **Masculin/Féminin I : la pensée de la différence**. Paris : Odile Jacob, 1996.

_____. **Masculin/Féminin II : dissoudre la hiérarchie**. Paris : Odile Jacob, 2002.

JORGE, M. A. C. O real e o sexual: do inominável ao pré-conceito. In: QUINET, A.; JORGE, M. A. C. (Org.) **As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização**. São Paulo: Segmento Farma, 2013, p. 15-28.

LACAN, J. Os complexos familiares na formação do indivíduo (1938). In: LACAN, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 29-90.

_____. **O mito individual do neurótico** (1952). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse (1953). In : Lacan, J. **Écrits I**. Paris : Seuil, 1999, p. 235-321.

_____. D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose (1956). In : LACAN, J. **Écrits II**. Paris : Seuil, 1999, p. 9-61.

_____. **O seminário – livro 3: as psicoses** (1955-56). Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

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

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

_____. La signification du phallus (1958). In : LACAN, J. **Écrits II**. Paris : Seuil, 1999, p. 163-174.

_____. **Nomes-do-pai** (1963). Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **O seminário – livro 20: mais, ainda** (1972-73). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **O seminário – livro 23: o sinthoma** (1975-76). Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LAMY, A. **Lévi-Strauss : nature, culture et société**. Paris : Flammarion, 2008.

LAPLANCHE E PONTALIS. **Vocabulário da Psicanálise** (1982). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEBRUN, J-P. **Un monde sans limite** (1997). Toulouse : Érès, 2011a.

_____. Malaise dans la subjectivation (2005). In : LEBRUN, J-P. **Un monde sans limite**. Toulouse : Érès, 2011b, p. 262-364.

_____. **Fonction maternelle, fonction paternelle**. Bruxelles : Éditions Fabert, 2011c.

LEGENDRE, P. Seriam os fundamentos da ordem jurídica razoáveis? (1989) In: ALTOÉ, S. (Org.) **Sujeito do direito, sujeito do desejo**. Rio de Janeiro: Revinter, 2004, p. 17-31.

_____. Poder Genealógico do Estado (1992). In: ALTOÉ, S. (Org.) **Sujeito do direito, sujeito do desejo**. Rio de Janeiro: Revinter, 2004, p. 79-87.

LEMOSOF, A. Roc de *queer*. In : DAVID-MÉNARD, M. (Org.) **Sexualités, genres et mélancolie : s'entretenir avec Judith Butler**. Paris : Campagne Première, 2009, p. 99-122.

LÉVI-STRAUSS, C. **Les Structures Élémentaires de la Parenté** (1947). Berlin ; New York : Monton de Gruyter, 2002.

MACAIRE, M-A. À propos de la parentalité. **La petite Girafe – Se faire sa famille**, n. 24, 2006, p.102-103.

MARRATI, P. La vie et les normes. In : DAVID-MÉNARD, M. **Sexualités, genres et mélancolie : s'entretenir avec Judith Butler**. Paris : Campagne Première, 2009, p. 183-193.

MAYA, A. A homofobia no discurso psicanalítico sobre o casal e a parentalidade homossexual. In: QUINET, A.; JORGE, M. A. C. (Org.) **As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização**. São Paulo: Segmento Farma, 2013, p. 65-75.

MELMAN, C. **L’homme sans gravité : jouir à tout prix**. Paris : Denoël, 2002.

_____. **La nouvelle économie psychique : la façon de penser et de jouir aujourd’hui**. Toulouse : Érès, 2010.

MOREL, G. **Ambigüités Sexuelles: sexuation y psychose**. Paris: Economica, 2000.

_____. **La loi de la mère: essai sur le sinthome sexuel**. Paris: Economica, 2008.

MOUGIN-LEMERLE, R. Sujeito do direito, sujeito do desejo. In: ALTOÉ, S. (Org.) **Sujeito do direito, sujeito do desejo**. Rio de Janeiro: Revinter, 2004, p. 1-14.

NIETZSCHE, **Genealogia da Moral**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PEIXOTO JÚNIOR, C. A. A multiplicidade sexual das máquinas desejanter e seus destinos. In: PRATA, M. R. (Org.) **Sexualidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2010, p. 27-46.

PERELSON, S. A parentalidade homossexual: uma exposição do debate psicanalítico no cenário francês atual. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 3, 2006, p. 708-730.

_____. Do mito ao resto: sobre clones e embriões congelados. In: PRATA, M. R. (Org.) **Sexualidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2010, p. 61-77.

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

PORGE, E. **Les noms du père chez Jacques Lacan (1997)**. Toulouse : Érès, 2013.

PRECIADO, B. **Manifiesto contra-sexual**. Madrid: Opera Prima, 2002.

_____. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 1, n. 19, 2011, p. 11-20.

PROKHORIS, S. **Le sexe prescrit : la différence sexuelle en question**. Paris : Flammarion, 2000.

QUINET, A. Homossexualidades em Freud. In: QUINET, A.; JORGE, M. A. C. (Org.) **As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização**. São Paulo: Segmento Farma, 2013, p. 89-105.

QUINET, A.; JORGE, M. A. C. Apresentação. In: QUINET, A.; JORGE, M. A. C. (Org.) **As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização**. São Paulo: Segmento Farma, 2013, p. 9-28.

RIEFF, P. **O triunfo da terapêutica**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

ROUDINESCO, E. ; PLON, M. **Dictionnaire de la Psychanalyse**. Paris : Fayard, 1998.

RUBIN, G. L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre (1975). **Cahiers du Cedref**, Paris, n. 7, 1998.

SÁEZ, J. **Théorie queer et psychanalyse**. Paris : EPEL, 2005.

SCHNEIDER, M. **La confusion des sexes**. Paris: Flammarion, 2007.

TAYLOR, C. **The Ethics of Authenticity**. 9. ed. Cambridge (Ma): Harvard University Press, 2000.

_____. The Age of Authenticity. In: **A secular age**. Cambridge (Ma): Harvard University Press, 2007.

THÉRY, I. Le contrat d'union sociale en question. **Esprit**, v. 10, n. 236, 1997, p. 159-187.

TORT, M. **O desejo frio**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. **La fin du dogme paternel**. Paris: Flammarion, 2007.

_____. La psychanalyse devant famille, genre, parentalité : l'affaire du père. In : NEYRAND, G. ; WILPERT, M-D. ; TORT, M. **Père, mère, des fonctions incertaines : les pères changent, les normes restent ?** Toulouse : Érès, 2013.

VEYNE, P. Foucault revoluciona a história. In: VEYNE, P. **Como se escreve a história**. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 2008.

WITTIG, M. **La pensée straight** (2001). Paris : Éditions Amsterdam, 2007.

ZAFIROPOULOS, M. **Lacan et les sciences sociales**. Paris : Presses Universitaires de France, 2002.

_____. **Du père mort au déclin du père de famille: où va la psychanalyse ?** Paris : Presses Universitaires de France, 2014.