



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Felipe da Silva Souza

O objeto *a* lacaniano e a diferença sexual em psicanálise

Rio de Janeiro

2023

Felipe da Silva Souza

O objeto *a* lacaniano e a diferença sexual em psicanálise



Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Psicanálise.

Orientador(a): Prof.^a Dra. Heloísa Fernandes Caldas Ribeiro

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S729	Souza, Felipe da Silva O objeto <i>a</i> lacaniano e a diferença sexual em psicanálise / Felipe da Silva Souza. – 2023. 113 f. Orientadora: Heloísa Fernandes Caldas Ribeiro Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. 1. Psicanálise - Teses. 2. Sexo – Diferenças (Psicologia) - Teses. I. Ribeiro, Heloísa Fernandes Caldas. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. IV. Título.
ml	CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Felipe da Silva Souza

O objeto *a* lacaniano e a diferença sexual em psicanálise

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Psicanálise.

Aprovada em 19 de abril de 2023.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Heloísa Fernandes Caldas Ribeiro (Orientadora)
Instituto de Psicologia – UERJ

Prof.^a Dra. Susane Vasconcelos Zanotti
Universidade Federal de Alagoas - UFAL

Prof. Dr. Marcos Vinicius Brunhari
Instituto de Psicologia – UERJ

Rio de Janeiro

2023

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha família.

AGRADECIMENTOS

À Heloísa Caldas, pelo acolhimento e por ter apostado no meu desejo pela psicanálise mesmo em meio às minhas angústias no decorrer desse mestrado. Aos meus pais, pelo cuidado amoroso e suporte. Ao Matheus, pela parceria e amizade. Aos meus colegas de cartel da Escola Brasileira de Psicanálise, especialmente à Mônica Marchese, que, com sua generosidade, acolheu meu desejo de endereçar esta pesquisa ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da UERJ. Ao Prof. Dr. Marcos Vinicius Bruhari e à Prof.^a Susane Vasconcelos Zanotti pelas preciosas contribuições na banca de qualificação. À Prof.^a Dra. Maria Auxiliadora da Silva, que com seu estilo me transmitiu a psicanálise durante a graduação em Psicologia, o que despertou uma transferência de trabalho com o saber analítico. Aos meus amigos mineiros que conheci durante a graduação em Psicologia, em especial à Amanda, à Fran e ao Luís. Ao meu analista, objeto *a*, causa de desejo em minha experiência analítica.

Vivi a ilusão de que ser homem bastaria
Que o mundo masculino tudo me
daria
Do que eu quisesse ter
Que nada
Minha porção mulher, que até então se resguardara
É a porção melhor que trago em mim agora
É que me faz viver
Gilberto Gil

RESUMO

SOUZA, F. S. O objeto *a* lacaniano e a diferença sexual em psicanálise. 2023. 113 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

A sexualidade humana é um tema enigmático que, no decorrer da história da humanidade, recebeu diversas elucubrações a partir dos discursos das religiões, das ciências, das mitologias etc. A cada época, a seu modo, a civilização apresenta novos sintomas e discursos que tentam explicar o que permanece como um mistério, um enigma: o sexo. Na atualidade não é diferente: observamos o quanto estão em pauta debates em torno do sexo e do gênero, ora com o discurso da ciência e do capitalismo, ora com o discurso das teorias de gênero, pela luta de direitos civis e igualdade entre os sexos e os grupos identitários LGBTQIA+, ora, também, com o discurso da religião articulado à política totalitária com pautas retrógradas. Foi a partir do enigma do sexo que Freud, em meio ao contexto médico de sua época, pôde escutar o sujeito em sua singularidade e desejo. No discurso do analista, é o objeto *a* como vazio e causa de desejo que possibilita a cada sujeito inventar em sua diferença radical como saber fazer com o real do sexo. Assim, o objetivo deste trabalho foi investigar a diferença sexual para a psicanálise em articulação com o conceito lacaniano de objeto *a*. Para isso, fizemos uma revisão bibliográfica sobre o contexto histórico das sexualidades que não se enquadram na norma heterossexual e o que a psicanálise tem a dizer sobre as questões de gênero que não se reduzem somente às identificações imaginárias e simbólicas, mas ao campo do real e do gozo. Além disso, torna-se também imprescindível que a psicanálise, sustentada em sua ética enquanto teoria e práxis, considere os diversos instrumentos de resistência no laço social frente à violência necropolítica sofrida pelas ditas minorias sexuais. Concluímos que o conceito de objeto *a* nos ajuda a compreender não somente a violência necropolítica sofrida pelas ditas “minorias sexuais” (gays, trans, bi etc.), mas também a orientar a psicanálise na via da ética do desejo, o desejo de extrair a diferença absoluta de cada ser falante.

Palavras-chave: Psicanálise. Diferença sexual. Objeto *a*.

ABSTRACT

SOUZA, F. S. The Lacanian object *a* and sexual difference in psychoanalysis. 2023. 113 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Human sexuality is an enigmatic theme that, throughout the history of humanity, has received several explanations from the discourses of religions, sciences, mythologies etc. At each time, in its own way, civilization presents new symptoms and discourses that try to explain what remains a mystery, an enigma: sex. Today it is not different: we observe how present debates around sex and gender are, sometimes with the discourse of science and capitalism, sometimes with the discourse of gender theories, brought by the fight for civil rights and equality between the sexes and LGBTQIA+ identity groups, sometimes also with the discourse of religion articulated to totalitarian politics with retrograde agendas. It was through the enigma of sex that Freud, in the midst of the medical context of his time, was able to listen to the subject in his uniqueness and desire. In the analyst's discourse, it is the object *a* as emptiness and cause of desire that enables each subject to invent in their radical difference the know-how to do with the real of sex. Thus, the aim of this work was to investigate the sexual difference for psychoanalysis in articulation with the Lacanian concept of object *a*. To achieve that, we did a bibliographic review on the historical context of sexualities that do not fit the heterosexual norm and what psychoanalysis has to say about gender issues that are not reduced only to imaginary and symbolic identifications, but to the field of reality and jouissance. Moreover, it is also essential that psychoanalysis, based on its ethics as theory and praxis, consider the various instruments of resistance in the social bond in the face of the necropolitical violence suffered by the said sexual minorities. We conclude that the concept of object *a* helps us understand not only the necropolitical violence suffered by the so-called "sexual minorities" (gays, trans, bi etc.), but also to guide psychoanalysis in the path of the ethics of desire, the desire to extract the absolute difference of each speaking being.

Keywords: Psychoanalysis. Sexual difference. Object *a*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1SEXUALIDADES: ENTRE DESEJO E RECHAÇO?.....	13
1.1O rechaço às sexualidades ao longo da história.....	13
1.2 Subversão e performance de gênero em Butler.....	22
1.2.1Judith Butler e a psicanálise.....	27
1.2.2Judith Butler e Jacques Lacan.....	31
1.3 Psicanálise: instrumento de poder?.....	33
1.4 O objeto (de)Preciado.....	35
1.5 Desejo e rechaço ao objeto a-feminado.....	41
1.5.1. O desejo em Freud e Lacan.....	41
1.5.2 <u>Rechaço ao objeto a-feminado?</u>	45
2O ENIGMA DA DIFERENÇA SEXUAL.....	51
3O OBJETO <i>a</i> LACANIANO E A DIFERENÇA SEXUAL.....	76
3.1 O objeto <i>a</i> no seminário 10 e o objeto <i>a</i> da fantasia.....	76
3.2 Da posição de objeto ao objeto causa.....	88
3.3 Objeto <i>a</i> na teoria da sexuação.....	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	104
REFERÊNCIAS.....	106

INTRODUÇÃO

A homossexualidade certamente não é uma vantagem, tampouco é algo de que se envergonhar, não é nenhum vício, nenhuma degradação, não pode ser classificada como doença.

Sigmund Freud

É assim que Freud se endereça à mãe de um jovem homossexual, em 1935, anos após a publicação de seus *Três ensaios da sexualidade* (1905). Nesses ensaios, Freud subverte a noção de uma sexualidade que se enquadre como norma ideal (normatizada/normatizável) e descortina, com isso, a noção do que a filósofa norte-americana Judith Butler (2003) nomeia como heterossexualidade compulsória: a ideia de uma sexualidade reduzida ora ao aparato biológico, estrito à união genital pênis e vagina, macho e fêmea; ora aos ditames culturais sobre o sexo. É por meio, sobretudo, da homossexualidade que Freud vai destrinchando que as vivências do amor, do gozo e do desejo não obedecem a um padrão. Pelo contrário, seja o sujeito *hetero, homo, cis, trans* etc., o objeto é aquilo que há de mais variável na pulsão. Há, portanto, sexualidades.

Partindo do pressuposto que a etiologia dos sintomas estava em um conflito psíquico e sexual, Freud (1908) vai investigar as bases dessa tese apoiando-se nas teorias sexuais infantis. Para o autor (1908), as fantasias sexuais infantis estão alicerçadas no enigma de onde vêm as crianças. Interrogar-se sobre a origem do terceiro possibilita para a criança, por meio de suas pesquisas e hipóteses, elucubrar sobre o mistério da sexualidade, construindo, assim, uma fantasia.

O sexual e o infantil em psicanálise estão articulados na medida em que não se reduzem ao tempo cronológico do desenvolvimento humano proposto pela biologia ou psicologia. Deste modo, o atributo infantil na sexualidade humana constitui-se através da incidência da pulsão no corpo do ser falante. É a pulsão que, independentemente do tempo cronológico do desenvolvimento psicofísico do humano, mantém seu aspecto infantil em busca de satisfação. Para Freud (1905), o humano é incapaz de atingir uma “maturidade sexual”, ou seja, de abandonar totalmente posições que foram atingidas, repetindo-as, por isso, durante a vida.

Em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925), Freud afirma que o psiquismo humano não registra senão as consequências das diferenças que a anatomia apresenta: o pênis e a vagina. No inconsciente do sujeito não existe a representação

biunívoca desta dualidade de órgãos, portanto não há representação psíquica daquilo que a diferença anatômica entre os sexos apresenta. O falo é o significante da diferença sexual: ser o falo (ser bonito, ser rico, ser intelectual etc.) e ter o falo (ter dinheiro, ter filho, ter poder, ter *status* etc.). Trata-se do que pode faltar imaginariamente, introduzindo a dimensão simbólica da castração, assinalando com isso a incompletude estrutural e radical do sujeito em relação ao sexo e à morte.

Por isso, no texto *A organização genital infantil* (1923), Freud afirma que a diferença sexual não se limitaria unicamente ao surgimento da escolha de um objeto sob a incompletude da primazia do genital, mas pelo fato de que ambos os sexos ignoram a diferença sexual devido à “primazia fálica”. A partir disso, Freud conclui que “o significado do complexo de castração só pode ser corretamente apreciado se sua origem na fase da primazia fálica for também levada em consideração” (FREUD, 1923/1996, p. 159-60).

Deste modo o falo é um semblante que vela o real do sexo.

O antônimo do semblante, o termo oposto a ele, é o real. O real, no sentido psicanalítico, não é a realidade, não é o ser, não é o mundo nem sua representação, não é o universo. O real é “o que não vai bem” e que é impossível de ser reabsorvido pelo sentido. O que há de mais real para cada um são os sintomas, que insistem, que não se enquadram na ordem do mundo (MILLER, 2001, p. 68).

Frente ao enigma do sexo, vemos a linguagem em seu universo simbólico tentar elucubrar sobre o sexo. Lacan (1971) afirma que todo discurso é semblante por estar articulado à linguagem. Com isso, a partir do século XV, o significante gênero recebeu o significado de classificação em relação ao sexo biológico. Até o século XVIII o conceito unissex predominava, pois acreditava-se que homens e mulheres tinham os mesmos órgãos genitais, sendo os das mulheres “para dentro” – a distinção entre os corpos masculinos e femininos era feita pelo contexto social e cultural. Foi a partir do século XVIII, com os avanços científicos sobre anatomia humana, que começou a ocorrer uma classificação binária entre homens e mulheres (STELLMANN, 2007). O conceito de gênero também foi desenvolvido por um grupo de feministas norte-americanas e inglesas que se apropriaram do termo, utilizado primeiramente pelo psicanalista Robert Stoller (1924-1991) para marcar a distinção entre natureza e cultura (MAZZARIELLO; FERREIRA, 2015).

A efervescência dos movimentos feministas nos anos 1950, com Simone de Beauvoir, foi caracterizada pela luta por igualdade social e política das mulheres em relação aos homens. Nos anos 1970, a reivindicação desloca-se para o reconhecimento da sobreposição da diferença sexual à diferença de raça e classe social (LAGO, 2010).

No final dos anos 1980 surge, nos Estados Unidos, a teoria *queer*, que busca subverter o sentido dado ao termo *queer* e coloca em questão a própria lógica que organizaria a hierarquização das experiências do corpo e da sexualidade, visando a desconstruir o padrão heteronormativo e o binarismo sexual regentes na sociedade.

A partir dos anos 90, as teorias *queer* ganham força com a filósofa Judith Butler, influenciada por teóricos pós-estruturalistas, como Foucault, Deleuze e Derrida, e por teses da filosofia crítica alemã pós-kantiana e hegeliana, concentradas no estudo de modelos de novas identidades e na investigação do gênero pela via do que foge à norma e pelas relações de poder e dominação. Assim, para a autora, ainda que o sujeito esteja assujeitado às normas de gênero naturalizadas e impostas socialmente, é possível que haja subversões singulares na performance de cada um. A “unidade” do gênero, segundo Butler (2003), é o efeito de uma prática reguladora que busca uniformizar a identidade (do gênero) por via da heterossexualidade, e as ficções reguladoras do sexo e do gênero são construções de significados múltiplos.

Para Javier Saez (2008), sociólogo espanhol, ativista dos direitos LGBTQUIA+ e pesquisador das teorias *queer* e da psicanálise, o conceito de objeto *a* em Lacan como objeto do desejo não permite inscrever o ser falante na heteronormatividade e nem no binarismo sexual. Para o autor, Lacan também opera outra virada nos anos 1970 a partir da perspectiva do gozo, momento de seu ensino que vários autores das teorias *queer* desconhecem voluntariamente.

Desse modo, interessa-nos nesta pesquisa investigar o conceito de objeto *a* em articulação com a diferença sexual em psicanálise. De que diferença se trata para a psicanálise? Ao longo da história da humanidade, sexualidades que fogem à norma heterossexual causam rechaço, preconceitos, mitos, segregações e violência. O que a psicanálise tem a dizer sobre o rechaço às chamadas ““minorias sociais”: mulheres, negros, homossexuais, transexuais e tantos outros abjetos para a sociedade e que estão ganhando visibilidade nos debates contemporâneos? Quais contribuições o conceito de objeto *a* pode nos dar para o campo do debate das sexualidades na atualidade e para o avanço da psicanálise?

A partir disso, no primeiro capítulo *Sexualidades e o objeto a lacaniano: desejo e rechaço?*, apresentaremos o contexto histórico e social do repúdio a toda sexualidade que não se enquadra no padrão heterossexual. Para isso, recortamos o tema da homossexualidade, que nos ajudou a localizar elementos que, no decorrer da civilização, favoreceram o fomento de preconceitos e violências contra as “sexualidades dissidentes” (gays, lésbicas, trans etc.). Conjuntamente, a nosso ver, as teorias de gênero são uma forma de denunciar os tecidos discursivos que engendram práticas segregativas de dominação dos corpos e violência. Para

isso, nos serviremos dos teóricos de gênero Judith Butler, com sua ideia de subversão e performance de gênero, e Paul. B. Preciado, com sua proposta de contrassexualidade — teorias que buscam ser instrumentos de resistência às opressões sociais advindas das sociedades heteronormativas. Dessa forma, investigamos qual articulação pode ser feita entre o conceito de objeto *a* em Lacan e as práticas de segregação que encontramos no contexto das sexualidades que não se “enquadram” às normas patriarcais e heterocêntricas. Neste percurso de investigação, podemos observar os tecidos discursivos como da religião, ciência, política, teorias de gênero a elucubrar, cada um à sua maneira, sobre o mistério da sexualidade humana. Tentativas simbólicas e imaginárias de tratar o real do sexo? A partir da noção de real como ausência de mediação, “surge ali um objeto que Lacan formula como o objeto da angústia por excelência” (Rabinovich, 2009, p. 117). É esse objeto *a*, em sua versão de real e como resto, que é intolerável em nós mesmos e que quando vai para o campo do Outro rechaçamos.

No segundo capítulo, *O enigma da diferença sexual*, abordaremos do que se trata a diferença sexual para a psicanálise. O conceito de gênero não é um conceito psicanalítico, mas o que tem a psicanálise a dizer sobre gênero?

No terceiro capítulo, *O objeto a lacaniano e a diferença sexual*, trazemos os diferentes momentos da conceitualização do objeto *a*. O objeto *a* da angústia, o objeto *a* da fantasia e o objeto *a* nas fórmulas da sexuação. De acordo com essas contribuições, abordamos a discussão a noção do objeto *a* em articulação à sexualidade em psicanálise.

1 SEXUALIDADES: ENTRE DESEJO E RECHAÇO?

Figura 1 — Himeneu travestido assistindo a uma dança em honra a Príapo



Fonte: Nicolas Poussin (1634-38)

1.1 O rechaço às sexualidades ao longo da história

Orientar-se pelo paradigma pulsional freudiano no entendimento da sexualidade humana não nos exime de promover reflexões a respeito dos preconceitos impostos a toda sexualidade que não se “enquadre” nos ideais culturais (homem com mulher) (heteronormativos). Durante vários séculos e ainda atualmente, à semelhança do negro, do judeu ou do estrangeiro, aqueles não ditos heterossexuais são sempre um outro, o diferente, aquele com o qual é impensável qualquer identificação.

Se recuperarmos historicamente as manifestações das sexualidades que não obedecem à norma heterossexual, vemos, por exemplo, que em várias culturas a homossexualidade era ora uma prática comum e bem tolerada, ora condenada, uma vez que era compreendida como doença ou pecado. Em sociedades africanas e entre os indígenas brasileiros, as reações frente à homossexualidade variam entre aceitação e rejeição (FUCKS, 2020). Também observamos que a predominância do discurso religioso judaico-cristão referente a uma sexualidade cujo padrão

é heterossexual configura-se como uma construção própria da cultura ocidental, o que tem contribuído para a demonização de toda expressão sexual divergente.

A influência de uma moral sexual regida pelo cristianismo favoreceu que a homossexualidade, por exemplo, fosse vista como “sodomia”, termo utilizado na Bíblia para caracterizar o ato sexual entre homens como um ato contra a natureza. A sodomia era proibida e a expressão era utilizada para caracterizar todos os tipos de sexo que não tinham como finalidade a procriação. O “sodomita” era visto, assim, como um delinquente (FOUCAULT, 1976). Dessa forma, a homossexualidade é separada da heterossexualidade — única prática dita normal e admitida —, sendo rejeitada e colocada entre as perversidades e práticas pecaminosas. Consequentemente, foi categorizada como uma modalidade de perversão associada à luxúria que, para a doutrina cristã católica, é um pecado capital caracterizado por comportamentos sexuais que fogem ao ideal da castidade e da pureza do corpo (ARIÈS, 1982).

No entanto, na Antiguidade grega, a homossexualidade era aceita culturalmente, sendo a pederastia um costume que consistia na relação de amor, afeto e amizade de homens mais velhos com adolescentes. Tratava-se de um costume aristocrático pautado nos ideais da educação, da transmissão das virtudes fundamentais e da equivalência entre virtude ética e beleza, no qual os homens jovens deveriam se moldar ao modelo de virtudes dos homens mais velhos (PAOELIELLO, 2020).

É no final do século XVIII e início do século XIX que a homossexualidade, enquanto prática e fenômeno, é colocada na categoria do pecado grave contra o corpo e o homossexual passa a ser visto como aquele que transgride o mandamento divino da castidade e da união heterossexual. A figura do homossexual, diabólico e perverso, é construída com a influência da Igreja Católica, ao reconhecer nele um “homem-mulher”, um homem sempre afeminado, mais suscetível ao pecado e capaz de influenciar a sociedade de modo deletério. Por isso era trancafiado como uma mulher, vigiado como uma criança e exposto à desconfiança da sociedade.

Influenciada pela concepção clerical de homossexualidade, a medicina, no final do século XVIII, posiciona a homossexualidade na categoria das patologias, considerando-a uma enfermidade que uma análise clínica poderia diagnosticar por meio do exame do ânus e do pênis. O diagnóstico médico era pautado em estigmas físicos e morais que constituíam os homossexuais como sujeitos determinados por uma espécie de doença. Em 1973, a Associação Americana de Psiquiatria retira a homossexualidade da categoria do distúrbio ou perversão. Dois anos depois, é retirada do DSM (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais). No Brasil, dez anos mais tarde, por decisão do Conselho Federal de Medicina, deixa

o rol de doenças. Finalmente, no início da década de 1990, a OMS (Organização Mundial da Saúde) a retira do CID 10 (Classificação Internacional de Doenças). A resolução 01.1999 do Conselho Federal de Psicologia é decorrência desse movimento de despatologização da homossexualidade (IANNINI, 2019).

Ariès (1982) afirma que a anomalia denunciada pela religião cristã e pela medicina era “a do sexo, e de sua ambiguidade — homem afeminado, ou a mulher que possui órgãos masculinos, ou o andrógino” (p. 82). Desse modo, o modelo do homossexual que ainda é rechaçado é o do tipo afeminado: aquele pautado no “homem com jeito de mulher” ou no travestismo de gênero — “homem com roupa de mulher”. De acordo com Paoliello (2020), a mulher na Antiguidade grega era vista como inculta e bárbara, e, por isso, desejar uma mulher contrapunha o ideal de virilidade de um homem. Assim, segundo Ariès (1982), muitos homens, com o intuito de se adaptar ao modelo heterossexual, passaram a desejar homens que se pareciam com mulheres.

No movimento homossexual, Pollack (1982) assinala que, num momento histórico de repressão anti-homossexual, a segregação social produziu o aumento de nomes próprios femininos e adjetivos como “bicha louca”, cultivados pelos próprios homossexuais de forma cômica para lidar com a agressão em ambientes heterossexuais. Trata-se da construção do gay caricato. Além disso, vários militantes homossexuais tentaram redefinir a identidade homossexual dita efeminada, erigindo semblantes e ideais viris. O homem viril, musculoso e “machão” tornou-se, então, o tipo ideal no meio homossexual, rejeitando muitas vezes o tipo efeminado. A mudança do modelo efeminado para o modelo viril se dá quando os homossexuais reivindicam seus direitos de serem quem são e afirmarem sua “normalidade”. Ariès (1982) atribui essa mudança a um segundo tempo em que os homossexuais excluía as relações heterossexuais outrora praticadas. Assim, contrapondo-se ao discurso científico e religioso da época, os homossexuais, nesse momento, reivindicaram a sua diferença na sociedade. Entretanto, o que observamos é que isso não se deu sem importar a heteronormatividade para seus comportamentos como forma de “adequação” e aceitação social.

O rechaço aos que não se enquadram nos padrões heterossexuais não é sem consequências: o Brasil, por exemplo, pelo quarto ano consecutivo, é o país que mais mata pessoas LGBTQIAPN+. É o que mostra o novo relatório produzido pelo Observatório de Mortes e Violências contra LGBTQIAPN+ (2021). Entre os dados apresentados, o material chama atenção para o aumento considerável de casos de violência ou assassinato no ano passado em comparação com 2020, quando 237 mortes foram registradas. Em 2021, 316 pessoas LGBTQIAPN+ foram vítimas da LGBTfobia. Conforme Oliveira Santos (2021), a expansão das bancadas religiosas — principalmente evangélica neopentecostal — e a ascensão da

extrema-direita a nível mundial, pós-Trump e pós-Bolsonaro, contribuíram para o aumento de campanhas de ódio fundamentadas no combate à ideologia de gênero¹ que colocaria em risco a moral e os bons costumes da família tradicional brasileira.

Simultaneamente, também observamos a emergência de pautas progressistas e ganhos nos direitos da população LGBTQIAPN+, tais como casamento civil homoafetivo, adoção homoparental, cenas mais explícitas de beijo e sexo entre pessoas do mesmo sexo em obras de ficção, artistas trans, avanços tecnológicos e científicos no que tange à fertilização, acesso à cirurgia de redesignação sexual (CRS) e tratamentos hormonais. No âmbito político, por sua vez, debate-se ainda a chamada “cura gay” e as supostas terapias de reversão sexual propostas por grupos conservadores, como de psicólogos denominados “psicólogos cristãos”. Assim, observamos na contemporaneidade a ascensão tanto da visibilidade de pautas das chamadas “minorias sociais” (gays, trans, negros, mulheres etc.) quanto do ultraconservadorismo. Nesse contexto, aponta Iannini (2019), pessoas LGBTQIAPN+ tornaram-se um dos grupos por excelência da luta política.

Se perpassarmos pela História do Brasil, vemos, pelos meandros do contexto social e histórico brasileiro, que a forte influência religiosa e europeia no processo de colonização do país e os regimes do Estado Novo (1937-1945) e da ditadura civil-militar (1964-1985) corroboraram para o fomento do preconceito, do ódio e da violência contra toda e qualquer manifestação da sexualidade que não se enquadrasse no modelo patriarcal e heterossexual (QUINALHA, 2021). A ditadura civil-militar brasileira — golpe que depôs o então presidente João Goulart em 1964 e se estendeu até 1985 — não se reduziu somente a conflitos de ideologias políticas, como a luta contra uma suposta ameaça comunista. Tratou-se de um regime com projetos de censura político-ideológica e censura moral que incidiram também em temas comportamentais e questões de sexualidade e gênero, as quais, por muito tempo, foram relegadas somente à esfera moral religiosa e à ciência. Esse momento histórico no Brasil foi marcado por assassinatos, torturas e prisões arbitrárias, não somente daqueles acusados de comunismo, mas também dos considerados “moralmente subversivos” no que tange ao sexo e gênero. Com isso, Quinalha (2021) afirma que:

A ditadura não inventou a mentalidade conservadora que embalou parcela significativa da população brasileira. O que ocorreu foi que o golpe de 1964, ao concentrar poderes no Executivo e estruturar um complexo aparato de violência,

¹ Ideologia de gênero é um sintagma neológico utilizado pelos críticos da ideia de que os gêneros são construções culturais.

forneceu aos síndicos da moralidade alheia os meios de que precisavam para levar a cabo um projeto de saneamento moral da sociedade (QUINALHA, p. 7).

Quinalha (2021) também aponta que a ditadura promoveu intensamente algo que já existia no Brasil desde a urbanização: a dessexualização do espaço público, ou seja, o confinamento dos corpos a lugares distantes da convivência da família tradicional. Dessa forma, há o fenômeno “cidade-armário”, que consiste na ideia de uma heteronormatização das cidades – apenas o padrão heterossexual pode ser expresso publicamente. Tal fenômeno se manifesta por meio da invisibilidade e da violência contra lésbicas, gays, bissexuais, travestis e trans. Torna-se, porém, necessário ter uma visão intersetorial para compreender também que as dimensões de classe, raça, gênero e território influenciaram de maneira específica nessas repressões. É inegável que a repressão mais desenfreada se deu contra o segmento LGBTQUIA+ mais pobre, negro, de pessoas expostas em ruas, esquinas, associadas ao submundo do crime e das drogas.

Como respostas às políticas de perseguição, foram surgindo casas noturnas, bares, teatros, lugares reservados à população LGBTQUIA+. Em meio à repressão da ditadura militar brasileira, o teatro Rival, na cidade do Rio de Janeiro, foi o primeiro a ser palco de apresentação de travestis.

O documentário “Divinas Divas”² (2016) resgata esse momento

de resistência por meio da arte de oito artistas travestis brasileiras. Conforme Dutra (2021), foi uma possibilidade de dar visibilidade àquilo que para uma cultura pode ser insuportável: colocar em cena que ser homem e ser mulher não passa de significantes que, ainda que tenham sua importância, não abarcam com totalidade o mistério da sexualidade humana. Deste modo,

dentro deste teatro, as travestis e seus espetáculos ganhavam acolhimento e visibilidade, enquanto do lado de fora, na cidade, se impunha a repressão da ditadura militar que, entre outras proibições, impedia as artistas de estarem nas ruas vestidas como mulheres, sob a pena de serem presas (DUTRA, 2021, p. 1).

² Filme dirigido por Leandra Leal que mostra a trajetória artística da primeira geração de artistas travestis brasileiras – Rogéria, Valéria, Jane Di Castro, Camille K, Fujika de Holiday, Eloína dos Leopardos, Marquesa e Brigitte de Búzios – desde a década de 1960.

heterocisnormatividade e sua “naturalização” contribuem para comportamentos transfóbicos e modos de violência e sua legitimação. O estigma contra as pessoas trans também é baseado num processo de hipersexualização, como se fossem corpos somente reduzidos à prática sexual.

Conforme Dias, Kich e Detoni (2022), a pornografia constitui-se como um dos artefatos culturais que produzem pedagogias sobre a sexualidade:

Entende-se como artefato cultural todo e qualquer processo cultural existente em diferentes instâncias da vida dos sujeitos, podendo ser livros, propagandas, filmes, internet (Giroux, 1995) e como neste trabalho: vídeos pornográficos. Como pedagogia sobre a sexualidade as múltiplas formas de construção dos sujeitos que envolvem aqui a internet como fonte de aprendizado ensinam sobre as práticas e materialidades corporais (DIAS et al., 2022, p. 1).

Assim, as tecnologias de gênero⁴ operam na pornografia como produção de desejo alicerçadas nos ideais do viril, do belo, do fálico e do padrão heterocisnormativo. Há, com isso, uma pedagogia para os corpos, ou seja, uma produção da lógica de prazeres conforme as linguagens, gestos, corpos e rituais impostos nos vídeos (PRECIADO, 2018).

Borrilo (2021) aponta que há uma vigilância de gênero nas sociedades marcadas pela dominação masculina. Tal dominação é estruturada por uma certa virilidade baseada na negação do feminino. Aqui, o autor⁵ não faz menção ao feminino tal qual este é entendido pela psicanálise, mas ao gênero feminino — o que não nos impede de afirmar que a negação do feminino (em sentido psicanalítico) como alteridade também pode ser incluída aqui. Nesse caso, a dominação masculina poderia ser lida com Lacan como a norma fálica, a potência (posição subjetiva) que pode ser ocupada por qualquer pessoa, independentemente do gênero e sexo anatômico.

A ideia de dominação masculina é também desenvolvida por Pierre Bourdieu (2007). Para o sociólogo francês, a dominação masculina é fruto de uma ordem estabelecida e naturalizada que perpetua relações de dominação, injustiças e privilégios resultantes do que chama de violência simbólica. Este conceito foi elaborado para descrever como se exercem formas e imposições simbólicas de comunicação e dominação que são naturalizadas no tecido social. A dominação propriamente simbólica da dominação masculina, segundo o autor, vem

⁴ Entende-se por tecnologia de gênero toda construção do gênero e do desejo que produz efeitos nos corpos, nos comportamentos e nas relações sociais a partir da matriz heterocisnormativa – valorização exclusiva dos comportamentos heterossexuais e da polaridade masculino e feminino (LAURENTES, 1994).

⁵ Daniel Borrillo é advogado especialista em questões jurídicas associadas à discriminação, aos direitos das minorias e aos *gender studies*.

da Escola, do Estado e da Igreja — espaços públicos que incidem sobre o privado (a vida íntima do sujeito) e que podem fomentar também atos de violência física sobre os corpos. Caso não haja uma revolta subversiva que provoque mudanças nas categorias de dominação, Bourdieu afirma que o dominado tende a assumir a respeito de si mesmo o ponto de vista dominante. A revolta subversiva consistiria então em mobilizações políticas e intelectuais pautadas numa visão crítica e autocrítica dos fenômenos sociais, levando em consideração os efeitos de dominação.

Nesse sentido, a proposta de um modelo de sociedade unissex, pautada na igualdade de gênero nos modos de vestir, comportar-se e frequentar espaços públicos, parece ser uma resposta para obscurecer a diferença hierárquica entre os sexos promovida pela linguagem e pelos modelos de dominação e submissão. Este modelo consiste em fazer com que os papéis sociais sejam intercambiáveis e fluidos nos núcleos familiares, nas parcerias sexuais e amorosas, com objetivos de igualdade de gênero. O que nos chama atenção é que, ainda assim, o único paradigma em questão seria o viril. Ou seja, a figura do corpo da mulher associada à maternidade ou à sensualidade, tão presente nas obras de arte do século XVI ao século XIX, dá lugar a uma imposição de virilidade por parte das mulheres em suas formas de vestir e nos papéis sociais (a mulher não somente como dona de casa, mas ocupando espaços públicos e profissões que outrora eram ocupadas somente por homens).

Além de ter servido, conforme G. Chauncey (1994), para legitimar o racismo e o colonialismo, defendendo uma hierarquia racial do desenvolvimento social baseada na biologia, a teoria contemporânea do darwinismo social também contribuiu para que as primeiras teorias sociológicas justificassem a subordinação das mulheres afirmando seu caráter biologicamente determinado.

Assim, o heterossexismo fundamentado no modelo viril apresenta facetas diversas, tais como evocação constante da superioridade biológica e moral dos comportamentos heterossexuais por intermédio de uma estratégia política de construção de uma dita normalidade sexual e cultural:

O sistema a partir do qual uma sociedade organiza um tratamento segregacionista segundo a orientação sexual pode ser designado sob o termo geral de ‘heterossexismo’, merecendo ser denunciado com o mesmo vigor utilizado contra o racismo ou o antissemitismo. É um sistema em que há o monopólio da normalidade à heterossexualidade que fomenta o desdém àqueles e àquelas que se afastam desse modelo de referência (BORRILO, 2021, p. 23).

Outra faceta do heterossexismo mais moderna em sua retórica, mas não menos violenta, caracteriza-se pela interpretação da diferença entre homossexualidade e heterossexualidade. É um heterossexismo diferencialista:

O pensamento diferencialista aparece, assim, como o substrato ideológico de certa maneira de produzir sujeitos cuja identidade sexuada e sexual articula-se em torno das categorias homem/mulher, hétero/homo, trans/não trans, cis/não cis. Essas categorias não são autônomas e, ainda menos, inocentes: cada uma só existe em função da outra e a partir da negação do seu contrário (BORRILO, 2021, p. 33).

Com isso, o que vemos, conforme o autor, é uma “hierarquização das sexualidades, além de conferir um *status* superior à heterossexualidade, situando-a no plano natural, do que é evidente” (BORRILO, 2015, p. 15).

Na história do movimento psicanalítico, observamos a infiltração de ideologias médicas conservadoras, influenciadas pelas teorias biológicas, que viam qualquer expressão de sexualidade que não fosse a heterossexualidade como uma patologia inata e um distúrbio de personalidade que poderia ser tratado terapeuticamente. Jorge (2020) assinala o distanciamento de alguns psicanalistas norte-americanos do escopo das descobertas psicanalíticas de Freud. A partir dos anos 1950, os pós-freudianos adotaram posições patologizantes quanto à homossexualidade, alguns influenciados pela abordagem clínica da homossexualidade da obra do psicanalista húngaro Sandor Rado, fundador da Sociedade Húngara de Psicanálise, que se contrapôs à teoria freudiana da bissexualidade inata e concentrou sua teoria nos processos biológicos do indivíduo e não na teoria psicanalítica do inconsciente. Para Rado (1940), a homossexualidade adulta tinha uma evitação fóbica da heterossexualidade advinda de cuidados parentais inadequados e do cuidado excessivo da mãe para com o menino.

Em contraponto a esses preconceitos, Jorge afirma:

A homossexualidade é, por si só, uma subversão: ela não é nem uma inversão — ideia que supõe que haja uma versão correta da sexualidade —, nem uma perversão — noção que inclui a homossexualidade no rol dos associas, fora da lei, marginais, senão psicopatas. Ela é subversiva, pois manifesta, em ato, a existência no ser falante de uma liberdade absoluta em relação ao natural (JORGE, 2020, p. 28).

Deste modo, aqueles que não aderem à ordem clássica dos gêneros e seus papéis impostos social e culturalmente sofrem o rechaço ao feminino como campo de revelação do que foge à norma fálica e que revela a alteridade: gays, travestis, transexuais, bissexuais, mulheres lésbicas, homens heterossexuais delicados ou que manifestam grande sensibilidade etc. É o que nos aponta Caldas (2017): “diferentes formas de sexismo e de racismo evidenciam, assim, uma recusa ao gozo. Outro sustentando para isso uma superioridade fálica de um saber fazer de mestria” (CALDAS, 2017, p. 3).

Como respostas às consequências nefastas do heterossexismo, observamos surgir, além das teorias feministas, as teorias *queer*. Essas teorias começaram a se consolidar nos anos 1990 com a publicação do livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2003), lançado em 1990 pela filósofa norte-americana Judith Butler. São abordagens teóricas que entendem o sujeito não como uma identidade inata, mas como uma fabricação discursiva, ressaltando a importância de uma criticidade do modelo heterossexista e da importância da dimensão identitária em sua diversidade e engajamento social. Além de Butler, outro importante pensador da teoria *queer* é o filósofo espanhol Paul. B. Preciado. Na contramão de toda essencialização identitária, Preciado (2012) discorre que o movimento *queer* é definido como pós-identitário, posicionando-se criticamente frente aos processos de exclusão e marginalização gerados pela ficção identitária.

Desse modo, abordaremos a seguir fragmentos de teoria butleriana da construção da identidade de gênero e do modelo desenvolvido por Preciado. Quais contribuições dessas teorias para a psicanálise? Quais os pontos de convergências e divergências entre esses dois campos do saber?

1.2 Subversão e performance de gênero em Butler

Em *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos de 'sexo'*, Butler (2000) afirma que a dificuldade em definir a noção de diferença sexual se refere ao fato de que esta não é inteiramente compreensível pela sua materialidade, mas tampouco pode ser reduzida aos efeitos de discurso. A noção de performatividade de gênero consiste em compreender o gênero como o efeito de um regime de poder que regula a diferença sexual.

Butler (2003) afirma que no cerne dos discursos de gênero é possível ter um determinismo cultural que engendra práticas de segregação e desigualdades sociais fundamentados na *heteronormatividade*. Essa norma pressupõe que a anatomia, as nomeações sociais de gênero, os desejos e práticas sexuais devem ser concordantes.

Para Butler (2003), o poder é intrínseco à estrutura hierárquica binária de gênero a partir do que chama de heterossexualidade compulsória, ou seja, será a partir da norma heterossexual que se incutirá um modelo do que é ser homem e do que é ser mulher. Os discursos sobre o gênero operam, então, sempre sobre o binário: natural-artificial, externo-interno, homem-

mulher. O ou a *drag queen* ⁶ — homem que se veste com adereços ditos femininos pela cultura — seria uma imitação de gênero ou dramatizaria os gestos significantes mediante os quais o gênero se estabelece, como se houvesse, por exemplo, um ideal do que é ser uma mulher. Assim, Butler (2003) questiona se a mulher seria natural ou efeito dos atos performáticos dos discursos a respeito dos corpos e das categorias de sexo. Com isso, faz uma crítica a toda ideia de que há uma essência por trás do gênero ou do sexo e afirma que:

O “sexo é um construto ideal que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou condição estática de um corpo, mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o “sexo” e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada dessas normas (BUTLER, 2000, p. 154).

Para Butler (2003), as performances são modos específicos de comportamento que o sujeito aprende para viver em sociedade, como se comportar e se vestir como uma mulher, por exemplo. O ato performativo pode, portanto, manifestar-se em qualquer corpo. Isso promove um corpo desvinculado da ideia de sexo e gênero e o dispõe num estatuto não apenas como algo natural, mas como um corpo politicamente regulado.

A genealogia de gênero proposta por Butler não consiste em buscar a origem do gênero numa verdade íntima, num fator genuíno dado *a priori*, mas nas raízes do falocentrismo e do que chama de “heterossexualidade compulsória”, partindo do pressuposto de que a noção das identidades seria produto de práticas institucionais discursivas, difusas e múltiplas. O termo genealogia é retirado da genealogia nietzschiana da qual Foucault (1976) se serviu para fazer uma crítica a toda ontologia — como se houvesse uma essência do ser.

O ser de um gênero é um efeito, objeto de uma investigação genealógica que mapeia os parâmetros políticos de sua construção no modo da ontologia. Há no gênero um caráter de repetição, de atos que se repetem numa estrutura reguladora e rígida que se fomenta no tempo para reforçar a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser: ser homem é isto, ser mulher é aquilo (BUTLER, 2003).

Butler nos diz que “na complexidade do conceito de gênero existe um conjunto interdisciplinar e pós-disciplinar de discursos, com vistas a resistir à domesticação acadêmica dos estudos sobre o gênero ou dos estudos sobre as mulheres, e de radicalizar a noção de crítica feminista” (BUTLER, 2003, p. 12). Portanto, não basta que as mulheres se façam representar na linguagem e na política, é necessário partir de um viés crítico que leve em consideração que

⁶ Algumas *drag queens* preferem ser chamadas de “ela” enquanto estão montadas, outras são indiferentes à pronúncia do pronome, podendo ser chamadas de “ele” ou “ela”.

“a categoria das mulheres é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se a emancipação” (BUTLER, 2003, p. 19).

Desse modo, a filósofa norte-americana faz críticas às teorias feministas que forçam a ideia de uma ontologia de gênero, ou seja, a ideia de que existiria um ente feminino a ser alcançado. Para ela, isso não passa de ficções fundacionistas que marcam a noção de sujeito.

O gênero, então, como produto da linguagem, não se constitui de forma estática e coerente, mas há de se levar em consideração suas interseções políticas e culturais:

[...] a noção binária de masculino/feminino constitui não só a estrutura exclusiva em que essa especificidade pode ser reconhecida, mas de todo modo a especificidade do feminino é mais uma vez totalmente descontextualizada, analítica e politicamente separada da constituição de classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder, os quais tanto constituem a identidade como tornam equívoca a noção singular de identidade (BUTLER, 2003, p. 21).

Também vemos em Butler críticas às teorias feministas que abordam a universalidade e unidade do sujeito, alertando para os limites necessários da política da identidade e dos poderes constitutivos na própria política de representatividade. Esse ponto de partida crítica é o presente histórico, como definiu Marx (2008). Por isso, numa política feminista deve-se levar em consideração a construção variável da identidade como objetivo político: a identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista.

A unidade do sujeito é contestada pela distinção que se abre no espaço ao gênero como interpretação múltipla do sexo e que consiste numa descontinuidade radical entre corpos sexuais e gêneros culturalmente construídos. A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética, harmonizável entre gênero e sexo, na qual o gênero refletiria o sexo ou seria por ele restrito. O gênero desarticulado do sexo reflete o artifício flutuante. Ou seja, homem e masculino podem significar tanto corpo masculino como feminino, assim mulher e feminino podem significar corpo feminino ou masculino. Logo, o sexo pode ter sido construído culturalmente tal como o gênero: “o corpo é em si mesmo uma construção, assim como o é a miríade de corpos que constitui o domínio dos sujeitos com marcas de gênero. Não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca do seu gênero” (BUTLER, 2003, p. 27).

Com isso, a coerção é fruto do que a linguagem constitui como o domínio imaginário do gênero. O sexo, não sendo uno, propicia um ponto de partida para a crítica das representações ocidentais hegemônicas e da metafísica da substância que estrutura a própria noção de sujeito (BUTLER, 2003, p. 29). Se os discursos constituem modalidades da linguagem falocêntrica, Butler (2003) propõe, então, repensar as categorias da identidade no contexto das relações de

uma assimetria radical do gênero. Se, para Beauvoir, numa análise existencial da misoginia, o sujeito é sempre masculino, fundido com o universal — o masculino como uma universalidade descorporificada, ou seja, associado a práticas discursivas de poder e dominação — e o feminino, construído como uma corporeidade renegada, submetido ao modo masculinista de significação, Butler (2003) se utiliza da expressão “assimetria de gênero”, inspirada na dialética do senhor e do escravo de Hegel, para demonstrar uma não reciprocidade entre sexo e gênero e para fazer uma crítica à concepção binária da diferença sexual. Tal binarismo se alicerça para a autora numa distinção ontológica, como, por exemplo, corpo e mente, consciente e inconsciente, sustentando, invariavelmente, relações de subordinação e hierarquias políticas e psíquicas: “ao invés de um gesto linguístico auto limitativo que garanta a alteridade ou a diferença das mulheres, o falocentrismo oferece um nome para eclipsar o feminino e tomar seu lugar” (BUTLER, 2003, p. 33).

O gesto colonizador nos discursos do binarismo de gênero não é primária ou irredutivelmente “masculinista”, mas aponta tanto para as afirmações totalizantes da economia significante “masculinista” como para gestos totalizantes do feminismo. Foi assim que a insistência sobre a coerência e a unidade das categorias das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas fundamentadas em uma ideia de completude essencial à categoria mulheres (BUTLER, 2003).

Portanto, a teoria butleriana propõe pensar o gênero como uma complexidade aberta ao contingente, ao convergente e à divergência. Os gêneros inteligíveis são aqueles que instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo.

Ao fazer uma leitura de Butler, Dunker (2017) afirma que, na autora, não há estrutura pré-discursiva e o agente é construído a partir do ato. Os atos performativos criam a ilusão de coerência, unidade, substância e identidade, como se houvesse um modelo original do que é ser um homem e do que é ser uma mulher. A ilusão da existência desse modelo original poderia explicar “o sentimento social frequentemente presente de inadequação de gênero, ou de inadequação corporal” (DUNKER, 2017, p. 3).

A noção normativa de que se possa haver uma verdade do sexo é produzida, segundo Foucault (1976), pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes. A partir disso, há, segundo Butler (2003), uma heterossexualização do desejo, ou seja, o significado da sexualidade advindo de leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade.

Butler (2003) também coloca que, anteriormente ao tabu do incesto, há um tabu da homossexualidade, pois a sociedade heteronormativa está baseada na necessidade, em todos os

níveis, do diferente/outro. O diferente, o outro, é o dominado, o oprimido. A opressão não subordina somente lésbicas e homossexuais, mas muitos diferentes/outros, muitas outras categorias, como as mulheres, os negros, os indígenas e as crianças, sujeitos que estão em posições nas quais podem ser dominadas(os).

A característica ontológica da diferença entre os sexos é alicerçada em conceitos políticos de oposição – homem X mulher, hétero X homo, preto X branco etc. A função da diferença é, então, de acordo com Butler, a de ocultar, em todos os níveis, os conflitos de interesse, incluindo os conflitos ideológicos. Por isso, a noção de sexo que aparece na linguagem hegemônica é realizada por truques performativos da linguagem, do discurso que oculta que o sexo ou gênero é fundamentalmente impossível.

A busca de feministas por um pré-patriarcado para explicar a assimetria de gênero em diferentes contextos e culturas, como se houvesse uma história das origens, um antes, também é baseado numa noção idealizadora (idealizada) do passado ou numa busca por uma esfera pré-cultural do autêntico feminino (BUTLER, 2003, p. 65). Essa busca por uma feminilidade original é um ideal nostálgico que rejeita a demanda contemporânea de formular uma abordagem de gênero como uma construção cultural complexa, culminando numa prática conservadora e segregativa.

Segundo Butler (2003), a distinção natureza x cultura, de Lévi-Strauss, fomentou nas teorias feministas a elucidação da distinção entre sexo e gênero. O conceito de sexo como matéria é formação discursiva e realidade do significante e a estrutura de significação conforme o modelo de dominação. Em Saussure (2006), a linguagem é um sistema de signos, onde o valor de cada signo depende de todos os outros — por isso, qualquer significante remete a um significado. Por sua vez, em Lacan (1960), enquanto o signo é aquilo que representa algo para alguém, um significante não significa nada, ele apenas produz significação quando articulado com outros. O significante, então, tem primazia sobre o significado. Lévi-Strauss faz apelo a uma lógica estrutural das relações humanas, estrutura lógica totalizante, lógica identitária que tem como status subalterno as mulheres, a chamada identidade na diferença, as mulheres como objetos de troca.

Portanto, as afirmações “ser mulher” e “ser heterossexual”, quando não problematizadas, seriam sintomas de uma metafísica das substâncias do gênero, como se houvesse um ente feminino, o que levaria, por fim, à subordinação da noção de gênero àquela identidade (BUTLER, 2003).

Restringir o gênero ao par binário homem x mulher evoca um pensamento heterossexual estável, unívoco, institucional e que pressupõe uma relação casual entre sexo, gênero e desejo

baseada, segundo Irigaray (1985), num “velho sonho da simetria”. Nisso consistem razões políticas da visão de gênero como substância atrelada à instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada que regula a relação binária masculino e feminino por meio de práticas do desejo heterossexual (BUTLER, 2003, p. 45).

O gênero, então, não é um substantivo, tampouco um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero: essa identidade é, portanto, performativamente constituída pelas próprias expressões tidas como resultados. Podemos já aqui pensar numa possível articulação da performance de gênero com o objeto *a* como semblante — em sua vertente simbólica e imaginária, frente ao real do sexo?

Para Wittig (1992), a linguagem é um instrumento que não é misógino em suas estruturas, mas em suas aplicações. A homossexualidade masculina, assim como a feminina e outras posições independentes da heteronormatividade, faculta a subversão como a proliferação da categoria do sexo. Deste modo, a autora propõe uma proliferação de prazeres não restritas à função reprodutiva que supostamente reduz as mulheres à maternidade.

1.2.1 Judith Butler e a psicanálise

Para Butler (2003), a heterossexualidade compulsória se configura como reflexo da conservação da heteronormatividade, promovendo, ainda, diversas práticas segregativas no tecido social contemporâneo. Tais práticas são fundamentadas no binarismo sexo e gênero, e, segundo a filósofa, não deixaram a psicanálise imune. Vemos em diversos pontos, por exemplo, em Freud, uma orientação teórica que trata a sexualidade a partir do modelo falocêntrico, o que nos leva a salientar a necessidade de contextualizarmos historicamente os constructos da teoria freudiana, como, por exemplo, o complexo de Édipo, o complexo de castração e a escolha de objeto na vida amorosa pela via do binarismo homem e mulher. Veremos num capítulo adiante que Lacan vai mais além das identificações edipianas com a teorização da sexuação. O falo é o elemento condensador de tais experiências do complexo de Édipo e de castração; é também o significante que vem responder ao enigma da diferença sexual diante de sua ausência de sentido. Entretanto, esta resposta é sempre insuficiente e inadequada (LACAN, 1966, p. 690).

Butler afirma que, em *Eu e o Isso* (1923), Freud não descreve somente o caráter, mas a aquisição de uma identidade de gênero. No entanto, observamos nesse mesmo texto, alvo da crítica butleriana, a premissa da diferenciação do Eu (consciente, que podemos dizer onde está e as certezas imaginárias do gênero) e o inconsciente (articulado ao Isso, com a pulsão, com a repressão e o recalque, frutos do conflito psíquico). Freud (1923) já nos orienta em relação ao caráter enganador do Eu partindo da tese de que ele é guiado por forças desconhecidas.

Para compreender os processos de identificação e investimentos de objetos, Freud (1923) recorre ao que chama de natureza triangular da situação edípica e a bissexualidade estrutural do indivíduo. O primeiro objeto de “apoio” do menino é o seio materno e a identificação é com o pai. Até um certo momento as duas situações coexistem, e o complexo de Édipo se origina quando ocorre intensificação de desejos pela mãe e a interdição paterna frente a esses desejos. A relação com o pai torna-se então ambivalente, quando se tem sentimentos de rivalidade e admiração para com o pai que o interditou. A dissolução do complexo de Édipo ocorre quando o investimento objetal na mãe é abandonado, podendo restar uma identificação com a mãe ou o fortalecimento da identificação com o pai.

A masculinidade no menino é consolidada graças à dissolução do complexo de Édipo, assim como a feminilidade na menina pode se dar pelo fortalecimento ou estabelecimento da identificação com a mãe. Nessa trama imaginária, diversos caminhos podem ser tomados. No caso da menina, pode ocorrer uma identificação ao objeto renunciado, o pai, e assim se desenvolver a masculinidade: “o desenlace da situação edípica numa identificação com o pai ou a mãe parece depender, em ambos os sexos, da relativa força das duas disposições sexuais” (FREUD, 1923, p. 29).

Para Freud (1923), o ser humano tem originalmente dois objetos sexuais: ele mesmo e a mulher que o cria, e nisso consiste o narcisismo primário. Ainda que o desenvolvimento libidinal seja estruturalmente perverso para todos, Freud nos dá como exemplo o caso de homossexualidade quando o objeto posteriormente escolhido não é segundo o modelo da mãe, mas a própria pessoa. Ou seja, a homossexualidade decorreria de uma escolha narcísica: a escolha de si mesmo como objeto amoroso. Também afirma que a escolha de objeto de homens e mulheres (binarismo de gênero criticado por Butler) se dá por diferenças fundamentais. O amor objetal completo, do tipo “de apoio” é característico do homem. Neste tipo de amor objetal ocorre a superestimação sexual derivada do narcisismo original da criança, que é transposto para o objeto sexual. No caso da mulher, a maturação dos órgãos sexuais femininos na puberdade pode contribuir para um aumento do narcisismo original. A necessidade da mulher não reside tanto em amar, mas ser amada.

Além de sua versão simples, como a supracitada, o complexo de Édipo também pode ser mais complexo e duplo. O menino, além de ter uma atitude ambivalente com o pai e uma terna escolha objetual pela mãe, pode, ao mesmo tempo, comportar-se como uma garota, diz Freud. Ou seja, pode estar em uma posição feminina para com o pai e numa hostilidade em relação à mãe.

Concluimos, então, que já em Freud o Eu como sede das identificações é o que aspira, mediante o ideal do Eu e o supereu, aos imperativos do que é ser um homem e do que é ser uma mulher. O supereu em Freud é uma enérgica formação reativa frente às primeiras escolhas de objeto oriundas dos desejos edípicos, tendo sua origem no desamparo e na dependência infantil do ser humano. Mas também é imperativo categórico kantiano, na medida em que se fundamenta no universal das identificações.

Butler (2003) afirma que, a partir do complexo de Édipo, com sua estrutura normativa da heterossexualidade, pode-se inferir que um sujeito que não o atravessou conforme a norma heterossexual é porque não o atravessou adequadamente. Para ela, a teoria freudiana da sexualidade toma como parâmetro o modelo heterossexual para implicar que os comportamentos que não se restringissem a ele, como a homossexualidade, eram tidos como perversos. No entanto, vemos vários posicionamentos de Freud quanto ao caráter não patológico da homossexualidade, configurando-se como mais uma expressão da sexualidade humana.

Segundo Butler (2003), não há homossexualidade na tese da bissexualidade primária freudiana: só os opostos se atraem (predisposição feminina e masculina). Na leitura que faz de Freud, Butler diz que a construção de um ideal de eu interior envolve, igualmente, a internalização de identidades de gênero. Para Freud (1914), o ideal do eu é uma solução do complexo de Édipo e instrumento na consolidação bem-sucedida da masculinidade e da feminilidade. Com isso, Butler afirma que:

como conjunto de sanções e tabus, o ideal do eu regula e determina as identificações masculina e feminina. Considerando que as identificações substituem as relações de objeto e são a consequência de uma perda, a identificação de gênero é uma espécie de melancolia em que o sexo do objeto proibido é internalizado como proibição. Essa proibição sanciona e regula identidades de gênero distintas e a lei do desejo heterossexual. A resolução do Édipo afeta a identificação de gênero por via não só do tabu do incesto, mas antes disso, do tabu contra a homossexualidade (BUTLER, 2003, p. 98).

Conforme Butler (2003), nem toda identificação de gênero baseia-se na implementação bem-sucedida do tabu da homossexualidade. A identidade de gênero parece ser, em primeiro lugar, a internalização de uma proibição que se mostra formadora de identidade. Essa identidade

é construída e mantida pela aplicação coerente desse tabu, não só na estilização do corpo segundo categorias sexuais distintas, mas também na produção e na "predisposição" do desejo sexual. As predisposições não são fatos sexuais primários do psiquismo, mas efeitos produzidos por uma lei imposta pela cultura.

O tabu da homossexualidade precede o tabu heterossexual do incesto, criando as predisposições heterossexuais pelas quais o conflito edipiano torna-se possível: “as predisposições que Freud supõe serem os fatos primários ou constitutivos da vida sexual são efeitos de uma lei que, internalizada, produz e regula identidades de gênero distintas e a heterossexualidade” (BUTLER, 2003, p. 100).

Butler (2003) propõe inverter a narrativa casual de Freud e pensar a disposição primária como efeito da lei cultural. Foucault (1976) critica a ideia repressiva por ela supor um desejo original que conserva a integralidade ontológica e a prioridade temporal em relação à lei repressiva. O tabu do incesto e o tabu da homossexualidade são, para Butler, tabus que pressupõem uma ontologia do desejo baseada numa noção de predisposições que sofreria uma mudança de direção libidinal.

A lei repressiva efetivamente produz a heterossexualidade como uma lei de discurso vigente que não é impermeável e nem imune às variabilidades históricas e sociais. Se a diferenciação do gênero decorre do tabu do incesto e do tabu anterior da homossexualidade, então “tornar-se” um gênero é um processo de tornar-se naturalizado, processo que requer uma diferenciação de prazeres de partes corporais, com base em significados com características de gênero. Algumas partes do corpo tornam-se concebíveis de prazer precisamente porque correspondem a um ideal normativo de um corpo já portador de um gênero específico.

Foucault (1976) defende uma lei produtiva sem a postulação de um desejo original. O tabu do incesto não reprimiria nenhuma predisposição primária, mas criaria efetivamente a distinção entre as predisposições primárias e secundárias para narrar e reproduzir a distração entre uma heterossexualidade legítima e uma homossexualidade ilegítima. O tabu do incesto não só proíbe a união sexual entre membros da mesma linhagem de parentesco, mas envolve, igualmente, um tabu da homossexualidade. O Complexo de Édipo exemplifica concretamente e executa o tabu cultural do incesto e resulta em identificações de gênero e numa predisposição heterossexual como corolário.

Seguindo com Foucault (1976), a lei parece produzir tanto a heterossexualidade sancionada como a homossexualidade transgressora. Ambas são efeitos, temporal e ontologicamente posteriores à lei em si, e a ilusão de uma sexualidade antes da lei é, ela, *per se*, uma criação dessa lei.

O colapso do caráter compulsório da heterossexualidade implicaria, para Rubin (1975), o corolário do colapso do próprio gênero. A lei estruturalista como uma formação de poder produz e gera o desejo que ela mesmo proíbe, ou seja, a lei que proíbe a união homossexual, por exemplo, é a mesma que a incita. Butler (2003) propõe, então, pensar 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. Ficar fixado em recuperar uma suposta origem do gênero é uma tentativa de subversão atrasada.

1.2.2 Judith Butler e Jacques Lacan

Quanto às críticas a Lacan, Butler (2003) argumenta que a noção de um sujeito castrado e submetido ao grande Outro só reforça a submissão, indo na contramão da vontade de potência nietzschiana. O sujeito castrado em psicanálise é o sujeito dividido do inconsciente, divisão subjetiva devido à entrada do humano no universo da linguagem. Nas palavras de Marco Coutinho Antonio Jorge (2020), “o sujeito do inconsciente não tem sexo, ele é o sexo — a divisão, o corte” (p. 31). A nosso ver, as operações de alienação e separação trabalhadas por Lacan (1964) no seminário 11, que abordaremos mais à frente, podem refutar essa crítica da filósofa norte-americana. O ser falante é alienado à linguagem.

Lacan, nos anos 1950, afirma que é a partir do Édipo que o sujeito se define como homem ou mulher:

[...] o complexo de Édipo tem uma função normativa, não simplesmente na estrutura moral do sujeito, nem em suas relações com a realidade, mas quanto à assunção do seu sexo [...] 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 feminilização são os dois termos que traduzem o que é, essencialmente, a função do Édipo (LACAN, 1999, p. 171).

Butler (2003), ao fazer uma leitura de Lacan, parece reduzir o significante heterossexual às questões anatômicas e de gênero. Para ela, o falo é um significante do desejo masculino e, portanto, “heterossexualizado”. Diz que ter o falo (do lado do homem) e ser o falo (do lado das mulheres) são posições mutualmente excludentes. Em seu último ensino, Lacan irá mais além do Édipo a partir da lógica da sexuação, em que ser homem e mulher irá dizer de posições e modalidades de gozo — que iremos abordar no último capítulo deste trabalho.

Butler (2003) diz que, para Lacan, o sujeito só passa a existir e a colocar-se como um significante autorreferido no corpo da linguagem sob a condição de um recalçamento primário dos prazeres incestuosos. Ser o falo é sempre ser para um sujeito masculino que busca reconfirmar e aumentar sua identidade feminina — as mulheres parecem ser o falo, um jogo de aparências, semblantes. Para Butler (2003), essa ideia de máscara sugere que existe um ser, uma especificação ontológica da feminilidade anterior à mascarada. Vale lembrar que a ideia da feminilidade como mascarada foi abordada pela psicanalista inglesa Joan Riviere (1929).

Pode-se entender a máscara como uma performance, uma produção performática de uma ontologia sexual, e a mascarada como a negação de um desejo feminino no qual pressupõe uma feminilidade ontológica anterior, regularmente não representada pela economia fálica. A máscara, para Irigaray (1985), é o que as mulheres fazem para participar do desejo masculino, a ponto de abrir mão delas mesmas. Os atributos do gênero e uma orientação naturalizada em Riviere aparecem como exemplo do que Wittig (1992) se refere como "a formação imaginária" do sexo.

Conforme descreve Butler (2003), a narrativa lacaniana sobre ser e ter o falo aponta para a homossexualidade feminina como advinda de uma heterossexualidade desapontada. E isso é feito a partir de um ponto de vista masculino e heterossexual, o qual toma a sexualidade lésbica como recusa da sexualidade no modelo heterossexual.

A feminilidade torna-se uma máscara que domina e resolve uma identificação masculina, pois a identificação masculina produz, na suposta matriz heterossexual do desejo, um desejo pelo objeto feminino, o Falo; conseqüentemente portar a feminilidade como máscara pode revelar uma recusa da homossexualidade feminina; e, ao mesmo tempo, a incorporação hiperbólica desse Outro feminino que é recusado — forma peculiar de preservar e proteger esse amor no círculo de narcisismo melancólico e negativo que resulta da inculca psíquica da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990, p. 86).

Nesse contexto, Butler (2003) diz que é preciso uma explicitação da produção cultural do gênero frente à tipologia do gênero e da sexualidade. A duplicidade psíquica e a divisão como efeito da lei simbólica abordada por Freud e Lacan, como fundação psíquica recalçada, é, para Butler, uma produção discursiva que tem efeitos de práticas excludentes e geradoras de uma heterossexualidade compulsória e normativa.

Outro ponto do pensamento de Lacan que Butler critica diz respeito a uma romantização ou até mesmo uma idealização do fracasso, uma humildade e limitação diante da lei simbólica a que chama de estrutura da tragédia religiosa na teoria lacaniana, minando qualquer estratégia de política cultural para configurar uma alternativa imaginária para os jogos dos desejos. Assim, diz que a teoria do autor francês deve ser compreendida como uma espécie de moral do escravo

que fomenta a autossujeição. Reafirmamos que o sujeito em Lacan chega ao mundo, sim, assujeitado ao Outro e que o sujeito é dividido pelo inconsciente, por uma verdade outra que é desconhecida pelo próprio sujeito. A psicanálise trabalha com o fracasso e os tropeços que põem em xeque todas as certezas advindas do eu imaginário. Trabalharemos mais à frente esse ponto fundamental de subjetivação e questionamento para debatermos o gênero para a psicanálise, servindo-nos das contribuições de Clotilde Leguil (2016) em sua leitura do ser e o gênero depois de Lacan.

Parece-nos que Butler se ateu somente ao Lacan dos anos 1950 e 1960 e desconsiderou o Lacan das modalidades de gozo e das fórmulas da sexualização. No primeiro momento de seu ensino, o registro simbólico é apresentado como uma estrutura de representações baseadas na linguagem que regula o sexo, fundando diferentes posições a partir de um significante fálico. A identidade sexual depende, assim, da submissão à castração simbólica na passagem pelo Édipo. A diferença entre os sexos se daria a partir do falo como significante representante da falta produzida pela castração. Ser o falo, posição feminina; ter o falo, posição masculina, no homem.

Para Lacan (1949), desde o estágio do espelho, o caráter ontológico da identidade é uma ilusão imaginária. Depois disso, o autor percorrerá a não identidade do objeto da economia libidinal, o objeto *a*, e mais adiante as modalidades de gozo, que independem do gênero e da anatomia.

1.3 Psicanálise: instrumento de poder?

Para Dunker (2017), a crítica de Butler à psicanálise, assim como a de Foucault, é ambígua, pois ao mesmo tempo que a psicanálise é, para esses teóricos, um dispositivo auxiliar do processo de psiquiatrização, é também uma alternativa crítica ao silenciamento da loucura. Assim, a retórica butleriana também pode nos ajudar numa (re)orientação crítica da própria psicanálise em seu arcabouço teórico e clínico – que não deve ser dissociado do campo social, cultural e político, pois “a dissolução da unidade dos gêneros talvez possa ser deslocada também para a dissolução dos gêneros psicanalíticos e suas famílias” (COSSI; DUNKER, 2017, p. 2). Ou seja, observamos, por exemplo, as novas formas de famílias que não seguem o modelo

heterossexual adquirindo espaço em áreas como o Direito e Medicina, seja na forma de adoção homoparental ou fertilização *in vitro* (FIV).⁷

Em seu interesse crítico pela psicanálise, Butler (2003) se serve do conceito de pulsão ao abordar que esta não se reduz à biologia e nem à cultura, mas a forças discursivas de convergência e subversão frente aos aprisionamentos sociais do gênero e do sexo, tese que conversa com a colocação freudiana sobre o eixo perverso da pulsão e a teoria lacaniana da pulsão. É a partir do conceito de pulsão que Freud subverte a noção de sexualidade humana estritamente conectada à reprodução da espécie, da cópula sexual entre macho e fêmea. Em Freud (1915), a pulsão, distinta do instinto, é uma força constante em busca de satisfação que se dirige a um objeto qualquer, mudando sua meta pelo deslocamento e que nunca encontra uma satisfação completa.

Butler (2003) assinala, seguindo uma orientação foucaultiana, que regimes diferentes de poder que produzem conceitos de identidade sexual e a linguagem são dispositivos políticos inseridos nas relações de saber e poder. Como o discurso analítico, por exemplo, em que o psicanalista está numa posição de decifrador do inconsciente estruturado como linguagem e o analisando é a pessoa oprimida a partir da imposição de comunicação, da dita associação livre por aquele que é seu opressor, no caso, o psicanalista — colocação esta que podemos refutar com Freud e Lacan.

Em Freud, vemos, no início de sua prática clínica com as histéricas, que Anna O., sua paciente (originalmente de Breuer), foi quem inventou a *talking cure*, a cura pela palavra. Foi ela quem mostrou a Freud que era necessário que ele se calasse para ela falar, priorizando o saber que há no próprio sujeito que fala. Com Lacan, isso se sustenta com a teorização da categoria de sujeito suposto saber. O sujeito suposto saber, conforme Miller (1987), é consequência direta do procedimento da associação livre, no qual o analista oferece escuta ao sujeito e solicita que este diga tudo que lhe vem à cabeça sem se preocupar com a decência nas palavras e nos conteúdos para, a partir disso, colher o próprio saber do sujeito do inconsciente. Ou seja, sujeito suposto saber inconsciente e não a pessoa que procura um analista supõe que ele saiba tudo — pode até ter esse imaginário, no entanto, o psicanalista é advertido a não assumir tal posição, mas sim a douda ignorância. Esse é um pressuposto citado por Lacan que

⁷ A resolução 2.013/13 do Conselho Federal de Medicina (CFM) para Reprodução Humana oficializou essa possibilidade. A gestação compartilhada também é permitida. Ela consiste na aspiração de óvulos de uma das parceiras para serem fertilizados por espermatozoides de um doador, formando um embrião que será transferido para o útero da outra parceira.

quer dizer que o analista, ainda que saiba algo, suspende dessa posição para dar lugar a um saber novo sobre a singularidade daquele que o procura.

Ainda nas críticas a uma ontologia de gênero, Butler (2003) aponta que o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e sua noção de categorias funcionam como um aglomerado de disciplinas, teorias e ideais sob o pensamento heterossexual. Categorizar a “mulher”, o “homem”, o “sexo”, a “diferença” e toda a série de conceitos que carregam essa marca, incluindo conceitos como “história”, “cultura” e o “real”, tende a uma universalidade que culmina na dominação dos corpos. Lacan propõe pensar em *O Seminário: a identificação*, na lição de 17/01/1962, e em *O Seminário: o ato psicanalítico*, na lição de 07/02/1968, o sujeito como universal tomando de empréstimo o chamado quadrante, de Charles Sanders Peirce, que é a articulação entre as predicções positiva, negativa, particular e universal. O particular diz respeito ao que temos em comum com alguns, a semelhança entre os sujeitos. A singularidade é uma categoria lógica que ex-siste à semelhança e que está fora do que é comum (MILLER, 2008).

Quanto ao sujeito como universal negativo, podemos pensar em sua falta a ser frente ao universal da castração e da não relação sexual. Ou seja, por estrutura, todo ser falante é castrado, mas como irá responder e lidar com isso será de uma forma única e singular. Por exemplo, a lógica da sexuação lacaniana — emprego de procedimentos lógicos que trazem uma concepção crítica do universal — é a formalização do chamado lado masculino e feminino da sexuação, que, independentemente do gênero ou sexo anatômico, envolve em seu cerne uma universalidade da essência material das coisas: há uma única e mesma substância nas coisas individuais e estas apenas se diferenciam devido aos acidentes que lhe são constitutivos.

1.4 O objeto (de)Preciado

O filósofo e escritor feminista transgênero Paul B. Preciado é um dos principais pensadores contemporâneos das novas políticas do corpo, gênero e sexualidade. O termo contrassexualidade é utilizado pelo autor para pensar a ordem heterossexual que legitima a sujeição dos corpos aos estereótipos do padrão heterocisnormativo. Trata-se de uma análise crítica da diferença de gênero e sexo, produtos da heteronormatividade cujas performances normativas foram inscritas nos corpos como verdade biológica.

Em 2019, na Jornada da École de la Cause Freudienne em Paris, Preciado (2020) fez uma intervenção que interroga o posicionamento político de psicanalistas europeus no que tange, através da teoria e práxis, à contribuição de modos de poder hetero-patriarcal-colonial na abordagem das transidentidades.

De acordo com Preciado (2020), a diferença sexual é um dispositivo regido ainda pelo patriarcado, pela cisheteronormatividade e pela colonialidade do poder que submetem os corpos a uma ordem segregativa e violenta. Para ele, esse dispositivo epistemológico da diferença sexual regido por tal norma está presente na cultura ocidental e na própria psicanálise, inviabilizando e marginalizando as subjetivações das sexualidades que não se enquadram nos padrões heteronormativos. Frente a tal realidade, é indispensável a implicação ética e política da psicanálise no campo social frente às diversas formas de violência social e aos atravessamentos políticos e subjetivos que estão em jogo nos debates contemporâneos de gênero.

Neste sentido, Preciado se nomeia como um dissidente do sistema heterocisnormativo do sexo e gênero e interroga as ficções políticas hegemônicas. Servindo-se das noções de tecnologia de si e dispositivos de biopoder de Michel Foucault (1976), ele afirma que o sexo e gênero não passam de tecnologias fundamentadas numa “biopolítica mais ampla, que reúne tecnologias coloniais do corpo-europeu-heterossexual-branco” (PRECIADO, 2000-2004, p. 103).

Enquanto Foucault (1976) centra-se no século XIX somente no poder disciplinar e na sujeição dos corpos às máquinas institucionais de poder (hospitais, presídios, escolas etc.), Preciado (2008-2018) avança para a segunda metade do século XX para abordar a gestão biopolítica dos corpos a partir das “novas dinâmicas do tecnocapitalismo avançado” (p. 27). Os corpos no campo do gênero e sexo são também regulados e atravessados pelas técnicas de modificação corporal, estética, tratamentos hormonais e também pela dimensão da pornografia. É a era da produção farmacopornográfica da subjetividade.

Conforme Preciado (2008-2018), a invenção da categoria gênero pertence ao discurso biotecnológico das indústrias médicas e terapêuticas dos Estados Unidos no final dos anos 1940, produzindo um regime farmacopornográfico de produção e governo da sexualidade frente às invenções tecnológicas.

Preciado (2017) propõe uma substituição de um contrato heterossexual normativo por um contrato contrassexual. Nesse contrato, os corpos não se reconhecem como homens e mulheres e sim como falantes que podem ascender às várias posições significantes, renunciando a uma identidade sexual fechada e determinada naturalmente. Isso consistiria numa desconstrução sistemática da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero. O nome contrassexualidade provém indiretamente de Foucault. Para ele, a forma mais eficaz de resistência à produção disciplinar dos corpos não é a luta contra a proibição (liberação sexual) e, sim, a contra a produtividade, produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna, utilizando-se de tecnologias de resistência como forma de contradisciplina sexual.

Pensar a sexualidade como tecnologia é o que propõe a contrassexualidade de Preciado, uma teoria do corpo que se contrapõe aos binarismos e suas práticas e identidades. Para isso, Preciado (2017) se utiliza do dildo como meio de deslocar o falocentrismo em torno do pênis, afirmando que é o dildo que antecede o pênis — dildo como suplemento. Ela extrai de Jacques Derrida (1967) a noção de suplemento, aquilo que supostamente deve complementar, espécie de produto, conexão, desvio ou máquinas. O dildo é um objeto, um vibrador inventado pelo médico inglês Joseph Mortimer Granville nos anos 1800, época em que a industrialização transformou muitos aspectos da vida, incluindo a Medicina.

Para Preciado, a “história da humanidade” se beneficiaria se fosse rebatizada como “história das tecnologias”, sendo o sexo e o gênero dispositivos inscritos em um sistema tecnológico complexo. Essa "história das tecnologias" mostra que "a natureza humana" não é senão um efeito de negociação permanente das fronteiras entre humano e animal, corpo e máquina (Haraway, 1995), mas também entre órgão e plástico.

Não precisaríamos de uma origem pura da dominação masculina e heterossexual para justificar uma transformação radical dos sexos e dos gêneros. Preciado, com isso, também segue a crítica de Butler a uma ontologia do gênero. Todo o trabalho da contrassexualidade consiste, segundo Preciado (2017), numa “psicose coletiva”, ou seja, dirige-se contra as normas, operando e intervindo nesse âmbito temporal, de estruturação simbólica.

O filósofo espanhol não rejeita a hipótese das construções sociais ou psicológicas de gênero, mas as ressitua em um sistema estratégico de tecnologias. O sexo e a sexualidade (e não somente o gênero) devem ser compreendidos como tecnologias sociopolíticas complexas. Para isso é necessário estabelecer conexões políticas e teóricas entre o estudo dos dispositivos e dos artefatos sexuais e os estudos sociopolíticos do sistema sexo/gênero. O sexo como órgão e prática não é nem biológico, nem uma pulsão natural. O sexo é uma tecnologia de dominação heterossexual que reduz o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica

de poder entre os gêneros (feminino/masculino), fazendo coincidir certos afetos com determinados órgãos, certas sensações com determinadas reações anatômicas.

A diferença sexual em Preciado é uma heterodivisão do corpo na qual a simetria não é possível. O processo de criação da diferença sexual é compreendido aqui como uma operação tecnológica de redução que consiste em extrair determinadas partes da totalidade do corpo e isolá-las para fazer delas significantes sexuais. Os homens e as mulheres são construções metonímicas do sistema heterossexual de produção e de reprodução que autoriza a sujeição das mulheres como força de trabalho sexual e como meio de reprodução. Essa exploração é estrutural e os benefícios sexuais que os homens e as mulheres heterossexuais extraem dela obrigam a redução da superfície erótica aos órgãos sexuais reprodutivos e ao privilégio do pênis como único órgão produtor de impulso sexual. Desse modo, o sistema sexo/gênero é estabelecido como um sistema de escritura e o corpo é um texto socialmente construído.

Com isso, a contrassexualidade tem como objetivo descentralizar o sistema heterocentrado, reforçando o poder dos desvios e derivações com relação a esse sistema, identificando espaços que são falhas da estrutura desse texto unívoco, como os corpos intersexuais, hermafroditas, históricos, gays, lésbicos, frígidos.

Quando a contrassexualidade decorre do sistema sexo/gênero como um sistema de escritura, ou dos corpos como textos, não propõe intervenções políticas abstratas que se reduziriam a variações de linguagem: propõe sacudir as tecnologias da escritura do sexo e do gênero, assim como suas instituições. Não se trata, assim, de substituir certos termos por outros, tampouco de se desfazer das marcas de gênero ou das referências à heterossexualidade, mas, sim, de modificar as posições de enunciação.

Como exemplo, Preciado cita Butler e a "performatividade *queer*", que são inovações performáticas que utilizam como força política a citação descontextualizada de um insulto homofóbico e a inversão das posições de enunciação hegemônicas que este favorece. A performatividade de gênero se constitui com fragmentos de linguagem carregados historicamente de poder de investir um corpo como masculino e feminino. Isso traz como consequência, por exemplo, a submissão desses corpos a processos cirúrgicos, a uma "cosmética sexual", como a diminuição do clitóris, aumento do tamanho do pênis, seios de silicone, tratamento hormonal etc.

Butler e Preciado coincidem em pensar a identidade sexual não como uma verdade pré-discursiva, mas como efeito de práticas discursivas no corpo. Preciado (2017) acrescenta que o gênero não é só performativo — efeitos das práticas linguísticas, culturais e discursivas — como aborda Butler, mas se dá também na materialidade dos corpos, é construído e também

inteiramente orgânico. O gênero, para Preciado, se parece com o dildo, pois ambos vão além da imitação, são de uma plasticidade carnal que desconstrói toda forma de dicotomia: “O gênero poderia resultar em uma tecnologia sofisticada que fabrica corpos sexuais” (PRECIADO, 2017, p. 29).

Assim, Preciado diz que o mecanismo de produção sexo-prostético baseado na naturalização dos sexos é o que confere ao gênero seu caráter sexual-real-natural. Essa máquina de engendramento de discursos e práticas é a máquina heterossexual. Tudo que foge disso (homossexualidade, bissexualidade, transexualidade etc.) “deve operar como a exceção perversa que confirma a regra da natureza” (PRECIADO, 2017, p. 29-30). É preciso, então, contrapor-se à ideia da heterossexualidade como uma expressão de origem natural fundadora e pensá-la como uma tecnologia social.

Preciado (2017) também aborda a questão dos órgãos sexuais não como naturalmente sexuais, mas como produtos de uma tecnologia sofisticada que prescreve as significações desses órgãos num dado contexto político, social e histórico — ou seja, a arquitetura do corpo é política. Propõe frente a isso uma revolução social e simbólica que, a nosso ver, parece ser embasada numa perspectiva imaginária, como se, com isso, o enigma do sexual fosse solucionado e a relação sexual fosse existir.

A crítica feita à centralidade do pênis e a utilização do dildo não seriam mais uma substituição fálica e a vertente do objeto *a* como objeto tampão da castração? Do pênis para outros objetos, é o que Preciado propõe para o estabelecimento da sociedade contrassexual, na qual o dildo e todas as suas variações sintáticas — tais como dedos, línguas, vibradores, pepinos, cenouras, braços, pernas, o corpo inteiro etc. —, assim como suas variações semânticas — como charutos, pistolas, cacetes, dólares etc. — serão utilizadas para todos os corpos ou sujeitos falantes.

A relação contrassexual propõe também a equivalência e não a igualdade; ou seja, um pressuposto de que a relação não pode ser assimétrica (dominador X dominado) e nem naturalizada — o sujeito é dono do seu corpo. A contrassexualidade também denuncia as atuais políticas psiquiátricas, médicas e jurídicas, evidenciando os procedimentos administrativos que se referem à mudança de sexo; a proibição de mudar de gênero (e nome); e a obrigação de toda mudança de gênero precisar ser acompanhada de uma mudança de sexo (hormonal ou cirúrgica). Em suma, denuncia o controle atual das práticas transexuais pelas instituições públicas e privadas de caráter estatal heteronormativo, uma vez que estas impõem a mudança de sexo de acordo com modelos anatômico-políticos fixos de masculinidade e feminilidade.

O dildo, segundo Preciado (2017), não é o falo e não representa o falo porque o falo para ele não existe, sendo somente uma hipótese do pênis. O dildo permite descortinar que a masculinidade e a feminilidade são tecnologias sociais e políticas de construção e de controle, indicando a plasticidade sexual do corpo e a modificação prostética de seu contorno. O dildo também é mais um instrumento entre outras máquinas orgânicas e inorgânicas como os chicotes, os pênis, os cintos de castidades, os preservativos, e não simplesmente a cópia de um único membro.

A invenção do dildo tenta desconstruir a ideia do pênis como origem da diferença sexual, propondo descentralizar a primazia do órgão genital masculino. Preciado acrescenta que “para desmascarar a sexualidade como ideologia, é preciso compreender o dildo (seu corte do corpo) como centro de significação diferido. O dildo não é um objeto que substitui uma falta” (PRECIADO, 2017, p. 80). Para Preciado, o dildo revela que o pênis é um sexo de mentira pelo fato de poder substituí-lo e superá-lo. O dildo não estabiliza uma identidade sexual e a identidade de gênero em quem o usa, mas produz cadeia de identificações e de negações sucessivas. Para ele, o objeto preso à carne reestrutura a relação binária dentro e fora, passivo e ativo, órgão genital e máquina, por ser um objeto móvel, capaz de deslocar, soltar e parar do corpo. Preciado diz que

o lado barato de usar e tirar o dildo desmitifica o vínculo habitualmente estabelecido entre o amor e o sexo, entre reprodução da vida e prazer. Eis aqui um objeto que se deve ferver em temperatura alta para estar bem limpo, que se pode dar de presente, jogar no lixo ou servir de peso para papéis. O amor vai embora, o amor volta, os casais sexuais vão e vêm, mas o dildo está sempre ali, como sobrevivente do amor. Como o amor, e não essência (PRECIADO, 2017, p. 88).

Preciado (2017) adverte que é necessária uma crítica às instituições de produção e transmissão de saber onde ainda se trabalha por categorias: homem, mulher, sexo, raça, produtos performativos do trabalho disciplinar das ciências humanas desde o século XVII (p. 90). Em “História da Sexualidade” (1976), Foucault identifica quatro dispositivos que nos permitem compreender a sexualidade como o produto de tecnologias positivas e produtivas, e não como o resultado negativo de tabus, repressões e proibições legais. As quatro grandes tecnologias da sexualidade segundo Foucault são: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas procriadoras e a psiquiatrização do prazer perverso.

A performance de *drag queens*, por exemplo, em Butler, demonstra e reforça, por meio das categorias, os mecanismos culturais que produzem uma suposta coerência da identidade heterossexual e da ligação entre sexo anatômico e gênero. É a partir disso que ela

conclui que a heterossexualidade é uma paródia de gênero sem original, resultado de imitações submetidas a regulações, repetições e sanções constantes. Não há com isso gênero masculino e feminino naturais. Além disso, a performance como performatividade linguística é exemplificada pelos enunciados de gênero pronunciados desde o nascimento como “é um menino/é uma menina” ou até os insultos como “boiola”, “sapatão”. São enunciados performativos ritualizados pela lei heterossexual. Para Preciado (2017), a análise butleriana foi produtiva na criação de estratégias políticas e de ressignificações, mas se torna problemática quando reduz a identidade a um efeito de discurso, ignorando as formas de incorporação específica que caracteriza as distintas inscrições performáticas da identidade.

A noção de técnica permitiu a Foucault passar dos discursos às práticas, mas a noção de Butler fez o caminho inverso, passou das performances aos discursos. A noção de performance de gênero e identidade performativa não torna possível uma análise crítica dos processos tecnológicos de inscrição que possibilitam que as performances “passem” por naturais ou não.

Segundo Preciado (2017), a impossibilidade de se passar por mulher é o que leva a artista americana transgênero Venus Xtravaganza à morte. Por isso, as comunidades de transgêneros e transexuais americanas irão fazer críticas à instrumentalização da performance da *drag queen* na teoria de Judith Butler como exemplo paradigmático da produção de identidade performativa.

1.5 Desejo e rechaço ao objeto a-feminado

1.5.1. O desejo em Freud e Lacan

Em psicanálise, o desejo é sempre sexual e é efeito da falta e da incompletude estrutural do Outro. Em sua obra *A interpretação dos sonhos* (1900), Freud define o *Wunsch* — voto ou desejo — como desejo inconsciente recalcado e o sonho como a realização de um desejo que não deve ser confundido com necessidade. No plano da necessidade temos a fome, sede, sono etc., que podem encontrar a realização da satisfação através do objeto na realidade. O desejo, no entanto, pertence ao registro da realidade psíquica de cada sujeito em sua relação com a incompletude estrutural do sexual. Em Freud e em Lacan, essa incompletude se dá pela

dissimetria do sujeito em sua relação com o objeto. A satisfação que o sujeito encontra em sua relação com o objeto é sempre uma satisfação parcial e subjetiva (onírica ou fantasística).

Na dialética do desejo, o falo desempenha um papel fundamental. Lacan, no seminário 6 (1958-1959), atualiza o conceito de falo em Freud elucidando que, para a psicanálise, o falo é o significante do desejo, independente do gênero e anatomia:

É por esse motivo que ele, o falo, assumirá seu lugar privilegiado no nível do objeto. Contudo, estamos bem longe de nos irmos à posição falocêntrica que me é imputada por aqueles que se atêm à aparência do que estou articulando. O verdadeiro problema não é esse, e sim que o objeto com que estamos às voltas desde a origem no que concerne ao desejo não é, em nenhum grau, um objeto pré-formado da satisfação instintiva, um objeto destinado a satisfazer o sujeito como seu complemento instintivo – o objeto do desejo é o significante do desejo do desejo (LACAN, 1958-1959, p. 512).

Neste sentido, Lacan aborda o objeto *a* como um objeto, causa de desejo e em relação com a pulsão. Desse modo, Miller esclarece que o objeto *a* é a satisfação da pulsão como objeto, não como o que é buscado pela pulsão como objeto no mundo exterior — nos objetos compartilháveis —, mas o que se produz no circuito pulsional. Em tal circuito, parte-se da ideia de que há uma satisfação do sujeito do inconsciente, nomeada por Lacan de gozo, que é “[...] uma satisfação que pode muito bem ser sentida pelo sujeito como desprazer, que pode muito bem ter uma significação de desprazer, mas que também tem uma significação inconsciente de prazer” (MILLER, 1995-2020, p. 24). O objeto da pulsão é o objeto satisfação nomeado por Miller de objeto gozo. O objeto gozo é causa da defesa e causa do desejo, já que o desejo também é uma modalidade de defesa contra o gozo. Há, deste modo, o desejo na relação do eu com a imagem do outro e o desejo regulado pela fantasia. O sujeito do desejo é o sujeito da defesa contra o gozo.

A fantasia comporta vários outros efeitos de significação – o ódio, o constrangimento, a destruição, mas também o desprezo, a abjeção (que são outras tantas significações presentes na fantasia do masoquista), ou ainda a surpresa, o pudor, o estupro, etc. (MILLER, 1995-2020, p. 28)

Em Lacan, a concepção de desejo é elaborada a partir da definição freudiana do desejo como desejo inconsciente e também com base na filosofia de Hegel, em que o outro é suporte do desejo. Em *Função e campo da fala e da linguagem* (1953), Lacan define o desejo como submetido às leis da palavra (reconhecimento, troca, dom, pacto e aliança) e ao reconhecimento do outro. A partir de *A instância da letra no inconsciente* (1958), ele afirma que a noção de desejo não é mais do outro, mas do Outro do significante, ou seja, o sujeito dividido pelo significante. O desejo, então, é metonímico, e quanto mais o sujeito avança para uma suposta realização do seu desejo mais se depara com a impossibilidade de uma satisfação completa.

Observamos que, anterior ao Seminário 7, *a ética da psicanálise* (1959-1960), Lacan trabalhou no Seminário 6, *o desejo e sua interpretação* (1958-1959), reflexões importantes sobre a relação do sujeito com o desejo, que se dá pela via de uma ética distinta da ética aristotélica e kantiana que buscava como trilha do ideal o bem supremo. O desejo para Lacan se dá por uma experiência paradoxal, pois, ao mesmo tempo que é o mais essencial ao sujeito, é também o contrário, apontando para um impossível de se alcançar. Deste modo, Lacan (1958-1959) diz que, na experiência com o seu desejo, o sujeito se depara com *das Ding*, o gozo impossível de alcançar. Nesse momento de seu ensino, em que está às voltas com a questão da ética para psicanálise, Lacan aponta para a falta estrutural em seu viés universal e o assentimento do sujeito ao Outro simbólico e da Lei. Assim, o sujeito é inscrito no laço social como castrado, organizando o seu gozo através da dimensão simbólica. O acesso ao gozo fica interditado pela linguagem. Porém, o simbólico não dá conta de abarcar o gozo, tendo sempre um excedente de gozo insaturável e que nenhum objeto é capaz de preencher: “[...]é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito que se trata de reencontrar” (p. 69).

Dessa forma,

O gozo, diferenciando-se da pura satisfação da pulsão, é ao mesmo tempo efeito da subordinação da pulsão à linguagem e resíduo incomputável desta operação. O que nela se perde em termos de satisfação permanece como exigência de adesão do sujeito ao objeto. Há, sempre, portanto, no circuito do gozo, a referência ao objeto perdido, que, na lógica e na teoria lacaniana, é denominado objeto *a* (ELIA, 1995, p. 148-149).

No interior do objeto está a castração; o objeto como impossível e que não se encontra nem no imaginário e nem no simbólico, sendo, portanto, da ordem do real. A partir disso, Lacan irá trabalhar os impasses da ética ao localizar o paradigma do gozo impossível, mais além do princípio de prazer. Por isso o desejo recebe sua vertente de falta estrutural, pois o simbólico, representado pela lei moral, se coloca como uma interdição para esse gozo excluído, e o imaginário, sob a forma do ideal belo, tem a função de defesa frente a *Das ding*.

Sendo assim, o desejo em Lacan vai também ser abordado pela via de uma ética, que concerne ao desejo do ser falante e ao real do gozo, articulada à descoberta freudiana do inconsciente e do desejo. Os aparentes objetos do desejo serão aqueles que, no imaginário, evidenciam para o sujeito a inexistência de uma satisfação completa. O desejo sustenta-se nessa impossibilidade de satisfação.

À vista disso, no seu retorno a Freud, Lacan foi veemente nas críticas à psicologia do eu que intentava colocar o sujeito como senhor de sua própria casa. O modelo adaptativo das pulsões e da sexualidade caracterizava essa psicanálise orientada pela ortopedia do eu. Por sua vez, Lacan ressalta a importância de resgatar uma psicanálise a qual se dê pela experiência do

desejo inconsciente e sua dimensão de alteridade. Desse modo, o desejo do psicanalista “não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele” (LACAN, 1964, p. 260).

Logo, o desejo em psicanálise não tem o caráter de uma lei universal, nem se submete a nenhuma norma ou padrão, mas à singularidade de cada sujeito e à alteridade do seu gozo. A sexualidade do ser falante é conduzida pela pulsão e, portanto, pelo real. Isso não nos leva a desconsiderar o uso dos semblantes, pois se, para Freud (1915), a pulsão está entre o somático e o psíquico, para Lacan (1964) ela está entre o corpo e a linguagem. A partir disso, a linguagem subverte a relação do homem com a natureza. Se nos animais a atividade sexual é instintiva e obedece aos ciclos biológicos da reprodução da espécie, no ser falante sexo e linguagem estão articulados. Há uma incidência do Outro simbólico sobre as estruturas de borda do corpo da criança que Freud (1905) chamou de zonas erógenas (boca, ânus, órgãos genitais etc.), constituindo o corpo enquanto corpo pulsional. Neste caso, em Lacan (1964), o conceito de pulsão se redefine como efeito da incidência da demanda do Outro sobre o sujeito.

Assim, a psicanálise, enquanto experiência e ética do bem-dizer o desejo, parte do princípio de que somente o sujeito pode dizer sobre seu ser sexuado em sua diferença absoluta, em sua alteridade.

O desejo incomoda, já que é lá, no inconsciente, que não me reconheço. Daí a difusão da promessa da relação sexual, em detrimento do desejo, ainda se fazer presente com o discurso do mestre e toda a cegueira que esse discurso comporta, ao excluir a relação do a com a divisão do sujeito (MARQUES, 2020, p. 66).

Por isso, de acordo com Ferreira (2020, p. 190), “A função dos preconceitos é a mesma dos sintomas: retirar de cena as exigências pulsionais, a fim de que o desejo e a singularidade do gozo sejam colocados no limbo para ficarem esquecidos”. Frente a isso, a psicanálise acolhe a dimensão real do sexo, não a ideal regida pelas ficções do imaginário do que é ser homem ou mulher. A ética da psicanálise é a ética do desejo na medida em que, frente ao impossível da plenitude, convoca o ser faltante à invenção e a um saber fazer com isso.

Da análise, ao contrário, há uma coisa que deve prevalecer: é que há um saber que se extrai do próprio sujeito. No lugar do polo do gozo, o discurso analítico põe o S barrado. É do tropeço, do ato falho, do sonho, do trabalho do analisando que resulta esse saber. Esse saber, este não é suposto: ele é saber, saber caduco, migalha de saber, submigalha de saber. Assim é o inconsciente. Esse saber — é o que assumo —, eu o defino, traço novo na emergência, por só poder postular-se a partir do gozo do sujeito (LACAN, 1971-1972, p.72).

1.5.2 Rechaço ao objeto a-feminado?

O que a psicanálise em Freud e Lacan tem a nos dizer a respeito do rechaço a toda sexualidade que não seja heteronormativa? Como o conceito de objeto *a* pode nos ajudar a entender o rechaço às chamadas sexualidades dissidentes (gays, lésbicas, trans etc.)? Podemos chamar o objeto *a* de um objeto a-feminado em sua relação com o campo do feminino? Em psicanálise, o feminino não é um gênero e diz respeito a uma posição em relação ao gozo, para além do véu simbólico e imaginário do semblante. É o objeto *a* em seu estatuto real, condensador de gozo e da satisfação pulsional, letra solo que não segue a lógica binária, que coloca em xeque toda ilusória norma sobre o sexo. No campo do gozo e do objeto *a* “cada ser humano é trans na medida em que está em trânsito ou em transferência de um lugar para o outro”.⁸

Objeto que se apresenta como trans linguístico, transgênero, transidentitário. Quando se trata do gozo, o corpo do gozo e do gozo sexual, a reciprocidade deixa de existir entre um e o outro. Aquilo que goza no corpo do outro não é o mesmo que aquilo que o outro goza em meu corpo. O sexo mesmo se apresenta como diferença absoluta. Há um gozo (BASSOLS, 2021, p. 386).

Freud (1934-1939) trabalhou em diversos textos os destinos da pulsão na cultura. Em *Moisés e o monoteísmo*, obra escrita em meio à ascensão do nazismo, vai trabalhar também a intolerância que ultrapassa a questão do ódio ao judeu, situando a xenofobia como a intolerância à alteridade. A alteridade gera incômodo pois lembra ao eu ou ao grupo que a sua identidade pode ser outra e, portanto, não está totalmente assegurada. Deste modo, os seres falantes que não se enquadram na norma social heterossexual e viril em relação ao objeto causa do desejo e ao amor são classificados como desviantes e objetos de rechaço e violência.

A diferença sexual é a raiz inconsciente mais forte para o sentimento de superioridade sobre as figuras da mulher e do judeu. O horror à feminização e à judaização contribuiu para reforçar o mito da mulher ter trazido o pecado ao mundo e do judeu pôr em risco de degeneração o órgão masculino, símbolo fálico, através da prática da circuncisão (FUCKS, 2020).

Para Freud (1939), a raiz mais profunda do antissemitismo é o complexo de castração, uma vez que o menino ouve dizer que cortaram algo do pênis dos judeus e isso lhe dá o direito de desprezá-los. Nisso, demonstra que a circuncisão e o sexo da mulher estão articulados ao horror à castração. Ao entrarmos no campo da castração, a angústia aparece como sinal de

⁸ BASSOLS, M. *El Inconsciente trans-ferencial*. Conferência on-line à Universidade de Buenos Aires. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QvSriiZrijs>. Acesso em: 18 mar. 2023.

confronto das idealizações causado pela diferença. A diferença pode trazer o confronto com o real do outro que se manifesta como estrangeiro e, por isso, ocorre o rechaço manifestado nas práticas sociais segregativas, como violência, assassinatos e preconceitos contra todos aqueles que não se enquadram numa norma social vigente.

Em Freud (1914-1916), a constituição do sujeito se dá a partir de uma exclusão primária, do rechaço originário de um objeto ou de um gozo. A ambivalência amor e ódio nos é apresentada no texto *Introdução ao narcisismo* (1914-1916). O caráter bissexual em Freud ganha seu estatuto não reduzido ao sexo anatômico e ao gênero, mas a partir de posições do sujeito pela via do circuito libidinal na relação consigo e com o objeto externo: amar, ser amado, ver, ser visto, odiar, ser odiado. Ou seja, em meio à satisfação autoerótica, o “eu” como amando a si mesmo e indiferente ao mundo exterior evidencia a primeira oposição ao amar: o ódio. O sujeito introjeta objetos do mundo externo que podem lhe dar prazer e expelle objetos que podem causar desprazer, mesmo sem a necessidade dele. Na relação com o mundo externo há a divisão entre uma parte introjetada que lhe causou prazer e uma parte rejeitada que lhe causou estranheza. Com a entrada do objeto na fase do narcisismo primário, chega-se à segunda configuração de oposição do amar: o odiar. O objeto é então levado do mundo externo ao eu pelas pulsões de autopreservação. A origem do odiar pode estar na relação de estranheza com o mundo externo. O objeto, o exterior, o odiado seriam idênticos no início. Depois que o objeto se apresenta como fonte de prazer, ele passa então a ser amado. Mas para o eu prazer purificado, o objeto coincide novamente com o que é alheio e estranho.

Deste modo, em Freud (1914-1916), o objeto gozo está escondido na fantasia a partir da modalidade narcísica. na relação do outro como o mesmo (o imaginário do estádio do espelho), e anaclítica — relação com o Outro simbólico. Aqui localizamos que o objeto gozo da pulsão está escondido (MILLER, 1995-2020).

Em *Além do princípio de prazer*, Freud (1920) reformula sua teoria do aparelho psíquico com a tese de que há uma desarmonia estrutural do sujeito, apresentando-nos o conceito de pulsão de morte. Em sua prática analítica, Freud observa que há uma compulsão à repetição e a um retorno ao mesmo lugar advinda da busca constante de satisfação da pulsão, podendo levar a movimentos pulsionais mortíferos, como reduzir o semelhante a um objeto abjeto destituído de qualquer subjetividade, reconhecimento ou reciprocidade.

Em Lacan (1973), o ódio ao gozo do outro é nomeado de racismo. A raiz do racismo, segundo Miller (1985), é o ódio ao próprio gozo: já que o outro põe em xeque o modo de gozar que tanto se idealiza, resta odiá-lo, segregá-lo, excluí-lo. O que é rejeitado em si retorna como rechaço no outro.

O termo segregação não é um conceito psicanalítico e sim uma noção. Freud nunca utilizou o termo segregação em sua obra, mas, em dois de seus principais textos relativos à cultura — *Psicologias das massas e análise do Eu* (1921) e *O mal-estar na cultura* (1930) — é possível encontrar proposições relacionadas ao tema. Em Lacan, o termo “segregação” aparece entre os anos de 1967 e 1970 como uma segregação estrutural, inerente à linguagem, operação que exclui algo em seu exterior para constituir um interior limitado. Lacan afirma que aquilo que fica fora da simbolização, da inscrição no simbólico, retorna a partir do real. De acordo com Bassols (2018), a segregação social é um fenômeno de respostas à segregação estrutural. O fenômeno do racismo seria uma resposta limite à segregação social de um gozo estranho do representando pelo universo simbólico do sujeito. Para cada um em particular há uma alteridade, um gozo segregado estruturalmente, um gozo estrangeiro, estranho, segregado, alheio.

Lacan (1953) discorre sobre as paixões do ser — amor, ódio e ignorância — para retomar a transferência a partir do real, simbólico e imaginário. Assim, o amor está no entrelaçado entre o imaginário e o simbólico, o ódio entre o imaginário e o real e a ignorância entre o simbólico e o real. Freud caracteriza o amor e ódio como paixões distintas que podem ser substituídas uma pela outra. Lacan utiliza o termo “amódio” para indicar o quanto essas paixões estão articuladas. São paixões entrelaçadas pelo imaginário, cuja base é narcísica e especular. A ignorância ou desfaz a dualidade imaginária dessas duas paixões colocando um saber fazer com a pulsão ou também pode levar a embaraço. Em *Formulações sobre a causalidade psíquica*, Lacan (1946) assinala que: “não é outra coisa senão o *kakón* de seu próprio ser que o alienado — já que está se referindo à paranoia — procura atingir no objeto que ele fere”. Esse *kakón*, resto da pulsão de morte, é o horror e o ódio ao seu próprio gozo mortífero. O ódio, como uma das paixões do ser, aponta ao mais real de si no outro, seu semelhante.

Conforme Gil Caroz (2016, p. 36), o “amódio” em sua vertente fantasmática inclui o objeto *a* em articulação com o amor, o ódio e o desejo: “O ódio, neste caso, é uma manifestação

de um desejo situado entre o ser e o ter (...). É um ódio causado por uma rivalidade fálica e inscrito na lógica edipiana”.

Caldas (2021) serve-se das modalidades de gozo trabalhadas por Lacan (1972-1973) nas fórmulas da sexuação para abordar a violência contra mulheres, trans, gays, negros etc. Segundo a autora, na atualidade, “manifestações retrógradas resistem à queda do ideal viril e ao empoderamento feminista” (CALDAS, 2021, p. 130).

Lacan (1972-1973) afirma que “o gozo se confessa, e justamente, porque ele pode ser inconfessável” (p. 98). Isso nos aponta para a rejeição primordial assinalada por Laurent (2014) ao abordar o racismo, em Lacan, e os processos de identificação, em Freud: o que é rejeitado em si retorna como rechaço no outro. O objeto odiado força o sujeito a se deparar com o que ele mais rejeita — o não sentido e a impossibilidade da relação sexual.

Em *Os seis paradigmas do gozo* (2012), Miller nos esclarece que a noção de gozo no ensino de Lacan é variável. No primeiro paradigma de Lacan, a libido freudiana tem o estatuto imaginário e o gozo diz respeito ao eu como reservatório da libido, ao narcisismo e ao estágio do espelho na relação com o outro semelhante. Deste modo, esse gozo intraimaginário, estagnante e inerte emerge quando a cadeia simbólica se rompe, fazendo com que ocorra passagens ao ato, como assassinatos e violências de todo o tipo. De acordo com Miller (1995), em Lacan a tendência à agressividade para com o outro semelhante encontra-se no nível do imaginário do estágio do espelho e, caso ocorra no nível do gozo, a agressão incide sobre o próprio sujeito.

Para Jorge (2020), a fonte de todos os preconceitos relativos à homossexualidade e outras manifestações de sexualidade que não sejam a heterossexualidade pode ser localizada no poderoso mito de que a relação sexual existe. A fonte desse mito é atribuída por Jorge ao rebatimento imaginário que o ser humano faz da existência animal sobre sua própria, macho e fêmea, em que a relação sexual existe pela via do funcionamento instintual. Ou seja, a visão de complementariedade entre os sexos pela via do ato sexual, da união genital e da procriação da espécie tamponaria ilusoriamente a dissimetria da relação entre os sexos.

Neste sentido,

A relação sexual não existe quer dizer que o gozo provém, como tal, do regime do Um, que ele é o gozo Uno, ao passo que o gozo sexual, o gozo do corpo do Outro sexo, possui esse privilégio de ser especificado por um impasse, quer dizer, por uma disjunção e por uma não-relação. É o que permite a Lacan dizer que o gozo não convém à relação sexual. O gozo como tal é Uno, ele provém do Um e não estabelece, por ele mesmo, relação com o Outro. A relação sexual não existe quer dizer que, no fundo, o gozo é idiota e solitário (MILLER, 2012, p.47).

Miller (2012) afirma que o sexto paradigma do gozo é do gozo da não relação sexual, o gozo do Um, sem a articulação significante S1-S2. Ocorre-se com isso “a disjunção do significante e do significado, a disjunção do gozo e do Outro, a disjunção do homem e da mulher sob a forma de: A relação sexual não existe.” (ibidem, p. 41). Este paradigma do gozo da não relação sexual “é também um retorno à Coisa, como também a tentativa extrema de reduzir a Coisa a esse objeto pequeno *a* finalmente tão manejável” (ibidem).

De acordo com Lacan (1971-1972, p. 95), “o que nos dá a ilusão da relação sexual no ser falante é tudo o que materializa o universal num comportamento que, efetivamente, é de bando, na relação entre os sexos”. A partir disso, Brunhari e Darriba (2018) sustentam a tese de que o que se encontrara segregado a partir da universalização do sujeito puro é o objeto *a*, enquanto objeto irreduzível ao simbólico e ao imaginário e, portanto, em sua vertente de real sem sentido.

É na divisão do sujeito no campo do Outro (Lacan, 2005) que o objeto *a* se precipita como irreduzível, como aquilo que não pode ser socializado ou objetivado. O objeto que assim entra em jogo não possui forma, não tem no espelho um reflexo. Ele se contrapõe ao significante na medida em que a angústia não se reduz ao simbólico e ao imaginário (BRUNHARI, DARRIBA, 2018, p. 968).

Os objetos partilháveis, pertencentes ao campo do simbólico e imaginário, são objetos que entram no campo da socialização e circulam no mercado comum de trocas como objetos especuláveis, que entram numa relação imaginária de rivalidade e acordo com o outro semelhante. O objeto *a*, logicamente, os antecede, por ser irreduzível ao significante. Deste modo, “a indeterminação imaginária e a irreduzibilidade simbólica do objeto *a* diferenciam-no daqueles objetos que, no campo da posse, podem ser compartilhados” (BRUNHARI, DARRIBA, 2018, p. 968).

De acordo com Lacan (1967), a noção de um sujeito puro e universal — que não comporta a ideia da divisão subjetiva — é fruto do progresso científico e vela em si a estrutura da divisão subjetiva que comporta a relação do sujeito com o objeto *a*. Assim, o objeto *a* está articulado à noção de segregação abordada por Lacan, na medida em que coloca em pauta a divisão do sujeito e o que não é universalizável. O efeito de segregação advém, segundo Lacan (1967), da propagação da universalização do sujeito puro do discurso da ciência, a qual estaria pautada em um “futuro de mercados comuns”.

Assim, vemos nos processos de segregação o estatuto do objeto *a* enquanto mais de gozar, empuxo ao gozo, produzido pela ciência e pelo discurso do capitalismo para o velamento da divisão subjetiva do sujeito e para a sua universalização (BRUNHARI, DARRIBA, 2018).

De acordo com Lacan (1965-1966), é a própria divisão em que se sustenta o desejo, ou seja, o objeto em seu estatuto de causa de desejo, de vazio. No Seminário 15, *o ato psicanalítico*, Lacan (1967-68) afirma que ao final de uma análise é preciso a destituição subjetiva, ou seja, o atravessamento da fantasia e a queda do sujeito suposto saber, para dar lugar ao objeto *a* como causa da divisão subjetiva.

O sujeito depende desta causa que o faz dividido que se chama o objeto *a*, eis quem assina o que é importante de ser sublinhado: que o sujeito não é a causa de si, que ele é consequência da perda e que seria preciso que ele se colocasse na consequência da perda, a que constitui o objeto *a*, para saber o que lhe falta (LACAN, 1967-68, p. 89).

Em consonância com Lacan, Brunhari e Darrabi (2018) afirmam que “tratar a divisão do sujeito pela via do universal, do tamponamento da divisão retorna em segregação. Por isso, para a psicanálise, não há nada que assegure a diferença entre os sexos para estabelecer depois uma relação, normativa ou não, entre eles. É referente à lei do binarismo do Um e do Outro que os discursos nos são apresentados e dos quais o ser humano é sempre servo. Embora a diferença seja escrita em todo sistema de gêneros (homem, mulher, gay, trans, cis etc.), a diferença radical não consiste naquela operada pela linguagem. A diferença radical é inaugurada por Lacan a partir do conceito de objeto *a* e das fórmulas da sexuação (BASSOLS, 2020), pontos que veremos nos capítulos seguintes.

2 O ENIGMA DA DIFERENÇA SEXUAL

Eu não havia encontrado uma resposta humana ao enigma. Mas muito
mais, oh muito mais: encontrara o próprio
enigma.

Clarice Lispector

Figura 2 — Os dois bailarinos



Fonte: Salvador Dalí (1949).

Para a psicanálise, o laço social opera a partir da ordem linguística fundamentada na diferença, que faz uma operação de separação e ligamento concomitantemente. A potência da diferença e do binarismo coloca ordem no simbólico, seja essa diferença sexual ou não. A diferença e o binarismo fazem parte dos discursos e das estruturas institucionais, como, por exemplo, ricos e pobres, homens e mulheres, oprimido e opressor, homo e hétero. A partir disso, Bento (2018) propõe nomear de necropolítica a produção da subalternização e de extermínios

das sexualidades dissidentes (gays, trans, mulheres etc.) e o genocídio da população preta, pobre e periférica. São técnicas de promoção da vida e da morte que qualificam os corpos a partir de uma hierarquia, retirando deles a possibilidade de reconhecimento como humanos e considerando, portanto, que devem ser eliminados.

No seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan (1969/1970) retoma o estatuto do sujeito dividido (\$) — a divisão subjetiva da afirmação freudiana a respeito do inconsciente de que o eu não é senhor de sua própria casa, complementada por Lacan também no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (1960/1998) —, um sujeito para além da consciência, mas também dividido pela estrutura da linguagem no inconsciente. A partir disso, Lacan propõe entender o estabelecimento do laço social a partir da articulação do campo da linguagem e o campo do gozo a partir de quatro formas de vínculo social: o discurso do mestre, do universitário, da histórica e do analista — além do quinto discurso, o do capitalista).

O sujeito que interessa à psicanálise é o sujeito do inconsciente, vazio, sem qualidades. É o sujeito que emerge da relação significante — um significante representa um sujeito para outro significante — que Lacan propõe com o matema abaixo, que, juntamente com o matema $\$ < > a$ (o ser do sujeito é o objeto), definem a teoria psicanalítica lacaniana do sujeito:

Figura 3: O sujeito

$$\frac{S1 \rightarrow S2}{\$}$$

Fonte: LACAN (1992) apud COELHO (2006, p. 109).

Lacan (1969/1970) define a estrutura dos discursos como “um discurso sem palavras”. As palavras são ocasionais e se alojam na estrutura discursiva. Por isso, as posições são permanentes, como podemos ver abaixo:

Figura 4: Posições

$$\frac{\text{agente}}{\text{verdade}} \rightarrow // \frac{\text{outro}}{\text{produção}}$$

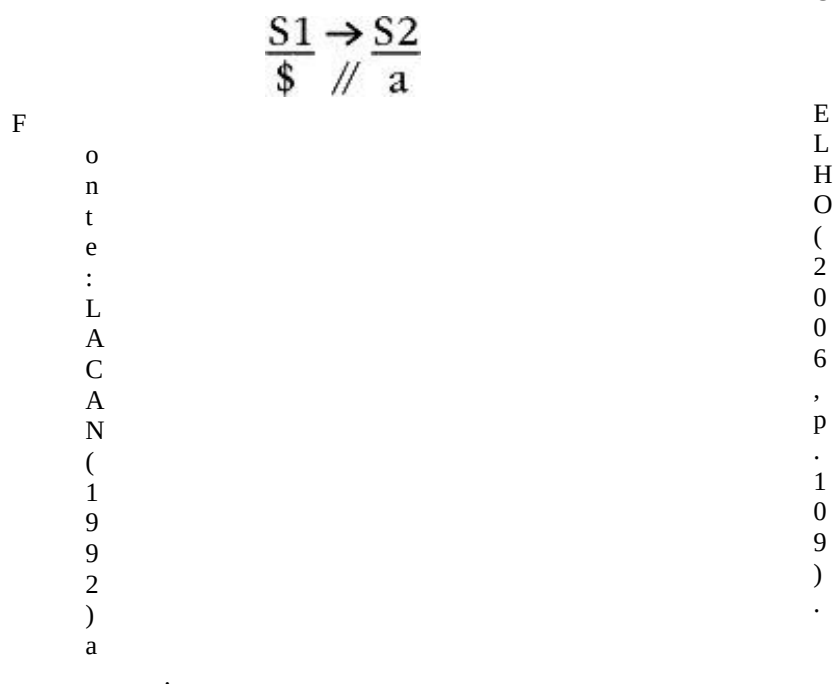
Fonte: Ibidem.

O *agente* organiza a produção discursiva e domina o laço social possibilitando que haja alteridade. O *outro* precisa do agente para se constituir e é aquele a quem o discurso se dirige. A *produção* é efeito do discurso, aquilo que resta. A *verdade* não pode ser toda dita e é o que sustenta o discurso.

Os termos do discurso ocupam alternadamente cada uma das posições estruturais. São eles:

- S1, o significante mestre, que representa o sujeito como atravessado e determinado pelo significante. É um significante vazio de significação;
- S2, o saber, articulado ao S1, produzindo efeito de significação. A descoberta freudiana do inconsciente é desse saber que não se sabe. Ou seja, a psicanálise é o descobrimento de um saber que não se sabe — o inconsciente — cuja articulação é a do S2;
- o objeto *a*, causa de desejo ou mais-de-gozar. O objeto, como causa de desejo, é o objeto como vazio que possibilita invenções e singularidades. O mais-de-gozar é o objeto em seu estatuto de empuxo ao gozo como forma de tamponar a castração e a inexistência da relação sexual;
- \$, o sujeito marcado pela barra, é o sujeito esvaziado de toda substância, dividido pela linguagem. O sujeito dividido surge quando o S1 intervém no campo do Outro, campo estruturado por um saber (S2). Nesse trajeto há uma perda denominada por Lacan de objeto *a*. O matema dessa operação podemos ver abaixo:

Figura 5: Discurso do mestre



A partir do matema acima, Lacan nos apresenta o matema do discurso do mestre, que exclui a fantasia ($\$ < > a$) e interdita a articulação entre o sujeito e o objeto a :

[...] é fato, determinado por razões históricas, que essa primeira forma, a que se enuncia a partir desse significante, que representa um sujeito ante outro significante, tem uma importância toda particular na medida em que, entre os quatro discursos, ela

se fixará no que iremos enunciar este ano como discurso do mestre (LACAN, 1992, p. 18).

A partir do discurso do mestre, obtemos outras três estruturas discursivas. As estruturas desses discursos se diferenciam pela posição dos termos.

Figura 6: Estruturas discursivas

Discurso do Mestre	Discurso Universitário
$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$	$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$
Discurso da Histórica	Discurso do Analista
$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$	$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$

Fonte: LACAN (1992) apud COELHO (2006, p. 111).

Além dos quatro discursos acima, há o Discurso do Capitalista, ao qual Lacan (1969-1970) faz alusão no Seminário 17, *o avesso da psicanálise*, como abordagem mais contemporânea do Discurso do Mestre. Há um paradoxo no Discurso do Capitalista na medida em que é um discurso que desfaz o laço social. O capitalismo vem depois da ciência — na passagem dos modos de produção artesanal para outros modos de produção, como os advindos com a Revolução Industrial — e da Revolução Francesa, que, de acordo com Marx (1867/2013), possibilitou a expansão da exploração capitalista. Na atualidade, vivemos o triunfo total da globalização capitalista com os imperativos de produzir para consumir, e consumir para produzir. Os objetos de consumo são chamados por Lacan (1969-1970) de *gadgets*, falso objeto a produzido pelo capitalismo que comanda o sujeito.

Figura 7: Discurso do Capitalista

$$\frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Fonte: Ibidem.

Figura 8: Os discursos

Discurso do Analista:

$$\frac{a \rightarrow \$}{S2 // S1} \quad \frac{\text{desejo inconsciente}}{\text{enigma}} \rightarrow \frac{\text{sujeito dividido}}{\text{significante mestre}}$$

Discurso da Histérica:

$$\frac{\$ \rightarrow S1}{a // S2} \quad \frac{\text{sintoma}}{\text{causa de desejo}} \rightarrow \frac{\text{mestre}}{\text{saber}}$$

Discurso Universitário

$$\frac{S2 \rightarrow a}{S1 // \$} \quad \frac{\text{professor}}{\text{significante mestre}} \rightarrow \frac{a\text{-estudante}}{\text{sujeito dividido e alienado}} \quad \frac{S1 \rightarrow S2}{\$ // a} \quad \frac{\text{senhor}}{\text{sujeito barrado}} \rightarrow \frac{\text{escravo}}{\text{gozo}}$$

Discurso do Mestre

$$\frac{S1 \rightarrow S2}{\$ // a}$$

Discurso Universitário

$$\frac{S2 \rightarrow a}{S1 // \$}$$

Fonte: LACAN (1992) apud COELHO (2006, p. 111-112, 115).

Além disso, há na diferença também uma satisfação extraída pelos modos de gozar, pois cada ser falante goza de sua diferença, o gozo da mesmice que, segundo Lacan (1971-1972), está na raiz do racismo: o nós contra eles e os efeitos de segregação que advêm daí. Com isso, há efeitos no real a partir da diferença que funda o ordenamento simbólico e que nutre as satisfações imaginárias.

A noção de gozo não aparece na obra freudiana a nível de conceito; no entanto, Freud o situa como o mais além do princípio do prazer. Lacan (1969-1970), então, avança nessa questão a partir da distinção da noção de gozo como sinônimo de prazer. Segundo ele, o gozo se apresenta no ser falante como um excesso que traz dor e satisfação, excesso que se manifesta nos fenômenos de repetição referidos à pulsão de morte⁹.

Eis porque podemos conceber que o prazer seja violado em sua regra e seu princípio, porque ele cede ao desprazer, que não quer dizer outra coisa a dizer — não forçosamente à dor, e sim ao desprazer, que não quer dizer outra coisa senão o gozo (LACAN, 1969-1970, p. 81)

Quanto à diferença binária, notamos, segundo Brousse (2018), o crescimento de movimentos com o acréscimo de letras (P de pansexual e N de não-binário em LGBTQIAPN+), que buscam arrancar o binarismo S1-S2 através do múltiplo numa recusa do gênero binário, alicerçado na heteronormatividade. Ao mesmo tempo que essa questão do binarismo de gênero engendra movimentos emancipatórios, na contramão disso notamos a reação do movimento conservador, o aumento da extrema-direita pelo mundo e das religiões e seitas, principalmente as cristãs. É nesse contexto que notamos a mudança no discurso do mestre na pós-modernidade, o declínio do pai e do patriarcado, o avanço do capitalismo e da globalização em sociedades uniformes e em seus guetos.

⁹ “A pulsão de morte parece expressar-se, mesmo que parcialmente, como uma pulsão de destruição dirigida ao mundo externo e a outros organismos” (FREUD, 1923, p. 58).

Nesse âmbito, de acordo com Brousse (2018), o gênero suplantou o sexo a partir da mutação das estruturas de parentesco. A partir da cicatriz do pai, cada um se autoneia e, a partir disso, faz-se laço com o Outro social, o que faz nascer as comunidades de gozo. As autonominações refazem o pacto da não relação sexual. Vivemos na contemporaneidade do “eu sou aquilo que sou”.

Lacan, no Seminário 21, *os não-tolos erram* (1973-1974), afirmou que a ordem patriarcal foi substituída pela ordem de ferro no social. Houve, com isso, um deslocamento da castração. Nota-se uma pluralidade e fluidez de identificações imaginárias — novas nomeações, autonominações — em que a função fálica está paradoxalmente submetida. A diferença se pluralizou e a única coisa que permaneceu estável foi a diferença da linguagem, o real da escolha: um ou uma hétero, um menino ou uma menina, um cis ou uma cis, um trans ou uma trans, não-binário.

A questão da diferença sexual em todo o ensino de Lacan não é pautada na diferença sexual a partir da anatomia, mas da linguagem e do ser falante. A virada radical em seu ensino se dá mais precisamente a partir do Seminário 20, *mais, ainda* (1972-1973), no qual ocorre uma passagem do estatuto do sujeito do inconsciente estruturado como uma linguagem para o corpo falante, corpo que goza a partir das modalidades de gozo. Com isso, a diferença não se dá pela ordem binária, mas por uma oposição não binária que inclui o *todo* — seres falantes de qualquer gênero — e o *não-todo*, que traz inconsistência à diferença binária de gênero.

Para Brousse (2018), apenas a linguagem não está submetida à escolha, pois a falta-a-ser é consequência da linguagem sobre o corpo que fala, sobre o ser falante. Ainda segundo ela, permanece válida a tese de Lacan de que as mutações dos modos de gozar dos seres falantes está a cargo das minorias. Por exemplo, o termo cisgênero surge na língua depois de transgênero, assim como a heterossexualidade surge depois do termo homossexualidade.

Em Freud (1905), o sexual faz a diferença na medida em que há uma falha estrutural no que concerne a um não saber a priori. Para o autor, será a partir desse vazio que ocorre a construção das teorias sexuais infantis e as diversas identificações.

Em *A organização genital infantil* (1923) e em *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925), Freud introduz a primazia do falo sobre a vida sexual infantil em ambos os sexos. A fase fálica é o momento em que o sujeito é convocado a se posicionar frente à castração, ou seja, o falo assume seu valor e eficácia por ser possivelmente perdido. Em Lacan (1998), o falo ganha o estatuto heteróclito de significante universal, significante imaginário e significante simbólico que gera significação, mal-entendido, e que, acrescenta Jacques Alain-Miller (2012), faz limite ao gozo e torna possível o desejo. Com isso,

Lacan reduz o pai a um nome — Nome-do-pai — e mãe ao desejo, podendo qualquer ser falante ocupar esse lugar, independentemente do sexo e gênero.

Lacan (1998), então, diferencia o sujeito da instância do Eu, que é uma instância imaginária e da noção de indivíduo (*je x moi*): o sujeito em psicanálise é um sujeito dividido pelo corte da linguagem. É a partir do falo, tomado como um signo e um valor comum que, segundo Miller (2012), é possível que os seres humanos entrem no mundo intercambiável do simbólico.

No Seminário 18, *de um discurso que não fosse semblante*, Lacan (1971), aborda a sexualidade como uma função:

A função que é chamada de sexualidade se define, até onde sabemos alguma coisa sobre ela — e realmente sabemos um pouco, nem que seja por experiência —, pelo fato de os sexos serem dois [...]. Não existe segundo sexo, a partir do momento em que entra em funcionamento a linguagem. Ou, para dizer as coisas de outra maneira, no que concerne ao que é chamado de heterossexualidade, o *heteros*, palavra que serve para dizer “outro” em grego, está na posição de esvaziar-se como ser para a relação sexual. É precisamente esse vazio que ele oferece à fala que eu chamo de lugar do Outro, ou seja, aquele em que se inscrevem os efeitos da referida fala (LACAN, 1971-1972, p. 93).

Mesmo ampliando as categorias e multiplicando as classes, a relação sexual não existe; ninguém escapa do fato de que, desde que se começa a falar de diferença sexual, somos conduzidos pelo discurso a falar em termos de universal. Quando se entra no campo da diferença sexual, tudo o que define os modos singulares de gozar e as posições subjetivas torna-se inacessível. A diferença se dá nos modos de gozo, numa relação que, estando o objeto em jogo, não é harmoniosa e simétrica.

A diferença sexual, então, segundo Brousse (2019), só pode ser formulada no campo das identificações e da fantasia, ou seja, na articulação do imaginário com o simbólico. A classificação de gênero só é possível, portanto, a partir da lógica fálica do *todo*: “O homem, o macho, o viril [...] é uma criação de discurso” (LACAN, 1992, p. 57).

A diferença sexual do lado do gozo está ligada aos objetos mais-de-gozar, ao objeto *a*. Esses objetos estão, desde Freud, ligados aos orifícios do corpo e permitem dar ao imaginário uma superfície com borda. Isso nos esclarece que, ligada aos orifícios do corpo, a sexualidade é essencialmente autoerótica.

Para o psicanalista francês Daniel Roy (2021), o sexual faz a diferença a partir da posição subjetiva e singular que cada sujeito vai assumir, e essa diferença não tem sua origem em uma segregação como outras diferenças produzidas pelo social. Não há um saber no real do sexo. O corpo erógeno, distinto do corpo fisiológico, nada sabe. No corpo fisiológico, há saber no real e a ciência é exemplo disso. É frente a esse não saber que se darão todas as teorias

sexuais infantis, as identificações simbólicas e imaginárias. Já em Freud, o sexual faz a diferença a partir da maneira singular como cada um vai responder ao não saber no sexual. A diferença absoluta consiste nisso.

Lacan (1958) chama de “querela do falo” a fase freudiana do falo entre o ter e o não ter o falo na diferença anatômica entre os sexos. A rotação teórica de Lacan consiste em colocar o falo como significante do desejo do Outro. A posição inicial estrutural da criança é a de querer ser o falo para satisfazer o desejo da mãe: é o que Lacan (1998, p. 701) chama de “a prova do desejo do Outro”. Essa prova, segundo Roy (2019), permitirá uma construção de um objeto inexistente, a presença de uma ausência que permite a questão: o que ele quer de mim? Há também, nesse momento, segundo Miller (2016), uma descoberta que o Outro não sabe e “o falo assume possivelmente toda a responsabilidade do que há de sexual na diferença” (ROY, 2019, p. 3).

Lacan (1971/2009, p. 30) nos diz que “de modo algum precisamos esperar pela fase fálica para distinguir uma menina de um menino; já muito antes eles não são iguais, em absoluto. E aí nos deslumbramos”. A partir disso, Roy (2020) afirma que há uma diferença de puro semblante que se dá pela via do significante, por exemplo, “homem” e “mulher”. Logo, tudo que tenta dar consistência a uma identidade sexual, como no gênero, se dará pela via da mascarada. As identidades sexuais, portanto, dependem sempre de semblantes. O semblante faz obstáculo aos dois e o falo, nesse momento, não comparece como significante da presença do sexual, mas como significado, obstáculo à relação entre os sexos. Segundo Lacan, “o real do gozo sexual, enquanto destacado como tal, é o falo” (LACAN, 1971, p. 33).

A diferença se dá também a partir de uma escolha de gozo imbricada em posições subjetivas que são repartidas pelo significante, o que Lacan chama de “erro comum” que retoma à crise nas escolhas da assunção do ser sexuado. Essa crise, segundo Roy (2021), não é cronológica, mas lógica; é sempre atual, remetendo sempre à introdução da falta quando o sujeito tem que lidar com seu desejo, seu gozo, com o enigma do desejo do Outro e com as demandas.

Roy (2021), então, propõe pensar a identificação sexual como uma identificação de crise, pois é instável na medida em que projeta o corpo falante no universo dos semblantes e isso implica perda sem garantia — operada por uma escolha sempre atual e sempre sintomática, pois há uma discordância entre os semblantes e o gozo.

Cada ser falante, então, porta uma marca de uma diferença absoluta que o constitui como ser sexuado que só se autoriza por si mesmo e por alguns outros, diz Lacan em 1974. Essa dimensão específica é a sexuação. O ser falante é, antes de tudo, um ser falado, submerso num

discurso sexual já constituído. Sendo assim, os significantes se encarnam no imaginário do corpo e são articulados na estrutura simbólica.

A inscrição da marca pelo fato de ser sexuado é dada num duplo movimento: há marca e há perda de gozo inscrita na função fálica: $\phi(x)$, a função chamada castração, que “é o que produz a relação do significante com o gozo. Isso significa que x designa apenas um significante. Um significante pode ser cada um de vocês, precisamente no nível tênue onde vocês existem como sexuados” (LACAN, 1971-1972, p. 31). Nessa operação da castração, os objetos pulsionais servem de moeda para pagar esse preço por essa perda. A tomada de posição do ser sexuado é um momento sintomático, um momento de crise, no qual a criança se separa dos primeiros objetos de amor e de gozo:

Tomar uma posição indica aqui não a decisão de uma vontade autônoma, mas o fato de existirem encruzilhadas na vida da criança, lugares e tempos em que ela encontra novos elementos, ‘difíceis de integrar’, que o que é traçado para ele e que também coloca obstáculos em seu caminho e diante do qual ele está sozinho, buscando o apoio de ‘alguns outros’ para se autorizar a dar mais um passo. Essa é a aventura, ou melhor, as aventuras da infância. Esses pontos de encontro são indexados por um afeto que não engana, é a angústia, que está no centro dos sintomas da infância (ROY, 2021, não paginado).

Uma questão se coloca para a criança a partir da constatação de que todos os seres falantes são castrados, e esse momento é, segundo Roy (2020), um momento sintomático, pois o sujeito irá responder a isso sintomaticamente de diversas formas. Uma das respostas possíveis é erigir o fato sexual como lei universal, a lógica de Um sexo, o falo. Por exemplo, a lógica masculina, que reúne os meninos em grupos. Há também uma outra maneira, a de se reconhecer castrado, não em um todo, mas um a um, nisso consiste o sexo como alteridade, da ordem do singular.

Conforme Miller (1986), a fórmula lacaniana do Outro não existe supõe diferenças entre a existência e o que há. Lacan extrai do axioma existencialista sartreano que a existência precede a essência para pensar o objeto a em sua consistência lógica. Há primeiro algo dado, dado a nada. Lacan (1971-1972) retoma e renova o rasgo do antibiologismo do “não se nasce mulher, torna-se uma mulher” de Simone de Beauvoir, não como uma negação da biologia e do organismo, mas da transformação que é dada ao ser falante quando este deve assumir uma posição que implica uma eleição subjetiva, uma simbolização do real. Não há determinações naturais e, sendo o ser falante transcendido pela linguagem, é nisso que Lacan se diferencia do existencialismo.

Com isso, Lacan deu ao Ser-aí de Heidegger o estatuto de objeto a , o estar aí:

O objeto a precede a essência e é mais-de-gozar e nível do mais-de-gozar o sujeito faz uma experiência de abandono, ser abandonado, ser abandonado no mundo. O objeto

a é suplemento de gozo no campo do Outro como deserto de gozo (MILLER, 1986, p. 341).

O Outro não existe, o Outro não goza, pois não tem um corpo vivo. O objeto *a* existe e se inscreve no campo do Outro a partir das ficções. Miller (1986) propõe a diferença entre o que existe e o campo das ficções. As ficções (também em Freud: realidade psíquica e fantasia) podem ser tomadas como se existissem, pois têm efeitos no corpo vivo e isso torna relativo o estatuto da existência. Tudo o que é da ordem do simbólico são ficções e estas têm efeitos sobre o corpo vivo e seus modos de gozo.

Ao qualificar o objeto *a* em-si uma consistência lógica, esse em-si é introduzido pelo simbólico. O simbólico precede o objeto *a* e, quando tratamos o lado do objeto *a* pela via do gozo, sua vertente de objeto não é a de um real bruto, mas um real já trabalhado pelo simbólico. Sendo assim, o modo de gozo é também um produto da linguagem. A consistência do objeto se dá a partir da inconsistência do Outro. Assim como o objeto *a* na fantasia é uma resposta à falta-a-ser, a segunda fórmula homóloga proposta por Miller (1986) é que, frente à inconsistência do Outro, há uma articulação com a consistência lógica do objeto *a*.

Por isso, na articulação entre a ficção do Outro e o real do objeto *a* é uma ficção da experiência inscrita no lugar do semblante. Miller (1986), então, propõe pensar o objeto *a* num caminho que vai do simbólico ao real a partir da articulação entre a ficção do Outro e o real do objeto *a*, e acrescenta que estar nesse caminho não significa que não vá ocorrer um certo empalidecer frente à aproximação da coisa real.

Ausermet (2018), ao abordar os usos contemporâneos da diferença sexual, toma como exemplo os fenômenos *trans*. Segundo ela, na perspectiva transexual — transexualidade, transgênero, transidentidade, há um rechaço à anatomia imposta. No caso de um(a) transexual, há uma certeza de ter nascido numa falsa anatomia. Há uma eleição baseada numa certeza absoluta. A dúvida vem com a eleição:

Nos casos com intersexos, pessoas que nasceram com uma anatomia ambígua, não é fácil situar a diferença; não é simplesmente cromossômica, genética, endócrina, morfológica ou cerebral, nem se inscreve, tampouco, nos gêneros definidos segundo as atribuições sociais. Há uma diferença, porém não é localizável. Com maior precisão, tratar-se-ia de uma diferença lógica, uma diferença de estrutura, uma oposição significativa, como a das fórmulas ideais que figuram na parte superior das fórmulas da sexuação e é com relação a essa diferença que não admite a coisificação, que cada um se posiciona, fazendo jogar à sua maneira sua incerteza (AUSERMET, 2018, p. 2).

Por outro lado, em meio à certeza transexual e às dúvidas do intersexo, há um campo do gênero fluido, campo em que se prioriza a exploração e há dúvida quanto à diferença sexual. Identidade flutuante, relativismo entre o masculino e feminino. Nesse caso, a diferença sexual

não é mais resultado de uma lei do “você é menino”, “você é menina”, mas, sim, de um relativismo, que questiona, que levanta discussões.

Freud nos diz que não há uma masculinidade e feminilidade pura:

(...) a maioria dos homens também está muito aquém do ideal masculino e que todos os indivíduos humanos, em resultado de sua disposição bissexual e da herança cruzada, combinam em si características tanto masculinas quanto femininas, de maneira que a masculinidade e a feminilidade puras seguem sendo construções teóricas de conteúdo incerto (FREUD, 1925/1976, p. 271).

Assim, Ausermet (2018) afirma que, para além da certeza transexual, é possível notar nesses casos uma não dialetização e abertura para questões a respeito do sexo, uma ambivalência, um misto: a anatomia já não pode ser mais o destino. O destino é a eleição do sujeito, incluindo uma eleição feita antes da puberdade.

É necessário, portanto, fazer a distinção entre sexualidade e identidade sexual. Na sexualidade está em jogo o desejo e a eleição sexual; na identidade, o processo de sexuação. Quanto ao uso da diferença sexual, não há um padrão, um universal, um para todos que sirva como parâmetro. Quando Lacan (1974) diz, no *Prefácio a despertar da primavera*, que a sexualidade faz “furo no real”, é porque o sujeito chega ao mundo sem um manual de instruções a respeito do sexual. Com isso, Ausermet (2018) levanta uma hipótese de que casos como mudanças de sexo seriam uma forma de fazer a relação sexual existir.

Quando o sexual está em jogo, a identidade, o semblante e o desejo vacilam e o sujeito se vê num campo de um gozo opaco. É nesse vacilo dos ideais do sexo que o sujeito tem que trilhar seu caminho singular entre eleição sexual e eleição de gozo. Não sofrer a origem, mas, sim, elegê-la. A operação sobre a diferença sexual é, portanto, uma operação sobre a origem. Introduzir um questionamento ali onde a certeza ocupa todo o lugar, descobrir com ele os aspectos desconhecidos de sua determinação, de sua crença nessa identidade que quer alcançar em substituição daquela que o destino anatômico lhe atribuiu. As coordenadas para se pensar cada caso singular que se apresenta na clínica são identidade, a sexualidade, a reprodução, a origem e a morte. Toda eleição implica algo impensável e escapa ao sujeito que elege ou acredita eleger.

Fajnwaks (2020) demarca que para se nomear sexuado o ser falante, não se pode apoiar somente nos semblantes advindos do Outro, pois há um real o qual nem o simbólico e nem o imaginário dão conta de abarcar. Os semblantes — significantes e identificações do Outro — recobrem parcialmente o furo do real do sexo. A escolha em psicanálise é uma escolha forçada, não se trata de uma escolha “livre e consensual”. Tampouco se trata de uma escolha determinada pela anatomia, como defendem as correntes essencialistas, mas trata-se, sim, de uma escolha forçada pelo gozo, por uma escolha do gozo da parte do ser falante.

Fajnwaks (2021) nos traz dicas preciosas de teóricos das teorias de gênero que tanto dialogaram com a teoria lacaniana quanto as criticaram sem conhecer Lacan a partir do conceito de objeto *a* e da abordagem da sexuação e dos modos de gozo no ser falante. Como exemplo, temos a antropóloga Gayle Rubin (1975/2017), pioneira dos estudos de gênero, que diferenciou a abordagem lacaniana da freudiana ao dizer que o recurso estruturalista da linguagem em Lacan permitiu desbiologizar a teoria freudiana da sexualidade. Rubin reconhece, portanto, o valor negativizante que Lacan atribui ao falo. Entretanto, ela lê isso como uma tentativa de preservar o desejo de transmissão da dominação masculina. A análise de Rubin se detém nesse ponto e desconhece o Lacan do Seminário 20, *mais, ainda* (1972-1973). Outro autor da teoria *queer* que merece destaque é Tim Dean, que convida as teorias *queer* a se interessarem pelo conceito de gozo em Lacan. Faz uma crítica a Michael Foucault em sua abordagem da sexualidade e do gênero fundamentada numa idealização hedonista de uma harmonia do sujeito com o prazer que, para tanto, desconsidera a dimensão da tensão do gozo. O prazer como ideal, desconsiderando um mais além do princípio de prazer, o vazio fundamental que o gozo acarreta, faz supor que haja uma boa relação do sujeito com o prazer sexual. Ainda com Dean (2006), vemos que a teoria da contrassexualidade de Preciado, por exemplo, é uma tentativa de um bom gozar fora da norma hétero. É esse desconhecimento da pulsão de morte, segundo Dean, que anima as comunidades *queer* como princípio ideológico.

Na contemporaneidade, Fajnwaks (2021) afirma que o que conta é relação do sujeito com o gozo quando se trata da sua identidade, pois o Outro simbólico já não funciona como lugar de inscrição do sujeito. Com isso, há uma queda do ideal que abrigava o gozo para todos e há a ascensão ao zênite social do objeto *a*, deixando o sujeito desamparado na sua relação com seu gozo. Como efeito, se produz a formação dos guetos, comunidades de gozo, novas formas de laço social.

Miller (2021) nos aponta que o “verdadeiro transexual” é aquele que acredita num verdadeiro sexo, na medida em que coloca o binarismo sexual à custa de seu próprio corpo. Muitos se submetem a procedimentos cirúrgicos como modo imperativo de gozar da escolha

de objeto homossexual, numa tentativa de amenizar os sofrimentos advindos da homofobia e da sociedade heteronormativa. Nesse sentido, o *trans* parece subverter a ideia de performatividade proposta por Judith Butler.

A autonegação é característica também da ideologia moderna e neoliberal — o sujeito é o mestre de si mesmo, forcluindo o Outro simbólico. Isso desconsidera a sujeição do ser falante à linguagem, um procedimento da nossa ideologia moderna e neoliberal, na qual você é o mestre das suas próprias decisões, e o direito lhe oferece apoio. Uma universalização do gozo pela via do Direito.

Quanto à Psicanálise, esta deve se situar fora de qualquer postura ideológica e continuar indicando que, na sexualização do sujeito, existe o real de uma escolha de gozo, que limita toda fluidez de gênero e toda suposta escolha livre e consensual. À fluidez de gênero e à detenção de todas as questões que vive o sujeito *trans*, propomos a dialética que a possibilidade da palavra introduz (FAJNWAKS, 2021, não paginado).

Nos anos 1970, Lacan se interessou intensamente pelas nomeações que um ser de linguagem poderia encontrar. Naquele momento, o autor vai além do Nome-do-Pai, da norma fálica, levando em consideração um modo singular de gozo. O Nome-do-Pai, na qualidade de normatizador do desejo, não quer dizer que seja normatizador do sujeito. Normatizar o desejo é dar-lhe uma medida; normatizar o sujeito supõe que essa medida opere de maneira ampliada (FAJNWAKS, 2020).

Freud não deixou em sua teorização nenhuma especificidade quanto à posição feminina, que ficou em torno da *Penisneid* e da criança ser o falo para a mãe. Em Lacan (1969-1970), o ser e o ter falo são posições de semblante. Será a partir do Seminário 17, *o avesso da psicanálise* (1969-1970), que Lacan destituirá a primazia fálica e do nome-do-pai. Ele dará ao Édipo e ao mito de totem e tabu o caráter de semblante para lidar com o real do sexo. O complexo de Édipo já não será mais a única construção que dá uma articulação ao desejo, mas, sim, os nós borromeanos.

O gozo, portanto, é *queer*, e colocar a psicanálise como guardiã de uma norma que busca preservar a diferença sexual é partir de um princípio de ordem ideológica balizado numa crença, num bom modo de gozo. A sexualidade desde Freud é *queer* e foge de toda norma. Isso convoca cada um a invenções singulares para a experiência sexual: “a satisfação da pulsão não é obtida do objeto ao qual se fixa, mas a partir de seu caminho autoerótico, não estando o objeto, nessa rota, em um relé que permita essa satisfação” (FANJWAKS, 2020, não paginado).

Dean (2006) aponta que a teoria lacaniana do objeto *a* como causa do desejo permite um desapego de todo suposto caráter masculino ou feminino do gênero. O desejo se dá na

relação com o objeto perdido e desconectado do reducionismo anatômico, biológico e essencialista. Desse modo, a anatomia não é o destino, no sentido de reduzir o campo do desejo a ela. A anatomia, segundo Quinet (2020), seria o destino quando se remete ao real do corpo que se impõe ao ser falante. Frente a esse real do corpo, Fanjwaks (2021), orientando-se pelo ultimíssimo Lacan, diz que cada um vai encontrar sua solução *sinthomática* (saber-fazer singular para lidar com o furo da sexualidade).

A sexualidade, então, pode ser considerada sempre *sinthomática* e não dividida no modo masculino e feminino de ser sexuado, diferente. A sexualidade para a psicanálise porta uma parte *queer* no sentido de portar um gozo que não se submete a nenhuma norma, educação ou terapeutização. Um saber-fazer com o gozo que permita fazer laço social a partir do singular de cada ser falante.

Leguil (2016) aponta para um enrijecimento no que tange à questão do gênero num contexto em que, de um lado, nota-se uma busca por um ser verdadeiro fora da norma binária homem e mulher, numa luta contra a heteronormatividade, e, de outro, uma crença no gênero como um determinismo natural que não se pode questionar. Nesse sentido, os estudos de gênero nos levam a dizer que não há evidências do que é ser uma mulher, um homem, e nem sobre amar o sexo oposto ou o mesmo sexo. Além disso, coloca-se também em evidência que os estereótipos fundados sobre uma lógica heterossexista e homofóbica excluem o Outro como alteridade.

As contribuições dos estudos de gênero geraram progressos sociais e políticos, como o reconhecimento de direitos por parte de homossexuais de se casarem e constituírem suas famílias. Mas será que o gênero só pode ser entendido como norma? A abordagem do gênero, em sua legitimidade sociológica e política, “não pode entrar no detalhe da vida de um sujeito” (LEGUIL, 2016, p. 29), em sua singularidade. Os estudos de gênero, portanto, têm objetivos políticos na luta por igualdade e contra preconceitos, mas a psicanálise, para além das normas e das lutas políticas, questiona o gênero como um ponto opaco na existência de cada sujeito, produzindo uma interrogação subjetiva.

O gênero é apenas um estereótipo? Ao colocarmos o gênero somente na norma anônima e estereotipada podemos nos perder nas querelas do gênero, pois a própria abordagem da luta contra os estereótipos e as normas acaba caindo na armadilha dos estereótipos. O que, como nos apontou Bassols (2021), parece ser a forma de fazer consistir o Outro. Os sujeitos heterossexuais, assim, não estão isentos do mal-estar do gênero, apesar de terem seus privilégios em âmbito social e político.

A delicadeza em abordar o gênero comporta reconhecer que ninguém pode dizer, com evidência, o que é ser um homem e o que é ser uma mulher, ou ser um heterossexual, um homossexual, um trans. É neste ponto de não saber sobre o real do sexo que “o gênero nos confronta com uma forma de estranheza” (LEGUIL, 2016, p. 31). Isso nos leva a uma interrogação subjetiva como questão, pois “é mais através da fala do outro que se aprende a conhecer seu próprio gênero” (Ibidem, p. 31).

Não há um caráter fixo em relação às normas. O gênero não é apenas da ordem do semblante, com que se pode jogar com toda liberdade: há uma questão mais além, pois o gênero toca nas fronteiras do ser. E o ser não é nem da ordem de uma construção social e nem da ordem do natural. Além disso, o gênero também desperta a questão do desejo, a quem o sujeito deseja sexual e amorosamente.

Há uma diferença entre a abordagem do gênero pela insustentável leveza do ser, como propõe Leguil, e a abordagem dos estudos de gênero que o abordam por oposição ao sexo. Por isso, é preciso interrogar-se sobre os efeitos do gênero sobre o ser falante e desejante. A proposta de Leguil, então, é pensar o ser e o gênero para além da natureza e do social.

No século XX, depois da Segunda Guerra Mundial, o existencialismo estava em voga como a ideia de uma dialética malsucedida do ser e do nada sartriano em cada encontro e em cada ato. Nesse paradigma existencialista, o sujeito teria que se haver entre esse oco não ser, a partir da angústia de ter que se responsabilizar sobre seu destino e seu livre-arbítrio. Já no século XXI é o ser e o gênero, pois na nossa época a angústia não está mais relacionada ao nada, mas, sim, ao imperativo superegoico de gozar sem limites do próprio corpo e dos outros, imperativo fundamentado na lógica capitalista e do mercado. O atributo mais marcante na contemporaneidade é o excesso, aquilo que seria pleno, o livre serviço libidinal, a multiplicação dos objetos e o aceleração da produção e do consumo. Ora, se a angústia é o afeto que não engana e a falta da falta é o que gera a angústia, estamos aqui no ponto-chave da nossa pesquisa quanto à questão do estatuto do objeto *a* e os fenômenos contemporâneos de gênero e sexo. Objeto *a*, causa de desejo, ou objeto *a* em seu estatuto de tampão do real do sexo, da forclusão do furo?

Com isso, há uma hiperatividade estimulada obrigatoriamente por um imperativo pulsional e pautada num princípio de repetição. É a era dos objetos tecnológicos e das exigências hedonistas de satisfações permanentes no corpo. O nada é recoberto pela gama de objetos que o tamponam.

Em Lacan (1972-1973), não há mais o ser em geral, mas o ser sexuado. A questão do quem eu sou só se formula a partir da vida sexual e amorosa de cada um. Essa questão é como ser com esse corpo sexuado enquanto sujeito falante e não mais se perguntar se meu corpo é meu verdadeiro ser. Com o Lacan dos anos 1970, a questão é ser um homem, uma mulher, um gay, trans, cis, com o corpo que se tem. Em Freud e Lacan, ser um homem ou ser uma mulher não decorre de nenhum programa biológico ou cultural. O corpo é também um organismo e o sujeito é social e cultural, mas isso não basta para dar uma resposta ao sujeito sobre o seu ser, pois “em torno do gênero, trata-se da questão do ser e do corpo, a do sujeito e de seu sexo que se formula como um mistério para cada um” (LEGUIL, 2016, p. 37).

A angústia, compreendida como um afeto que não engana, surge, segundo Leguil (2016), porque nem as normas, os hábitos ou o gozar sem limites bastam para dizer o que é ser um homem, o que é ser uma mulher. A falta se faz reconhecer na relação de cada um com seu gênero. No território do gênero, há uma falha. O gênero como estereótipo é miragem imaginária; já o gênero pela via *sinthomática*¹⁰ é o gênero do um sozinho, fora de todas as normas.

que é ser uma mulher ganha uma nova interpretação juntamente com a subversão dos sujeitos frente às normas estabelecidas. A psicanálise propõe-se a questionar o gênero pela via do inconsciente.

Quanto ao furo no saber e a não relação sexual, para Leguil (2016) a heterossexualidade não goza de privilégio em relação à homossexualidade. O furo do sexual se impõe para todo

¹⁰ Alusão ao termo “sinthoma” introduzido por Lacan (1975-1976) no Seminário 23. De acordo com o psicanalista francês, sinthoma é a forma latina de soletrar a origem grega da palavra francesa *symptôme*, que significa sintoma. A partir desse conceito, o sintoma enquanto sinthoma remete ao campo do gozo e à arte de um saber fazer com o real.

ser falante independentemente se este tem uma escolha de objeto homo ou hétero. O gênero, em termos lacanianos, é a maneira como um corpo sexuado entra no registro do simbólico. Heteronormativo, por exemplo, não é um conceito da língua comum, sendo introduzido pelos *gender studies*. Se para Simone de Beauvoir tornar-se mulher é uma intimação obrigatória que deve ser desconstruída e reinventada, para Lacan não há o segundo sexo e o problema não é tornar-se mulher, o problema é o obstáculo a esse tornar-se.

Para refletirmos sobre o gênero em psicanálise é indispensável pensarmos num estatuto do inconsciente compatível com o reconhecimento da dimensão histórica, pois “o sujeito só pode advir depois de uma articulação de sua própria história até então deixada no estado de rastros não decifrados que são os sintomas” (LEGUIL, 2016, p. 52).

Estamos na era da contingência dos gêneros. O gênero no contemporâneo se apresenta sob a figura do fluido e do múltiplo, que joga com a indeterminação e a confusão. Não vivemos mais na era da guerra dos sexos, mas do fim das fronteiras entre os gêneros. O gênero não desapareceu, cada época o interpreta à sua maneira. Se os estudos de gênero se enveredam por uma crítica voraz dos estereótipos de gênero produzidos pela cultura, a psicanálise, segundo Leguil (2016), nos aponta para uma versão do estereótipo em sua função de apaziguamento frente à angústia de um não saber sobre o sexo, levando-nos a considerar que um estereótipo pode ser uma forma de enlaçamento para o sujeito. Ser homem ou ser mulher confronta o sujeito com aquilo que ele não pode saber antecipadamente sobre ele mesmo. Os clichês da psicologia geral — chamados por Lacan de inércia imaginária — vêm no lugar da inquietante estranheza desse não saber. “Lacan fará um uso totalmente singular dos estereótipos sobre os homens e sobre as mulheres contornando-os, a fim de fazê-los dizer o que escondem mais além das normas” (LEGUIL, 2016, p. 63).

Mas como falar da diferença dos sexos sem cair nos estereótipos? Lacan (1972-1973) reservou um lugar do não ser do lado feminino, paradoxalmente, para não desvalorizar as mulheres em relação aos homens. Isso nos permite pensar uma nova inscrição do ser decorrente do singular e não do universal. Homens e mulheres não são apenas macho e fêmea (que são da ordem do real do corpo biológico), mas receberam significados diferentes de acordo com determinado contexto e época. Os estudos de gênero se inscrevem a partir do último decênio do século XX e na entrada do século XXI na época das sociedades líquidas, das autonominações, do não ser mais marcado pelo Outro, mas a partir de uma relação consigo mesmo, um apagamento da referência ao Outro.

A diferença dos sexos é produto de uma história. O paradigma unissex, por exemplo, parte do pressuposto de uma carne única própria aos homens e às mulheres. A utopia unissex

tem uma pré-história. Parte de um modelo unissex na Antiguidade grega e alcança um modelo no qual dois sexos são reconhecidos como tais. Laqueur (1992) mostra como o sexo decorre de uma fábrica que se inscreve em uma história. Em *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre em Occident* (1992), Laquaur aborda a interpretação do corpo feminino e a passagem de um modelo unissex para um modelo das diferenças. No primeiro paradigma, o substantivo mulher surge como uma posição na sociedade — por exemplo, a dona-de-casa servil — e o substantivo homem designa uma norma — ser viril, másculo.

O modelo unissex defendido pelos estudos de gênero é um retorno a um antigo modelo a partir do qual se pensava os corpos na Antiguidade, na Idade Média e na Idade Clássica. O primeiro paradigma reconhece apenas um único sexo, no qual há diferença de graus em um só tempo, uma hierarquia entre o corpo masculino e o feminino. A crença numa carne única era correlata à crença em um Criador. Ao mesmo tempo que se esvai a crença num Deus autor da ordem do mundo, surge uma nova interpretação dos corpos a partir da diferença dos sexos. O modelo unissex, ao apagar a diferença, nem por isso dava algum lugar à igualdade. O modelo da diferença dos sexos que faz surgir uma incomensurabilidade entre os sexos emerge no seio do discurso das luzes, fazendo advir o conceito de igualdade entre os seres humanos próprio do século XX. O segundo modelo — o da diferença homem e mulher — advém no final do século XVIII como efeito do progresso da ciência e da Revolução Francesa.

Antes do ser e do gênero, pode-se dizer que há corpo e sexo. Não há relação natural, instintiva e imediata com o corpo. A relação com o corpo sexuado, como ele goza, é determinada pelo discurso no qual o sujeito está inserido. O corpo é discursivamente constituído, segundo Laqueur (1992). A relação do sujeito com seu corpo em Lacan passa por significantes, uma maneira de falar de seu corpo e de animá-lo com a fala. Para Leguil (2016, p. 72), “os estudos de gênero são uma maneira de interpretar o corpo, paradigmática das aspiração dos sujeitos hipermodernos. Interpretar o corpo mais além da diferença dos sexos permite, de fato, uma abordagem fiel a uma certa anatomia dada”.

Pensar a diferença sexual a partir de Lacan é pensá-la a partir da não-relação sexual, da não-complementariedade entre sexos, apesar dos encontros sexuais e amorosos e da possibilidade de se fazer laço. Isso desfaz o mito da fusão amorosa. Mais do que o apego à categoria homem e mulher, trata-se da impossibilidade de fazer Um no amor e na vida sexual. Lacan (1972-1973) cita um poema de Antoine Tugal para dizer do muro da linguagem que separa os seres falantes a partir do mal-entendido inventando o neologismo amuro: “Entre o homem e a mulher há o amor; entre o homem e o amor há um mundo; entre o homem e o mundo há um muro”.

No Seminário 20, *mais ainda*, Lacan (1972-1973) afirma que o neologismo amuro tem relação com o gozo do corpo do Outro — este Outro aqui não mais entendido como tesouro dos significantes —, mas o corpo mesmo como Outro, substância gozante que porta traços, signos bizarros, caracteres sexuais do traço unário. O traço unário é um traço único advindo do choque da linguagem e do gozo no corpo do ser falante. Não há mais gozo do Outro, há gozo do corpo. O corpo entre imagem, buraco e gozo. O corpo como alteridade radical, o corpo como erógeno, o corpo como invenção singular. O corpo erógeno é distinto do corpo fisiológico. No corpo fisiológico há saber no real, como o saber da ciência sobre a anatomia, mas no corpo erógeno não há saber no real, pois o corpo nada sabe quanto ao pulsional e o sujeito nada quer saber disso. O truque da psicanálise é chegar na letra do gozo, ou seja, tocar alguma coisa do real através da letra que está no litoral que é o que está entre o semblante (imaginário e simbólico) e o real.

Afirmar a diferença, na perspectiva da psicanálise, é afirmar a ausência de mediação entre os seres. A psicanálise frustra o paradigma da diferença sexual com o conceito de gozo que reintegrara o modelo unissex da libido freudiana, o gozo do corpo como assexuado a partir da impossibilidade de realizar fusão com o Outro. O modelo unissex é, do ponto de vista da psicanálise, fundado sobre a angústia de castração, garantindo a todos um ter idêntico. O modelo unissex, primeiro na história da interpretação, é também o paradigma do corpo para todo sujeito falante, segundo Laqueur (1992). Nesse paradigma o homem é a medida de todas as coisas e a mulher não existe como categoria ontológica distinta. O único sexo é reconhecido como uma norma do corpo e esse sexo é o sexo viril. Não se trata do unissex que surgira no final do século XX pelos estudos de gênero, pois este se caracteriza pela descentralização do sexo masculino e uma multiplicidade de identidades sexuadas não mais a partir do binarismo homem e mulher, mas da multiplicidade das práticas sexuais.

Da Antiguidade até o século XVIII, era o corpo masculino a essência do corpo plenamente desenvolvido. No início do século XXI, trata-se de fazer decair o corpo masculino e também o feminino, que só serve para realçar o primeiro. Portanto, conforme Leguil (2016), o aforisma lacaniano “A mulher não existe” (LACAN, 1972-1973, p. 67-70) subverte tanto o primeiro como o segundo paradigma de Laqueur, pois não trabalha com a categoria do universal homem e mulher, mas do singular.

A passagem de um paradigma para outro fará também surgir um interesse pela sexualidade feminina, escamoteada pela masculina. Segundo Laqueur (1992), foi somente no final do século XIX que ocorreu a primeira pesquisa sistemática sobre as sensações sexuais das mulheres, o que levantou duas interpretações do corpo feminino: as mulheres seriam mais

desapegadas às paixões do corpo (anestesiadas) e assujeitadas a essas paixões. Essa mudança de paradigmas é instaurada por uma transição mais ampla, a da passagem do mundo fechado dos antigos ao universo infinito dos modernos. A revolução epistemológica — assim batizada por Alexandre Koyré para descrever a passagem de um cosmos ordenado e harmonioso para um universo privado de centro e de organização hierárquica — teria repercutido sobre a concepção do corpo.

O paradigma da direção de prazer masculino e feminino faz surgir uma dissimetria entre homem e mulher. Lacan interpretará a incomensurabilidade a partir de uma diferença que não conduz à reciprocidade, mas a uma distância que convoca a se desfazer de toda comparação entre os dois sexos. O gênero, para a psicanálise, convoca-nos ao questionamento que não encontra resposta no nível social. As normas sociais e seus padrões reforçam a impotência frente ao enigma do sexual: são normas universais que não dizem do singular de cada um frente à sexualidade. O gênero em Freud e Lacan é de uma inquietante estranheza e não obedece ao regime da necessidade, mas da contingência que constitui, segundo Leguil (2016), a insustentável leveza. Contingência é a impossibilidade de saber para prever.

A interpretação que o sujeito dá a seu sexo e a seu gênero é uma interpretação singular a partir dos encontros amorosos e sexuais. A falta de um saber prévio e programado convoca cada um à invenção e a um saber-fazer com isso que não tem uma linha reta, garantida e estereotipada, pois “o gênero mais do que uma norma, um estado ou um atributo do ser, é um caminhar, um percurso, um vir a ser” (LEGUIL, 2016, p. 89)

A fonte do trágico e do cômico nas questões de gênero está na falta de previsão e na falha que sempre acontece, pois alguma coisa rateia, falha. A psicanálise, com Freud e Lacan, perturba a abordagem do ser e do gênero, e o sono das ilusões imaginárias quanto ao sexo. O território do inconsciente é um território novo para abordar de forma inédita o corpo, a feminilidade e a sexualidade. A divisão do sujeito do inconsciente produz uma descentralização da questão do ser firmado nas certezas do “Eu sou”. Com isso, o inconsciente conduz a uma reinterpretação das questões do gênero. O inconsciente não é nem o sexo e nem o gênero e, portanto, homem e mulher não são mais determinações advindas da anatomia ou da cultura e do social. Por isso, Freud (1932-1933, p. 141) disse em conferência sobre a feminilidade que ela “é uma característica desconhecida que foge do alcance da anatomia”. De acordo com Miller (2004), em psicanálise, se há determinismo, é o determinismo do único, do singular. Num final de uma análise, o gênero do sujeito remete ao que ele fez do que se fez dele — desfazer pela palavra aquilo que foi tecido pelas palavras.

O sujeito dividido — sujeito do desejo — é um sujeito clandestino que, na experiência cotidiana, é reduzido ao silêncio, sendo que a partir da fala analítica há uma oportunidade de acolhimento disso, do qual não se sabe, nada se quer saber, recalca, foraclui, nega — detalhes da vida psíquica que são adormecidos no decorrer da existência pelo não querer saber. E uma psicanálise possibilita ao sujeito se questionar sobre seu ser sexuado, “sobre o que é considerado como não decorrendo, precisamente, de nenhum questionamento legítimo no discurso comum” (LEGUIL, 2016, p. 93). Freud passou da questão das interpretações sobre o corpo feminino para a interpretação de um sujeito a partir de sua fala sobre seu mal-estar, seus sintomas. “Mais do que uma concepção do sexo e do gênero, Freud defenda uma nova modalidade do saber que passa pela enunciação do próprio paciente” (LEGUIL, 2016, p. 95).

Os gêneros homem e mulher não são categorias determinadas do ser, pois o próprio ser não é um ser imutável. Em psicanálise, o ser é da ordem de um devir. A psicanálise faz do gênero e do sexo um enigma para o próprio sujeito e pode possibilitar uma abertura às surpresas. Por isso, desde Freud, podemos observar que as normas fracassam em controlar a vida sexual dos seres falantes, pois o ser falante é sempre forma da norma.

Primeiramente, Freud trabalha a diferença sexual a partir de uma teoria imaginária da diferença, na qual a mulher tornar-se mulher seria idêntico ao tornar-se homem. Do ponto de vista psíquico, o que a diferença dos sexos tem de original é que, inicialmente, ela não é reconhecida como tal — por exemplo, a universalidade do pênis, a crença de que todos têm o órgão genital masculino. Por isso, pode-se dizer que o modelo unissex seria o primeiro a partir do qual o menino e a menina abordam o corpo sexuado. Para Leguil, “embora presente do ponto de vista da anatomia, a diferença dos sexos não se inscreve do ponto de vista psíquico, como se alguma coisa nessa diferença remetesse ao inassimilável para o sujeito” (LEGUIL, 2016, p. 104).

Lacan vai além da anatomia ao situar a questão do gênero entre desejo e gozo, entre falta-a-ser e pulsão, entre ato e ausência de relação sexual. O desejo é consequência da castração operada pela linguagem nos seres falantes e o ser falante com seu corpo não goza de outro corpo — os corpos sexuados não se fundem para fazer Um no gozo. Goza-se de uma parte recortada, extraída do corpo do outro como objeto mais de gozar. Ao mesmo tempo que a linguagem é responsável pela inexistência da relação sexual, ela também vem suprimir a impossibilidade de saber sobre o sexo por meio das significações fantasmáticas. O afeto que faz despertar do sono da fantasia é a angústia. A angústia como afeto que não engana nos desmente das verdades mentirosas da fantasia em que o objeto *a* comparece também em seu estatuto de sustentar a ilusão do Outro que não existe. No lugar da perda de gozo surge a função do objeto perdido,

objeto *a*, em sua versão de semblante. De acordo com Miller (2005, p. 87), “o semblante apresenta algo exatamente onde não há qualquer coisa, onde há apenas ausência”.

A essência do gênero que precede a existência é uma essência da fala e da linguagem: são significantes que testemunham a captura do sujeito no desejo do Outro. Não é uma essência de definição de homem e mulher, como se fosse um imperativo categórico. Em Lacan, a comédia dos sexos não é negada, mas há um mais além desse jogar e, por isso, é impossível reduzir as posições sexuadas às normas sociais, pois o que está em jogo é a ficção fantasmática e delirante de cada ser falante com suas modalidades de gozo. O gênero lacaniano é um modo de ser que excede toda norma comportamental.

Para além da mascarada, há um endereçamento ao Outro, e um modo singular de responder à angústia, a partir dos efeitos das palavras sobre o próprio corpo. O gênero que se tem, no que diz respeito ao Outro, ou o gênero que se é, se assentam numa interpretação ligada a uma história íntima constituída de bons e maus encontros, de desejo e repetição, de avanço e retornos ao mesmo (LEGUIL, 2016, p. 112).

A partir da relação íntima com o Outro, com aquele ou aquela que encarnava uma certa versão do homem e da mulher, é que o sujeito se situa como sujeito sexuado. Segundo Leguil (2016), o paradigma da diferença sexual em psicanálise segue a lógica do inconsciente e incidência do significante no corpo do ser falante em sua relação com o Outro, se foi desejado ou rejeitado, amado ou odiado. A anatomia conta, mas por meio da significação na linguagem: “o próprio corpo é novamente recortado em função da maneira como o sujeito é tocado por aquilo que viu e ouviu. Não se trata de uma anatomia objetiva, mas de uma anatomia reinventada pelo sujeito” (LEGUIL, 2016, p. 113).

Em Lacan (1964), o ser trata-se das falas do Outro que são determinantes para dar conta da relação de um sujeito com seu gênero. Leguil (2016) chama isso de acontecimentos de fala que marcam o sujeito e o levam a se identificar com aquilo que se diz dele. O sujeito encontra seu gênero e se interroga sobre seu gênero a partir de encontros contingenciais, singulares, no inconsciente. O gênero, então, é visto como um modo de ser e não como norma.

Lacan (1971-1972) aborda a diferença dos sexos ou dos gêneros a partir do que separa irredutivelmente o homem da mulher. Não há complementariedade, não há harmonia, há mal-entendido. Não é uma questão social, é uma questão de linguagem e gozo. A diferença sexual em Lacan se estende a todos os seres sexuados, não se trata de identidades determinadas nem de identificação com um gênero. Pode-se ser menino anatomicamente e se identificar como uma menina, aquilo que se é se inscreve em uma relação com o desejo do Outro. A angústia também surge nos seres sexuados, conforme sustenta Lacan, frente à ausência da relação sexual

e da falta de uma fórmula para se fazer Um. A heterossexualidade não goza de nenhum privilégio em matéria de harmonia.

É a própria pulsão que não conduz a uma relação harmoniosa entre os sexos. Vemos que não é somente uma moral sexual “civilizada” que impõe obstáculos à complementaridade e à harmonia na relação entre os seres sexuados. Mesmo com a ascensão da liberação sexual e a pluralidade dos modos de gozo no contemporâneo, é inevitável o fracasso que não vem do Outro, das normas sociais, mas da própria estrutura do ser falante que goza do seu corpo. Na atualidade, a ditadura do mais-de-gozar é a nova forma de pulsão de morte. Isso conduz o sujeito a perder de vista o seu desejo. Aqui notamos a diferença novamente entre o objeto *a*, como causa de desejo, e objeto *a*, como tampão da castração.

Laurent (2018) diz que o regime de gozo fracassa em sua estabilização na identificação sexual, que encontra, nos dois sexos, um limite para a localização de um gozo que permanece sem excesso. Os dois sexos divergem em sua cristalização libidinal. O feticismo masculino abordado por Freud é o limite do investimento libidinal do corpo do Outro sexo; já uma mulher não se liga a fetiches, ela constitui séries de objetos de desejo. São dois estilos de relação com o corpo do Outro marcados por equívocos. A margem de exteriorização para fora do corpo é generalizada pelo conceito de objeto *a*, que é um modo para o corpo se gozar ainda que fazendo o desvio pelo Outro. O corpo como conjunto vazio se conta como Um e os diferentes conjuntos pulsionais se articulam a ele. Se os significantes se engancham ao corpo, como diz Laurent (2018), com os equívocos próprios à língua, podemos dizer que o gênero em Lacan está realmente fora das normas.

No campo do desejo, o sujeito, seja ele homem ou mulher, faz depender seu ser, sob certos aspectos, de sua relação com o Outro. Lacan define a feminilidade como uma experiência que conduz o sujeito a sentir que seu ser depende do desejo do Outro, o qual vem dar uma subsistência ao que precisamente nunca foi predito por norma alguma. Lacan (1964, p. 200) diz que “o que se deve fazer, como homem ou como mulher, o ser humano tem sempre que aprender peça por peça do Outro”. O sujeito, então, apreende e interpreta seu ser sexual a partir da singularidade da sua história. Há uma realidade anatômica, mas esta não dá conta do gênero. Ser homem e ser mulher não remete a nenhuma essência pré-determinada, a uma natureza dada. A anatomia é o destino quando é da ordem da facticidade, mas, para a psicanálise, as conjunturas primordiais do sujeito não são anatômicas. O destino que importa para a psicanálise não é o destino da anatomia, mas o destino que marca o ser falante por meio da linguagem, do desejo e do gozo. É o destino que se enraíza nas primeiras relações de um ser com aqueles que quiseram sua vinda ao mundo. Ou, por vezes, com os que verdadeiramente não o quiseram.

Assim como o que constitui um ser é o desejo do Outro, o desaparecimento deste desejo pode dar lugar a uma pura dor do existir, a uma opacidade angustiante. “Nossa época ‘liberada’ torna ainda mais amargo o destino dos solitários, dos apagados relegados ao seu anonimato, quando todo mundo é suposto gozar” (BRUCKNER, 2009, p. 55). Leguil diz que:

A psicanálise do século XXI, com Lacan e depois dele, considera que seu objeto é alguma coisa de estranho, abjeto, fora de sentido, que surge através do corpo e na relação com o Outro, sempre às custas do sujeito. Dessa coisa, os estudos de gênero não falam; dessa coisa, as normas não dizem nada. Só discurso na primeira pessoa é capaz de nos conduzir, assim, às origens do gênero, às origens do ser (LEGUIL, 2016, p. 195).

3 O OBJETO A LACANIANO E A DIFERENÇA SEXUAL

Existe o objeto (a). Ele ex-siste agora, por eu o haver construído.

Jacques Lacan

3.1 O objeto *a* no seminário 10 e o objeto *a* da fantasia

Em Freud e Lacan, não há constituição do sujeito sem Outro e “no psiquismo não há nada pelo que o sujeito se pudesse situar como ser de macho ou ser de fêmea” (LACAN, 1964,p. 200). Macho e fêmea são da ordem do real da anatomia, real imposto ao sujeito, e homem e mulher são significantes atribuídos de acordo com a cultura. Por isso, o que se deve fazer como homem ou como mulher se coloca no campo do Outro, e “o ser humano terá sempre que aprender, peça por peça, do Outro” (Ibidem, p. 200).

O Outro, como campo do tesouro dos significantes, revela a divisão subjetiva do sujeito trazida por Freud com a noção de inconsciente — reavivada por Lacan como a partir de sua estrutura de linguagem; e o Outro, a partir do seminário 10 (1962-1963), com a teorização do objeto *a*, e no último ensino de Lacan, é o corpo do ser falante como alteridade, abrigo de gozo. Em Freud (1901-1905/2016), observamos que o corpo, em seu estatuto de alteridade, comparece em sua obra a partir da experiência do humano com a pulsão. No final do século XIX, sintomas que acometiam os corpos de mulheres colocaram em interrogação o saber médico vigente. Nascia, com as ditas histéricas, a psicanálise. Freud se interessa em ir mais além da sua formação de médico neurologista e abre, com isso, um espaço de escuta do qual se extrai da fala da paciente um saber singular sobre o seu próprio mal-estar. Há, então, uma subversão do estatuto do saber, ou seja, se até então havia uma detenção de saber do médico sobre o paciente, agora era o paciente que obtinha um saber singular até então não sabido. É, então, a partir da apresentação de cinco casos clínicos, sendo quatro escritos por Freud (1893-1895/2016) e um por Breuer, que nos é apresentada a tese de que existiria uma ligação entre conflitos psíquicos e sexuais que se manifestam no corpo e podem produzir sintomas. Entretanto, esse corpo afetado por um conflito de cunho sexual é um corpo não somente biológico, mas também um corpo erógeno, efeito da pulsão.

O conceito de pulsão aparece pela primeira vez nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) como pulsão sexual. Nesse momento, Freud (1901-1905/2016) desenvolve

vários aspectos da constituição sexual do sujeito, evidenciando que a sexualidade humana não é unívoca, mas polimorfa perversa. Ou seja, além do órgão genital, o ser humano pode encontrar satisfação e prazer em várias zonas erógenas do corpo (olhos, boca, ouvidos, genitais etc.) às quais as pulsões parciais estão ligadas.

Freud (1901-1905/2016) indica que, com o advento da puberdade, a sexualidade humana experimentaria modificações inicialmente caracterizadas por uma nova organização: haveria uma hierarquização e subordinação das diversas zonas erógenas à genital, visando à obtenção do máximo de prazer e, sobretudo, colocando-se a serviço da função de reprodução, o que se torna possível a partir da combinação das diversas pulsões parciais em uma só. Essa tese vai ser refutada com seu aprofundamento teórico e prático sobre a pulsão em seu *Mais além do princípio de prazer*. Mesmo com o fim da puberdade e o advento da fase adulta, Freud (referência) afirma que os destinos da pulsão continuam em busca de uma satisfação que não se restringe à zona genital.

A princípio, para a criança, todos possuem o órgão genital masculino — teoria fálica da universalidade do pênis — e os bebês nascem pelo ânus — teoria cloacal. Há, nesse sentido, um velamento da diferença sexual anatômica que não se dará sem efeitos no psiquismo, pois o caráter fálico está para além da fixação no órgão genital masculino, colocando-se em outros objetos e posições de poder. Na terceira teoria, a “teoria sádica do coito”, por exemplo, o sexo dos pais é interpretado como um ato de violência e a diferença sexual é percebida como uma “batalha do sexo”, na qual o mais forte domina o mais fraco.

Por isso, no texto *A organização genital infantil* (1923), a diferença sexual não se limitaria unicamente ao surgimento da escolha de um objeto sob a primazia do genital, mas pelo fato de que ambos os sexos ignorariam a diferença sexual devido à “primazia fálica”. A partir disso, Freud (1923, p. 159-160) conclui que “o significado do complexo de castração só pode ser corretamente apreciado se sua origem na fase da primazia fálica for também levada em consideração”.

No item V, a descoberta do objeto, Freud (1901-1905/2016, p. 143) diz que o desenvolvimento psíquico observado na puberdade “permite à sexualidade encontrar o objeto, para o que havia sido preparado desde a infância”. Nessa passagem, Freud nos indica que a escolha objetal na vida adulta (desde a adolescência) prossegue seguindo os rastros deixados pela relação primária mãe-filho. Até aqui vemos que Freud é direcionado pelo falocentrismo tão criticado pelas teorias de gênero.

A primeira satisfação sexual estava toda concentrada na nutrição e a pulsão sexual tinha um objeto fora do próprio corpo: o seio materno. Mais tarde, a pulsão sexual se torna autoerótica

e, só depois de superado o período de latência, tenta-se restabelecer a relação originária por meio de novos objetos. Nessa experiência, a perda se instala entre a necessidade e o desejo, entre a satisfação e a realização. Essa primeira perda, condição dos processos primários como tal, não deve ser confundida com a perda a que Freud alude ao apresentar o nascimento do autoerotismo, perda do objeto real e sua interiorização.

Após dez anos da publicação dos *Três ensaios da sexualidade infantil*, Freud (1915) caracteriza a pulsão como uma força constante e um conceito fronteiro entre o somático e o psíquico que, ao representar as exigências corporais feitas ao psíquico, é múltipla e pode mudar sua meta pelo deslocamento. O instinto, que também é presente em outras espécies, aponta para uma necessidade — por exemplo, sentir fome e ser nutrido, tendo um objeto fixo de satisfação, no caso, a comida. Já a pulsão insiste na busca por uma satisfação só encontrada nos objetos parcialmente e é presente na espécie humana por esta ser aparelhada na linguagem. A linguagem é um fenômeno humano ao qual os animais não têm qualquer forma de acesso e isto porque só se pode falar de linguagem quando existe um sistema de signos.

Desse modo, a distinção feita por Freud entre a noção de instinto e pulsão abre a possibilidade de romper paradigmas reducionistas que reforçam preconceitos e tabus, como a ideia da heteronormatividade — entendida aqui como modelo correto de sexualidade, a união genital do pênis com a vagina. Para o autor, “a masculinidade ou a feminilidade, puras, não são encontradas nem no sentido psicológico, nem no biológico” (FREUD, 1905/2006, p. 207).

Ao destacar a bissexualidade — masculino e feminino —, Freud salienta que a identificação do sujeito com um sexo sobre dois é secundária e, para além do biológico, há a linguagem, a cultura e a pulsão. Por isso, o sujeito só se funda pela diferença, pela divisão, pois há uma dissonância entre o que se fala e o que se queria falar, o que se idealiza e o que se deseja. Lacan então afirma que é pela via da falta que a sexualidade se instaura no campo do sujeito — uma falta que diz respeito à dependência significante do sujeito, significante que está primeiramente no campo do Outro. Dessa falta vem a falta real que é anterior ao ingresso na linguagem, falta que implica perda do vivo do corpo biológico ao se reproduzir pela via sexuada. Conforme Miller (2005), é a partir da passagem do corpo imaginário do estágio do espelho ao corpo biológico e anatômico como tal que Lacan conceitua o objeto *a* no Seminário 10, *a angústia* (1962-1963), em que a via de acesso ao real se dá não por meio de significantes, mas do afeto da angústia na presença de um objeto como resto, peça solta mesma do corpo anatômico: o objeto *a*.

É importante salientar que há diferenças teóricas sobre a noção do real ao longo do ensino do Lacan. Há o real vinculado ao simbólico, o real estruturado pelo significante que é

suscetível ser simbolizado; há o real como um real anterior à incidência da linguagem sobre o mundo subjetivo e do objeto; e há o real que antecipa a noção de *das Ding*, que não cede ao simbólico. Por isso, antes de percorrermos pela articulação do conceito de objeto *a* com a diferença sexual, achamos importante apresentar, ainda que não de forma minuciosa, o real de *das Ding*, trabalhado por Lacan no seminário 7, *a ética da psicanálise*, real que é da ordem do vazio. Podemos afirmar que é nesse real que há um para além do binarismo significante homem e mulher? *Das Ding* é o real sem lei que revela a inconsistência do simbólico e que não se universaliza?

O real de *das Ding* apresentando no seminário 7 é alguma coisa que não se deixa simbolizar, mas ao mesmo tempo constituído pelo encontro com o significante. Um real fora do simbólico, mas que depende deste e que lhe é interior. O real como *das Ding* é a *extimidade*, um fora que está dentro, uma exterioridade íntima, um real que não pode ser dito e não pertence ao campo do inconsciente estruturado como linguagem, discurso do Outro simbólico. Em relação ao mundo interno e externo humano das coisas, *das Ding* é Outra coisa, é um Outro real. “*Sache e Wort* estão estreitamente ligados, formam um par. *Das Ding* situa-se em outro lugar” (LACAN, 1959-1960, p. 61). A teorização do objeto *a* seria uma resposta a esse real de *das Ding*?

A noção de *das Ding* aparece primeiramente no texto pré-psicanalítico *Um projeto para uma psicologia científica*, momento em que Freud (1895), ao tentar compreender o funcionamento do aparelho psíquico, afirma que frente ao desamparo humano fundamental o outro próximo (*Nebenmensch*) é o primeiro objeto de satisfação e hostilidade no campo da percepção do sujeito. Para a manutenção de sua sobrevivência, o bebê humano necessita de uma ação específica do outro para satisfazer suas necessidades biológicas. A atenção desse outro é atraída pelo grito do bebê, que tem uma função de comunicação, na medida em que um outro ser humano pode interpretá-lo como apelo e como demanda a ser respondida. Sua intervenção, todavia, tem como consequência algo mais do que a eliminação do desconforto do recém-nascido, pois “desde a origem, a criança se alimenta tanto de palavras quanto de pão, e perece por palavras” (LACAN, 1956-57, p. 192).

Por meio dessa ação específica de um outro, experimenta-se uma satisfação original parcial que nunca mais será experimentada e que não se reduz a uma satisfação de uma necessidade biológica. Há, com isso, uma dissimetria entre o sujeito e o objeto que é situada pela distinção de satisfação e necessidade referente ao objeto. O objeto de desejo está para além do objeto encontrado no ambiente, como, por exemplo, a comida, e “o fim da ação específica

que visa à experiência de satisfação é o de reproduzir o estado inicial, de reencontrar *das Ding*” (LACAN, 1956-57, p. 70).

A coesão que forma *das Ding* é a que encontramos entre a pulsão e o objeto de satisfação ao qual ela é fixada no início do desenvolvimento subjetivo: o seio materno. A mãe como *das Ding*, o Outro primitivo e todo-poderoso está do lado da mãe real, que não estabelece uma regularidade comunicativa e nem normativa, pois está fora de estruturação. Em Freud, o encontro com *das Ding* é da ordem do traumático. Com isso, Lacan aborda o falo como resultante da metáfora paterna, que é o ponto de orientação do desejo da mãe, ou seja, o significante em função na qual a sexualidade humana encontrará sua “normatização” no campo da cultura.

As necessidades pulsionais e de autopreservação sofrem um processo de simbolização — criação de significante — a partir do qual deixam de ser propriamente necessidades e passam a ser demandas. Até o seminário 7 (1959-1960), o registro do real está sob o domínio do simbólico e é partir daí que Lacan começa a teorizar que a identidade mais íntima do sujeito não é encontrada no simbólico, mas no real que não é estruturado pelo simbólico.

As coordenadas do desejo serão fundamentadas de forma alucinada e mítica para tentar dar conta desse trauma inicial, e os objetos parciais são objetos imaginários que preenchem esse lugar — que é *das Ding*. A imagem recordativa do objeto é a primeira a ser afetada pela ativação do desejo, o que ocasiona algo idêntico a uma percepção, equivalente a uma alucinação. Por meio dessa experiência de satisfação primária, o sujeito será levado por um impulso psíquico, posteriormente, a desejar e buscar em outros objetos a satisfação primária experimentada. Isso correrá por meio do que Freud (1900) chamou de traço de memória da excitação produzida pela necessidade. *Das Ding*, objeto mítico perdido, “deve ser identificado com o *Wierderzufinden*, a tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto” (LACAN, 1991, p. 76).

Alguma coisa está aí esperando algo melhor, ou esperando algo pior, mas esperando. O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding*, quanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade (LACAN, 1991, p. 69).

Observamos que há uma anterioridade lógica na compreensão teórica da satisfação experimentada e que não é compreendida pelo sujeito no campo da percepção e da memória, parte assimilada pelo simbólico — *die Sache*. Por isso, *das Ding* significa que a satisfação, a verdadeira, a pulsional, a *Befriedigung*, não se encontra nem no imaginário nem no simbólico, está fora do simbolizado e é da ordem do real (MILLER, 2003, p. 230). A satisfação pulsional própria à Coisa implica, diz Miller (2003, p. 232), “a redução do gozo a um lugar vazio”.

A noção de *das Ding* em Lacan coloca a teoria da constituição subjetiva numa divisão em que, de um lado, está o campo do Outro — noção de sujeito, memória, desejo, significante, inconsciente e, ousamos dizer, o gênero enquanto semblante (articulação do simbólico com o imaginário); e, do outro lado, *das Ding* — real mais além do simbólico e das identificações e identidades imaginárias, campo do gozo. Porém, é preciso esclarecer que a noção de gozo até o seminário 7 (1959-1960) é do Gozo com letra maiúscula, pois se refere ao Gozo originário, o Gozo de *das Ding* que tem caráter mítico, “coesão” entre a pulsão e o objeto materno. É o Gozo perdido que permanece visado na vida do sujeito.

O Gozo mítico é de uma totalidade unitária entre o corpo do sujeito e o corpo da mãe, distinto das partes do corpo, das zonas erógenas e dos objetos parciais. *Das Ding* é um Gozo mítico por ser totalizante, do corpo como um todo. O gozo, definido pela noção do objeto *a*, é um gozo parcial, formado pelos restos deixados por *das Ding*: o gozo das partes do corpo do próprio sujeito e do outro (boca, seio etc.). Assim, a teorização do objeto *a* será desenvolvida por Lacan a partir do Seminário 10 (1962-1963).

Vale observar que o objeto *a* não é *das Ding*, mas será a partir da teoria do real como *das Ding* que Lacan irá elaborá-lo teoricamente: “o *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito” (LACAN, [1959-1960]1997, p. 69).

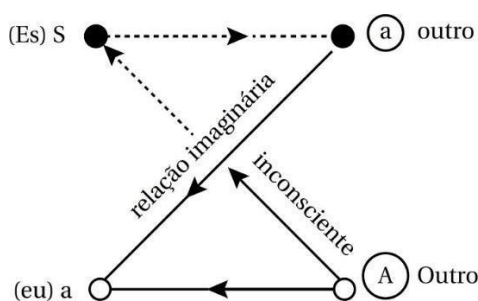
Frente ao vazio de *das Ding* podemos afirmar, com Miller (2021), que a função do semblante é, então, velar o nada, esse vazio de *das Ding*. Velar o lugar vazio do aforismo lacaniano “A Mulher não existe” (LACAN, 1971. p. 69-70) quer dizer que não existe o universal do gênero, o que não quer dizer que o sujeito não possa se servir do semblante do gênero, pois “o sentido vale, para cada sujeito, mas não-todo. Há sentidos privilegiados, amarrações de significação que impedem que a estrutura esteja inteiramente à deriva e que se possa desejar tudo” (CALDAS, 1999, p. 12).

Antes de teorizar sobre o conceito do objeto *a* e de trabalhá-lo pela via do corpo biológico e libra de carne, Lacan (1956-1957) aborda o corpo e a noção de objeto pela via do imaginário do estádio do espelho e da imagem especular. É pelo caráter de conflito na relação imaginária que Miller (2003) sublinha que Lacan (1951) compreende inicialmente “os modos permanentes de constituição do objeto” para o sujeito (MILLER, 2003, p. 225).

O que é o estádio do espelho? É o momento em que a criança reconhece sua própria imagem. Mas o estádio do espelho está bem longe de apenas conotar um fenômeno que se apresenta no desenvolvimento da criança. Ele ilustra o caráter de conflito da relação dual. Tudo o que a criança aprende nessa cativação por sua própria imagem é, precisamente, a distância que há de suas tensões internas, aquelas mesmas que são evocadas nessa relação, à identificação como essa imagem (LACAN, 1995, p. 16).

No estágio do espelho há uma demarcação de um tempo de constituição da imagem do corpo do sujeito, colocando em evidência dois tipos de identificação: a imaginária, na qual há uma identificação com a imagem idealizada que se vê refletida na superfície; e a simbólica, na qual se identifica com os significantes atribuídos pelo Outro. O corpo, a princípio, é um corpo fragmentado pela desordem imaginária. É a partir da identificação do sujeito com a imagem do outro que haverá a ilusão de um corpo unificado. Lacan nos apresenta o “esquema L” (Figura 9), que inscreve a relação do sujeito com o Outro e do Eu com o outro semelhante.

Figura 9: Esquema L



Fonte: LACAN, 1956-1957, p. 10.

O falo, nesse momento, cumpre sua função imaginária de completude como um terceiro elemento. “Ao lado da relação com a criança, permanece nela, como um ponto de fixação de sua inserção imaginária, a falta do falo” (LACAN, 1953, p. 189). A criança seria imaginariamente o objeto que completaria a falta da mãe — a maternidade como uma das saídas para a feminilidade em Freud —, a criança como o falo para a mãe. Mas a falta está para a mãe assim como para o bebê e, para que este assuma uma posição de sujeito do desejo, é necessário que se depare também com a falta na mãe, com a impossibilidade de se compor como objeto de completude ou o único objeto de seu desejo. Lacan, então, remete ao buraco do sexual como a incompletude vivida do sujeito que está em falta e a quem falta o objeto, o falo, à mãe, pois “nenhuma satisfação por um objeto real qualquer que venha aí como substituto jamais conseguirá preencher a falta da mãe” (LACAN, 1956-1957/1995, p. 180).

Lacan (1953), então, distingue três formas de falta de objeto, ou seja, três registros diferentes da falta, que se articulam conforme o simbólico, o imaginário e o real: a castração, a frustração e a privação. A frustração é um dano imaginário a algo que é desejado e não obtido e “está ligada à investigação dos traumas, fixações, impressões, provenientes de experiências

pré-edipianas” (LACAN, 1953, p. 62). Sobre a frustração, Miller (1985) nos diz que esta introduz a ordem simbólica e é prévia à privação como falta real de um objeto simbólico: “Fazer da mãe agente de frustração é supor que há linguagem e não somente palavra, é dizer que está a demanda” (MILLER, 1985, p. 37).

A privação é abordada por Lacan (1953) como consequência da primeira identificação simbólica em Freud. Ou seja, a privação incide no simbólico, se encontra como um buraco real, é um buraco real de um objeto simbólico. É necessária uma simbolização do real para haver um buraco real. A privação, em sua natureza de falta, é essencialmente uma falta real, um furo no Outro. Na privação, a falta não está no sujeito, mas para além dele, não se tratando de uma privação experimentada, pois trata-se do objeto em falta no Outro. Lacan exemplifica a noção de privação a partir da relação da mãe com o bebê. A privação na mãe, ou seja, a mãe como não tendo falo e, portanto, sendo também faltosa, lembra à criança de que há algo sempre além da relação dual imaginária; o bebê não é o falo e nem a mãe tem o falo. Por isso, a relação de objeto não se reduz a uma filiação imaginária, pois a simbolização do objeto faltoso no investimento libidinal é o que enuncia a condição de falta da mãe e com isso possibilita a experiência do desejo: ser ou não ser, ter ou não ter. A privação, então, opera a simbolização da falta real e estabelece a noção de castração ao operar a simbolização da falta real:

A noção de privação [...] implica a simbolização do objeto no real. Pois, no real, nada é privado de nada. Tudo que é real basta a si mesmo. Por definição o real é pleno. Se introduzimos no real a noção de privação, é na medida em que já o simbolizamos bastante, e mesmo plenamente. Indicar que alguma coisa não está ali é supor sua presença possível, isto é, introduzir no real, para recobri-lo e perfurá-lo, a simples ordem simbólica (LACAN, 1956- 7/1995, p. 224).

Já a castração é classificada como dívida simbólica e é um buraco simbólico de um objeto que não é real, mas imaginário: o falo. E é na diferença dos sexos, entre aquele que tem o falo e o que não o tem, que a castração se instaura. Ou seja, o falo é um significante capaz de dar significação para a diferença sexual:

Existe, de fato, uma parte dos seres da humanidade que é, como se diz nos textos, castrada. É claro que este termo é perfeitamente ambíguo. Eles são castrados na subjetividade do sujeito. No real, na realidade, naquilo que é invocado como experiência real, eles são privados (LACAN, 1956- 7/1995, p. 223-4).

No Seminário 4, *a relação de objeto* (1956-1957), o real ainda é articulável e nomeável por meio da fobia e do fetiche. A fobia como remédio para a angústia é uma tentativa de localização de gozo através de um significante, como o medo de cavalos do pequeno Hans; e o fetiche é caracterizado pelos investimentos libidinais no Eu ou nos objetos frente à castração. A libido é a energia representante da pulsão que pode ser investida em objetos. Estes podem

ser partes do próprio corpo, as zonas erógenas — boca, pés, seios, ânus, olhos —, ou também peças de roupas, sapatos, por exemplo. O fetiche também desempenha um papel de descoberta: auxiliar o sujeito na vida amorosa.

A negação da angústia pela fobia não abole inteiramente a angústia. Há um resto, um resíduo singular que Lacan conceitua de objeto *a*, heterogêneo ao significante, o que anos mais tarde, no seminário 20 (1972-1973), faz Lacan colocá-lo como da ordem do regime do não-todo, na aliança entre significante e gozo. Portanto, a teoria do objeto *a*, inaugurada no Seminário 10 e consolidada no Seminário 11 (1964), advém da noção de *das Ding* como ausência do gozo no interior do simbólico. Isso levará Lacan a afirmar que o gozo do objeto *a* é interno ao campo do simbólico. O objeto *a* permite articular o gozo ao significante; é por meio dele que o sujeito, de um modo muito particular, tenta recuperar o gozo.

Caldas (2015) nos ajuda a distinguir as noções teóricas de Freud e Lacan quanto a *das Ding* e como Lacan conceitua, a partir de *das Ding*, o objeto *a*:

Se, para Freud, o trauma é mobilizado pelo encontro com *das Ding* — a Coisa externa ao corpo que o leva a falar — Lacan retira daí outro conceito, o de objeto *a* — resto inassimilável do encontro da carne com a linguagem. Assim, para Lacan, o trauma não causa a linguagem. Ao contrário, a linguagem causa o trauma (CALDAS, 2015, p. 2).

Se o gozo de *das Ding* se funda num vazio, o gozo do objeto *a* se funda numa substância viva no corpo: é o gozo das partes do corpo vivo (as zonas erógenas), do corpo enquanto anatomia, corte e resto, um corpo que goza por meio do objeto *a*. *Das Ding* concerne ao paradigma do gozo impossível; enquanto a teoria do objeto *a* constitui o paradigma do gozo fragmentado, possível, recorrente e conectado ao simbólico. De acordo com Miller (2003), na teoria de *das Ding*, o real é somente um vazio; enquanto na teoria do objeto *a*, o real é também uma substância gozante.

O objeto *a* é apresentado de modo diferente dos outros objetos que são modelados pela imagem especular. No estádio do espelho, o objeto *a* é reduzido a zero, pois é no campo especular que o sujeito está seguro quanto à angústia (LACAN, 1962-1963). Lacan (1962-1963), então, vai teorizar que o acesso ao real não se dá pela via significante, mas pela via de um afeto que não engana: a angústia como via de acesso ao real.

Parece que Lacan, no seminário 10, *a angústia* (1962-1963), faz um retorno ao apontamento freudiano da “anatomia é o destino” ao abordar o estatuto do corpo enquanto biológico, pura carne, que, conforme Miller (2005), é diferente do corpo do estádio do espelho. Mas é um retorno que se difere de Freud, que “se limitava a uma diferença anatômica da mulher,

considerando que ela estava marcada com um menos, que sua castração era efetiva” (MILLER, 2005, p. 19).

O que Lacan aponta é que a relação entre os sexos não é regida somente pelo significante fálico do ser e ter o falo. No caminho do gozo, é o macho que fica embaraçado com seu falo-órgão que, até então, estava no regime da incidência da ameaça de castração do Outro, mas que ganha um estatuto de alteridade no próprio órgão, sinal de uma não potência caracterizada pela detumescência que atinge o órgão no momento de seu gozo, particularidade anatômica que falha e que não está sempre disponível pela potência da ereção. Como exemplo, podemos nos servir do caso do pequeno Hans (Freud, 1909/1996) que, através da ereção do pênis, experimenta em seu corpo um gozo como estrangeiro, despertando-o para a sexualidade e para a diferença sexual, levando-o também à experimentação de uma espécie de angústia frente a esse gozo intrusivo que invade o seu corpo (Lacan, 1956-1957/1995).

O falo imaginário é uma imagem da potência, uma imagem que se torna significante e um real que se torna imagem. O falo-órgão é oposto ao falo significante. O gozo enquanto substância gozante se libera da significação fálica e são os objetos *a* que dão corpo ao gozo. O falo, enquanto significante, coordena o mundo do desejo nos objetos compartilhados. No caminho do gozo já não é o falo enquanto significante, mas é o falo enquanto órgão. Miller (2005) esclarece que o *menos phi*, o falo, marca uma propriedade do órgão masculino distinta do imaginário da potência, pois trata-se da detumescência do órgão no momento de seu gozo. Com isso, Lacan (1962-1963) subverte a ideia falocêntrica do órgão peniano como símbolo de potência e da posição superior do homem em relação à mulher. O ser falante tem uma relação de estranheza com o próprio corpo — biológico e anatômico.

O falo significante é da categoria do engano: no macho, a impostura; na fêmea, a mascarada. A mulher não passa pelo *menos phi*, não está protegida pelo objeto que concerne ao desejo do Outro, ao passo que o homem interpõe um objeto. Por isso há diferenças nas duas fantasias: a fantasia do lado do homem é o masoquismo feminino; do lado da mulher, a fantasia é de Don Juan.

O masoquismo feminino é uma fantasia masculina. Nessa fantasia, em relação à estrutura masoquista imaginada na mulher, é por procuração que o homem faz com que seu gozo seja sustentado por algo que é sua própria angústia. No homem, o objeto é a condição do desejo, objeto que encobre sua própria angústia: o que o homem procura é o objeto que falta à mulher, o objeto *a* (LACAN, 1962-1963). Para a mulher, o desejo do Outro é o meio para que seu gozo tenha um objeto. Sua angústia se dá apenas diante do desejo do Outro que ela não sabe muito bem o que encobre. Don Juan é o sonho feminino, diz Lacan (1962-1963), pois é o

homem a quem não faltaria nada. Neste momento de seu ensino, Lacan afirma que se deseja o Outro a partir do objeto *a*: “Propor-me como desejante, *eron*, é propor-me como falta de *a*, e é por essa via que abro a porta para o gozo do meu ser” (LACAN, 1962-1963, p. 198).

A *extimidade*, neologismo lacaniano que aparece pela primeira vez no seminário 7, *a ética da psicanálise* (1959-1960), constrói-se sobre a intimidade, sobre o mais íntimo que está no exterior e que é como um corpo estranho. No seu foro mais íntimo, o sujeito recebe o impacto traumático da linguagem que o constitui como sujeito dividido – por isso o inconsciente como o discurso do Outro (MILLER, 1985). O êtimo é, em primeiro lugar, o Outro do significante, êtimo ao sujeito, mas também o objeto como êtimo, pois “ele está num lugar que podemos designar pelo termo ‘êtimo’, conjugando o íntimo com a exterioridade radical. [...] o objeto *a* é êtimo” (LACAN, 1968-1969, p. 241). Com isso, Caldas (2013) elucida que:

[...] o objeto se situa em extimidade, tanto em relação ao sujeito como ao campo do Outro. A perversão ilustra o percurso da pulsão e a estratégia em relação ao objeto de gozo cuja função sustenta a crença no Outro completo de gozo. Com essa obturação no campo do Outro, o sujeito pretende se salvar de um gozo, experimentado como alheio, em seu corpo (CALDAS, 2013, p. 1).

Vemos com isso um estatuto do objeto *a* marcado pela alteridade tanto no nível do pulsional como no nível do simbólico. Por isso, Lacan (1962-1963) o nomeou com a letra algébrica *a*, pois não há significante do objeto e a posição *êtima* é a posição de todos os objetos *a*. Desse modo, o neologismo *extimidade* atesta que não há nenhuma complementariedade e nenhum ajuste entre o dentro e o fora. Ou seja, conforme Miller (2005), a estrutura sempre deve ser referida a uma fragmentação inicial, a um monte de peças soltas, que são os objetos *a*. O corpo simbólico seria a incorporação da linguagem no corpo e o corpo real é o corpo que goza por meio do objeto *a*, um gozo estrangeiro, *queer*, que não entra em nenhuma normalidade. O objeto *a* é, assim, tributário do gozo, pois, se até então os objetos eram tamponados pelos significantes, o objeto *a* é irreduzível a ele, é o objeto órgão determinado pela simples e pura separação, separação anatômica que aparece como primeira, como anterior à incidência do Outro, anterior à elucubração da conjunção de identidade da lei e do desejo. Com isso, abordaremos na próxima seção as contribuições e incidências teóricas do último ensino de Lacan a respeito da diferença sexual no que tange às modalidades de gozo.

O campo unário é o campo do *S1* fora da cadeia ($S1 / \$ \equiv a / \$$) e o campo binário, o campo da articulação significante produtora de sentido que gera a alienação. Na alienação, o sujeito está imerso no campo do Outro, em suas leis, em seu sentido. O *S1* sozinho — redutor do Outro —, separado da cadeia é o campo da diferença radical, do ímpar. Vemos, com isso, dois tipos de diferença, a diferença operada

pela linguagem e a diferença do campo do real do

gozo que abordaremos na última seção da dissertação como campo do singular do gozo, da identidade *sinthomal*, a identificação ao *sinthoma*, ou seja, ao seu modo mais singular de satisfação pulsional e saber fazer com o real.

3.2 Da posição de objeto ao objeto causa

O objeto *a* é a presença de um cavo, de um vazio.

Jacques Lacan

O sujeito se funda a partir da nomeação do vazio, da materialização via significante. O significante é a primeira instância diferenciadora que tenta retirar o ser do vazio do real. Por isso o campo da ontologia, do ser, do traço unário se dá pela via do discurso. Do lado do Outro, o sujeito aparece como sentido, significação, do outro lado, como vazio, *afânise*, desaparecimento.

Ao trabalhar o conceito de transferência como fundamental da teoria psicanalítica no seminário 11 (1964), Lacan nos apresenta duas operações que articulam o sujeito com o Outro que pode nos servir para compreender a importância do conceito de objeto *a* na constituição do sujeito e na sua posição como ser sexuado. O objeto *a*, preservando um certo vazio, opera como objeto causa de desejo.

A alienação é a primeira operação que funda o sujeito. Inicialmente o sujeito é assujeitado como objeto do desejo do Outro, condenado a uma divisão subjetiva em que, de um lado, aparece pelo significante como efeito de sentido no campo do Outro e, do outro lado, aparece como *afânise*, como o que desaparece. A articulação significante é de essência alienante e a causa do desaparecimento do sujeito é o significante binário (S1 – S2). É, portanto, devido à linguagem que a alienação se dá. A divisão fundamental e dialética do sujeito está fundamentada no “eu penso” cartesiano que remete à certeza do “eu sou isso”. O que Lacan (1964) assinala é que o acontecimento freudiano da descoberta do inconsciente vai subverter essa certeza do ser. A certeza está do lado da alienação e o inconsciente demonstra que lá onde o sujeito se achava certo de si, do seu gênero e do seu sexo, há um desconhecimento. Com isso, para a psicanálise, a separação se dá quando ocorre uma subversão discursiva. Nas palavras de Caldas (2013, p. 1), “o sujeito fala a partir do que dele se falou, mas subverte o discurso do qual emerge”.

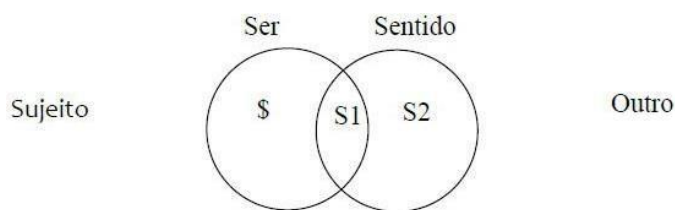
A inscrição de um significante que marca a diferença fundamental, retirando o ser de sua condição de pura necessidade e inserindo-o no campo do Outro da linguagem, é o que Lacan (1961-1962) chama de traço unário que funda o sujeito no campo do simbólico e, portanto, campo das identificações. “Isso não é coisa de menino!”, “você é uma menina e, portanto, deve-se comportar como uma menina. Cuide de sua boneca.”, incidências e imperativos ideais que não serão sem consequências na história do sujeito. Por isso, “o paradigma da diferença dos sexos em psicanálise conduz a uma lógica inconsciente que faz que o sujeito esteja marcado pela maneira que foi desejado ou rechaçado pelo Outro” (TENDLARZ, 2020, p. 17).

Vemos também que o inconsciente como discurso do Outro, A maiúsculo de *Autre* (em francês), cruza o imaginário do estádio do espelho em direção ao S de sujeito, pois, para sair da babilônia imaginária, o simbólico atua como uma mediação, uma tentativa de regulação. Portanto, o sujeito do significante é produto do inconsciente como discurso do Outro e é no domínio da consciência de si que se revela o inconsciente como discurso do Outro. É o traumatismo oriundo da linguagem, a *extimidade* como “o íntimo afetado pelo externo” (CALDAS, 2015, p. 2).

Notamos, com isso, que a alienação está tanto no campo do imaginário como no campo do simbólico. Lacan (1964), então, indica que a saída da alienação se dá pela via do desejo. Para ocorrer a saída da alienação é necessário questionar, interrogar, sair do campo da certeza do “eu sou isso” que vem do Outro e também preservar um certo vazio. Neste sentido, o objeto *a* opera como causa de desejo e não como fixação, mais-de-gozar e pulsão de morte que se revela nos aprisionamentos dos ideais do belo ou da ilusão de que se pode gozar de tudo. Assim, uma vez que estamos alienados à linguagem, a separação é a dimensão do real que indica que não conseguimos ser completamente aquilo que o significante diz que somos. O resto dessa alienação é o que dá o lugar da separação — o objeto *a*, resto da especularização. Portanto, o lado dos ideais tem a ver com o Outro não barrado, o Outro ilusoriamente consistente e completo. Enquanto se está na certeza ou na crença desse Outro, o sujeito está sempre alienado ao Outro.

Abaixo temos o conjunto que representa a operação da alienação, ou seja, da reunião do sujeito com o Outro. Nesta operação há a introdução da primeira falta, a divisão subjetiva. O sujeito é dividido pela linguagem porque não pode ser inteiramente representado no Outro, pois há sempre um resto.

Figura 10: A alienação



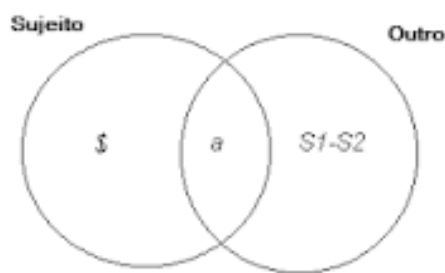
Fonte: LACAN, 1964, apud SILVA, CALZAVARA, 2016, p. 90.

É necessário, então, que ocorra o que Lacan (1964) chamou de separação — que ocorre quando o sujeito encontra uma falta no Outro e esta produz nele uma questão: “ele me diz isso, mas o que é que ele quer?” (LACAN, 1964, p. 203). Nesse desencontro, o sujeito reconhece não só a falta do Outro, mas também a sua própria falta, pois percebe que o Outro deseja para além dele e que ele não é capaz de completar o Outro em seu desejo. Isto provoca o sujeito a sair do lugar de objeto, assumir seu desejo, situar-se na relação com o outro como sexuado. O sujeito deve se libertar do efeito de *afânise* do significante binário e “retornar então ao ponto inicial, que é o de sua falta como tal, da falta de sua *afânise*” (LACAN, 1964, p. 207).

A *afânise* nos mostra que a saída da alienação não é uma saída totalitária, pois o Outro permanece com suas incidências. Leva-se consigo a marca fundante do Outro e a psicanálise aposta nas soluções singulares de cada um frente aos reencontros do sujeito com o desejo do Outro e com a sua alienação. É sempre um reencontro com os ideais, com os imperativos, com as normas.

Vemos na Figura 10 que, no meio do conjunto em que representa a operação da separação, Lacan (1964) aborda o confronto do sujeito alienado ao Outro, não como linguagem, mas como desejo. Cada sujeito tem uma relação singular com o objeto *a*, causa de desejo. Qual a função do objeto *a* nesta operação? Diz Miller: “ora vemos o objeto *a* do lado do sujeito, ora o vemos do lado do grande Outro, ora o vemos como amboceptor realizando uma conjunção dos dois” (MILLER, 2005, p. 65).

Figura 11: A separação



Fonte: LACAN (1964) apud SILVA, CALZAVARA (2016, p. 90).

É a partir do encontro do sujeito com o objeto *a*, causa de seu desejo, que se realiza o corte na cadeia significativa S1-S2, fazendo de S1 o significante de sua diferença radical. O objeto *a* é o resto irredutível à simbolização, resto de investimento libidinal advindo do que não passa pela imagem especular e que está ligado ao mais íntimo desejo inconsciente do sujeito. É propriamente o produto dessa revelação, é o que urge por trás das insígnias que ocupam o lugar do Um (S1) e que representam o sujeito para os outros significantes. Não resta ao sujeito senão ser “representado” por sua própria falta, índice de gozo: *a* /\$.

É na medida em que o sujeito renuncia à sua representação significativa, isto é, renuncia a seu devir significativo, que ele é suscetível de tornar-se pequeno *a*. [...] Uma vez que o pequeno *a* não é um significante e S1, se é um significante não é um significante como os outros, todos os dois parecem partilhar o estatuto de fora de cadeia (MILLER, 1986-1987, não paginado).

A fantasia adquire, então, nesse momento, valor de significante da entrada do sujeito na dimensão que o leva à cadeia de significações e é formada a partir da falta de objeto, do objeto perdido. O matema da fantasia, proposto por Lacan, é o sujeito dividido e o objeto *a*: $\$ \diamond a$. A fantasia tem uma função imaginária e uma função simbólica como organizadora da realidade psíquica do sujeito. Conforme Lacan (1972-1973) a fantasia é sempre fantasia de virilidade, defesa frente à castração e à não relação sexual. O simbólico é o sujeito dividido pela linguagem, o imaginário (objeto *a*) e o real (objeto *a*). É por meio do objeto *a* da fantasia que o sujeito irá se relacionar com o Outro, na articulação entre simbólico e imaginário, semblante que busca velar o gozo estranho alojado no objeto.

Miller, em seu curso *O ser e o um* (2011), nos ajuda a distinguir duas vertentes da fantasia: a fantasia ordinária, que está do lado do imaginário e que é historietas, e o mito, que o sujeito constrói frente ao real do sexo, eixo no qual podemos situar o gênero e a fantasia fundamental que se trata do real. A história, segundo Lacan (1962-1963), tem sempre um

caráter de encenação. É sempre uma outra cena para cada sujeito a forma que cada um vai significar singularmente o real do sexo: “Portanto, primeiro tempo, o mundo. Segundo tempo, o palco em que fazemos montagem desse mundo. O palco é a dimensão da história” (LACAN, 1962-1963, p. 43).

A fantasia fundamental é um meio de interpretação do real do sexo e um meio de acessar o gozo. Tenta-se através dela organizar as exigências da pulsão frente ao mistério do real da sexualidade. Por isso, no Seminário 10, *a angústia* (1962-1963), Lacan indica que a fantasia faz parte da realidade psíquica do sujeito como tela frente ao real. A partir do momento em que há vacilo do anteparo fantasmático, há o comparecimento da angústia como afeto que não engana. Para Lacan (1962-1963), diferentemente de Freud, a angústia não será sem objeto, mas se manifesta na presença do objeto *a*. Como já supracitado, a presença do objeto *a* que vem chacoalhar a ilusão da boa forma do corpo imaginário.

Lacan (1962-1963) indica que a função da angústia é introduzida na relação dialética entre a identificação com o desejo e a relação narcísica. A captura narcísica é introduzida a partir do investimento autoerótico e fálico no objeto. O falo como emblema da potência simbólica é narcísico, do campo do ideal do Eu, ideal de potência. O objeto *a* designa não o campo da potência narcísica, o campo libidinal do que resiste à simbolização. Segundo Lacan (1962-1963), a prova e garantia única da alteridade do Outro é o objeto *a* como resto e resíduo da divisão do sujeito.

Por meio do objeto *a* como resto é que o gozo conhece o Outro, função de metáfora do sujeito do gozo. Esse resto que resiste ao sentido vem se mostrar o que é fundamental do sujeito do desejo — não mais o sujeito do gozo, mas o sujeito que está no caminho de sua busca, que não é a busca de seu gozo.

Mas é ao querer fazer esse gozo entrar no lugar do Outro, como lugar do significante, que o sujeito se precipita, antecipa-se como desejante. Se há nisso uma precipitação, uma antecipação, não é no sentido de que esse processo dê saltos, ande mais depressa do que suas próprias etapas, mas no sentido de que ele aborda, aquém de sua realização, a hiância entre desejo e gozo. É aqui que se situa a angústia (LACAN, 1962-1963, p. 193).

É, pois, diante do enigma do desejo do Outro — o que sou para o Outro? O que Outro quer de mim? — que ocorre o que Lacan chama de uma rachadura resultante da imagem especular. O Outro existe como inconsciência constituída como tal e concerne ao desejo do sujeito na medida do que lhe falta e de que ele não sabe. A fantasia entra aí, então, como suporte do desejo, pois não há acesso ao desejo do sujeito e nem sustentação possível do desejo referido a um objeto qualquer a não ser pelo \$ de sujeito barrado e dividido que expressa a dependência

necessária do sujeito em relação ao Outro como tal. É a partir do Outro que se instituirá alguma coisa, designada por *a*, que é aquilo de que se trata no nível daquele que deseja. “É nisso que está todo impasse, pois ao exigir ser reconhecido se é reconhecido apenas como objeto” (LACAN, 1962-1963, p. 33).

No cerne da fantasia construída pelo sujeito, é o desejo. Se a fantasia está do lado do Outro e do lado do sujeito está o que o constitui como inconsciente, como o Outro barrado que não se atinge, toma-se, então, o Outro como objeto, por mim mesmo desconhecido, de meu desejo. Há, pois, uma identificação com o objeto que falta a ele mesmo. É o que Lacan chama de fratura íntima: “O sujeito do desejo, tanto no esclarecimento da fantasia quanto em seu refúgio fora do discernimento, não é nada além da Coisa, que é dele o que há de mais próximo, embora mais lhe escape” (LACAN, 1960, p. 662).

A partir do momento em que o sujeito começa a falar, o traço unário entra em jogo. O traço unário é o que funda o sujeito no campo do simbólico e que remete a uma ontologia das identificações. O sujeito recebe a sua primeira assinatura em sua relação com Outro simbólico, da cultura, imerso na linguagem. Nesse campo, temos o ideal do eu como introjeção simbólica e o eu ideal como projeção imaginária.

A respeito do traço unário, Lacan diz que “só há aparecimento de um sujeito como tal a partir da introdução primária de um significante, e do significante mais simples, aquele que é chamado de traço unário” (LACAN, 1962-1963, p. 31).

A relação com um objeto perdido é uma relação angustiada e é por meio dos rastros significantes que o sujeito é presentificado. Quando um traço é feito para ser tomado por um falso traço, sabemos que há aí um sujeito falante, um sujeito como causa. A causa original é a causa de um traço que se apresenta como vazio e que quer fazer-se passar por um falso traço. O sujeito, ali onde nasce, dirige-se à racionalidade do Outro. Com isso, ele se posiciona no lugar do Outro numa cadeia de significantes que constituem o único termo de referência possível para o traço transformado em significante. Esse traço é o trauma singular no corpo do falante através do impacto da linguagem, de *lalíngua*. O significante revela o sujeito, apagando seu traço.

No início existe um *a*, que Lacan (1962-1963) caracteriza como objeto da busca, e um *A* (*Autre*) de grande Outro. No intervalo entre os dois aparece o sujeito *S*, com o nascimento do significante, mas como sujeito barrado, não-sabido, um não-sabido original. O posicionamento posterior do sujeito repousa na necessidade de reconquistar esse não-sabido. É necessário preservar um certo vazio, pois é a partir de uma saturação total que surge a perturbação que manifesta a angústia. O lugar vazio tem um ponto funcional do desejo e

desempenha uma função essencial, uma função de intervalo que possibilita que o sujeito se interroge, abra questões, dê espaço para uma construção singular frente aos enquadramentos e estereótipos do gênero.

É nesse sentido que a fantasia tem relação com o real, na medida em que ela é enquadrada assim como a angústia. A fantasia é enquadrada e vista além de um vidro e por uma janela que se abre, assim como a angústia também é enquadrada. O horrível, o inquietante, estes se apresentam através do que Lacan chama de claraboias — quando na relação da cena com o mundo (no enquadramento fantasmático) surge aquilo que no mundo não pode ser dito. A angústia é quando aparece nesse enquadramento o que já estava ali, muito mais perto, em casa, o hóspede desconhecido: “é o surgimento do *heimlich* no quadro que representa o fenômeno da angústia, e é por isso que constitui um erro dizer que a angústia é sem objeto” (LACAN, 1962-1963, p. 87).

O significante gera um mundo, o mundo do sujeito falante — uma rede de traços que tentou organizá-lo, mas cuja característica essencial é que nela é possível se enganar. A angústia é um corte nítido sem o qual a presença do significante, seu funcionamento, seu sulco no real é impensável. É o corte que se abre deixando aparecer o inesperado, a visita, a notícia, o pressentimento, o que existe antes do nascimento de um sentimento. A angústia como aquilo que não engana é angústia, a causa da dúvida. Aquilo que se trata de evitar é aquilo que na angústia assemelha-se à certeza assustadora. Qual certeza assustadora? O referencial da certeza é a ação. Talvez seja da angústia que a ação retira sua certeza. Agir é arrancar da angústia a própria certeza. Agir é efetuar uma transferência de angústia — passagem ao ato. Por isso a psicanálise preza pela dimensão do vazio e do intervalo. Tentar compreender o sexual também é consentir com o mal-entendido, e a conquista freudiana nos ensina, por sua vez, que o inquietante é que o real atormenta o ser falante.

Deste modo, é o corpo especular do estádio do espelho que a dá a ilusão de simetria e de unificação do corpo.

No campo visual que o objeto pequeno *a* está mais recoberto e passa, normalmente, mais despercebido do que em todos os campos enumerados em função dos objetos. É na percepção visual que o sujeito está mais seguro, mais a salvo da angústia (MILLER, 2005, p. 63).

Logo, a boa forma do corpo do estádio do espelho pode ser perturbada pela irrupção do objeto *a*. Seria neste momento de irrupção que as certezas do gênero podem ser abaladas? Miller (2005) também nos esclarece que os objetos pequeno *a* são diversos e que não são do campo da boa forma do corpo visual e imaginário, mas das zonas erógenas, restos do corpo como tal: placenta, os envelopes do feto, a voz que não se inscreve no campo visual, o olhar. Assim,

no seminário 10, a angústia, o objeto *a* é elaborado essencialmente como uma pura e simples extração corporal. Mas, até mesmo ali, não se pode esquecer que a fisiologia do objeto *a* se desenvolve sob o significante da topologia, isso dizer que o objeto *a* uma consistência topológica (MILLER, 2005, p. 66).

3.3 Objeto *a* na teoria da sexuação

O objeto *a* é aquilo pelo qual o ser falante, quando está preso nos discursos, se determina. Ele não sabe, em absoluto, o que o determina.

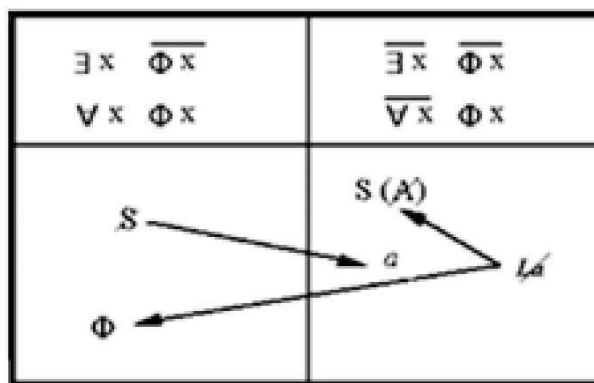
É o objeto *a*, no qual ele é determinado como sujeito, isto é, dividido como sujeito, ou, em outras palavras, é presa do desejo.

Jacques Lacan

A partir do seminário 18, *De um discurso que não fosse semblante* (1971), vemos a torção teórica de Lacan no que concerne à diferença sexual não somente a partir da duplicação da diferença operada pelo binarismo significante da linguagem e da diferença anatômica, mas também uma diferença que vai da negativa da não relação sexual para a afirmativa do Há um, campo do gozo que está para além das identificações simbólicas e imaginárias dos semblantes dos sexos. É o Outro do gozo do próprio corpo como diferença absoluta.

Assim, a teoria da sexuação não é uma teorização sobre gênero sexual, mas sobre a incidência do gozo no ser falante. Deste modo, o masculino e feminino ganham um outro estatuto, são posições assumidas pelo ser sexuado a partir das modalidades de gozo. Do lado masculino, o todo regido pela norma fálica, que é universal e comum a todos os seres falantes; e do lado feminino, o não-todo que dá abertura para a exceção, para a diferença e para o singular a partir da contingência, dos encontros durante a existência do ser falante. Essa posição feminina pode ser assumida por qualquer pessoa, independentemente da anatomia e do gênero atribuído pela cultura, e diz respeito à dimensão do ilimitado, inconsistente, aberto, do não todo. Conforme Laurent (2019), a lógica do não-todo é o campo que orienta a psicanálise a uma dimensão não binária.

Figura 12: As fórmulas da sexuação em Lacan



Fonte: LACAN, 1972-1973, p. 105.

A partir das fórmulas da sexuação, “homem” é aquele que se encontra inteiramente submetido à função fálica (o todo fálico) e “mulher” é aquele que está na função fálica, mas não inteiramente, pois está também fora dela, por isso “não toda” na função fálica. Desse modo, a partilha dos sexos é lida como “todo” e “não-todo” em relação à função fálica. A norma fálica se apresenta para todo ser falante. Os encontros entre os seres falantes portam uma falha estrutural da inexistência da relação sexual. O gozo sexual — o gozo fálico, função falo de x , função da castração — é o que faz obstáculo à relação sexual. O falo de x é um significante que pode ser ocupado por qualquer ser sexuado.

Lacan (1971-1972, p. 40) diz que não sabemos do que se trata o homem e a mulher e que durante algum tempo esse binarismo sustentava e suturava o que concernia ao sexo: “O que a exploração do inconsciente revela está longe de ser um simbolismo sexual universal”, Homem e mulheres são questões de linguagem, significantes. “A linguagem é tal que, quanto a todo sujeito falante, ou é ele, ou é ela. Isso existe em todas as línguas do mundo. É o princípio do funcionamento do gênero, feminino ou masculino” (LACAN, 1971-1972, p. 38).

Com isso, Caldas (2008, p. 382) ratifica que “o significante é precário para dizer da sexualidade. No entanto, paradoxalmente, a sexualidade só aparece e escoia pelo significante. Não é um paradoxo difícil de entender: só temos a desordem, se houver ordem”. É deste modo que Lacan (1971-1972) coloca o sexual como um lugar vazio que não é da ordem de um sentido, mas do gozo. A linguagem tem a função de agarrar esse vazio a partir de um sentido variável conforme a estrutura ficcional de cada sujeito. Essa variável x é caracterizada por Lacan como uma variável aparente, da ordem de um semblante — articulação do simbólico com o imaginário — que, por meio de significantes e significados advindos do campo do Outro, ocupam o lugar vazio do real do sexo.

Por isso, o falo denota o poder de significação, é aquilo pelo qual a linguagem significa. A função fálica é o que faz obstáculo à relação sexual, ou seja, à simetria entre os sexos. Lacan deixa claro que é com falo que todo ser falante se relaciona com o outro parceiro. Lacan (1971-1972) se afasta de toda uma ontologia ao dizer que não há meio da relação sexual se escrever por uma essência masculina ou feminina. Todo estigma e estereótipo estão subvertidos pela linguagem, ou seja, são produtos da linguagem, e a linguagem por si só tem uma estrutura de mal-entendidos e equívocos que aparenta que a relação entre os sexos funciona.

Do lado masculino, temos o sujeito de desejo (\$) e o falo como significante do gozo. Encontramos do lado feminino o objeto *a*, A barrado (o lugar barrado de A mulher não existe) e o S (A barrado) que é o lugar do gozo Outro, fora da linguagem. O sujeito do lado do todo fálico poderia se dizer “homem” a partir da apropriação fálica, ou seja, ele também não tem o falo e sua angústia de castração o leva a arrumar substitutos fálicos (sucesso profissional, dinheiro, parcerias amorosas etc.) e à redução do Outro sexo a um objeto (um seio, um pênis, um ânus etc.). É o falo que o parceiro ou parceira pode representar que assegura ilusoriamente o homem de sua posição masculina.

Enquanto o gozo fálico serve como ponto de apoio das identidades, o gozo não-todo desestabiliza as nossas construções identitárias e tem a ver com um gozo que concerne à não referencialidade, ao vazio ausente de referência e, portanto, fora de toda norma. Por isso, o lado feminino das fórmulas da sexuação, “a parte mulher”, implica que todos que se identificam a partir daí não comportem nenhuma universalidade. Como exemplo, temos o relato místico do gozo não todo de São João da Cruz, citado por Lacan (1972-1973), e também o gozo da mãe que é um gozo fálico, “ou seja, o gozo *nãotodo* não é restrito ao corpo feminino, tampouco o gozo *todo* ao masculino” (CALDAS, 2021, p. 129).

A reivindicação fálica se dá devido à desautorização do feminino, ou seja, em ambos os sexos há uma rejeição desse feminino como distinto da feminilidade representável. O gozo fálico é todo regulado pela fantasia, a fantasia sempre será, segundo Lacan (1972-1973) uma fantasia de virilidade para tapar a castração e velar o furo da não relação sexual. A fantasia, portanto, provê uma relação entre o sujeito e um objeto. Do lado feminino da sexuação, o ser sexuado só entra na fantasia ocupando o lugar do objeto, a causa de desejo para seu parceiro. Procura-se no Outro o objeto que supõe ser o que lhe falta.

A clínica mostra que o que pode ocorrer de mais insuportável do lado Homem não é a fantasia de um *partenaire* degradado, mas o silêncio vinculado a esse gozo ilimitado — em especial, quando não se pode fazer dele o enigma a ser decifrado, o que resulta, ocasionalmente, em uma passagem ao ato (ÁRLVAREZ, 2021, p.65).

O feminino é neutro porque vai além das figuras fálicas e do gênero enquanto semblante, significação e significante binário. É no espaço do feminino e do exílio interior do ser falante que localizamos a presença do objeto *a*. Assim, vemos que nas fórmulas da sexuação o objeto *a* está do lado feminino enquanto objeto que faz parte do Um do gozo do sintoma do sujeito. É o objeto desligado das significações do Outro simbólico, fora da significação fálica. É o objeto como causa da escolha sexual do sujeito, o objeto resto que condensa o gozo do corpo (BASSOLS, 2021).

O dizer tem seus efeitos, dos quais se constitui o que chamamos de fantasia, isto é, a relação entre o objeto *a*, que é o que se concentra por efeito do discurso para causar o desejo, e esse algo que se condensa em volta, como uma fenda, e que se chama sujeito. É uma fenda porque o objeto *a*, por sua vez, está sempre entre cada um dos significantes e o que se segue. É por isso que o sujeito está sempre não entre, mas, ao contrário, hante (LACAN, 1971-1972, p. 222).

No seminário 20, Lacan (1972-1973) aborda o feminino como uma tentativa de nomear o objeto *a* em sua vertente real. O objeto, nesse sentido, é puro gozo do corpo do ser falante e como o que não cessa de escrever, ou seja, o objeto não está no outro como semelhante — goza-se com o próprio corpo pulsional como alteridade. Isso não dispensa o objeto *a* em seu estatuto de conector na lógica da fantasia de cada um (BASSOLS, 2017). Há uma defesa diante da alteridade de um gozo feminino que escreve *S* (*A* barrado). Do lado não-todo, o objeto *a* é também semblante que vela o nada.

O gozo do Outro como ponto de ausência mais radical em que o sujeito está com sua própria solidão estrutural, com sua ausência. São espaços de gozos distintos que ocasionam a assimetria radical e a não reciprocidade. Lacan (1972-1973) nos fala da solidão êxtima. Há uma solidão que se inscreve e tem relação com a estrutura do ser, solidão que não está no nível do ser, mas da existência. Campo uniano, campo ao não ser, existência do gozo. O gozo, este sim existe. Conforme Bassols (1994), há uma solidão localizável na esfera do imaginário, o eu consigo mesmo; há também a solidão que se abre ao outro simbólico que está a sós com o outro da linguagem; e há a solidão que não é um meio nem tampouco um fim, é uma solidão que é um meio sem fim, um meio infinito, um espaço de solidão que não tem borda nem limites, uma solidão que podemos chamar de real, vinculada à falta do Outro: ante a falta do Outro, no furo há a solidão do gozo do Um.

O feminino em Lacan é marcada pela inexistência do significante *d'A mulher* (a mulher não existe, o homossexual não existe), ou seja, conta-se um por um, na singularidade de cada um. A lógica do feminino é a lógica da alteridade. Nesse sentido, a mulher não existe pois não

há um significante que possa definir a “essência” de todas as mulheres — aqui podemos colocar de todos os seres falantes: há uma mulher, um homem, um gay, um ou uma trans etc.

Um a um. Bassols (2017) nos apresenta duas maneiras de abordar o feminino. O feminino como

S2 em relação ao S1 do falo, campo em que se movem as teorias de gênero e as identidades sexuais, pois miram uma simetria e reciprocidade; e o feminino como alteridade radical do S1.

Lacan (1971-1972) diverge de Freud na abordagem do que seria o Um. Para Freud (1905), o

Um é explicado a partir da mitologia de que haveria uma essência de Eros em que seria possível uma junção a partir da libido de dois em um. Lacan adverte que isso não passa de um delírio e que o Um que ele tenta abordar a partir da matemática e da lógica é o Um do modo de gozar mais singular do ser falante que não faz par. A partir disso, é somente na discórdia que se funda a oposição entre os sexos e do que não é universal. Goza-se com as fantasias de cada um e as fantasias gozam da gente. Por isso, como indica Miller (2000, p. 169), “o parceiro essencial do sujeito é o objeto *a*, algo de seu gozo, seu mais-de-gozar”.

É importante distinguirmos o traço unário desde Freud com o Um lacaniano. O traço unário diz respeito a uma ontologia da identificação e funda o sujeito no campo do simbólico. Lacan também faz uma distinção do Há-Um (*Yad’lun*) com o Um. Este último requer significação; o primeiro, o Há-Um, é fora de toda significação, ontologia e identificação. Lacan afirma que o Um se fundamenta na pura e simples diferença. Por isso o sexo por estrutura é heteros, nas parcerias sempre comparecerá uma alteridade, discordância e dissimetria decorrente desse gozo do Um, gozo que, segundo Lacan, exerce a função de real. Não há relação sexual, pois há Um sozinho, e não Outro.

Assim, o objeto *a* vem funcionar em relação à falha, ao furo e à perda do lugar do Outro que é inconsistente, incompleto. A única identidade que se sustenta e tem consistência é a que Miller propõe chamar de identidade sinthomal, o Um-sozinho. Desprender-se do Outro, alcançar o modo de gozo sinthomático de cada um.

A clínica do *nãotodo* então abriu caminho para a clínica do sinthoma, na qual o gozo não-todo se torna o gozo como tal. Desde modo, o objeto *a* é, conforme Lacan (1975-1976, p. 149), o “*ossobjeto*” em sua dimensão corporal de gozo e incurável. O gozo *nãotodo* é o gozo como tal, o gozo reduzido ao acontecimento de corpo, ou seja, ao sinthoma.

3.3 Laerte-se: uma identidade sinthomal?

‘A mulher não existe’ não significa que o lugar da mulher não existe, mas que esse lugar permanece essencialmente vazio. Que esse lugar fique vazio não impede que algo possa ser encontrado ali. Nesse lugar se encontram somente máscaras, máscaras nada do suficientes para justificar a conexão entre as mulheres e os semblantes.

Jacques Allain-Miller

Figura 11: Laerte



Fonte: Divulgação/Netflix¹¹.

O documentário “Laerte-se” (2017), disponibilizado pela Netflix, com direção de Eliane Brum e Lygia Barbosa, nos apresenta a rotina e a intimidade cotidiana da cartunista Laerte Coutinho, que passou quase 60 anos se expressando e sendo identificada como homem, até que decidiu revelar sua identidade de mulher transexual. Retirando elementos preciosos do documentário, observamos que o modo que o ser falante encontra para lidar com o sexual se dá de forma singular e que homem e mulher, como já nos orientava Lacan, são significantes.

Podemos afirmar que Laerte foi para além da anatomia e da identificação? Segundo Tremante (2021), a anatomia diz respeito ao eixo imaginário do corpo, como comeração com a imagem de um outro que tem ou não tem. Já a identificação opera através do simbólico, por meio de significantes, um significante define algo. “Subjetivar o feminino é um percurso que passa pelo não ter no nível da imagem e pelo não ser no nível simbólico. Algo que se arrisca no

¹¹ IN: MENDONÇA, F., 2017. *Assista ao trailer de ‘Laerte-se’, primeiro documentário brasileiro original da Netflix*. Disponível em <https://www.assistebrasil.com.br/expresso/trailer-de-laerte-se-o-primeiro-documentario-brasileiro-original-da-netflix/>. Acesso em 15 mar. 2023.

nível do real” (TREMANTE, 2021, p. 39). É possível nos perguntarmos se a arte “Laerte-se” é um *sinthoma* situado do lado *nãotodo* da sexualização.

A anatomia também surge como corte. Sobre o material real da anatomia, Lacan (1975) afirma que o real também tem a ver com a anatomia, com o corpo. O significante fura a matéria. “A mulher não existe em razão de uma forma anatômica, tampouco de uma forma de corpo, mas como montagem e semblantes imaginários partindo de um suporte real e material” (ZELAYA, 2022, p. 42).

O documentário *Laerte-se* inicia com cenas da artista pintando um corpo — prelúdio da pintura singular que Laerte vai fazendo nos contornos que vai dando à vida, na elaboração dos lutos vividos, como a morte do filho, nos laços com os pares, na relação com seu próprio corpo, num tempo de ver, compreender e concluir. Seria o significante “Laerte-se” um S1? A arte, seu *sinthoma*, uma articulação singular entre simbólico, imaginário e real.

Laerte diz que “o pai ficou meio puto” quando a viu vestida de mulher pela primeira vez e que “a mãe fez mais a cabeça dele”. Caracteriza o pai como mais durão no que tange a temas como homossexualidade e coisas de gênero. A presença paterna marcada pelo machismo e preconceito é tratada, a princípio, como tabu. Já com a mãe, Laerte avalia que foi mais difícil. Diz que sabia que ela não renegaria, mas que teria objeções a colocar. As primeiras reações da mãe foram bem-humoradas, chegando a oferecer suas saias e vestidos para uso. Porém, diz que sua mãe, tendo formação em biologia, se posicionou como se o biológico ditasse as regras.

De acordo com Caldas (2015), o corpo de mulher não existe, mas inventa-se um. A autora também afirma que o corpo que interessa à psicanálise é um corpo de mulher não no sentido de gênero, mas do feminino que contrasta com os discursos fálicos. É o que vemos durante todo o documentário: a invenção singular da Laerte na sua relação com a existência.

Da morte do filho até 2009, Laerte utilizava da arte como cartunista na construção de personagens como Muriel, que em umas charges diz que “às vezes um cara tem que se montar”. Em 2009, Laerte anuncia que chegou a hora de virar mulher, revelando que já tinha começado a se investigar como pessoa transgênero, mas parou. Além de utilizar sua arte para elaboração do luto pela morte do filho, conta que os processos de criação, até então com objetivos unicamente profissionais, passaram a ser um recurso de expressividade de suas questões em torno do seu próprio processo de transição de gênero. Assim, depois de algum tempo, ela mesma não se aguentou: concluiu que precisaria mudar. O primeiro impacto da mudança, mais do que colocar calcinha, foi retirar os pelos e ver partes de si aparecendo. A entrevistadora pergunta o que ela viu no espelho e ela responde “uma outra pessoa”.

Laerte também relata que foi fazendo uma investigação da mulher que se pode ser. Assim, diz que começou a fazer a passagem sabendo que não iria virar mulher no sentido de mudar a genitália. Nascer de novo nunca passou por sua cabeça: o que passou foi a alegria muito grande de exercer a liberdade, de fazer a viagem e ampliar a fronteira, e não precisar mais estar no país dos outros e não no dela. Diz ainda se sentir em outro país, aprendendo outra língua e construindo uma identidade feminina a seu modo.

Para Laerte, a sopa de letras LGBTQUIA+, como ela mesma diz, responde a uma necessidade histórica de defesa e agrupamento em torno das identidades, as quais, entretanto, também podem funcionar como divisores. A artista também não nega a velhice, porque o seu processo de transição foi depois dos 60 anos de idade. Diz que está inevitavelmente velha, que um corpo dificilmente está resolvido para todo o sempre e que nunca pode ficar completo. O documentário finaliza com a nudez do corpo da Laerte e de uma trans, corpos em suas envolturas, alteridades e singularidades. Há um! Um corpo, mas não sem Outro.

Assim Lacan, no *Artudito*, diz que “o que se chama o sexo [...] é propriamente, o que sustenta a não toda, o *Héteros* que não pode saciar-se do universal. Chamamos heterossexual, por definição, aquele que ama as mulheres, seja qual seja seu próprio sexo (LACAN, 1972, p. 491).

Portanto, o *héteros* é aquilo que deixa em suspenso toda possibilidade de fazer um Todo com um conjunto de elementos definidos por um rasgo prévio — também se este rasgo se chama trans. O feminino como o mais singular do sexo que impede fazer gênero algum em uma lógica binária. O sexo da eleição, inclusive o sexo como causa da eleição, é segundo esta fórmula heterossexual mediada pela alteridade, encarnada por todo ser falante que está do lado feminino da sexuação, com seu objeto a-feminado.

Não havendo formas de compatibilizar a satisfação sexual e o gozo com alguma externalidade ao regime do gozo, Lacan (1975-1976) cria o *sinthoma* — o caroço de gozo da selva de sintomas presentes no ser falante — talvez também como um conceito fundamental na psicanálise. O deslocamento do gozo ocorre, então, com ajuda de elementos que não se conectam ao nome do pai e assumem a função de pôr limites ao excesso de gozo, aos deslocamentos de gozo. Esses limites se vinculam ao *sinthoma* — articulação significativa e gozo, articulação que se mostra ligada ao corpo. *Sinthoma* submetido à lógica do um a um — *sinthoma* como exterior às normas vigentes no Outro.

De acordo com Solano-Suárez (2021), “a homeostase do mundo é sustentada pela rodinha que associa o significante ao significado”. Será que o significante “Laerte-se” é o Um

do significante Um-sozinho, separado da articulação com o Outro significante mas que ainda assim mantém laço social em sua singularidade?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema do sexo e do gênero é atravessado por diversos aspectos. São vários os discursos que o atravessam: religiões, ciência, teorias de gênero, psicanálise... Miller (1996, p. 190) afirma, em *Matemas I*, que “todos os nossos discursos não passam de defesas contra o real”. O autor também ressalta que o real sem lei é o real sem sentido. As defesas contra o real desembocam nos auspícios da pulsão de morte. É o que vemos quando manifestações que balanceiam toda norma ideal suscitam preconceitos, assassinatos contra gays, trans, negros.

Freud (1929) já nos orientava que, por estrutura, é impossível uma harmonia e felicidade plena na vida humana. As três fontes do sofrimento humano advêm do próprio corpo, do mundo externo e da relação com o outro, tornando impossível uma plenitude de felicidade. Há um mal-estar estrutural e irremediável. No entanto, isso não isenta a ação da psicanálise no tecido social. Não basta o ato analítico restrito ao campo teórico e sua prática privada nos consultórios, que, a nosso ver, também tem seus efeitos na pólis. Mas é necessário, como propõe Laurent (2007), que o analista na pólis se posicione como um analista cidadão nos debates públicos, sem entrar no engodo das identificações imaginárias e na lógica de grupos que retornam com efeitos segregativos. A posição do analista cidadão implica a dimensão política da desidentificação dessegregativa, ou seja, o atravessamento das identificações e o consentimento com a divisão subjetiva. Consentir com essa divisão é assumir que não se pode dizer tudo sobre o gozo e o real do sexo.

A prática da psicanálise na civilização não a exime de considerar criticamente os fenômenos contemporâneos em seu aspecto social, cultural e político. Sustentar a singularidade frente a uma sociedade regradada por estereótipos que engendram práticas de segregação social, preconceitos e violências é a bússola da psicanálise frente ao mal-estar na cultura.

Para a psicanálise, a sexualidade humana, ainda que comporte aspectos relacionados à linguagem e ao imaginário, comporta também um mais além do princípio de prazer, campo pulsional do real do gozo. Frente ao mistério do sexual, a assunção de uma posição sexuada é uma invenção singular de cada um para tentar localizar o gozo, pois, como nos ensina Lacan (1972-1973), “o ser sexuada só se autoriza por si mesmo e por alguns outros” — e,

acrescentamos, se autoriza também com os significantes de sua época. Por isso, o inconsciente como discurso do Outro é o inconsciente que inclui o Outro social.

Portanto, em nossa pesquisa temos como objetivo principal investigar a relação de objeto em psicanálise, que não é uma relação harmoniosa nem segue os protocolos de gênero ou da anatomia. Na relação de objeto, há sempre uma *décalage*, uma disparidade. A conceituação lacaniana do objeto *a* se dá, então, pelo furo estrutural característico da falta de um objeto que nunca é reencontrado.

No impossível da relação sexual, o Outro é sempre estranho ao sujeito, que se ocupa de seus próprios objetos. Tal estranheza é velada de acordo com a realidade psíquica do sujeito e do atravessamento edipiano infantil. Assim, Lacan (1972-1973) diz que não é a mulher que o homem aborda, mas a causa de seu desejo, o objeto *a*. Sendo contingente e não estando determinada para nenhum ser humano, a eleição do sujeito não se define pela natureza suposta a esse objeto (masculino, feminino, trans, cis ou não), senão pelas próprias condições de sua eleição e o modo de gozo de cada um. Nesse sentido, Bassols (2020) sustenta que a adição e a multiplicação dos gêneros que anunciam a anulação da diferença dos sexos, masculino e feminino, advêm de um modo de fazer existir o Outro como Outro sexo, na tentativa de dar consistência à sexualidade como alteridade do sujeito.

Por isso, o objeto *a* despojado das imagens de todo gênero é um objeto que, unido às fantasias de cada um, é assexuado, e também objeto de gozos e adições, tão pegado ao corpo que chega a ser uma parte dele. O objeto então é a-ssexuado, porque não é definido por nenhum gênero nem por nenhum sexo. Não são os caracteres secundários do corpo do sujeito e do objeto que definem a posição de gozo e a posição sexual. É um objeto em cujo núcleo está o gozo mais ignorado do sujeito, um gozo a-ssexuado, que não está significado pela diferença sexual (BASSOLS, 2021). Desse modo, Lacan reformula o homo e o hétero de um modo que não seguirá a lógica binária dos sexos nem da diferença relativa entre os termos. Eleição homossexual de objeto e eleição heterossexual de objeto, seja qual for o gênero suposto do sujeito, o que define a posição é a posição de gozo com respeito a um objeto sempre fora de gênero (BASSOLS, 2021). Em sua relação com o objeto e o corpo, o sujeito é sempre atravessado pela divisão subjetiva de um saber não sabido, da pulsão que não descansa em buscar satisfação e pelo choque de lalíngua e da linguagem, que não é sem efeitos e ressonâncias no corpo do *fallasser*.

REFERÊNCIAS

ACONTECE ARTE E POLÍTICA LGBTI+; ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS [ANTRA]; ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LÉSBICAS, GAYS, BISSEXUAIS, TRAVESTIS, TRANSEXUAIS E INTERSEXOS [ABGLT]. *Mortes e violências contra LGBTI+ no Brasil: Dossiê 2021*. Florianópolis: Acontece, ANTRA, ABGLT, 2022.

ÁLVAREZ, M. O silêncio d'A mulher. In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. *Scilicet: a mulher não existe*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2022.

ANSERMET, F. Eleger o próprio sexo: usos contemporâneos da diferença sexual. *Opção Lacaniana online nova série*, [S.l.], ano 9, n. 25 e 26, 2018. Disponível em: http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_25/Eleger-o-proprio-sexo.pdf. Acesso em: 18 mar. 2023.

ARIÈS, P. Reflexões sobre a história da homossexualidade. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Org.). *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BASSOLS, M. *El Inconsciente trans-ferencial*. Conferência online à Universidade de Buenos Aires. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QvSriiZrijs>. Acesso em: 18 mar. 2023.

_____. *La diferencia de los sexos no existe en el inconsciente*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2021.

_____. O bárbaro: transtornos de linguagem e segregação. *Opção Lacaniana online nova série*, [S.l.], ano 9, n. 25 e 26, mar./jul. 2018. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_25/O_Barbaro_Transtornos_de_linguagem_e_segregacao.pdf. Acesso em: 18 mar. 2023.

_____. O feminino, entre centro e ausência. *Opção Lacaniana online nova série*, [S.l.], ano 8, n. 23, jul. 2017. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_23/O_feminino_entre_centro_e_ausencia.pdf. Acesso em: 18 mar. 2023.

_____. O objeto (a)ssexuado. *Opção Lacaniana online nova série*, [S.l.], ano 7, n. 21, nov. 2016. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero21/texto3.html>. Acesso em: 18 mar. 2023.

_____. Soledades y estructuras clínicas. *Freudiana*, Barcelona, n. 12, 1994, p. 23-27.

BENTO, B. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação?. *Cadernos Pagu*, [S.l.], 53, 2018.

BORRILLO, D. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 1 ed., 4ª reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BROUSSE, M. H. As identidades, uma política, a identificação, um processo, e a identidade, um sintoma. *Opção Lacaniana online nova série*, [S.l.], ano 9, n. 25 e 26, mar./jul. 2018. Disponível em: [http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_25/As Identidades uma politica a identificacao.pdf](http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_25/As_Identidades_uma_politica_a_identificacao.pdf). Acesso em: 18 mar. 2023.

_____. O buraco negro da diferença sexual. *Cien Digital* [online], [S.l.], n. 23, nov. 2019. Disponível em: <https://ciendigital.com.br/index.php/2019/11/17/o-buraco-negro-da-diferenca-sexual/?print=print>. Acesso em: 18 mar. 2023.

BRUNHARI, M. V.; DARRIBA, V. A. O objeto da segregação e o campo de concentração. *Estud. pesquis. psicol.* [online], [S.l.], v. 18, n. 3, 2018, p. 966-983.

BUTLER, J. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALDAS, H. Amódio e feminicídio. In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. *Scilicet: a mulher não existe*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2022.

_____. Melancolia e sublimação – um corpo que cai. *Opção lacaniana online nova série*, [S.l.], ano 4, n. 12, nov. 2013.

_____. Segregação, sexismo e racismo. *Aleph, Revista da Delegação Paraná – EBP. Gênero: ser homem ou ser mulher na atualidade*, Curitiba, n. 5, 2017.

_____. Trauma e linguagem: acorda. *Opção lacaniana online*, [S.l.], v. 6, n. 16, 2015.

_____. Um corpo de mulher, da imagem ao gozo. In: CORPO DE MULHER – JORNADAS DA EBP-SP, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://leonardocr93.wixsite.com/jornadas2015ebpsp/daimagemagozo>. Acesso em: 18 mar. 2022.

CAROZ, G. Connaître as haine. *La cause du désir*, Paris, n. 93, 2016, p. 35 a 39.

CHAUNCEY, G. *Gay New York: gender, urban culture and the making of the gay male world, 1890-1940*. Nova York: BasicBooks, 1994.

COELHO, C.M.S. Psicanálise e laço social: uma leitura do Seminário 17. *Mental*, Barbacena, v. 4, n. 6, jun. 2006.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA (Brasil), Resolução nº 2.013, de 16 de abril de 2013. Adota as normas éticas para a utilização das técnicas de reprodução assistida. *Diário Oficial da União*, Brasília, 9 de maio 2013. Seção I, p. 119.

COSSI, R. K.; DUNKER, C. A diferença sexual de Butler a Lacan: gênero, espécie e família. *Pesquisa Clínica e Cultura - Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 33, 2017.

DIAS, E. M.; KICH, F. D.; DETONI, P. P. Performatividades de mulheres trans em vídeos mais acessados da pornografia brasileira: pedagogias sexuais. *Iluminuras*, Porto Alegre, vol. 23, n. 62, nov. 2022.

DUTRA, C. C. Divinas divas e a feminilidade como mascarada. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE DA UERJ, 15., 2021, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: UERJ, 2021, p. 77-78.

ELIA, Luciano. *Corpo e sexualidade em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Uapê, 1995.

FAJNWAKS, Fabián. *A escolha do sexo: a experiência enigmática da sexuação*. In: FCPOL - III CONFERENCIAS INTERNACIONALES JACQUES LACAN, Madri: [s.n.], 2021.

_____. Despatologizar a transexualidade. In: CAPANEMA, C. A. et al. (org.). *Psicanálise e Psicopatologia lacanianas: impasses e soluções*. Curitiba: CRV, 2020.

_____. *Jacques Lacan, precursor das teorias queer*. In: CAPANEMA, C. A. et al. (org.). *Psicanálise e Psicopatologia lacanianas: impasses e soluções*. Curitiba: CRV, 2020.

FERREIRA, N. P. O desejo é o destino. In: QUINET, A.; JORGE, M. A. C. (Ed.). *As homossexualidades na psicanálise*. Rio de Janeiro: Atos e Divãs Edições, 2020.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: vontade de saber* (1976). Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREUD, S. Além do princípio de prazer (1920). In: FREUD, S. *Obras completas volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

_____. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (1925). In: FREUD, S. *Amor, sexualidade, feminilidade: obras incompletas de S. Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

_____. *As pulsões e seus destinos* (1915). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. Carta a um mãe preocupada com a homossexualidade de seu filho (1935). In: FREUD, S. *Amor, sexualidade, feminilidade: obras incompletas de S. Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

_____. Introdução ao narcisismo (1914). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* (1914–1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *Obras completas volume 4: A interpretação dos sonhos* (1900). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. *Obras completas volume 12: Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos* (1914–1916). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, S. *Obras completas volume 16: O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. O mal-estar na cultura (1930). In: FREUD, S. *O mal-estar na cultura e outros escritos de cultura, sociedade, religião*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. Moisés e o monoteísmo (1939[1934-1938]). In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1990, v. 23.

_____. Organização genital infantil (1923). In: FREUD, S. *Amor, sexualidade, feminilidade: obras incompletas de S. Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

_____. Psicologia das massas e análise do Eu (1921). In: *Obras completas volume 15: Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Sobre as teorias sexuais infantis (1908). In: FREUD, S. *Amor, sexualidade, feminilidade: obras incompletas de S. Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: FREUD, S. *Obras Completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FUCKS, B. Psicanálise, xenofobia: algumas reflexões. In: QUINET, A.; JORGE, M. A. C. (Ed.). *As homossexualidades na psicanálise*. Rio de Janeiro: Atos e Divãs Edições, 2020.

IANNINI, G. Os destinos de uma carta são muitos. In: IANNINI, G. (org.). *Caro Dr. Freud: Respostas do século XXI a uma carta sobre a homossexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

IRAGARAY, L. *Speculum of the Other Woman*. Tradução de inglês de 1985. Nova York: Cornell University Press, 1974/1985.

JORGE, M. A. C. O real e o sexual: do inominável ao pré-conceito In: QUINET, A.; JORGE, M. A. C. (Ed.). *As homossexualidades na psicanálise*. Rio de Janeiro: Atos e Divãs Edições, 2020.

LACAN, J. A instância da letra no inconsciente (1958). In: LACAN, J. A. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. A significação do falo (1958). In: LACAN, J. A. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. Formulações sobre a causalidade psíquica (1946). In: LACAN, J. A. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. Função e campo da fala e da linguagem (1953). In: LACAN, J. A. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

- _____. Nota italiana (1974). In: LACAN, J. A. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 311-315.
- _____. O aturdido (1972). In: LACAN, J. A. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 459.
- _____. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: LACAN, J. A. *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- _____. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- _____. *O seminário, livro 4: a relação de objeto (1956-1957)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- _____. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação (1958-1959)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.
- _____. *O seminário, livro 7: a ética da Psicanálise (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. *O seminário, livro 9: a identificação (1961-1962)*. Publicação exclusiva para uso interno dos membros do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.
- _____. *O seminário, livro 10: a angústia (1962-1963)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. *O seminário, livro 15: o ato psicanalítico (1967-1968)*. Inédito.
- _____. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise (1969/1970)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- _____. *O seminário, livro 18: de um discurso que não seja do semblante (1971)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. *O seminário, livro 19: ... ou pior (1971-1972)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.
- _____. *O seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- _____. *O seminário, livro 21: os não-tolos erram (1973-1974)*. Tradução e organização de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- _____. *O seminário, livro 23: o sintoma (1975-1976)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- _____. Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval (1960). In: LACAN, J. A. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. Subversão do sujeito e dialética do desejo (1960). In: LACAN, J. A. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. Televisão (1973). In: LACAN, J. A. *Outros escritos*. Zahar: Rio de Janeiro, 2002.

LAGO, M.C.S. *A psicanálise nas ondas dos feminismos*. [Florianópolis]: Repositório Institucional UFSC, 2010. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1350/a_psicanalise_nas_ondas.pdf?sequence=1. Acesso em: 15 mar. 2023.

_____. *O avesso da biopolítica: uma escrita para o gozo*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2018.

LEGUIL, C. *O ser e o gênero: homem/mulher depois de Lacan*. Belo Horizonte: EBP Editora, 2016.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

LISPECTOR, C. *A Paixão Segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

MARQUES, L. As Homossexualidades na Psicanálise: na história de sua despatologização. In: QUINET, A.; JORGE, M.A.C. (Ed.). *As homossexualidades na psicanálise*. Rio de Janeiro: Atos e Divãs Edições, 2020.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K. *O Capital, livro I – crítica da economia política: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAZZARIELLO, C.; FERREIRA, L. B. Gênero. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/genero>. Acesso em: 15 mar. 2023.

MENDONÇA, F., 2017. *Assista ao trailer de 'Laerte-se', primeiro documentário brasileiro original da Netflix*. Disponível em <https://www.assistebrasil.com.br/expresso/trailer-de-laerte-se-o-primeiro-documentario-brasileiro-original-da-netflix/>. Acesso em 15 mar. 2023.

MILLER, J. A. A era do homem sem qualidades. *Opção Lacaniana online*, [S.l.], v. 1, n. 4. Disponível em: <http://www.opcaolacaniana.com.br/antigos/n1/pdf/artigos/JAMera.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2023.

_____. *Ce qui fait insigne*. Curso inédito. Paris, 1986-1987.

_____. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2013.

_____. *Extimidad* (1985). Buenos Aires: Paidós, 2010.

_____. Introdução à leitura e referências do Seminário 10. *Opção Lacaniana*, [S.l.], v. 43, 2005.

_____. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (1998-1999). Buenos Aires: Paidós, 2003.

_____. Os seis paradigmas do gozo. *Opção lacaniana online nova série*, [S.l.], ano 3, n. 7, mar. 2012, p. 1-49.

_____. Os semblantes entre os sexos. In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. *Scilicet: a mulher não existe*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2022.

_____. *Percurso de Lacan: uma introdução*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

_____. Uma fantasia. *Opção Lacaniana*, [S.l.], v. 42, p. 7-18. 2004.

OLIVEIRA, A. Ficções porno-políticas do corpo (a partir) de Preciado. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28 (3), 2020.

OLIVEIRA, J. M. Trans-ações de gênero, operando contra o sistema. *Ex aequo*, Lisboa, n. 38, p. 9-16, dez. 2018. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S087455602018000200002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 24 mar. 2020.

PAOLIELLO, G. A despatologização da homossexualidade. In: QUINET, A.; JORGE, M.A.C. (Ed.). *As homossexualidades na psicanálise*. Rio de Janeiro: Atos e Divãs Edições, 2020.

PÓLLAK, M. A homossexualidade masculina, ou: a felicidade no gueto?. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Org.). *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PRECIADO, P.B. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014. Obra original publicada em 2000.

_____. *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.

QUINALHA, R. *Contra a moral e os bons costumes: a ditadura e a repressão à comunidade LGBT*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

RADO, S. A critical examination of the concept of bisexuality. *Psychosomatic Medicine*, [S.l.], v.2. 1940, p.459-467.

RIVIERE, J. A feminilidade como máscara (1929). *Psychê*, São Paulo, v. 9, n. 16, p. 13-24, 2005.

ROY, D. Quatro perspectivas sobre a diferença sexual. *Cien Digital* [online], [S.l.] n. 23, nov. 2019. Disponível em: <http://ciendigital.com.br/index.php/2019/11/17/quatro-perspectivas-sobre-a-diferenca-sexual/>. Acesso em 18 mar. 2023.

_____. Ser sexuado. *Psicoanálisis lacaniano*. [S.l.], 20 jul. 2020. Disponível em: <https://psicoanalisislacaniano.com/2020/07/20/droy-ser-sexuado-2-20200720/>. Acesso em 18 mar. 2023.

SÁEZ, J. *Theorie queer et psychanalyse*. Paris: Ed. EPEL, 2008.

SANTOS, N. O. Transfamiliar. *Revista Agente*, Escola Brasileira de Psicanálise - Seção Bahia. n. 19, ano 20, set 2021.

SAUSSURE, F. *Escritos de linguística geral*. Organizados e editados por Simon Bouquet e Rudolf Engler. São Paulo: Cultrix, 2006.

STELMANN, R. *A masculinidade na clínica*. 2007. 250 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

RABINOVICH, D. S. *O conceito de objeto na teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2009.

WITTIG, M. *The straight mind: and other essays*. Boston: Beacon Press, 1992.

ZELAYA, A. V. Do significante encarnado. In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. *Scilicet: a mulher não existe*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2022.