

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ALLYSON DE ANDRADE PEREZ

O QUEER DIZER DA PSICANÁLISE?
PARADOXOS DA NORMALIZAÇÃO DO GÊNERO E DA SEXUALIDADE
NA PSICANÁLISE EM SÃO LUÍS

São Luís

2018

ALLYSON DE ANDRADE PEREZ

O QUEER DIZER DA PSICANÁLISE?

**PARADOXOS DA NORMALIZAÇÃO DO GÊNERO E DA SEXUALIDADE
NA PSICANÁLISE EM SÃO LUÍS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPGCSoc) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) como requisito parcial para obtenção do título de *Doutor em Ciências Sociais*.

Orientadora: Profa. Dra. Sandra Maria Nascimento Sousa (UFMA)

Co-Orientadora: Profa. Dra. Mara Viveros Vigoya (Universidad Nacional de Colombia - UNAL/Bogotá, Colômbia)

São Luís

2018

Perez, Allyson de Andrade.

O queer dizer da psicanálise? Paradoxos da normalização do gênero e da sexualidade na psicanálise em São Luís / Allyson de Andrade Perez. - 2018.

427 f.

Coorientadora: Mara Viveros Vigoya.

Orientadora: Sandra Maria Nascimento Sousa.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/CCH, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018.

1. Gênero. 2. Heteronormatividade. 3. Normalização.
4. Psicanálise. 5. Sexualidade. I. Sousa, Sandra Maria Nascimento. II. Viveros Vigoya, Mara. III. Título.

O QUEER DIZER DA PSICANÁLISE?
PARADOXOS DA NORMALIZAÇÃO DO GÊNERO E DA SEXUALIDADE
NA PSICANÁLISE EM SÃO LUÍS

ALLYSON DE ANDRADE PEREZ

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPGCSoc) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) como requisito parcial para obtenção do título de *Doutor em Ciências Sociais*.

Orientadora: Profa. Dra. Sandra Maria Nascimento Sousa (UFMA)

Co-Orientadora: Profa. Dra. Mara Viveros Vigoya (Universidad Nacional de Colombia - UNAL/Bogotá, Colômbia)

Aprovada em: 01/03/2018.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Sandra Maria Nascimento Sousa (Orientadora)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Profa. Dra. Mara Viveros Vigoya (Co-Orientadora)
Universidad Nacional de Colombia – UNAL

Profa. Dra. Carla Rodrigues
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof. Dr. Horácio Antunes de Sant'Ana Júnior
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Prof. Dr. Jackson Ronei Sá da Silva
Universidade Estadual do Maranhão – UEMA

A Jefferson David Quijano Corredor

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer com humildade a todas as pessoas que contribuíram direta ou indiretamente, menos ou mais intensamente, para a realização deste trabalho, resultado do encontro entre diferentes vozes, olhares, questionamentos e esforços. Um trabalho dessa natureza jamais nasce de uma só pessoa. Ele é fruto de diversas interações e intercâmbios criativos, mas assumo sozinho seus erros e limitações. Com muito carinho, agradeço, de forma especial:

- À minha família, Maria Elizabeth, Leonerez, Ana Karyne, Anderson Márcio, Anne Lorena, Luiza, Bruno, João Gustavo e Cuíco, com muito amor, pela presença, carinho e incentivo;
- A Jefferson Quijano, pelo companheirismo, apoio e incentivo permanentes e pelos sonhos, experiências e alegrias compartilhadas;
- A minha família colombiana Gladys, Camila, Alicia, Carlos, Yolanda, Wilson, Janeth, José, Nicolás, Paula, Jaqueline, Javier, Cristian, Sebastián, Luz, Héctor, Ariadna, Luna e Apolo, pela hospitalidade carinhosa e pelos momentos sempre alegres;
- A Sandra Maria Nascimento Sousa, professora e amiga querida, pela acolhida nesse instigante campo de estudos, pela orientação e sugestões ao longo do percurso e pelo incentivo constante;
- A Mara Viveros Vigoya, pesquisadora admirável, pelo carinho e generosidade com que me acolheu para minha experiência de estágio doutoral na *Escuela de Estudios de Género* (EEG) da *Universidad Nacional de Colombia* (UNAL), pela co-orientação e por todos os ricos momentos de intercâmbio teórico e afetivo;
- À Profa. Carla Rodrigues e aos Profs. Horácio Antunes de Sant’Ana Júnior e Jackson Ronei Sá da Silva pelas valiosas observações e sugestões por ocasião das bancas de qualificação do projeto de tese e do próprio trabalho;
- À amiga e companheira de percurso no doutorado Nilvanete de Lima, pela amizade, confiança, suporte, por todas as ricas interlocuções sobre gênero e sexualidade que temos mantido ao longo desses anos, pelas excelentes sugestões quanto ao texto final e pela inestimável ajuda na revisão final da tese;
- Às amigas Alexandra Nicolas, Martin Messier, Lícia Marques, Antonio Bacelar Junior, Francisco Frazão, pelos momentos divertidos e pelo incentivo quanto ao trabalho;

- Às participantes do Grupo de Estudos em Gênero, Memória e Identidade (GENI) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), pelas trocas enriquecedoras e pela partilha de ideais de equidade social e, em particular, de gênero;
- Às professoras e funcionárias da EEG/UNAL (Colômbia), pela simpatia e apoio, com admiração pelo trabalho de equipe que realizam;
- Às colegas das disciplinas na UNAL pelos momentos de construção coletiva do conhecimento, pontuados de atividades criativas e, em especial, a Mariana Calderón, pelas agudas observações quanto aos resultados parciais da pesquisa, e a Lisa Rechenberg, pela companhia agradável durante a fase final de escrita do trabalho, pela ajuda nas traduções do alemão e pelo *mouse*, extremamente útil;
- À Coordenação e funcionárias do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSoc) da UFMA, pelo trabalho dedicado à gestão do Programa;
- Às Professoras das disciplinas do Curso de Doutorado em Ciências Sociais da UFMA, pelas aulas e discussões apaixonantes;
- Às Professoras da *Escuela de Psicoanálisis* da UNAL, pelo acolhimento, interlocuções e contribuições na discussão do trabalho;
- Às colegas da turma do doutorado, pelo apoio mútuo e pelas trocas nos debates ao longo de todas as atividades;
- À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos que me ofereceu suporte financeiro à realização da pesquisa;
- À Universidade CEUMA (UNICEUMA), na pessoa do Prof. Shen Paul Ming Jen, pela licença para a experiência de estágio doutoral e apoio ao projeto do doutorado;
- À Unidade de Ensino Superior Dom Bosco (UNDB), pela licença para a conclusão do doutorado;
- A Joan Scott pelas sugestões de bibliografia para o trabalho;
- Às companheiras do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise – seção São Luís pelas interlocuções e pelo apoio constante;
- A Agostinho Ramalho Marques Neto, Elisabeth Bittencourt, Dulce Duque Estrada e Ivan Corrêa, com gratidão pelo que têm me transmitido na psicanálise;
- A todas as psicanalistas que participaram da pesquisa, com gratidão inestimável pela confiança e pelo que compartilharam, me ensinaram e me possibilitaram refletir.

*Eu não espero pelo dia em que todos os homens concordem
Apenas sei de diversas harmonias bonitas possíveis sem juízo final
(Caetano Veloso, Fora da ordem)*

RESUMO

Estudo sobre implicações da psicanálise lacaniana na (re)produção e/ou subversão da ordem social heteronormativa de gênero em São Luís. Buscou-se compreender como as atuações clínicas, usos teóricos e atividades institucionais das analistas incidiam nos processos normalizadores do gênero e da sexualidade. Os processos sociais pesquisados compreendem a produção de sujeitos normalizados e abjetos num continuum colonial e cujas configurações subjetivas se baseiam na intersecção entre distintas ordens de poder. O trabalho apresenta um perfil geral das analistas e expõe que a tecnologia analítica, enquanto prática complexa, opera tanto através de vieses normalizadores (ainda que insidiosos) quanto de vieses subversivos das referências binárias de gênero e sexualidade. Alguns paradoxos analisados expressam característica fundamental da materialização do gênero e da sexualidade: um movimento de *diferrância* sexual nas produções subjetivas e sociais. A reprodução de teorias psicanalíticas dominantes do Norte global pelas analistas locais é compreendida como efeito de uma colonialidade do saber.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise; Gênero; Sexualidade; Heteronormatividade; Normalização.

RESUMEN

Estudio sobre las implicaciones del psicoanálisis lacaniano en la (re)producción y/o subversión del orden social heteronormativo de género en São Luís. Se buscó comprender cómo las actuaciones clínicas, usos teóricos y actividades institucionales de las analistas incidían en los procesos normalizadores del género y de la sexualidad. Los procesos sociales investigados comprenden la producción de sujetos normalizados y abyectos en un continuo colonial y cuyas configuraciones subjetivas se basan en la intersección entre distintos órdenes de poder. El trabajo presenta un perfil general de las analistas y expone que la tecnología analítica, como práctica compleja, opera tanto a través de sesgos normalizadores (aunque insidiosos) como de sesgos subversivos de las referencias binarias de género y sexualidad. Algunas paradojas analizadas expresan característica fundamental de la materialización del género y de la sexualidad: un movimiento de *diferrancia* sexual en las producciones subjetivas y sociales. La reproducción de teorías psicoanalíticas dominantes del Norte global por las analistas locales es comprendida como efecto de una colonialidad del saber.

PALABRAS CLAVE: Psicoanálisis; Género; Sexualidad; Heteronormatividad; Normalización.

ABSTRACT

Study on the implications of Lacanian psychoanalysis in the (re)production and/or subversion of the heteronormative social order of gender in São Luís. It sought to understand how the clinical actions, theoretical uses and institutional activities of the analysts concerned the normalizing processes of gender and sexuality. The social processes investigated include the production of normalized and abject subjects in a colonial continuum and whose subjective configurations are based on the intersection between different orders of power. The thesis presents a general profile of analysts and states that analytical technology, as a complex practice, operates both through normalizing biases (although insidious) and subversive biases of binary gender and sexuality references. Some paradoxes analyzed express a fundamental characteristic of the materialization of gender and sexuality: a movement of sexual *différance* in subjective and social productions. The reproduction of dominant psychoanalytic theories of the global North by local analysts is understood as effect of a coloniality of knowledge.

KEYWORDS: Psychoanalysis; Gender; Sexuality; Heteronormativity; Normalization.

LISTA DE SIGLAS

AF	Associação Freudiana
ALI	Association Lacanienne Internationale
AMP	Associação Mundial de Psicanálise
CEF	Centro de Estudos Freudianos
CEPMA	Centro de Estudos Psicanalíticos do Maranhão
CFRJ	Colégio Freudiano do Rio de Janeiro
CFSLZ	Corpo Freudiano Escola de Psicanálise - Seção São Luís
COPAL	Comitê Coordenador das Organizações Psicanalíticas da América Latina
EBP	Escola Brasileira de Psicanálise
EBPMA	Escola Brasileira de Psicanálise – Delegação Geral Maranhão
EFP	Escola Freudiana da Paris
ELPM	Escola Lacaniana de Psicanálise do Maranhão
EPM	Escola de Psicanálise do Maranhão
GENI	Grupo de Estudos em Gênero, Memória e Identidade
IPA	<i>International Psychoanalytical Association</i>
ONU	Organização das Nações Unidas
OrLa	Centro de Psicanálise do Maranhão
PaCS	Pacto Civil de Solidariedade
PROCON/MA	Programa Estadual de Proteção ao Consumidor do estado do Maranhão
RSI	Real-Simbólico-Imaginário

SBPRJ	Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro
SPM	Sociedade Psicanalítica do Maranhão
SPOB	Sociedade Psicanalítica Ortodoxa do Brasil
SPPA	Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre
SPQ	Sociedade Psicológica das Quartas-feiras
SPRJ	Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro
UFMA	Universidade Federal do Maranhão

SUMÁRIO

	LISTA DE SIGLAS	10
1	INTRODUÇÃO	15
	<i>#mulherzinha</i> : incidências das regulações de gênero e sexualidade	15
	<i>#nodivã</i> : a psicanálise como espaço de tratamento dos <i>problemas de gênero</i> ...	17
	<i>#atrásdodivã</i> : um percurso teórico e prático na psicanálise	18
	<i>#reproduçãosequestionamentos</i> : as questões de gênero e sexualidade nas teorias e instituições analíticas	20
	<i>#femininabrancaheterossexualdeclassemédia</i>	21
	<i>#psicanálisenormalizadora?</i> construindo problemas	24
	<i>#doladodebaixodoequador</i> : entre norte e sul globais	31
	<i>#umproblemadepesquisa</i>	32
2	POR UMA ABORDAGEM PÓS-ESTRUTURALISTA, INTERSECCIONAL E DECOLONIAL DE PROCESSOS SOCIAIS DE NORMALIZAÇÃO	37
2.1	Percurso epistêmico e metodológico	37
	<i>#umacríticaradical</i>	38
	<i>#foucaultderrida</i> : poder, discurso, <i>différance</i> e desconstrução	42
	<i>#esqueersitandoolhar</i>	54
	<i>#depertoninguéménormal</i> : aportes psicanalíticos a uma compreensão da normalização e da abjeção	78
	<i>#tramasdopoder</i> : a perspectiva interseccional	94
	<i>#eusouapenasumrapazlatinoamericano</i> : as perspectivas pós e decolonial	98
2.2	“Quem é você?": os sujeitos da pesquisa	106
2.2.1	A psicanálise no contexto global e brasileiro	107
2.2.2	O contexto psicanalítico local	110
2.2.3	Localizando socialmente os sujeitos da pesquisa	112
	<i>#gênerosexualidadeseestadocivil</i>	113
	<i>#classe</i>	114
	<i>#gerações</i>	116
	<i>#raça</i>	118
	<i>#desempenhocultural</i>	120

	<i>#religião</i>	121
	<i>#atravésdoespelho</i> : perfil geral das entrevistadas	124
2.2.4	Atividades de pesquisa e percurso metodológico	133
3	REGULAÇÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE: GÊNERO BINÁRIO, NORMALIZAÇÃO SOCIAL E SUAS <i>DIFERRÂNCIAS</i>	143
3.1	Gênero é poder: regulações de gênero e sexualidade nos sujeitos pesquisados	144
	<i>#bináriosediferrâncias</i>	144
	<i>#corposnormalizados</i>	158
	<i>#resistindoànormacha</i>	161
3.2	Purezas, perigos, poluições, paradoxos: processos sociais e subjetivos de normalização e abjeção	164
	<i>#fronteirasdaabjeção</i>	164
	<i>#eumeabjeto</i> : a dimensão queer da subjetividade	179
	<i>#anormalidadeshistóricas</i> : violências que abjetam	185
4	PARADOXOS DA NORMALIZAÇÃO E DA SUBVERSÃO DO GÊNERO E DA SEXUALIDADE NA PSICANÁLISE LACANIANA	189
	<i>#feminizaçãoeelitismo</i>	192
4.1	A ordem discursiva da psicanálise: alguns enunciados fundamentais	206
	<i>#sexualidadepulsional</i> : o humano desnaturalizado da psicanálise	207
	<i>#adiferensexual</i> : diferença, diferenças, <i>diferrâncias</i>	212
	<i>#todonãotodaediferrânciassexuais</i> : ambivalências, trânsitos, passagens... ..	255
	<i>#gêneroparaasanalistas</i> : determinismo, voluntarismo, complexidades	289
4.2	Normalizante, queer, singular: a clínica psicanalítica em seus paradoxos ..	304
	<i>#normalpato-lógico</i>	304
	<i>#mulheresehomensnodivãeatrásdele</i> : questões e perturbações do gênero na análise	327
	<i>#psicanáliseehomossexualidades</i> : Freuds, Lacans e a inversão da questão homossexual	343
	<i>#aquestãotrans</i>	364
	<i>#clínicaDOSingular</i>	373
4.3	Vigiando fronteiras: processos institucionais da psicanálise local	379
	<i>#analistasnormaiseabjetas</i>	379

	<i>#todososcaminhoslevamaParis</i>	390
5	À GUIA DE (IN)CONCLUSÃO: SOMENTE PARADOXOS A	407
	OFERECER?	
	REFERÊNCIAS	414

1 INTRODUÇÃO

[...] de que serve ser um menininho se tu vais crescer para ser um homem (Gertrude Stein, *Autobiografia de todo mundo*¹, tradução livre).

#mulherzinha²: incidências das regulações de gênero e sexualidade³

Muito cedo, já nos primeiros anos de meus estudos básicos na escola, me dei conta, a partir das interpelações de outras pessoas (como sempre costuma ocorrer), de que era um *menino diferente* e de que havia uma forte expectativa, que me era externada em distintos espaços, de que eu me portasse como um *homem* num sentido bem estrito do termo.

Eu não havia *encorporado*⁴ os atributos considerados típicos da masculinidade, pelo menos hegemonicamente ideal, do meu contexto de origem. De forma geral, os meninos eram educados para ser hipermasculinos, agressivos, estar orientados para os conflitos, bem como a

¹ [...] what is the use of being a little boy if you are going to grow up to be a man – *Everybody's autobiography* (textos originais).

² Ao longo do trabalho, utilizo o recurso das *hashtags* por seu caráter de brevidade e condensação na identificação de um tema específico. Uma *hashtag* é um tipo de palavra ou frase-chave que permite o rápido acesso a postagens por assunto nas diversas redes sociais. Sua utilização, tendo em conta sua natureza de confluência e tendência à viralização, representa um contraste interessante com o modelo mais tradicional de escrita acadêmica. Contrariando a tendência, no entanto, utilizei, nas *hashtags*, os sinais gráficos da língua portuguesa.

³ Pode-se preferir utilizar a categoria *gênero* como um termo englobante, inclusive no que se refere à sexualidade. Mas, essa escolha envolve uma decisão ao mesmo tempo teórica e política. Ao escrever os dois termos separados ao longo deste trabalho, faço ecoar aqui o argumento de Judith Butler (2004a, p. 54) de que existe uma dissonância entre gênero e sexualidade na teoria queer contemporânea, dissonância que é afirmada em duas perspectivas diferentes: a primeira, representada por Gayle Rubin, que separa a sexualidade do gênero, de modo que ter um gênero não pressupõe a vivência de práticas sexuais em nenhuma via particular; a segunda, na qual J. Butler se localiza a si mesma (juntamente com Joan Scott), que propõe que o gênero não é redutível à hierarquia heterossexual e que, por exemplo, as vidas transgêneras evidenciam a ruptura de quaisquer linhas de determinismo causal entre gênero e sexualidade. Como resume a autora, a primeira perspectiva busca mostrar possibilidades para a sexualidade que não estão limitadas pelo gênero; a segunda busca mostrar possibilidades para o gênero que não estão predeterminadas por formas de heterossexualidade hegemônica. Entendo que tais perspectivas não se excluem e que apontam para a relação aberta e problemática de mútua constituição entre uma e outra categorias.

⁴ Ao longo do trabalho, utilizarei a palavra *encorporar* e seus derivados para me referir ao que o termo inglês *embody* (e derivados) significam em sua diferença para com “incorporar” (*incorporate*). Este termo sugere um vetor linear (de fora para dentro) e não permite explorar, do meu ponto de vista, a complexidade do processo de “dar corpo a” (no sentido de subjetivar, encarnar) representações e normas sociais. Penso que o processo de *encorporação* supõe uma relação moebiana entre dentro e fora, entre subjetivo e social, de modo que estejam em continuidade e não como instâncias discretamente separadas. Tal argumento é compatível com a noção de *constitutive outside* (“exterior constitutivo”) articulada por J. Butler (2011), uma espécie de *in exterior* (neologismo que proponho aqui), na medida que o que é excluído no processo de construção da inteligibilidade social do gênero não vai para fora, mas permanece dentro, perturbando a coerência produzida. Esse “fora que está dentro” dá a medida do processo de *encorporação* ou corporificação que quero destacar, relacionado ao de subjetivação foucaultiano, ressaltando não apenas seus aspectos passivos ou de sujeição, mas também a dimensão ativa dos investimentos subjetivos, com suas lutas e resistências.

resolvê-los em lutas corporais, brincar primordialmente com outros meninos, gostar de e jogar futebol, falar palavrões e tratar as meninas como seres inferiores e objetos sexuais, entre outras coisas. Como parte do processo de construção de suas masculinidades, inclusive, vários garotos costumavam ostentar, caricaturando os homens adultos com quem se identificavam, acessórios que significavam sua virilidade, como grossas correntes de ouro e/ou grandes relógios de pulso, o que lhes fazia uma cópia mais ou menos fiel de seus pais. Tratava-se, afinal, de uma comunidade pouco diferenciada, situada numa cidade do interior do periférico estado do Maranhão, nos inícios da década de 80 do século XX.

Encarnar diferenças quanto a esse modelo dominante de masculinidade me expôs a diversas violências e me custou diversas interpelações e confrontos. Parecia não haver muito espaço para que um menino se construísse de forma diversa. Um dado curioso é que, em algumas situações, ao perceber minhas diferenças (por uma forma talvez demasiado feminina de um menino se portar), colegas, principalmente da vizinhança e da escola, costumavam reagir com agressividade e, na tentativa de me persuadir no sentido da masculinidade dominante, buscavam me insultar com o termo *mulherzinha*, enunciado com forte tom pejorativo.

Mulherzinha! Que termo interessante para buscar marcar pejorativamente algumas diferenças. À época, eu apenas ficava sob o impacto do tom despectivo com que a palavra era proferida, mas sem entender exatamente o sentido dela. Hoje, me pergunto retroativamente: o que significa ser uma *mulherzinha*? Essa categoria nativa de gênero de imediato assinalava um patamar de inferioridade. Como se dissesse: “Tu não estás à altura do gênero que deveria ser o teu, nem do outro gênero, do qual não passas de uma caricatura inferior”. Nem homem, nem mulher; uma mulher decaída, degradada, mas ainda assim mulher. Por que não *homenzinho*? Por que tal termo não teria o mesmo poder de atingir e ofender? Porque isso não depende da decisão racional dos sujeitos, mas de condições materiais e simbólicas objetivas, estas que estão configuradas no que chamamos de *ordem social*, de onde, afinal, as ofensas (todas elas) retiram seu peso e seu gume cortante.

Tal ordem, tem um fluxo dominante e também contrafluxos. Quanto ao primeiro, é heteronormativa, produzindo categorias classificatórias que dão à masculinidade e à heterossexualidade posições de primazia. As demais categorias, todas relacionais, são, no mesmo movimento, relegadas a uma situação de subalternidade. Numa ordem social assim organizada, a feminilidade figura em condição desvalorizada, de desvantagem, de inferioridade, mas também de ameaça: ela é o que precisa ser negado e rechaçado para que um sujeito tenha acesso aos signos que conferem poder e prestígio. É essa misoginia de base

que permite entender porque um termo como *mulherzinha* pode ser usado para injuriar um homem que não pode imediatamente ser localizado na grade estrita de inteligibilidade de gênero de certo contexto social.

No que diz respeito à subjetividade, *mulherzinha* designa também um lugar topológico: nem está dentro, nem está fora. Aponta o que, do interior, precisa ser expulso para assegurar a estabilidade do regime político do gênero: ao ser expulso, no entanto, não vai para fora, mas fica inscrito no interior mesmo, de onde apavora a estabilidade alcançada, cujos limites instituem a normalidade ao mesmo tempo em que produzem um domínio de abjeção. É a nomeação daquilo que põe o caráter bem definido das categorias de gênero legítimas em questão, numa tentativa de conjurar a estranheza (uma das possíveis versões para *queerness*) que se apresenta.

Essa situação, talvez bastante prosaica, de uma interpelação de gênero através de uma categoria que engendra posições normalizadas e abjetas, relacionadas entre si, expõe o funcionamento de *processos sociais de normalização*. Através destes, se busca controlar a proliferação do gênero para além das categorias consideradas, de forma dominante, socialmente legítimas. Para tanto, é necessário sustentar a legitimidade de tais categorias, ditas *normais*, através de um mecanismo fundamental de produção da abjeção.

#nodivã: a psicanálise como espaço de tratamento dos problemas de gênero

A incidência das interpelações a que me referi, principalmente quando enunciadas reiteradamente e em diferentes espaços sociais, presentifica e materializa o caráter hegemônico das regulações de gênero, seu caráter inescapável, e evidencia que qualquer posição excêntrica, fora da suposta normalidade (embora qualquer uma sempre se relacione com esta), está fadada a vicissitudes penosas. Desde a minha infância, me exercitei⁵ bastante, por um caminho tortuoso, pontuado por angústias e algumas zonas de conforto, nessa lida com a ordem vigente de gênero e suas prescrições. No curso desse processo, em um momento dado, me dei conta de que, às expensas de meus desejos, havia talvez cedido demais às exigências sociais de normalização e precisava construir recursos para enfrentar uma severa consciência moral que impunha, ao mesmo tempo, a observância irrestrita de ideais de gênero dominantes e sua contestação. Os conflitos externos eram também internos e, de alguma forma, ultrapassavam minhas possibilidades de lidar com eles, o que gerava um quadro de

⁵ Me permitirei, ao longo do trabalho, não seguir a regra gramatical da ênclise quando o verbo iniciar orações ou após vírgula, com vistas a produzir um discurso menos formal.

impasse. Em muitos momentos, esses impasses psíquicos materializavam manifestações corporais, numa indicação típica de que o que não podia ser elaborado, emergia e se expressava de forma enigmática e cifrada no corpo.

É importante apontar que eu havia sido racializado como branco, pertencia a uma família de estrato médio baixo em ascensão e que os códigos moralizadores e normalizadores são crescentemente mais rigorosos à medida que se ascende socialmente. Os ideais hegemônicos de classe, gênero e raça se impunham a mim. Mesmo tendo me mudado para a capital do estado, São Luís, contexto em tese mais socialmente diverso e heterogêneo, vivíamos em um momento histórico - era o final da década de 80 do século passado - de transição. Muitos temas relacionados ao gênero e à sexualidade eram tratados como tabus e uma norma de silêncio e discrição imperava. Era também um momento de rápidas mudanças tecnológicas, com o advento de invenções como o computador, o telefone móvel, o CD, que, na década seguinte, iriam lançar a todas⁶ em um novo momento civilizacional.

Foi nesse contexto que se deu meu primeiro contato com a psicanálise, no ano de 1991, início da nova década, quando, ainda no ensino médio, assisti a uma palestra que abordou o tema. Falando de desejo e da dimensão inconsciente da sexualidade, da possibilidade de uma autonomia e de um deslocamento quanto aos discursos sociais dominantes e heterônomos, o palestrante, Agostinho Ramalho Marques Neto, me sinalizou um caminho e um possível espaço para a elaboração de algumas de minhas questões mais íntimas. No ano seguinte, já na universidade, iniciei, de modo paralelo, meus estudos nesse campo, participando de atividades na *Sociedade Psicanalítica do Maranhão* (SPM). Em 1993, iniciei, com uma psicanalista desta instituição, uma primeira análise que veio a durar aproximadamente sete anos. Nesse espaço, abordei muitas de minhas angústias e, dentre elas, as que se referiam aos confrontos com as exigências normativas do gênero e da sexualidade.

#atrásdodivã: um percurso teórico e prático na psicanálise

No seio da SPM, participei de cursos, grupos de leitura e de estudo, seminários e palestras, além de encontros locais de psicanálise. Em seguida, a instituição deu lugar a outra, provisória, chamada de *Liça Freudiana*, que preparou a fundação da *Escola de Psicanálise do Maranhão* (EPM). Nessas instituições, meu engajamento se deu sempre na categoria de *participante*, o que significava que meus objetivos eram tão somente de estudo e

⁶ No presente trabalho, contrariando a regra geral, utilizarei a forma feminina plural das palavras para universalizar. Quando necessário, utilizarei fórmulas que especifiquem o gênero feminino ou masculino.

aprofundamento da teoria psicanalítica.

Durante o ano de 1997, um grupo de membras e participantes da EPM, dentre as quais eu me incluía, dissidiu e fundou uma nova instituição de psicanálise, a *Escola Lacaniana de Psicanálise do Maranhão* (ELPM), oficialmente registrada no ano de 1999, ano em que também dei início à minha prática clínica como psicanalista. Como *Membro Fundador* da ELPM, passei a participar também de *cartéis*⁷, além de ocupar funções administrativas na instituição. Com o início da minha prática clínica, comecei também um trabalho de *supervisão*⁸ e a participar das chamadas *sessões clínicas*⁹ realizadas pelas analistas praticantes que integravam a instituição.

A certa altura do ano 2000, interrompi minha análise para, alguns meses mais tarde, iniciar um novo tratamento analítico, ainda em andamento, com um psicanalista de outra cidade. No ano de 2002, a ELPM foi dissolvida. Dirigi-me, então, a outra instituição da cidade, o *Centro de Estudos Psicanalíticos do Maranhão* (CEPMA), onde participei, inicialmente, de um grupo de leitura e, posteriormente, de outras atividades, até me tornar membro da instituição. Durante o período em que estive engajado no CEPMA, participei, além das atividades da própria instituição, de um seminário no âmbito da EPM e de outros eventos organizados pelo Corpo Freudiano Escola de Psicanálise – Seção São Luís (CFS LZ).

Em 2012, as membras fundadoras do CEPMA decidiram encerrar as atividades da instituição. Durante aproximadamente dois anos, me dediquei a participar de cartéis com analistas de diferentes instituições, mantendo minha análise e meu trabalho de supervisão, e, no ano de 2014, me tornei membro do CFS LZ, onde atualmente desempenho minhas

⁷ O *cartel* é um dispositivo criado por J. Lacan como um dos pilares de estruturação de sua proposta institucional para a psicanálise, a *escola*. Propõe esse autor que o funcionamento desta se apoie no trabalho de um pequeno grupo formado por, no mínimo, três e, no máximo, cinco pessoas, sendo quatro a “justa medida”. As *cartelizantes* se organizam em torno de um lugar que J. Lacan chama de “Mais-Um”, função que circula entre as integrantes do *cartel* e é por elas encarnada, e que consiste em zelar pelos efeitos do empreendimento e provocar a elaboração. O “mais-um” deve, portanto, cuidar para que o trabalho avance e estimular a produção de cada integrante. Para minimizar os efeitos imaginários de grupo (principalmente os de alienação a alguém em posição de mestria), o *cartel* tem sua dissolução programada para após um certo tempo de funcionamento (a permutação é, portanto, um de seus princípios). O trabalho do *cartel* tem por finalidade uma produção própria de cada integrante, com base no estudo de um tema comum. O autor afirmou esperar dos *cartéis* que expusessem seus resultados bem como as crises do trabalho (LACAN, 2003, p. 235).

⁸ A prática da supervisão, considerada pelas diferentes orientações da psicanálise, inclusive a lacaniana, como indispensável (ao lado da própria análise e do estudo teórico) à formação analítica, consiste em trabalhar as dificuldades e impasses das análises conduzidas na clínica com analistas mais experientes. Trata-se de “Estabelecer uma ponte entre a experiência clínica da psicanálise e seu estudo teórico”, na medida em que a psicanalista se encontra continuamente dividida entre o “saber da teoria psicanalítica” e o “não-saber por meio do qual a experiência clínica se produz”. A supervisão articulária, assim, o universal da teoria ao particular da clínica, reabrindo o “*lugar de escuta* [...] para a subjetividade em questão” (COUTINHO JORGE, 2006, p. 287-8, grifos do autor).

⁹ Espaço institucional reservado à apresentação e discussão de casos clínicos com os pares à luz da teoria psicanalítica.

atividades institucionais na psicanálise.

#reproduçãosequestionamentos: as questões de gênero e sexualidade nas teorias e instituições analíticas

No decorrer dessas diferentes atividades e experiências, tive não apenas a oportunidade de trabalhar analiticamente minhas questões relativas ao gênero e à sexualidade, como pude conhecer e também me apropriar de diversas teorizações psicanalíticas sobre temas comuns à psicanálise e também aos estudos de gênero: *sexualidade humana e pulsões; diferença sexual; masculinidade e feminilidade; complexo de Édipo e castração; desejo; Nome-do-Pai; falo; estruturas psíquicas (neurose, psicose e perversão); sexuação; gozo; o paradigma Real, Simbólico e Imaginário; normalidade/patologia; finalidade do tratamento analítico*; entre vários outros. Basicamente se estudava Sigmund Freud e Jacques Lacan, além de comentadoras de suas obras. Tive também a oportunidade de assistir à apresentação de trabalhos e sessões clínicas de diversas psicanalistas, nos quais essas temáticas foram abordadas.

Com base em uma retrospectiva dessas experiências, observo que parecia haver uma certa dissociação entre o que se elaborava no curso das análises pessoais (inclusive com um grau de autonomia criativa que isso envolvia) e uma certa reprodução teórica acrítica que eu verificava no interior das instituições de que participei e que, muitas vezes, deixava de fora a dimensão subjetiva daquelas que estavam estudando a teoria psicanalítica. Em geral, a teoria quase não era interpelada pelas experiências vivenciadas nas análises, mas, antes, buscava-se enquadrar estas dentro das teorias tomadas como referências inquestionáveis.

A diferença sexual, por exemplo, era amiúde entendida nos quadros da heterossexualidade (embora não no sentido biológico). Ao se falar ou discutir sobre complexo de Édipo, entendido como a estrutura através da qual cada um de nós ingressaria na ordem social e sexual (assumindo um sexo masculino ou feminino), enfatizava-se, com S. Freud, como o processo vivenciado pelo menino era diferente do da menina, a qual viveria um percurso mais complicado. O chamado “Édipo do menino” era concebido como um processo sem maiores complicações. Pela ênfase nos aspectos estruturais desses processos, as discussões deixavam de lado questões sociais importantes, como, por exemplo, a dominação masculina. No entanto, com base em J. Lacan, criticava-se a proposta de S. Freud da maternidade como uma saída normal para o “Édipo da menina”, pela qual ela substituiria sua *inveja do pênis* pelo desejo de um filho (preferencialmente do sexo masculino) recebido de

um homem, representante do pai. Entendia-se que J. Lacan, a partir de sua releitura estruturalista do Édipo freudiano e também de suas propostas sobre a sexualidade feminina, diferenciando a *mãe* da *mulher* e o *falo* do *pênis*, teria logrado avanços e se deslocado do viés freudiano, mais falicista. Ao mesmo tempo, considerava-se, amiúde, e com base em S. Freud e J. Lacan, que um *Édipo normal* levava à assunção de uma posição heterossexual, enquanto um *Édipo invertido* produzia a homossexualidade, identificada como perversão¹⁰.

Em outra oportunidade, durante a realização de uma sessão clínica, em que se abordava o caso de um garoto levado à análise pelos pais preocupados com seu jeito muito “afeminado” e com que ele viesse a se tornar homossexual, a psicanalista comentou que, a certa altura dos atendimentos, os pais lhe teriam perguntado o que deviam fazer quando o menino apresentasse “trejeitos” ao que a analista teria replicado que deveriam desencorajá-lo e repreendê-lo no sentido de que mudasse seu comportamento. Outra psicanalista presente questionou o porquê dessa intervenção e a psicanalista que apresentava a sessão me pareceu enunciar uma postura moral, baseada na concepção da homossexualidade como um desvio em relação à normalidade heterossexual.

O tema da transexualidade era bastante raro durante as discussões de que participei e não era noticiados e discutidos publicamente como na atualidade. Foi tocado, apenas de modo tangencial, durante discussões acerca do *Seminário, livro 3: as psicoses* de J. Lacan (1992a), no qual este autor, comentando o delírio transexualista de Schreber (cujas memórias S. Freud havia analisado como uma caso paradigmático de psicose), refutava a interpretação de que a paranoia seria uma resposta à rejeição de uma tendência latente à homossexualidade.

#femininabrancaheterossexualdeclassemédia

As diferentes instituições em que desenvolvi atividades eram, principalmente, compostas por membras e participantes mulheres, brancas, oriundas, em sua maioria, da área da psicologia e de estratos médios da população, o que, de forma geral, ratifica os argumentos de Elisabeth Roudinesco e Michel Plon (1998) acerca do desenvolvimento da psicanálise no Brasil. Além de poucos homens, havia bem poucas membras e participantes que se autoidentificavam como homossexuais¹¹ (entre as quais eu me incluía), embora me

¹⁰ É importante nuançar que os posicionamentos das diferentes psicanalistas não eram uniformes e homogêneos e que também havia dissensos acerca das temáticas discutidas. No entanto, num esforço de reconstrução, tento aqui apresentar o que me pareciam ser lugares discursivos comuns da teorização à época e que eram, em geral, assumidos e reiterados em diferentes momentos.

¹¹ Não tomei conhecimento à época de membras ou participantes que se identificassem como bissexuais nem de

parecessem bem toleradas no interior dos grupos, conduzindo-se, no entanto, com relativa discrição quanto a sua identidade sexual. Embora nunca tenha presenciado episódios do que se pode chamar de violência de gênero, cheguei a presenciar algumas poucas brincadeiras de teor sexista e homofóbico por parte de algumas delas.

Acompanhando o movimento da maioria, eu tendia a reproduzir as posições mais canônicas da teoria psicanalítica, sem maiores questionamentos, e a postura, bastante difundida, de tomar a psicanálise como um saber de grande capacidade heurística. Minha aptidão para questionar algumas formulações foi aumentando na medida da minha maior experiência tanto clínica (como analisante¹² e analista) quanto teórica. Ressalto, também, que, inclusive pelo caráter recente das instituições e pelo fato de que a obra de S. Freud era lida através de traduções bastante criticáveis e que a obra de J. Lacan não estava inteiramente disponível em português¹³, estudava-se principalmente o primeiro período da obra deste autor, de características mais nitidamente estruturalistas, no qual ele se dedicava a teorizar sobre as categorias do *simbólico* (entendido como a própria ordem da linguagem e da cultura), do *significante*, do *desejo*, do *Nome-do-Pai*, do *sujeito do inconsciente*, dentre outras, retornando aos textos freudianos com base no enfoque da linguística e da antropologia estruturais. Eram muito frequentes os comentários acerca das dificuldades de compreensão dos textos e argumentos lacanianos¹⁴. As elaborações mais adiantadas de sua obra eram, em geral, pouco

peçoas travestis ou trans que estudassem ou praticassem a psicanálise. Neste trabalho, utilizarei a categoria *homossexual* para me referir às peçoas que se relacionam amorosa e/ou eroticamente com outras do mesmo sexo biológico. Leo Bersani (1996) argumenta que a elaboração de certas preferências eróticas em um “caráter”, portador de uma espécie de essência (como *homossexual* ou *heterossexual*), nunca é uma empresa científica desinteressada: a tentativa de estabilizar uma identidade é, para ele, inerentemente um projeto disciplinar. Ao mesmo tempo, afirma que a elaboração de uma identidade *gay*, ainda que concebida para resistir à opressão homofóbica, também poderia ser desacreditada, na medida em que teria se revelado excludente, delineando uma identidade *gay* que podemos entender normativa (e excludente), já que branca, de classe média e liberal. Nesse contexto, considero bastante pertinente a discussão que Pedro Ambra (2016) faz acerca da escolha política de Michel Foucault de considerar a homossexualidade como uma invenção médica. P. Ambra ressalta a origem do termo pela pena do “tradutor” vienense Karl-Maria Kertbeny (portanto, nem médico nem sexólogo) que, no mesmo movimento, cunhou a noção de *heterossexualidade*. “Assim, diferentemente da argumentação foucaultiana, notemos aqui que o nascimento tanto da homossexualidade quanto da heterossexualidade tem um berço de libertação política e não médico-legal” (AMBRA, 2016, p. 104). Essa interessante discussão nos relembra o caráter intrinsecamente político das palavras e expressões. As categorias *gay*, *lésbica* e derivadas serão usadas em contextos específicos (em citações diretas e indiretas, expressões consagradas e no contexto de algumas entrevistas, por exemplo).

¹² Categoria nativa para designar aquela que se submete a um processo de análise. Algumas psicanalistas preferem utilizar o galicismo “analisanda”.

¹³ O processo de publicação da obra lacaniana ainda se encontra em andamento, sob a responsabilidade de seu executor testamentário.

¹⁴ Essas dificuldades se deviam, em grande parte, ao próprio estilo de J. Lacan, considerado bastante erudito e hermético. Como argumenta Maria Rita Kehl (2005), “Lacan é um autor difícil. Como herdeiro e atualizador de Freud, levou às últimas conseqüências o pensamento do fundador da psicanálise sem baratear nada de sua complexidade. Além disso, Lacan trouxe a psicanálise para a arena dos grandes sistemas de pensamento da segunda metade do século XX, ampliando seu alcance ao fazê-la dialogar com a lingüística e o estruturalismo, com filósofos do porte de Hegel (via Kojève) e Heidegger, com propostas da teoria dos campos em matemática.

estudadas e consideradas ainda mais difíceis.

É preciso ressaltar que essas experiências são datadas e possuem contexto específico e que, certamente, muitos deslocamentos se produziram ao longo da história da prática clínica e institucional das psicanalistas na cidade. Trata-se também da minha própria percepção e compreensão desses fenômenos, as quais são, evidentemente, parciais e situadas. Por outro lado, considerando as minhas duas experiências de análise, minha impressão mais espontânea é a de que não funcionaram como práticas normalizadoras da minha sexualidade e subjetividade: não apenas eu sempre pude abordar os temas que quisesse nos contextos das análises, como nunca fui interpelado na direção de nenhum ideal nesse sentido, nem tampouco me senti o objeto de uma condução de consciência em qualquer sentido que fosse. Para mim, minhas análises, com todas as suas angústias, dificuldades e percalços, e até mesmo com os erros de manejo das analistas, funcionaram como experiências possibilitadoras de deslocamentos e de aberturas tanto para desfrutar da minha sexualidade, quanto para me conduzir na vida de forma mais autônoma e menos alienada. Como psicanalista, também prefiro pensar que, em minha escuta de sujeitos com experiências, sofrimentos e práticas sexuais variadas, não estava atuando no sentido de uma normalização sexual ou de uma solução “adequada” para quaisquer de suas questões.

No entanto, os processos de normalização não podem ser subestimados por nenhuma boa intenção. Assim, a possibilidade da incidência de normalizações sutis, inconscientes, tanto em minhas análises pessoais, quanto nas que tenho conduzido, não pode ser descartada sem mais. Principalmente, se levamos em conta, segundo nos ensina Teresa de Lauretis (1987), que qualquer instituição ou prática social pode funcionar e, de fato, funciona como *tecnologia de gênero* (produzindo o gênero e a sexualidade como representação e autorrepresentação) e que a representação do gênero é também a sua construção. O trabalho de representação produz diferenças que não podem ser previamente conhecidas. Assim, a maneira como homens e mulheres são faladas, pensadas, diferenciadas, produz a diferença mesma entre elas, de tal modo que essa diferença não preexiste à sua representação, mas é um

Mas a dificuldade no estudo de Lacan tem um sério agravante: o estilo de seus Escritos e Seminários. O lacanês é barroco, esnobe e parece intencionalmente enigmático. É óbvio que não se pode separar um autor de seu estilo, e não me cabe aqui analisar as razões que determinaram o estilo desse grande mestre. Percebo, isto sim, seus efeitos: a leitura de Lacan deixa o estudioso sempre em dívida para com sua própria capacidade de compreensão. Explora ao extremo a ambigüidade do significante; com isso, tem-se permanentemente a impressão de que o que se entendeu está aquém, muito aquém da verdade do texto. Nos Seminários, Lacan responde com ironia tanto a seus opositores quanto a alguns candidatos a aliados; raros são os que ele considera interlocutores à sua altura. Pela mesma razão, quem se propõe a transmitir o ensino de Lacan, muito mais do que quem se aventura a explicar Freud, corre o risco de passar por ingênuo. Freud, herdeiro da aposta iluminista no poder comunicativo da razão, teve a generosidade de ousar ser claro”.

efeito desse trabalho.

De qualquer forma, não me é possível generalizar minhas próprias experiências nem tomá-las como típicas, nem tampouco, o que me parece o ponto fundamental, negligenciar o caráter insidioso de representações inconscientes acerca dessas temáticas. Será que mesmo o silêncio de uma analista, talvez o elemento maior de sua dita neutralidade, não pode se mostrar cúmplice, em determinados momentos da análise, de efeitos normalizadores do gênero e da sexualidade, para além de qualquer racionalidade consciente? Os efeitos de poder que perpassam toda e qualquer experiência não estão sob o controle racional dos sujeitos que a vivenciam. Há sempre uma dimensão não controlável nesses processos. Do ponto de vista histórico, não me parecia possível negar que, pelo menos em diversas ocasiões, o dispositivo psicanalítico teria funcionado sob um viés normalizador ou moralizante. A esse respeito, por exemplo, é importante ter em conta o tratamento, teórico e institucional, dado às mulheres e também às homossexuais, inclusive com a proibição destas últimas de praticar a psicanálise, no seio da *International Psychoanalytical Association* (IPA). Nesse sentido, fica claro que a psicanálise não pode pretender um funcionamento autônomo com relação aos contextos sociais e históricos que instituem normas específicas de gênero e sexualidade, embora possa ter sobre eles efeitos questionadores e de ruptura, além dos meramente reprodutores.

#psicanálisenormalizadora? construindo problemas

De fato, eu nunca tinha parado para pensar em possíveis funcionamentos políticos normalizadores em minhas análises pessoais e de outros sujeitos até que comecei a participar, no ano de 2010, dos encontros do *Grupo de Estudos em Gênero, Memória e Identidade* (GENI) da *Universidade Federal do Maranhão* (UFMA). Nesse espaço, travei contato com uma literatura, que até então desconhecia, de autoras feministas e estudiosas do gênero e queer¹⁵, que discutiam, dentre outros temas, a construção social do gênero, a produção das

¹⁵ Seguindo Javier Sáez (2004), tomei a decisão de manter o termo no original inglês, sem itálico, pelas dificuldades de sua tradução unívoca e porque já se tornou popular nos mais diversos contextos. Uma possível tradução da expressão seria “teoria viada”. De modo chistoso, poderíamos traduzi-la por “teoria *esqueersita*”. O termo *queer*, usado para insultar ou se referir pejorativamente a homossexuais (e também a bissexuais, travestis, transexuais e outros sujeitos considerados “estranhos” de acordo com códigos hegemônicos de sexualidade), foi reapropriado por Teresa de Lauretis para diferenciar sua proposta teórica dos estudos gays e lésbicos (MISKOLCI, 2009, p. 151-2). Conforme esclarece J. Sáez (2004, p. 126-7, tradução livre), “Tradicionalmente, en el campo de la epistemología y de la filosofía de las ciencias, se entiende el término ‘teoría’ como un corpus de conocimientos articulado de forma sistemática para explicar un determinado objeto de estudio” (Tradicionalmente, no campo da epistemologia e da filosofia das ciências, se entende o termo ‘teoria’ como um corpus de conhecimentos articulado de forma sistemática para explicar um determinado objeto de estudo). Assim, considera bastante inapropriado utilizar a palavra “teoria” para se referir aos estudos queer, pois o termo

identidades sexuadas e os processos sociais de normalização da sexualidade, com a consequente patologização e estigmatização de determinadas práticas sexuais. A psicanálise era tomada como objeto de diversas críticas (embora fosse também um discurso privilegiado nesses diversos debates), por ser uma abordagem fundacionalista e essencialista do gênero e da sexualidade (não obstante o reconhecimento de sua contribuição para a compreensão da sexualidade humana) e/ou uma práxis normalizadora desta. Ela estaria ancorada em um entendimento universalizante de que o gênero se limitaria a um enquadre binário, heterossexual, e tal entendimento contribuiria para reproduzir a ordem social heterocentrada e hierarquizada, na qual determinadas subjetividades acabavam por sofrer processos de inferiorização e/ou exclusão em função das classificações promovidas.

Essas diferentes autoras tinham em Michel Foucault uma referência fundamental, embora também criticassem várias de suas formulações. Para esse autor, a psicanálise comporia, ao lado de outros saberes, o que ele denominou de *scientia sexualis*, produzindo uma verdade científica sobre o sexo e buscando arrancá-la dos sujeitos através de uma prática de viés confessional. A psicanálise integraria, assim, o conjunto dos saberes especializados, encarregados de especificar a sexualidade anormal e de tratá-la (FOUCAULT, 1988).

Com a emergência e a expansão de um *dispositivo de sexualidade*, a psicanálise se ocuparia, junto com outros saberes, do “sofrimento sexual” da família (espaço privilegiado de eclosão da sexualidade na modernidade).

[...] eis que a psicanálise, que parecia, em suas modalidades técnicas, colocar a confissão da sexualidade fora da soberania familiar, reencontrava, no próprio seio dessa sexualidade, como princípio de sua formação e chave de sua inteligibilidade, a lei da aliança, os jogos mesclados dos esposais e do parentesco, o incesto. A garantia de que lá, no fundo da sexualidade de cada um, ia-se encontrar a relação pais-filhos permitia, no momento em que tudo parecia indicar o processo inverso, manter a fixação do dispositivo de sexualidade sobre o sistema da aliança. Não havia riscos de que a sexualidade aparecesse, por natureza, estranha à lei: ela só se constituía pela lei. Pais, não receeis levar vossos filhos à análise: ela lhes ensinará que, de toda maneira, é a vós que eles amam. Filhos, não vos queixéis demais de não serdes órfãos e de sempre encontrardes no fundo de vós mesmos, vossa Mãe-Objeto e ou o signo soberano do Pai: é através deles que tendes acesso ao desejo (FOUCAULT, 1988, p. 122-4).

A psicanálise era, assim, inscrita por M. Foucault em uma longa tradição que

sugere uma espécie de fechamento, de “esperança de explicação”, de “verdade final” e coerente. Segundo o autor, a expressão “teoria queer” virou moda nos EUA, na década de 90 do último século, perdendo grande parte de seu potencial subversivo, e foi abandonada pela própria T. de Lauretis, para quem a teoria queer se tornara “uma criatura conceitualmente vazia da indústria publicitária”. Particularmente, prefiro a expressão *estudos queer*, por sugerir o caráter aberto das propostas e questionamentos críticos e a utilizarei preferencialmente neste trabalho quando a expressão *teoria queer* não se impuser em função das próprias autoras citadas.

remontaria à pastoral cristã e sua direção espiritual. No entanto, de modo inverso à época do cristianismo clássico, seria o dispositivo de sexualidade que passaria a sustentar o sistema de aliança, o que explicaria, segundo esse autor, o “imenso consumo de análise” nas sociedades modernas, após um período inicial de desconfiança: o dispositivo de aliança e o sistema de família tinham necessidade de reforço e, com a psicanálise, a sexualidade passaria a saturar de desejo as regras de aliança (FOUCAULT, 1988, p. 124).

A ideia da sobrevivência de um possível poder pastoral e das práticas da confissão e da direção de consciência no interior da psicanálise certamente causa espécie às psicanalistas atuais e me parecem equivocadas. A ideia de que uma psicanalista lança mão de uma postura de autoridade e de controle para conduzir a analisante num caminho de salvação ou de administração de sua alma é, pelo contrário, claramente percebida como uma deturpação da prática analítica. Talvez poderia ser atribuída não à psicanálise, mas, na melhor das hipóteses, a um tipo desvirtuado dela. No entanto, é interessante interrogar sobre a influência do legado psiquiátrico do século XIX sobre a psicanálise e sua forma de teorizar a psique e a sexualidade e também sobre o poder que teria a psicanálise de se liberar das injunções e coações dos contextos sociais específicos em termos da classificação hegemônica do gênero e da sexualidade. Mais do que com algumas posturas claramente enviesadas ou reducionistas sobre a psicanálise, M. Foucault contribui para os questionamentos acerca de como a prática analítica (em seus diversos espaços) é também atravessada e constituída por relações de poder que são imanentes ao social. Esse tema estava geralmente ausente das discussões teóricas nas instituições analíticas de que participei. A psicanálise era, de modo geral, abordada em sua dimensão mais “privada”, da experiência que se desenrolava no consultório. Em que sentido a prática analítica é também uma prática de poder permanece atual.

T. de Lauretis (1987, p. 19) afirma que a teoria da psicanálise de S. Freud diz respeito ao gênero mais que qualquer outra (à exceção da teoria feminista). Ela ofereceria um modelo da construção do gênero na diferença sexual, mas, em seu mapeamento do terreno entre socialidade e subjetividade, deixaria o sujeito feminino “desesperançosamente capturado em pântanos patriarcais ou encalhado em algum lugar entre o diabo e o mar azul profundo”. As referências da autora à psicanálise lacaniana, embora presentes, são feitas através de comentários a trabalhos de autoras que a utilizam como base teórica. Assim, o sujeito feminino é entendido como estruturado negativamente em relação ao falo. Para a autora (LAURETIS, 1987, p. 19-20), a negatividade da mulher (sua falta ou transcendência quanto às leis e processos de significação), encontraria uma contrapartida, na teoria psicanalítica pós-estruturalista, na noção de feminilidade como “condição privilegiada, uma proximidade da

natureza, o corpo, o lado do materno ou o inconsciente”. No entanto, acrescenta, somos advertidas de que essa feminilidade é puramente uma representação, uma posicionalidade dentro do modelo fálico do desejo e da significação, não uma qualidade ou propriedade das mulheres, o que equivaleria, finalmente, a afirmar que a mulher é irrepresentável como sujeito de desejo ou de significação; “ou melhor, que na ordem fálica da cultura patriarcal e em sua teoria, a mulher é irrepresentável exceto como representação”.

Seja na versão lacaniana (predominante) ou em outras abordagens, afirma T. de Lauretis (1987, p. 20), a psicanálise definiria a mulher *por relação ao* homem, de dentro do mesmo quadro de referência, e pelas categorias analíticas desenvolvidas para explicar o desenvolvimento psicossocial do homem.

Eis por que a psicanálise não aborda, não consegue abordar, a relação complexa e contraditória das mulheres com a Mulher, a qual simplesmente define como uma simples equação: mulheres = Mulher = Mãe. E isso, como sugeri, é um dos efeitos mais profundamente enraizados da ideologia de gênero¹⁶ (tradução livre).

Aqui, uma vez mais, as psicanalistas lacanianas objetariam que, pelo contrário, J. Lacan seria rigoroso em diferenciar a mulher (que buscaria um gozo Outro, para além do fálico) da mãe (orientada por um gozo fálico em relação à filha) e que sua elaboração acerca da sexualidade e do gozo feminino romperia com o falicismo freudiano, através da formalização de uma modalidade de gozo específica da mulher como não-toda referida à ordem fálica. Denunciariam, inclusive, uma certa redução da autora do fálico ao que diz respeito apenas aos homens. No entanto, aqui também, é importante reter a questão da autora a propósito da articulação entre *socialidade* e *subjetividade*. J. Lacan (1985) formula as posições sexuadas, do homem e da mulher, como posições lógicas, não referenciadas na diferença biológica, afirmando categoricamente uma “escolha” do sexo, não determinada pela biologia. Mas como tal escolha, inconsciente e conforme uma lógica dual, se articularia com a construção concreta de identidades de gênero femininas e masculinas nos contextos históricos e culturais específicos? J. Lacan não aborda os processos pelos quais as normas sociais impactam e influenciam a construção subjetiva do sexo; sua preocupação não é de ordem antropológica ou sociológica. Convém, no entanto, perguntar se essa argumentação acerca do caráter abstrato do sexo lógico não acabaria por deixar a porta aberta para a atualização dos ideais hegemônicos (para mulheres e homens) em vigor em uma ordem heterocentrada. Mais

¹⁶ That is why psychoanalysis does not address, cannot address, the complex and contradictory relation of women to Woman, which it instead defines as a simple equation: women = Woman = Mother. And that, as I have suggested, is one of the most deeply rooted effects of the ideology of gender (texto original).

ainda, caberia perguntar de que forma se deve entender o suposto aforismo lacaniano de que “o inconsciente é o social¹⁷” e como as formulações abstratas e formais da psicanálise poderiam dar conta de realidades históricas cambiantes.

J. Scott (1986), referindo-se às escolas anglo-americana e francesa de psicanálise, aponta seus limites para a análise do gênero. Para essa autora, se, por um lado, a abordagem das relações de objeto limitaria o conceito de gênero à família e à experiência doméstica e não problematizaria a associação entre masculinidade e poder, por outro, a abordagem simbólica (em termos de linguagem), fundamentada no trabalho de J. Lacan, reificaria o antagonismo entre homens e mulheres como o fato central do gênero, universalizando as categorias e relações entre homem e mulher, fixando tal oposição binária como a única relação possível e promovendo uma noção a-histórica dos gêneros.

A crítica de que a psicanálise propõe formulações a-históricas, com forte teor estruturalista, e generalizações abusivas é uma das mais recorrentes. A partir de um único ou de alguns casos, muito rapidamente estão as analistas falando em todas as mulheres ou em todos os homens. Esse empuxo à generalização e à universalização pode ser constatado pela leitura de diversos textos teóricos. Igualmente criticada é a compreensão de que o gênero é binário e que, portanto, os sujeitos se inscrevem definitivamente de um lado ou de outro das alternativas e que esses dois lados são mutuamente excludentes. Afinal, cada homem ou mulher concreta é “o” homem ou “a” mulher do suposto binário de gênero? Não poderíamos pensar num continuum entre esses dois polos tão bem diferenciados? No entanto, nesse momento de sua obra, J. Scott não dialoga com as elaborações últimas de J. Lacan, referentes à teoria da sexuação e à clínica borromeana¹⁸. Ainda assim, cabe perguntar se a proposta lacaniana de duas posições sexuadas rompe com ou reafirma a concepção binária dos gêneros. E por se tratarem de posições lógicas, como se relacionam com os contextos históricos específicos que habitam diferentes homens e mulheres?

J. Butler (2006) aponta que a psicanálise concorre para a construção de uma matriz heterossexual do gênero. Critica a psicanálise e a antropologia estruturalista de Claude Lévi-

¹⁷ Louis Sciara (2011, p. 15) afirma que “[c]ette expression est rapportée par de nombreux auteurs, sans jamais en donner la référence précise. Je ne l’ai pas non plus trouvée. [...]” (esta afirmação é referida por vários autores, sem que jamais forneçam sua referência precisa. Eu também não a encontrei – tradução livre).

¹⁸ Sem pretensões de rigor, é possível dividir a clínica lacaniana em dois grandes momentos. Celso Rennó Lima (2013) propõe que a primeira clínica seria estruturalista, “freudiana” e classificatória (operando em torno da tríade psicose-perversão-neurose), trataria o sintoma como metáfora e a interpretação como busca de significação, orientando pelo Nome-do-Pai como referência simbólica principal. A segunda clínica, mais propriamente “lacaniana”, giraria em torno do *sinthoma* enquanto modalidade de gozo e da interpretação como leitura de uma escritura. Esta clínica se orientaria pela topologia do nó borromeano (por isso se chama “clínica borromeana”), tendo como característica o fato de não ser oposicionista como a primeira, mas elástica e gradualista, implicando uma pluralidade dos Nomes-do-Pai.

Strauss pelo recurso à noção de uma lei universal de proibição do incesto, pela qual seriam naturalizadas tanto a heterossexualidade como a agência sexual masculina. Argumenta que a noção lacaniana de *falo* e das posições masculina (ter o falo) e feminina (ser o falo) pressupunha a diferença sexual, da qual J. Lacan partiria como um dado. Acrescenta que a posição feminina, tal como J. Lacan a elaborou, equivaleria a um reflexo da postura autofundada do sujeito masculino: as mulheres deveriam se colocar exatamente como aquilo que os homens não são para, em sua falta, estabelecer a função essencial dos homens. Dessa forma, ser o falo (ser mulher) significaria “ser para” um sujeito masculino (BUTLER, 2006, p. 61).

A autora critica igualmente a explicação lacaniana da homossexualidade feminina enquanto “heterossexualidade desapontada”: a sexualidade seria uma vez mais presumida heterossexual. Com base em uma interpretação foucaultiana, concebe o tabu do incesto como um poder generativo que produziria várias configurações culturais de gênero, criando a distinção entre disposições “primárias” e “secundárias”, através da qual se reproduziria a hierarquia entre uma heterossexualidade legítima e uma homossexualidade ilegítima (BUTLER, 2006, p. 98-9).

Ao discutir a política do corpo e o conceito de *semiótico*, da psicanalista feminista Julia Kristeva, J. Butler (2006, 113-4) critica a associação que a autora propõe entre uma homossexualidade pré-discursiva e a psicose nas expressões semióticas de uma mulher na linguagem. Para J. Butler, a chave para compreender a natureza psicótica da homossexualidade em J. Kristeva estaria em sua aceitação da premissa estruturalista de que a heterossexualidade é coextensiva à fundação do simbólico. No entendimento de J. Butler (2006, p. 115-18), a homossexualidade explícita seria, para J. Kristeva, uma atividade culturalmente insustentável pois consistiria em uma quebra do tabu do incesto de uma forma não mediada; a heterossexualidade seria o pré-requisito do parentesco e da cultura, o que tornaria a experiência lésbica, por exemplo, intrinsecamente ininteligível. Ao tratar dessa experiência, J. Kristeva não estaria, ainda segundo J. Butler, efetuando uma descrição, mas sim expressando as fantasias de uma cultura heterossexual temerosa que, assim, se defenderia contra suas próprias possibilidades homossexuais. Assim, J. Butler critica J. Kristeva e sua construção da lésbica enquanto psicótica como a expressão de um medo de perder a legitimidade que a cultura hegemônica lhe confere enquanto mulher heterossexual. Indiretamente, J. Butler (2006, p. 111-13) parece estender sua crítica às premissas lacanianas de uma lei paterna repressiva do incesto, a qual incidiria sobre uma relação de gozo (entre mãe e filha) anterior à entrada no simbólico e, portanto, anterior à subjetivação. A proibição

da união incestuosa com a mãe seria a lei fundadora do sujeito e J. Butler vai recorrer a M. Foucault para questionar o caráter meramente proibitivo dessa lei, bem como para pôr em xeque o vocabulário naturalístico segundo o qual se construiria uma suposta anterioridade pulsional que seria para ela, de fato, discursivamente produzida.

A propósito do caráter da lei, J. Lacan (2005, p. 120) já havia articulado que a relação da lei com o desejo não é essencialmente proibitiva, quando, por exemplo, afirma:

O mito de Édipo não quer dizer nada senão isto: na origem, o desejo, como desejo do pai, e a lei são uma e mesma coisa. A relação da lei com o desejo é tão estreita que somente a função da lei traça o caminho do desejo. O desejo, como desejo da mãe, é idêntico à função da lei. É na medida em que proíbe esse desejo que a lei impõe o desejá-la, pois, afinal, a mãe não é, em si mesma, o objeto mais desejável. Se tudo se organiza em torno do desejo da mãe, se devemos preferir que a mulher seja outra que não a mãe, que quer dizer isso, senão que um mandamento se introduz na própria estrutura do desejo? Numa palavra, desejamos no mandamento. O mito de Édipo significa que o desejo do pai é que cria a lei.

J. Butler (2004a, p. 43, tradução livre) argumenta que, embora algumas teóricas mantenham que normas são sempre normas sociais, as teóricas lacanianas, em débito com o estruturalismo de C. Lévi-Strauss, insistiriam em que as normas simbólicas não são normas meramente sociais e que “uma certa ‘regulação’ do gênero acontece através da demanda simbólica que é colocada nas psiques desde o início”. O que está em jogo para a autora é a categoria do *simbólico*, forjada por J. Lacan como o próprio domínio da Lei que regula o desejo no complexo de Édipo e que acabou por ser equiparada à própria noção de cultura. Ela aponta, então, como a noção de *cultura* das lacanianas, subsumida na noção de *simbólico*, é bastante diferente da noção de cultura que permanece operatória no campo dos estudos culturais. Ela critica a noção de *simbólico* por seu caráter eterno e inalterável, articulada que é, por J. Lacan e pelas lacanianas, sem referência às transformações sociais.

[...] qualquer tentativa de estabelecer as regras que ‘regulam o desejo’ em um domínio inalterável e eterno da lei tem uso limitado para uma teoria que busca compreender as condições sob as quais a transformação social do gênero é possível. Uma outra preocupação a respeito do simbólico é que a proibição do incesto pode ser uma das motivações para sua própria transgressão, o que sugere que as posições simbólicas de parentesco são, de muitas formas, anuladas pela própria sexualidade que elas produzem através da regulação¹⁹ (BUTLER, 2004a, p. 44, tradução livre).

¹⁹ [...] any claim to establish the rules that ‘regulate desire’ in an inalterable and eternal realm of law has limited use for a theory that seeks to understand the conditions under which the social transformation of gender is possible. Another concern regarding the symbolic is that the prohibition of incest can be one of the motivations for its own transgression, which suggests that the symbolic positions of kinship are in many ways defeated by the very sexuality that they produce through regulation (texto original).

A autora se empenha em demonstrar que a distinção entre simbólico e lei social finalmente não se sustenta, que o simbólico seria ele próprio a sedimentação de práticas sociais e que alterações radicais no parentesco demandam uma rearticulação dos pressupostos estruturalistas da psicanálise em direção a um pós-estruturalismo *queer* da psique. Trata-se, afinal, de buscar como o *simbólico*, tal como articulado por J. Lacan e pelas psicanalistas lacanianas, se articula com a ordem social, com suas normas e processos de produção, reprodução e controle, principalmente no que se refere ao gênero e à sexualidade, sob pena de acreditarmos que a vida psíquica se processa inteira ou principalmente em um domínio abstrato ou mesmo metafísico.

É necessário admitir que J. Butler, através de muitas de suas críticas, está dialogando com um J. Lacan também datado, e que suas referências à sua obra se restringem a determinados textos e momentos. Por exemplo, não encontramos na autora uma crítica da teoria da sexuação, nem da clínica borromeana, apoiadas no axioma da não existência da relação sexual. Ainda assim, se pode indagar se tais formulações psicanalíticas dariam abertura para a reprodução de um heterossexismo hegemônico em sua clínica e teorias.

#doladodebaixodoequador: entre norte e sul globais

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2009), através do processo de produção de conhecimentos no ocidente se demarca uma fronteira entre zonas hegemônicas e subalternas, entre um “Norte” e um “Sul” globais, zonas mais metafóricas que geográficas, o que implica a supressão ou inferiorização de conhecimentos específicos dos povos colonizados pelos saberes e valores dominantes e colonialistas do ocidente. Ao mesmo tempo, se opera a supressão do debate sobre a produção/reprodução do conhecimento. Na medida em que não existem epistemologias neutras, é necessário levar em conta os reflexos da dominação colonial e neocolonial enquanto experiências de dominação epistemológica.

As psicanalistas de São Luís têm estudado, teorizado e praticado a psicanálise a partir de/em um espaço periférico, subalternizado, com relação a localidades centrais no país e no exterior. De que forma isso repercute sobre como a psicanálise é por elas recepcionada e (re)produzida? Que filiações históricas e políticas se constituem, por exemplo, entre as instituições e teorizações psicanalíticas num contexto de relações Norte-Sul globais e também de centro-periferia no próprio Sul? A questão da localização tem uma relativa importância nos processos sociais que envolvem tais sujeitos, vez que a psicanálise se irradia da Europa para outros ambientes geopolíticos e, no Brasil, de grandes centros de produção intelectual (como

Rio de Janeiro e São Paulo) para cidades da periferia, como São Luís, evidentemente com seus contrafluxos produtivos. Não apenas isso: profissionais de cidades centrais se estabelecem em São Luís para praticar a psicanálise, bem como profissionais locais se fazem analisar fora da cidade e efetuam pelo menos parte de sua formação analítica em cidades centrais do país.

Ao longo de meu processo de contato com a psicanálise local, nunca me deparei com discussões acerca do possível caráter eurocentrado ou neocolonial do conhecimento psicanalítico. Esse conhecimento foi sempre enunciado com uma pretensão à universalidade. Hoje, me parece indiscutível o fato de que a recepção geralmente passiva das teorias produzidas (principalmente na França) pelas psicanalistas locais carregavam traços de uma colonialidade epistêmica. O conhecimento psicanalítico produzido no Norte global e reproduzido no contexto local carregava marcas de universalização e generalização de perspectivas locais (a das sociedades dos grandes centros europeus). Até que ponto a enunciação de suas verdades estava construída sobre a subalternização de outras possibilidades de conhecimento?

O contato com algumas autoras de perspectivas pós-coloniais e decoloniais me permitiram questionar a relação entre a psicanálise europeia e a psicanálise local em termos de colonialidade, dependência e subalternidade, bem como buscar apreender as violências possivelmente presentes nos processos de colonialidade epistêmica.

De que forma a tecnologia psicanalítica local se inscreveria no que B. de S. Santos (2009) chama de pensamento abissal, o qual sobreviveria ao fim do ciclo colonial? Para o autor, princípios e práticas hegemônicas continuariam a instituir novas zonas coloniais. Como as teorias e instituições psicanalíticas locais podem ser pensadas nesse contexto? E como resistiriam no interior desses processos? Como situar as psicanalistas locais no contexto das lutas de dominação epistêmica? A psicanálise local reproduz um gesto teórico eurocentrado?

#umproblemadepesquisa

A digressão anterior teve por objetivo situar algumas das críticas mais recorrentes que têm por objeto a psicanálise a partir dos estudos de gênero, bem como algumas reflexões sobre ela a partir de premissas dos estudos pós-coloniais e decoloniais. Foi no contato com essas críticas/reflexões e através das questões que elas me suscitaram que fui conformando o problema que deu origem à pesquisa em que se baseia o presente trabalho.

Uma primeira observação: a quase totalidade das críticas e debates a que tive acesso

possuíam caráter eminentemente teórico, já que eram empreendidas a partir de uma perspectiva muito racionalizada e abstrata, quase sem nenhuma referência às experiências clínicas da psicanálise nem a experiências de pesquisas concretas. Sem negar a relevância dessas discussões teóricas e nem o fato de que a própria teoria é um dos importantes elementos do aparato psicanalítico, proponho tomar o funcionamento da psicanálise desde outra perspectiva, considerando também seus espaços clínicos e institucionais.

Os argumentos antes discutidos me sugeriram diversas questões acerca de um possível viés heterocentrado da psicanálise, de sua eventual perspectiva patologizante de algumas escolhas e práticas sexuais, de sua contribuição política para a reprodução de dissimetrias de gênero e pertinentes à sexualidade e mesmo sua perspectiva eurocêntrica e neocolonial, pela qual se imporia como saber no quadro de uma dominação epistêmica entre Norte e Sul globais. A partir dessas suposições, me propus, então, um problema central de pesquisa: *de que formas diferentes elementos da tecnologia psicanalítica (clínica, teorias, atividades institucionais, manifestações públicas etc.) têm contribuído para a (re)produção e/ou subversão da ordem heteronormativa do gênero e da sexualidade em São Luís?* A ordem do gênero, socialmente produzida, tem, por assim dizer, uma configuração e fluxo hegemônicas, pelas quais se produzem identidades de gênero inteligíveis e outras abjetas, as quais se trata de invisibilizar e excluir, de modo a sustentar a inteligibilidade das primeiras. Se, por exemplo, no século XIX, pudemos ter o casal heterossexual conformado por um homem, sujeito ativo, destinado a ocupar os espaços públicos e a ser provedor de sua família, com os privilégios da "dupla moral" e, de outro lado, uma mulher, representada como objeto passivo, destinada ao espaço doméstico e dedicada a suas filhas e esposo, para sustentar esse casal inteligível é necessário produzir e, ao mesmo tempo, rejeitar outras possibilidades, como, por exemplo, as pessoas homossexuais que serão classificadas como anormais, doentes e/ou criminosas.

Obviamente, os processos sociais são dinâmicos e diversos fatores, entre eles as resistências e lutas, promovem mudanças que reconfiguram as realidades sociais. Se hoje, em diversos contextos culturais, um casal homossexual, por exemplo, pode ser considerado bastante inteligível (e já não é mais, em muitos lugares, objeto de discursos patologizantes e criminalizantes), outras possibilidades de gênero e sexualidade são produzidas como abjetas (é o caso, por exemplo, das pessoas trans e das relações amorosas simultâneas entre mais de duas pessoas, chamadas de *poliamor*). Minha questão de pesquisa, então, deixa perceber que a minha perspectiva não é *revolucionária* no sentido de esperar uma transformação radical pela qual uma sociedade, antes marcada por desigualdades e hierarquias, se torna de repente um

"paraíso terreno" em termos de equidade. A tradição dos estudos em ciências sociais aponta que a tendência mais forte das ordens sociais é a reprodução, enquanto que subversões e rupturas, ainda que mais localizadas, jamais estão ausentes; no entanto, para que uma corrente contra-hegemônica possa passar a um fluxo dominante se exigem mudanças muito profundas que só podem se efetivar através de processos sociais e históricos de longa duração.

Com isso, estou afirmando que a psicanálise fatalmente participa tanto dos processos de produção e reprodução, quanto dos processos de subversão da ordem social. Não se trata de ingenuamente posicioná-la só de um lado ou só de outro, ainda que as psicanalistas costumem destacar o caráter radicalmente subversivo da psicanálise, como se lhe fosse algo intrínseco²⁰.

Para apresentar os resultados da pesquisa, estruturei o presente trabalho da seguinte forma. No capítulo 2, apresento o percurso epistêmico e metodológico que segui, o perfil geral dos sujeitos da pesquisa, bem como as atividades de pesquisa realizadas. A perspectiva epistemológica em cujo marco se realizou a pesquisa, bem como a construção e análise do material implicaram uma análise pós-estruturalista, interseccional²¹ e decolonial dos processos sociais de normalização no contexto específico pesquisado: os processos sociais estudados foram compreendidos no sentido da produção política, discursiva e *diferrante*²² de corpos normalizados e abjetos, no interior de um continuum colonial e nos quais a configuração das subjetividades se processa pela coimbricação de distintas ordens de poder. A formulação de um perfil geral dos sujeitos pesquisados se baseou em uma ponderação interseccional de suas diferentes inserções sociais.

Em seguida, no capítulo 3, discorro sobre as regulações de gênero e sexualidade nos contextos históricos dos sujeitos entrevistados, a partir de seus relatos e experiências, buscando apresentar-lhes como sujeitos gendrados e sexualizados de acordo com as operações de uma ordem heteronormativa de gênero e seus binários inteligíveis. Esse exercício me pareceu fundamental, considerando que esses sujeitos, antes de seu encontro com a

²⁰ Em recente diálogo, Carla Rodrigues me fez a pertinente observação de que essa pretensão da psicanálise a um privilégio quanto à subversão da ordem acaba por fechá-la a outros discursos também subversivos.

²¹ De acordo com o Novo Acordo Ortográfico da língua portuguesa, em vigor desde janeiro de 2009, a grafia correta do termo é *interseccional* (assim como *intersecção* e *interseccionalidade*). No entanto, os termos *intersecção*, *interseccional* e *interseccionalidade* já se haviam consagrado no espaço acadêmico com a grafia anterior, motivo pelo qual os utilizo dessa forma no presente trabalho.

²² O termo original proposto por J. Derrida é *différance*, a rigor, intraduzível. No entanto, gostaria de propor a tradução *diferrância* (e derivados), absolutamente consciente de suas limitações e sabendo que outras traduções já foram propostas (diferença, diferença etc.), pela associação da *diferença* com um processo de *errância* que não apenas pluraliza essa diferença, como a torna permanentemente não totalizável. No entanto, mantereí o termo no original quando trabalhado dessa forma por estudiosas do autor. Citações do autor poderão trazer outras possibilidades de tradução do termo.

psicanálise, atravessavam um longo processo de subjetivação no interior de uma ordem específica de gênero e que as materializações daí advindas, ainda que impactadas pelo processo de análise, não são simplesmente eliminadas, mas podem continuar ativas em suas experiências futuras.

No capítulo 4, busco responder a alguns dos principais problemas da investigação, abordando a psicanálise local em seus três principais elementos constitutivos: os principais enunciados teóricos utilizados pelos sujeitos da pesquisa quanto ao gênero e à sexualidade; suas experiências de análise, sua atuação clínica e a percepção dos impactos da análise em seus percursos subjetivos e nos de suas analisantes, em termos de gênero e sexualidade; e, finalmente, o funcionamento das instituições de psicanálise locais em termos de suas estratégias políticas para a (re)produção de analistas, bem como suas filiações simbólicas dentro de um contexto de colonialidade do saber e do ser.

Parafraseando um famoso aforismo lacaniano sobre a mulher (“A mulher não existe”), pude perceber que “A” psicanálise também não²³: a psicanálise local não constitui uma práxis unívoca e homogênea e o que podemos chamar de tecnologia analítica, enquanto práxis complexa e conjunto de estratégias de poder para engendrar e transformar a realidade subjetiva do gênero e da sexualidade, opera tanto através de vieses normalizadores (produzindo, ainda que de forma insidiosa, as referências binárias de gênero e sexualidade, dominantes no contexto estudado), quanto de vieses subversivos, que permitem *diz-fazer*²⁴ tais referências e pluralizá-las em vivências singulares das experiências de gênero e sexualidade.

A pesquisa foi desenvolvida dentro de um enfoque qualitativo, com a realização de entrevistas aprofundadas com psicanalistas que atuavam na cidade de São Luís. Incluiu também, de forma suplementar, a realização de observações de campo (de eventos psicanalíticos, que reuniam algumas das entrevistadas e outras analistas). Em diversos momentos, tive a nítida percepção de que a complexidade de algumas questões que me propus ultrapassaram em muito minha capacidade teórica de abordá-las. Minhas reflexões me levam a crer que não se trata apenas de uma questão de *impotência* (sempre haverá mais textos por ler, mais teses por explorar e confrontar, mais nuances por descobrir, embora o tempo para desenvolver o trabalho seja limitado e as circunstâncias de sua produção sujeitas às mais diversas contingências e percalços), mas também de *impossibilidade*: as questões atinentes ao

²³ Considero importante destacar esse aspecto, pois as entrevistadas não escaparam a isso e, ao desenvolver seus argumentos, quase sempre falam em nome de “a” psicanálise

²⁴ Referência ao poder performativo da linguagem enquanto capaz de engendrar (e transformar) as realidades a que aparentemente apenas se referem e que discutirei no referido capítulo.

sexo e ao gênero e à sua relação parecem apontar um núcleo impossível e resistente a qualquer tentativa de formulação teórica cabal. Isso me impõe aceitar o caráter necessariamente limitado e situado do presente trabalho e tomá-lo não como signo de um fracasso, mas como a realização possível e sustentada de um diálogo permanentemente aberto a retificações e criações.

Um dos aspectos relevantes do trabalho está em permitir compreender a incidência de uma reconhecida e amplamente difundida forma de tratamento psíquico (à qual têm recorrido diversas pessoas) nos processos subjetivos e sociais de normalização/abjeção e em que medida a psicanálise reproduz e subverte a ordem social heterocentrada do gênero e o continuum colonial. Em diversas oportunidades, os debates entre psicanalistas lacanianos e estudiosas do gênero e queer se polarizam em torno de posições defendidas como *parti pris*. A pesquisa surgiu, então, como uma boa oportunidade de melhor visualizar em torno de que pontos giravam as divergências e que possíveis convergências puderam ser também identificadas. O presente trabalho está baseado no princípio de que somente um diálogo crítico qualitativo e criativo entre esses diferentes campos pode contribuir para aprofundamentos na reflexão sobre temas complexos como, por exemplo, o da produção subjetiva/social das diferenças (aqui, principalmente, as sexuais) e suas vicissitudes históricas. A importância desse diálogo se torna ainda mais visível se considerarmos que a perspectiva dos estudos de gênero e queer é a de promover uma desnaturalização das relações de poder e combater os diferentes tipos de violências e dominações historicamente produzidas e reproduzidas e que a perspectiva da psicanálise é a de uma subversão do sujeito²⁵ e de uma experiência de vida mais singular, menos fixada, alienada e padronizada e mais criativa. Em ambos os casos, impõe-se o questionamento e confronto com as regulações hegemônicas de gênero e sexualidade em suas articulações com outros eixos de diferenciação e dominação.

²⁵ Tal como aponta J. Lacan (1998) em seu texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*.

2 POR UMA ABORDAGEM PÓS-ESTRUTURALISTA, INTERSECCIONAL E DECOLONIAL DE PROCESSOS SOCIAIS DE NORMALIZAÇÃO

A verdade de uma população está onde ela está mudando. A verdade de uma nação está em suas bordas. A verdade da mente está em seus casos limítrofes (James Williams, Pós-estruturalismo).

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples [...] É a curiosidade - em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. [...] Existem momentos na vida onde [sic] a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar e a refletir (Michel Foucault, História da sexualidade, 2: o uso dos prazeres).

Todas as mulheres são brancas, todos os negros são homens, mas algumas de nós são valentes²⁶ (título do livro de Gloria Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith, tradução livre).

Sou América Latina, um povo sem pernas, mas que caminha. [...] Para que te lembres de meu sobrenome, a operação Condor invadindo meu ninho, perdoo mas nunca esqueço. Escuta! (Calle 13, América Latina²⁷, tradução livre).

2.1 Percurso epistêmico e metodológico

Nesta seção, apresento minhas perspectivas epistemológicas e metodológicas, expondo os aportes teóricos que utilizei e como os entreteci para pensar os processos sociais do contexto da minha pesquisa. Busquei compreender as sociedades contemporâneas como sociedades normalizadoras, inseridas num continuum colonial e nas quais a configuração das subjetividades se processa pela coimbricação entre distintas ordens de poder. Para pensar tais processos, busquei considerá-los, em primeiro lugar, sob um prisma *pós-estruturalista*. Mas, o que significa pesquisar sobre o social a partir de uma tal perspectiva?

²⁶ *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave* (texto original).

²⁷ *Soy américa Latina, un pueblo sin piernas, pero que camina. [...] Para que te recuerde de mi apellido, la operación Condor invadiendo mi nido, perdono pero nunca olvido. ¡Oye! – Latinoamérica* (textos originais).

#umacríticaradical

Se, no campo da filosofia e das humanidades em geral, a perspectiva pós-estruturalista tem sido amplamente aplicada, no campo das ciências sociais, empenhadas em deslindar processos de reprodução e transformação social, ela constitui uma novidade recente, às vezes recebida com desdém e desconfiança. Assim, quero me esforçar para apontar que tal perspectiva, longe de representar uma nova panaceia, lança luz sobre nuances da dinâmica social e, sem deixar de considerar a noção de *estrutura social*, problematiza aspectos desta que põem em xeque sua coerência, unidade e talvez excessiva sistematicidade, em função da instabilidade de seus contornos.

Pós-estruturalismo é uma designação problemática (como, ademais, todas as que carregam esse prefixo) para o que se desenvolveu, a princípio, como um movimento intelectual europeu de reação a abordagens estruturalistas em diversos campos do conhecimento, inclusive nas ciências sociais. Embora tenha florescido na França, encontrou solo fértil no espaço acadêmico estadunidense, onde foi objeto de apropriações particulares, principalmente no que se refere ao pensamento filosófico francês contemporâneo, com Jacques Derrida e Michel Foucault como principais expoentes. Originando-se no norte global, esse conjunto aberto de propostas teóricas vem sendo também apropriado e redimensionado no contexto do sul global.

O que veio a chamar-se de *pós-estruturalismo* não pode ser tomado como uma proposta epistemológica fechada ou totalizante. Constitui, na verdade, uma crítica densa e radical a diversas premissas do pensamento estruturalista, dentre as quais as ideais de *totalidade*, *universalidade*, *objetividade*, *determinismo*, *unidade subjetiva* e *racionalidade essencialista*. De modo geral, nas abordagens estruturalistas, a cultura, a linguagem, as ações sociais são compreendidas como decorrentes de estruturas objetivas, estáticas, anteriores e exteriores aos sujeitos e organizadas a partir de categorias binárias fundamentais.

Javier Sáez (2004, p. 63) explica que o estruturalismo é um método, utilizado em diversos campos do saber, que tenta encontrar os elementos chaves das estruturas vazias de conteúdo que organizam um determinado campo de conhecimento e estabelecer suas inter-relações. Teria entrado em crise a partir dos questionamentos de novas correntes de pensamento que criticam sua ambição de explicar comportamentos humanos ou sociais através de modelos universais ou estruturas rígidas. Johanna Oksala (2011, p. 37) entende o estruturalismo como “um conjunto de influentes pontos de vista teóricos, prevalentes na França nos anos 60, que tinham como principal objetivo explicar fenômenos sociais e

culturais em termos de estruturas inconscientes e subjacentes”. Nesse sentido, aponta seu caráter a-histórico, um dos principais objetos de crítica de outras propostas teóricas, dentre elas as pós-estruturalistas.

James Williams (2012, p. 13-4) também localiza as origens do movimento filosófico pós-estruturalista nos anos 60 e afirma que, da filosofia, ele passou a influenciar outros campos teóricos. Para esse autor, o denominador comum que permeia as perspectivas pós-estruturalistas é o de que “os limites do conhecimento têm um papel inevitável em seu âmago”. O projeto estruturalista objetivaria chegar a um conhecimento seguro na medida em que restringiria e envolveria diferenças no interior de estruturas, deixando de fora da abordagem as perturbações e a produtividade dos limites irregulares delas.

[...] ‘limite’ não é usado aqui num acepção especializada, por exemplo, em termos matemáticos, ou como os limites superior e inferior de qualidades mensuráveis. Ao invés disso, *indica segurança e estabilidade relativas num dado ambiente, no qual as fronteiras são vistas como menos fidedignas do que o centro*. Para o pós-estruturalismo, o interior não é mais confiável, significativo e melhor conhecido do que seus limites ou fronteiras externas. A crítica desta distinção leva o pós-estruturalismo bem além das visões estruturalistas, embora deva muito a elas (WILLIAMS, 2012, p. 14, grifos meus).

Para o autor, a intelectual estruturalista esperaria alcançar uma compreensão segura com base em um padrão repetitivo de signos; modificado esse padrão (a estrutura), modifica-se também o conhecimento dele. “A ideia é que o conhecimento deve começar pela norma e só então considerar a exceção. A norma implica um desvio na definição da exceção”. O autor ressalta os aspectos ético e político dessas ideias na identificação que se opera da norma com a “verdade” e o “bem” (WILLIAMS, 2012, p. 14).

As abordagens pós-estruturalistas questionam esses pressupostos de forma radical: não comparam o limite com o centro, mas tomam aquele como o próprio cerne sobre o qual se trabalha.

O que significa esta afirmação? Significa que qualquer forma estabelecida de conhecimento ou bem moral é feita por seus limites e não pode ser definida independentemente deles. Significa também que qualquer exclusão desses limites é impossível. Os limites são a verdade do cerne e quaisquer verdades que neguem isto são ilusórias ou falsas. A verdade de uma população está onde ela está mudando. A verdade de uma nação está em suas bordas. A verdade da mente está em seus casos limítrofes. Mas a definição de um limite não depende da noção de um interior prévio? Você só sabe que dormir/dormir/dormir/beber é desviante por causa do predomínio de acordar/trabalhar/comer/dormir. Não, a definição independente do limite é o segundo mais importante denominador comum no pós-estruturalismo. *O limite*

não é definido por oposição ao interior; é algo positivo por si mesmo (WILLIAMS, 2012, p. 15, grifos do autor).

Para J. Williams, (2012, p. 15-6), o limite é concebido em termos pós-estruturalistas como uma versão de uma diferença pura, o que desafia a identificação e só pode ser abordada por sua função de irrupção e mudança no âmago. O limite não pode ser identificado, mas pode ter seus efeitos rastreados. A diferença não é concebida no sentido estruturalista como diferença entre coisas identificáveis, mas como “variações abertas”, “processos de diferenciação” ou “diferenças puras”²⁸.

Esse trabalho metodológico radical não deve ser visto como meramente teórico e abstrato, pois somente pode ser levado a cabo mostrando como os limites trabalham “nas aplicações práticas do conhecimento do interior”: trata-se de tomar uma dada estrutura atual para desconstruí-la, transformá-la, apontar suas exclusões. As pressuposições de pureza, essências, valores e verdade seriam, assim, invalidadas (WILLIAMS, 2012, p. 17).

Em seu trabalho de apresentação do pensamento e obra de J. Butler, Sarah Salih (2015, p. 34) destaca como o termo *pós-estruturalismo* tem sido bastante questionado e, amiúde, tomado como sinônimo de “desconstrução”. Argumenta que a crítica desconstrucionista busca solapar as bases da metafísica ocidental, questionando e dissolvendo as “oposições binárias” e evidenciando seu caráter idealista, dependente de um “centro” e de uma “presença essencial”.

Meu desafio na investigação que deu origem ao presente trabalho foi operar com tais pressupostos epistemológicos e metodológicos no campo de uma pesquisa social. Compreender o social a partir de uma tal perspectiva é, ainda, um esforço recente e que apresenta diversos problemas e desafios. Uma abordagem estruturalista parece, ao contrário, oferecer à pesquisadora uma posição mais confortável, justamente porque trabalha com a noção de diferenças e estruturas estáveis, construídas sobre a base de oposições binárias fundamentais e perfeitamente discerníveis em sua mútua separação.

Uma crítica pós-estruturalista não busca invalidar as elaborações teóricas estruturalistas no todo, mas focar alguns aspectos fundamentais não problematizados por estas últimas, de acordo com algumas propostas epistemológicas fundamentais, assim repertoriadas por J. Williams (2012, p. 19): não há âmago que não pressuponha o limite, o qual viria primeiro; o senso é mais importante que o conhecimento, pois há coisas importantes justamente porque não podem ser identificadas; existe verdade como *consistência* (do estabelecido), mas também verdade como *variação* (do radicalmente novo), esta mais

²⁸ Estas noções serão fundamentais na abordagem da “diferença sexual”, referência discursiva fundamental para as psicanalistas entrevistadas na minha pesquisa (cf. capítulo 4, 4.1, *#adiferensexual*).

profunda; negar absolutos não significa negar diferenças significativas, que podem nos orientar; há uma posição ética em mostrar que um âmagos esconde diferenças e as suprime, o que implica que a ética não é questão de absolutos. Assim, o autor propõe, em síntese, que, para as abordagens pós-estruturalistas: o âmagos é desestabilizado por seus limites; tal desestabilização é eticamente positiva; ela envolve um novo sentido da verdade para além da identidade em referência e da coerência na estrutura; demonstrar algo na prática é tão valioso quanto fazê-lo de uma vez por todas²⁹.

Conforme o autor, se, para o estruturalismo, as verdades mais seguras estariam nas estruturas e em nosso conhecimento delas, mais que em fatos individuais e eventos particulares, as críticas pós-estruturalistas, sem negar que as estabilizações estruturais dão uma apreensão relativa de significado e verdade, apontam o caráter constantemente mutante das estruturas e enfatizam sua relatividade:

[...] Há eventos que resistem à inserção em estruturas exatamente por forçarem as estruturas a mudar.

Esse eventos são tão importantes para decidir a significância do humano quanto o são as aparentemente estabelecidas estruturas. O 'humano' é uma rede de múltiplas variações e evoluções. O papel do pensamento é conduzir e responder a essas evoluções, tanto quanto mapear os estados mais fixos em que elas têm lugar. A fixidez é sempre uma convenção ou ilusão necessária, ao invés de uma verdade profunda (WILLIAMS, 2012. p. 44).

Compreender os processos sociais e sua dinâmica com base nessas propostas significa destacar seu caráter histórico, instável e aberto a mudanças e focar processos (em vez de *essências*), mutabilidade (em vez de *fixidez*), relatividade (em vez de *totalidade*) e situação (em vez de *unidade*). É, portanto, pensá-los a partir da relação paradoxal e de implicação mútua entre estados mais fixos e as variações que sempre estão ocorrendo. O olhar pós-estruturalista se desloca do interior das estruturas sociais (rígidas) para suas fronteiras (porosas), ali onde tais estruturas estão sempre mudando e se reconstruindo. Igualmente, uma das críticas mais fundamentais se dirige ao modo binário de conceber a relação entre os distintos elementos capturados no interior de uma estrutura. Quando uma diferença é concebida no interior de uma relação entre coisas distintas, isso termina por produzir sua essencialização. Uma abordagem pós-estruturalista problematiza essa relação excludente entre

²⁹ Existem diferentes variedades de críticas pós-estruturalistas, as quais recebem nomes de atividades críticas e criativas, mostrando que elas são antes de tudo práticas: *arqueologia* e *genealogia* (M. Foucault); *desconstrução* (J. Derrida); *economia libidinal* (Jean-François Lyotard); *empirismo transcendental* (G. Deleuze); e *dialética* (G. Deleuze e J. Kristeva). É digno de nota que a perspectiva pós-estruturalista também se associa a um tipo de política, marcada por contextos particulares e localizados e que cultiva a aliança e a abertura para mudanças (WILLIAMS, 2012, p. 20-1).

diferenças binariamente consideradas e propõe pensar sua relação de co-constituição e as operações de exclusão através das quais elas se engendram. Por isso, como buscarei aprofundar mais adiante, a *desconstrução*, como modo de expor essas operações de exclusão através das quais se constituem diferenças pretensamente absolutas, é um exercício pós-estruturalista privilegiado, pois busca revelar os ocultamentos e as supressões de outras diferenças.

No meu ponto de vista, a psicanálise dita lacaniana contém tanto premissas estruturalistas quanto pós-estruturalistas (o que, de forma nativa, é muitas vezes referido como “um primeiro e um segundo ou último Lacan”), sendo as primeiras, ao que parece, mais facilmente acionadas na construção de suas diversas teorias. O período da obra lacaniana que mais parece ter se popularizado e sido assimilado pela comunidade analítica local é justamente o que corresponde ao primeiro grande momento de sua produção, no qual J. Lacan empreendeu a releitura de teorias freudianas à luz das contribuições da linguística estrutural de Ferdinand de Saussure e da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss.

A utilização da perspectiva pós-estruturalista ao longo da pesquisa teve como sentido efetuar uma crítica radical não de toda a psicanálise lacaniana, mas de algumas de suas produções locais importantes baseadas em pressupostos estruturalistas. A percepção de que a psicanálise lacaniana, a partir de um segundo grande momento da obra de J. Lacan, também passou a se desenvolver com base em premissas pós-estruturalistas implica que tal psicanálise pode ser tomada como objeto de crítica a partir de suas próprias elaborações posteriores.

#foucaultderrida: poder, discurso, diferrância e desconstrução

Os aportes teóricos de M. Foucault e J. Derrida são substanciais para as abordagens pós-estruturalistas contemporâneas do social. Não se trata de percorrer a obra extensa e complexa dos dois autores, mas de assinalar os principais recursos epistemológicos que me serviram para a construção do meu objeto de pesquisa.

Dos três principais momentos da obra foucaultiana (arqueológico, genealógico e “ético”³⁰), o segundo (em sua inevitável relação com o primeiro) foi o que me interessou mais

³⁰ Segundo Marcelo Moraes e Silva et. al. (2014, p. 262-3), o projeto arqueológico se dedicou a sondar o advento histórico de diferentes campos do saber, valendo-se de categorias como *episteme*, *formação discursiva* e *discurso*. As principais obras desse período seriam *História da loucura na idade clássica*, *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*. Como coroamento desse período, M. Foucault foi indicado a uma cátedra no prestigioso *Collège de France* e sua aula inaugural nessa instituição foi publicada como *A ordem do discurso*, que condensa as perspectivas epistemológicas desenvolvidas até então. Através do projeto genealógico, o autor empreendeu uma análise do poder concebido como *rede* e o teorizou como prática social constituída historicamente, sem reduzi-lo a uma matriz unitária ou global nem a instâncias instituídas, como o Estado.

para a pesquisa. O projeto genealógico não abandonou ou repudiou a perspectiva arqueológica do momento anterior, mas antes a redimensionou. Os aportes da fase arqueológica já continham em si um germe genealógico que, no entanto, apareceria mais claro e desenvolvido em obras como *Vigiar e Punir* e *História da sexualidade, I: a vontade de saber*.

O espaço social é, para esse autor, fundamentalmente um emaranhado de relações dinâmicas de poder articuladas em rede: das relações mais íntimas e locais às mais amplas e generalizadas, toda experiência humana está atravessada pelo poder, com acomodações e resistências. Mas, sobretudo, M. Foucault se empenhou em investigar as transformações fundamentais que deram origem a nossas sociedades atuais, entendidas, sobretudo, como sociedades normalizadoras. Tais sociedades se caracterizariam pela configuração de um *biopoder* enquanto conjunto de mecanismos e regulações que se exercem de modo positivo sobre a vida, incitando-a e ordenando-a (diferentemente do poder soberano do período anterior que, desde o contexto romano antigo com a *patria potestas*, se traduzia no direito de “deixar viver” e de “causar a morte”). “Pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (FOUCAULT, 1988, p. 150).

Esse novo tipo de poder se centrou no corpo como máquina (adestramento, disciplina, docilização) e no corpo enquanto espécie (controle populacional): administração dos corpos e gestão calculista da vida. Para o autor, as técnicas de poder, presentes em todos os níveis do corpo social e praticadas no seio de instituições as mais diversas (família, escola, exército, polícia, medicina, entre outras), “[...] operaram também como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia (FOUCAULT, 1988, p. 154).

Uma das consequências mais importantes do desenvolvimento do biopoder ou da biopolítica foi a importância crescente assumida pela *norma*. Para M. Foucault, enquanto a lei, eixo do poder soberano, sempre se refere às contendidas, o biopoder necessita de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos.

Buscou descrever os mecanismos e técnicas efetivas dos poderes tais como se concretizavam em dispositivos históricos contendo elementos heterogêneos, discursivos e não-discursivos. As suas principais obras de referência desse período seriam *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, *Vigiar e punir*, *Os anormais*, *Em defesa da sociedade*, *História da sexualidade, I: a vontade de saber* e *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Num último momento, o autor se voltou para questões de natureza ética, empreendendo um retorno ao mundo antigo e afastando-se de seus objetos mais habituais de pesquisa, ligados à modernidade europeia. As principais obras aqui seriam *História da sexualidade, 2: o uso dos prazeres* e *História da sexualidade, 3: o cuidado de si*.

Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. *Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.* Por referência às sociedades que conhecemos até o século XVIII, nós entramos em uma fase de regressão jurídica; as Constituições escritas no mundo inteiro a partir da Revolução Francesa, os códigos redigidos e reformados, toda uma atividade legislativa permanente e ruidosa não deve iludir-nos: *são formas que tornam aceitável um poder essencialmente normalizador* (FOUCAULT, 1988, p. 157, grifos meus).

A norma é um mecanismo político contínuo através do qual se produz uma regulação social de corpos e subjetividades: as leis e seu funcionamento são apenas aspectos mais superficiais de processos invisíveis e profundos de normalização enquanto tecnologias de poder centradas na vida. E seus efeitos são segregadores e hierarquizantes: produz-se a normalidade como condição dominante e, no mesmo movimento, a anormalidade de sujeitos que são localizados nas zonas marginais do “corpo” social. É no interior, portanto, desses dispositivos de poder (incluindo os campos discursivos) que emergem as subjetividades.

O projeto genealógico em M. Foucault atinge um de seus pontos culminantes precisamente com a teorização de um *dispositivo de sexualidade* e de uma análise desta enquanto objeto histórico, produzido e reproduzido através de um conjunto de relações e práticas de poder específicas. O poder, principalmente em seu caráter produtivo e generativo, atravessa e conforma o social em toda a sua extensão, fabricando novas subjetividades e realidades.

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; *o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte*; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 1988, p. 102-3, grifos meus).

O poder não apenas é inerente a todo e qualquer tipo de relação social, sem que haja uma matriz geral e global que oponha dominadores e dominados: seus jogos produzem sistemas, cadeias, mas também defasagens, contradições e isolamentos. Não pode ser atribuído a uma escolha ou decisão de indivíduos, grupos, classes, castas etc. (são, pelo contrário, estas que se configuram como efeitos de seus fluxos) e sempre induz resistências, as quais lhe são inerentes. Os focos de resistência se espalham por toda a rede de poder de modo mais ou menos denso, sendo transitórios e móveis. Os jogos de poder sempre se

deslocam, podendo gerar grandes rupturas ou, às vezes, apenas reagrupamentos. Assim, os processos de normalização e subjetivação não implicam apenas em *sujeição*, mas também em resistência e *subversão*, o que permite pensar sobre a dimensão da agência política dos sujeitos e os processos sociais fora do par binário e excludente “determinismo *versus* voluntarismo”.

Ao tomar a sexualidade como uma produção histórica e social, M. Foucault (1988) se recusa a fazer sua história com base na ideia de uma interdição do sexo. Concebe a sexualidade, sobretudo, como um dispositivo histórico de poder, produzindo corpos e subjetividades dentro de limites normativos. Isso nos permite abordar as sexualidades como produções relacionadas aos seus contextos históricos e culturais específicos, mas referidas aos limites normativos em vigor, enunciados nos mais diversos espaços sociais (família, escola, instituições religiosas, relações terapêuticas etc.). Ao mesmo tempo, nos previne contra tomá-las simplesmente como produções compelidas por leis repressivas, mas, sobretudo, como produções inerentes à própria ordem sócio-sexual.

Afirmar que o projeto genealógico não se separa do arqueológico³¹. “Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade” (FOUCAULT, 1979, p. 172). Os discursos são elementos constitutivos dos dispositivos de poder e se originam de uma rede histórica e imperceptível de coerções que configuram uma ordem própria.

Para M. Foucault (2010a), a produção dos discursos é organizada por uma série de procedimentos, com função de controle e conjuração.

[...] suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (p. 8-9).

A atividade discursiva, política em seu próprio âmago, é altamente controlada. Busca-se sempre domar o seu acontecimento espontâneo. O uso da palavra, falada ou escrita, deve sempre passar pelos canais de um conjunto de procedimentos através dos quais o caráter perigoso ou subversivo do que se produz é conjurado. A ordem discursiva, afinal, coage a

³¹ Como explica Roberto Machado (1979, p. X), o projeto arqueológico buscava explicar o aparecimento dos saberes privilegiando as interrelações discursivas e suas articulações com as instituições. A questão de base seria: *¿como os saberes surgem e se transformam?* No projeto genealógico, a questão se modifica e passa a girar em torno da emergência dos saberes como elementos de um dispositivo de poder, de natureza estratégica, que inclui elementos exteriores a esses saberes.

falar de determinada forma ou a se calar e, mais do que isso, produz os próprios sujeitos que falam e os objetos a que se referem. Assim, o autor problematiza o estatuto do sujeito, a produção das subjetividades, a produção da verdade e a relação entre saberes e poderes. As subjetividades não podem ser pressupostas aos diversos campos discursivos, mas devem ser compreendidas como emergindo no interior deles. O sujeito perde sua autonomia com relação às falas que produz, não sendo um dado inicial que se desdobraria no tempo a partir de uma origem, mas o efeito, a emergência, a materialização que ocorre no interior de uma prática de cortes que incluem a casualidade.

Esse conjunto de procedimentos que ordenam a produção social discursiva é apresentado por M. Foucault (2010a) em *A ordem do discurso*. O autor os agrupa em *procedimentos que se exercem do exterior* (para dominar os poderes do discurso), *procedimentos internos ao discurso* (nos quais os próprios discursos exercem seu controle através de princípios de classificação, de ordenação e distribuição para submeter o acontecimento e acaso da aparição do discurso) e *procedimentos de seleção/rarefação dos sujeitos que falam* (para impor certo número de regras de modo a não permitir que todo mundo tenha acesso aos discursos, exigindo-se uma qualificação para falar).

É clara, no pensamento foucaultiano, a imbricação entre redes de poderes e a produção de saberes, de modo que as relações sociais estão mergulhadas em práticas discursivas. Isso é ainda mais evidente nos espaços de produção de saberes especializados (podemos citar como exemplo o da psicanálise). O próprio princípio de identidade de uma disciplina é o de uma reatualização permanente de suas regras discursivas. Como afirma R. Machado (2006, p. 153),

o discurso é um conjunto de regras dado como sistema de relações. Essas relações constituem o discurso em seu volume próprio, em sua espessura, isto é, caracterizam-no como prática. Considerá-lo como prática, ‘prática discursiva’, significa defini-lo como ‘um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram em uma época dada e para determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de existência da função enunciativa’.

Segundo Maria do Rosário Gregolin (2006, p. 42), o que, para M. Foucault, transforma uma frase, uma proposição, um ato de fala em um enunciado é a função enunciativa: “o fato de ele ser produzido por um sujeito, em um lugar institucional, determinado por regras sócio-históricas que definem e possibilitam que ele seja enunciado”. Os discursos não podem, assim, ser concebidos como conjuntos de signos; não são meras palavras que se referem a coisas, a realidades prontas.

[...] os ‘discursos’, tais como podemos ouvi-los, tais como podemos lê-los sob a forma de texto, não são, como se poderia esperar, um puro e simples entrecruzamento de coisas e de palavras: trama obscura das coisas, cadeia manifesta, visível e colorida das palavras; gostaria de mostrar que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência; gostaria de mostrar por meio de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva. Essas regras definem não a existência muda de uma realidade, não o uso canônico de um vocabulário, mas o regime dos objetos. ‘As palavras e as coisas’ é o título – sério – de um problema; é título – irônico – do trabalho que lhe modifica a forma, lhe desloca os dados e revela, afinal de contas, uma tarefa inteiramente diferente, que consiste em não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os torna irredutíveis à língua e ao ato de fala. É esse mais que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (FOUCAULT, 2010b, p. 54-5, grifos do autor).

O discurso é essa prática através da qual são formados, produzidos os objetos de que se fala. Trata-se de um conjunto de estratégias normativas para construir, mais que sentidos, a própria realidade em que algo pode fazer sentido, através de operações que atualizam normas. É, portanto, uma prática normativa, na qual a linguagem não se reduz à língua, isto é, não é um mero instrumento de descrição e designação dos referentes, mas o que engendra a própria realidade a que busca se referir.

Segundo J. Oksala (2011, p. 106), ao analisar nossas sociedades, M. Foucault deslocou a ênfase das instituições repressivas para as práticas de poder produtivas. Estas produzem subjetividades normalizadas e essa produção surge da conexão entre técnicas e relações de poder e a constituição de saberes científicos: os domínios de saber são, assim, inseparáveis das relações de poder.

Nesse sentido, busquei pensar as teorias psicanalíticas e a relação terapêutica entre analista e analisante como práticas de poder e as coletividades de analistas, reunidas em instituições, no contexto dessa sociedade normalizadora e levando em conta as configurações de poder e as normas discursivas que orientariam a atuação e a produção das analistas entrevistadas. A pesquisa girou em torno da incidência da psicanálise lacaniana local nesse processo social de normalização das subjetividades, pelo qual se produziriam expressões normativas e abjetas do gênero e da sexualidade. Se a psicanálise é uma prática específica de poder, à qual corresponde um saber teórico, como avaliar suas proposições teóricas e

intervenções no campo da subjetividade? Em que medida ela participa da engrenagem política mais geral dessas sociedades normalizadoras e em que medida é capaz de subvertê-la?

Juntamente com as perspectivas foucaultianas sobre poder e discurso, busquei pensar os processos sociais de produção e significação das diferenças, em particular de gênero e sexualidade. Para tanto, alguns aportes de J. Derrida foram importantes. Ivan Teixeira (1998) nos explica que o eixo do pensamento derridiano consiste na teoria da diferença. Criticando a teoria do signo de Ferdinand de Saussure, J. Derrida forja o neologismo *différance*, que se diferencia do vocábulo francês *différence* (diferença), mas também o complementa. *Différance* – que, ademais, se pronuncia em francês exatamente como *différence* – deriva do verbo *différer*, significando, ao mesmo tempo, *diferenciar* (o signo se explicaria por suas diferenciações dos demais) e *adiar* (o signo retardaria continuamente a ideia de presença).

Observem-se os fonemas /b/ e /p/: ambos são bilabiais explosivos. A diferença essencial entre eles é que o primeiro se caracteriza por uma propriedade positiva: é sonoro; ao passo que o segundo, por uma propriedade negativa: é surdo. Por causa de sua condição positiva, a lingüística tradicional tende a atribuir ao fonema /b/ o privilégio do centro. Derrida considera essa conclusão uma construção metafísica, afirmando que a propriedade positiva do primeiro decorre da condição negativa do segundo, assim como o sentido de Deus depende da noção de diabo. O vocábulo *différance* foi inventado para caracterizar esse processo de geração do sentido, em que um significado continuamente se refere a outro significado e a toda a rede de significados da língua, processo também designado de suplementaridade do signo (TEIXEIRA, 1998, p. 36, grifos do autor).

J. Derrida (1991) introduz essa noção em uma conferência pronunciada em 1968, na qual exatamente propõe introduzir a letra *a* na escrita da palavra *différence* (diferença), produzindo a *différance*. Com essa sutil modificação, que não se pode perceber a não ser pela leitura, o autor pretende acentuar que a diferença não *é*, não existe enquanto uma entidade, um ente-presente: não teria existência nem essência. Fica posto, assim, em questão um ponto de partida absoluto.

Numa língua, no *sistema* da língua, não há senão diferenças. Uma operação taxinômica pode pois fazer delas o inventário sistemático, estatístico e classificatório. Mas, por um lado, essas diferenças *jogam*: na língua, na fala também e nas trocas entre a língua e a fala. Por outro lado, as diferenças são, elas próprias, *efeitos*. Não caíram do céu inteiramente prontas; estão tão pouco inscritas num *topos noetos* como prescritas na cera do cérebro. Se a palavra ‘história’ não comportasse em si o motivo de uma repressão final da diferença, poder-se-ia dizer que apenas diferenças podem ser, à partida e na sua totalidade, ‘históricas’.

O que se escreve *diferença*³² será, portanto, o movimento de jogo que ‘produz’, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isto não significa que a diferença que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A diferença é a ‘origem’ não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferante das diferenças. O nome de ‘origem’, portanto, já não lhe convém (DERRIDA, 1991, p. 42-3, grifos do autor).

J. Derrida sublinha o caráter de *jogo* da *diferrância*, produzindo as diferenças como efeitos sem, no entanto, causá-las. A *diferrância* implica que o movimento da significação somente seja possível porque cada elemento dito “presente” se relaciona com outra coisa que não ele mesmo: assim, se separa de si mesmo por um intervalo que evoca a marca de um elemento passado. Chama a esse intervalo, em sua divisão dinâmica, de *espaçamento* e também *temporização*. Essas noções remetem aos dois sentidos do verbo *diferir*: não ser idêntico, ser outro (o que discerne, se distingue, se afasta); e remeter para mais tarde (desvio, suspensão da consumação e da satisfação da vontade ou do desejo, reserva). A *diferrância*, portanto, difere a presença nos dois sentidos, manifestando uma estratégia sem finalidade (DERRIDA, 1991, p. 45).

Assim sendo, a *diferrância* não é uma diferença originária, mas o que permite questionar a oposição entre o originário e o secundário, sendo o movimento pelo qual qualquer código se constitui historicamente como tecido de diferenças. Há nessa proposição uma crítica radical à metafísica ocidental. A presença, então, já seria um efeito, de forma que os pares estáveis de oposições ficam todos postos em xeque.

Poder-se-ia assim retomar todos os pares de oposição sobre os quais está construída a filosofia e dos quais vive o nosso discurso para aí vermos, não apenas a oposição, mas anunciar-se uma necessidade tal que um dos termos apareça aí como diferença do outro, como o outro diferido na economia do mesmo (inteligível como diferante do sensível, como sensível diferido; o conceito como intuição diferida - diferante; a cultura como natureza diferida - diferante; todos os outros da *physis* - *tekhnê*, *nomos*, *thesis*, sociedade, liberdade, história, espírito, etc. - como *physis* diferante. *Physis em diferença*. (Aqui se indica o lugar de uma reinterpretação da *mimesis* na sua pretensa oposição à *physis*). É a partir do desdobramento deste mesmo, como diferença que se anuncia a mesmidade da diferença e da repetição no eterno retorno (DERRIDA, 1991, p. 50, grifos do autor).

Se a *diferrância* não é uma presença, não comanda nada, não exerce nenhuma autoridade, nem se anuncia por maiúscula, como afirma o autor,

[n]ão somente não há qualquer reino da diferença como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino. O que a torna evidentemente ameaçadora

³² Tradução adotada no texto citado para *différance*.

e infalivelmente receada por tudo aquilo que em nós deseja o reino, a presença passada ou por vir de um reino [...] (DERRIDA, 1991, p. 55).

Carla Rodrigues (2012, p. 146) aponta que J. Derrida chega às noções de rastro e *différance* através da radicalização da ligação arbitrária entre significante e significado, forjada pela linguística saussureana. Como aponta a autora, *différance* sugere um processo contínuo e nunca finalizado de diferenciação. “A *différance* está no jogo de remetimentos com o outro, jogo a partir do qual as referências são constituídas, num devir permanente em que a identidade fixa é substituída pelos efeitos de um processo contínuo de deslocamento” (RODRIGUES, 2012, p. 147, grifos da autora).

Ela destaca os sentidos de adiamento e extensão temporal ligados ao termo, o qual, além disso, conota um movimento de diferenciação, de produção de diferentes, uma raiz comum de todas as diferenças, sem, no entanto, poder ser tomada como um tipo particular ou privilegiado de diferença. “Em outras palavras, a *différance* nada é em si mesma, mas aquilo que permite que tudo exista num (infinito) processo de diferenciação” (RODRIGUES, 2012, p. 148).

Entendida como processo permanente de diferenciação, a *différance* põe em causa o postulado estruturalista de uma origem ou fundação (origem da cultura, do sexo, do gênero, por exemplo), da qual decorreriam derivações ou consequências, apontando que todo processo significativo é *suplementar*, implicando o mesmo e a alteridade e gerando efeitos de diferenciação. Como afirma C. Rodrigues (2012, p. 148), “Aparece aqui outro sentido do verbo diferir: não ser idêntico, ser outro, não ser o mesmo, dessemelhar-se, diferenciar-se, distinguir-se”. Por isso, para a autora, J. Derrida prefere falar em “movimento de significação” e em identificação em vez de identidade, já que esta nunca é dada ou alcançada.

Segundo S. Salih (2015, p. 53), a noção derridiana de *différance* alude ao modo pelo qual o significado nunca está presente por si mesmo, dependendo sempre do que está ausente. “Seria assim possível dizer (como faz Derrida) que na linguagem há apenas diferenças sem que haja termos positivos”, acrescenta. Isso implica uma noção de linguagem incompleta e aberta e de “signo-em-processo”, como afirma a autora.

Propondo a construção de uma teoria da identidade e da diferença e partindo do questionamento da ideia liberal de respeito à diversidade (que tende a tomar identidade e diferença como naturalizadas e cristalizadas), Tomaz Tadeu da Silva (2014) recorre à teoria derridiana da *différance* para afirmar que nem as identidades nem as diferenças são pontos originais, autodefiníveis, positivamente autorreferenciadas, mas sim mutuamente implicadas. Rigorosamente falando, afirma o autor, seria preciso afirmar que a diferença vem em primeiro

lugar, mas não como produto e sim justamente como *processo de diferenciação* que produz tanto as identidades quanto as diferenças (SILVA, 2014, p. 76).

Não podem, portanto, ser concebidas como essências ou elementos da natureza, mas apenas como criações languageiras e culturais, compreensíveis somente no interior de um campo de linguagem. O signo, portanto, não é uma presença, já que nunca atualiza de fato a coisa a que se refere, não podendo, portanto, ser simplesmente reduzido a si mesmo, ou seja, à identidade. São essas duas propriedades, afirma o autor, que J. Derrida resume no conceito de *différance*: o diferimento ou adiamento (da presença) e a diferença (relativamente a outros signos) (SILVA, 2014, p. 80).

Importante a ênfase dada por T. T. da Silva (2014, p. 81-2) de que onde existem processos de diferenciação está presente o poder: de definir, incluir e excluir, classificar, normalizar e, podemos acrescentar, de categorizar em gêneros e de patologizar. Essa demarcação de fronteiras se dá como efeito das disputas entre grupos sociais assimetricamente situados em termos de poder, buscando garantir o acesso privilegiado aos recursos sociais. O autor acrescenta que a forma mais importante de tais processos classificatórios é a que se estrutura em torno de oposições binárias que, parecendo esgotar todas as possibilidades de significação, dividem o mundo em duas classes simétricas, sendo que um dos termos recebe um valor positivo, enquanto o outro lhe é referido negativamente ou subordinado.

Formulando algumas proposições sobre a *différance*, J. Derrida (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 33) explica que o que seu motivo tem de universalizável é que “permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites”. Para o autor, existe *différance* desde que exista o traço vivo, apesar dos limites que nossa tradição filosófica e cultural reconheceu entre “homem” e “animal”.

Há portanto aí claramente uma potência de universalização. Depois, a *différance* não é uma distinção, uma essência ou uma oposição, mas um movimento de espaçamento, um ‘devir-espaço’ do tempo, um ‘devir-tempo’ do espaço, uma referência à alteridade, a uma heterogeneidade que não é primordialmente oposicional. Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é o idêntico, *como* *différance*. Economia e antieconomia ao mesmo tempo. Tudo isso era também uma meditação sobre a questão da relação do significado com o significante (e portanto de uma certa lingüística saussuriana tal como dominava, em sua forma esquemática e freqüentemente simplificada, muitos discursos da época) (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 34, grifos do autor).

J. Derrida (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 34) afirma seu engajamento no questionamento de todas as diferenças consideradas simples oposições, propondo a

diferrância como uma economia do mesmo em sua relação com o outro, sem a necessidade de fixar essa relação num sistema de oposições duais. A crítica radical a essas oposições simplificadoras, mas aparentemente totalizantes, é um dos grandes legados do pensamento desse autor e que permite pensar os processos sociais de diferenciação sem a referência a uma fundação ou origem e em seu permanente devir.

A noção de suplementaridade do signo, por sua vez, está diretamente relacionada à de *diferrância*, sugerindo que a operação de diferimento diferencia e ao mesmo tempo adia a presença. As oposições binárias parecem ser, à primeira vista, antíteses excludentes, significando polos não apenas opostos mas incomunicáveis: ou se é uma coisa ou outra; ou se está de um lado ou de outro. O que J. Derrida busca mostrar é que os significantes só podem significar por sua relação a outros que são, no mesmo movimento, negados. Mas, essa operação de negação inscreve o que é rejeitado no núcleo mesmo do que é afirmado, sendo impossível fundar uma diferença sobre termos unicamente positivos. Em outras palavras, para qualquer diferença que se destaque como referência, produz-se sempre um suplemento que a descompleta e expõe seu caráter lacunar. De modo que não podendo um significante significar em e por si mesmo, deve-se situá-lo em sua cadeia e em relação a seus suplementos. Os significados suplementares, longe de estarem fora do espaço de significação, encontram-se alojados no íntimo mesmo de qualquer afirmação, instabilizando qualquer sentido que se pretenda final e totalizador. Os signos teriam, assim, um caráter remissivo, referindo-se em cadeia a todos os demais signos que compõem o campo da linguagem. Dessa forma, o significado suplementar é logicamente necessário para a sustentação de qualquer significado.

T. T. da Silva (2014, p. 94) aponta que uma das propriedades fundamentais do signo, conforme ressalta J. Derrida, é que ele seja repetível³³. Sem a possibilidade de ser repetido em diferentes contextos, o signo não encontraria a estabilidade necessária à sua utilização. Essa característica de repetibilidade do signo, que, ademais, estende para a escrita e a linguagem, de forma geral, J. Derrida chama de *citacionalidade*. A utilização de um signo é sempre uma citação, na medida em que o recolhimento de um dado contexto e o emprego em um contexto diferente. Quando essa citação é reiterada ao longo do tempo, confere a certos sentidos uma estabilidade, a qual, no entanto, nunca é definitiva, pois, por seus significados suplementares, um signo fica sempre sujeito a uma utilização subversiva, fora da cadeia de citações em que vinha sendo empregado.

Como afirma S. Salih (2015, p. 128), a noção derridiana de “iterabilidade do signo”

³³ Embora o autor não o indique em seu trabalho, a noção de repetibilidade do signo já se encontrava em Ferdinand de Saussure (2002).

aponta precisamente para a impossibilidade de conter ou encerrar qualquer signo em um dado contexto, convenção ou intenção autoral. Acrescenta a autora:

Derrida argumenta que, em vez disso, os signos podem ser transplantados para contextos imprevistos e citados de modos inesperados, uma apropriação e um deslocamento que ele chama de transplante citacional: todos os signos podem ser colocados entre aspas ('sexo', 'raça'), citados, transplantados, reiterados de modos que não se ajustem às intenções de seus falantes ou escritores originais³⁴, e isso significa que, tal como afirma Derrida, a possibilidade de fracasso é intrínseca e necessária ao signo: ela é, na verdade, *constitutiva* do signo (SALIH, 2015, p. 128, grifos da autora).

Questionando a prioridade estruturalista dada à fala sobre a escrita, J. Derrida critica, como já comentei, a noção de “presença” na fenomenologia e de “natureza” e “essência” nas teorias estruturalistas da linguagem e na obra de Jean-Jacques Rousseau. Segundo ele, a desconstrução consistiria em um trabalho de decomposição (e não de destruição como equivocadamente apontam algumas críticas), de um sistema de pensamento hegemônico ou dominante. “Desconstruir é de certo modo resistir à tirania do Um, do *logos*, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com a ajuda do próprio material deslocado, movido com fins de reconstruções cambiantes” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 9).

O autor deixa claro que um trabalho de desconstrução, por mais radical e inflexível que deva ser, jamais significa “ferir ou condenar à morte”. Sua proposta na abordagem do pensamento de outras autoras implica o que ele chama de uma “fiel infidelidade”. Trata-se, para o autor, de reconhecer numa determinada obra o que é hegemônico, secundarizado ou mesmo negado, apontando o seu “momento dogmático”. Isso implica em tomar qualquer texto em seu caráter necessariamente heterogêneo (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 13-7).

A propósito da posição desconstrucionista, Miguel Almeida (2008, p. 8-9, grifos meus) afirma:

Esta [*a posição desconstrutivista*] não se reduz à afirmação de que tudo é discursivamente construído; *Desconstruir é reconhecer e analisar as operações de exclusão, elisão e abjecção na construção discursiva do sujeito*. A construção não é um processo unilateral iniciado por um sujeito, nem o discurso e o poder são actos personificados ou atribuídos a um só agente.

Observa, a esse mesmo respeito, Jonathan Culler (1999, p.122) que:

Desconstruir uma oposição é mostrar que ela não é natural e nem inevitável mas uma construção, produzida por discursos que se apoiam nela, e mostrar

³⁴ É, por exemplo, o caso do próprio vocábulo *queer* que de xingamento pôde ser recitado para nomear uma perspectiva teórica.

que ela é uma construção num trabalho de desconstrução que busca desmantelá-la e reinscrevê-la – isto é, não destruí-la mas dar-lhe uma estrutura e funcionamento diferentes.

A noção derridiana de *différance* permite tomar alguns pressupostos psicanalíticos estruturalistas como objeto de reflexão crítica, principalmente as noções de natureza, corpo, diferença sexual, entre outras, como bases estáveis para a construção da cultura, da psique, das posições sexuadas, pensando-as da perspectiva de um processo de diferenciação que questiona seu estatuto teórico. O trabalho desconstrucionista ajudou a pôr em questão pares de oposições fixas e uma certa leitura das fórmulas lacanianas da sexualização³⁵.

Essas perspectivas são crítica e criativamente exploradas por abordagens pós-estruturalistas feministas, de gênero e queer na compreensão das dinâmicas sociais contemporâneas, inclusive no que se refere ao gênero, e gostaria de indicar agora em que sentido.

#esqueersitandoolhar

J. Scott (1988, p. 33-4) afirma ter encontrado, através da perspectiva pós-estruturalista, uma nova maneira de analisar construções de sentido e relações de poder, pondo categorias universais e unitárias em questão e historicizando conceitos tratados como naturais ou absolutos. Para a autora, o feminismo precisa de teoria que possa: analisar as produções do patriarcado³⁶ em todas as suas manifestações, explicando não apenas continuidades, mas também mudanças ao longo do tempo; permitir pensar em termos de pluralidades e diversidades (em vez de unidades e universais); romper com as longas tradições do pensamento filosófico ocidental que sistematicamente construiu o mundo hierarquicamente em termos de universais masculinos e especificidades femininas; e possibilitar a articulação de modos alternativos de pensar e agir sobre o gênero, sem simplesmente inverter velhas hierarquias ou confirmá-las.

Segundo J. Scott (1988, p. 34), as principais categorias que o pensamento feminista apropriou do pós-estruturalismo são *linguagem*, *discurso*, *diferença* e *desconstrução*³⁷ (percebemos aqui a influência direta das teorias de M. Foucault e J. Derrida). A *linguagem*, o foco central da análise pós-estruturalista, é entendida como um sistema de produção de

³⁵ Ver Capítulo 4, 4.1, *#todonãotodaediferrânciassexuais*.

³⁶ E, acrescento, de qualquer outro regime de poder/dominação, incluindo a heteronormatividade, a branquidade e a colonialidade.

³⁷ Adoto, neste trabalho, a categoria *desconstrução* ou *desconstrucionismo* e derivados para a perspectiva crítica proposta por J. Derrida. No Brasil, a tradução consagrada do termo parece ser “desconstrutivismo”.

sentido, através do qual organizamos as práticas culturais e representamos e compreendemos o mundo, bem como quem somos e como nos relacionamos com os outros. Assim, a realidade social não tem existência independente da rede simbólica que organizamos para produzi-la. Muito mais do que as palavras que traduziriam a realidade profunda das coisas, a linguagem é o espaço mesmo de criação da realidade humana. A autora faz uma precisão importante: não se analisam apenas “textos” específicos, mas qualquer tipo de enunciação e em qualquer meio, incluídas aí as práticas culturais, partindo da noção fundamental de que a linguagem e o mundo não têm uma correspondência básica ou última.

As questões que devem ser respondidas em tal análise, então, são: como, em que contextos específicos, entre quais comunidades específicas de pessoas e por quais processos textuais e sociais o significado foi adquirido? De modo mais geral, as perguntas são: como os significados mudam? Como alguns significados emergiram como normativos enquanto outros foram eclipsados ou desapareceram? O que esses processos revelam sobre como o poder é constituído e opera?³⁸ (SCOTT, 1988, p. 35, tradução livre).

Para a autora, a categoria *discurso*, especialmente tal como proposta por M. Foucault, responde a algumas dessas questões. Conforme propõe, [o] discurso não é uma linguagem ou um texto, mas uma estrutura de afirmações, termos, categorias e crenças histórica, social e institucionalmente específicas (tradução livre)³⁹ (SCOTT, 1988, p. 35). Em síntese, a elaboração social de sentidos sempre envolve conflitos e poder e a contestação desses sentidos se efetua dentro de campos de força discursivos, cujo poder de controle se dá pelo recurso a um saber científico, corporificado tanto em escritos quanto em organizações e instituições, assim como em relações sociais específicas. As lutas internas a tais campos discursivos visam à produção da “verdade”, que cumpre um poderosa função legitimadora e de autoridade, vez que é presumida fora da invenção humana: se supõe que o saber “objetivo” produzido estaria para além de qualquer disputa. A autora dá como exemplo disso as teorias biológicas sobre a diferença sexual.

De forma muito esclarecedora, J. Scott (1988, p. 36) afirma que o poder de tais “verdades” deriva do fato de funcionarem como premissas para os conflitos e teorias dentro de um campo discursivo, as quais são moldadas por elas em vez de as questionarem. “O

³⁸ The questions that must be answered in such an analysis, then, are how, in what specific contexts, among which specific communities of people, and by what textual and social processes has meaning been acquired? More generally, the questions are: How do meanings change? How have some meanings emerged as normative and others have been eclipsed or disappeared? What do these processes reveal about how power is constituted and operates? (texto original).

³⁹ “[a] discourse is not a language or a text but a historically, socially, and institutionally specific structure of statements, terms, categories, and beliefs (texto original).

brilhanismo de grande parte do trabalho de Foucault foi iluminar os pressupostos compartilhados do que parecia ser argumentos agudamente diferentes, expondo assim os limites da crítica radical e a extensão do poder das ideologias ou epistemologias dominantes (tradução livre)⁴⁰.

Eis em que consiste o projeto arqueológico de M. Foucault para o qual a autora afirma que a noção de mudança é crucial, na medida em que ele contrasta diferentes períodos históricos para expor as transformações nos pressupostos fundamentais de um determinado campo discursivo. A autora propõe que a leitura mais pertinente da teoria foucaultiana se dá no sentido não de apontar a futilidade da agência humana na luta por mudança social, mas como uma advertência contra soluções simples para problemas complexos: as atrizes sociais são chamadas a pensar estrategicamente sobre os sentidos e implicações dos programas políticos que endossam (SCOTT, 1988, p. 36).

Quanto ao conceito de *diferença*, a autora afirma que toda e qualquer definição positiva sempre repousa sobre a negação de algo representado como antitético a essa diferença. Isso implica que todo conceito unitário de fato contém material negado, sendo estabelecido em oposição explícita a outro termo: as diferenças não são entidades autônomas. A análise pós-estruturalista, nesse sentido, consiste em expor tais negações e oposições, apontando como elas operam em contextos específicos. Muito importante é a indicação da autora de que as oposições se baseiam em “metáforas” e “referências cruzadas” e de que, muito frequentemente, no discurso patriarcal, a diferença sexual (o contraste entre o masculino e o feminino) codifica ou estabelece sentidos literalmente sem relação com o gênero ou o corpo:

Dessa forma, os significados do gênero se tornam ligados a muitos tipos de representações culturais e, por sua vez, estabelecem termos pelos quais as relações entre mulheres e homens são organizadas e compreendidas. As possibilidades deste tipo de análise, por razões óbvias, atraíram o interesse e a atenção das estudiosas feministas⁴¹ (SCOTT, 1988, p. 37, tradução livre).

O gênero, assim, pode ser simbolizado através de outras representações culturais, bem como estas também constroem sentidos pelos quais as relações entre os gêneros se organizam e são compreendidas. Um exemplo disso é a correspondência cultural que pode ser

⁴⁰ The brilliance of so much of Foucault's work has been to illuminate the shared assumptions of what seemed to be sharply different arguments, thus exposing the limits of radical criticism and the extent of the power of dominant ideologies or epistemologies (texto original).

⁴¹ In that way, the meanings of gender become tied to many kinds of cultural representations, and these in turn establish terms by which relations between women and men are organized and understood. The possibilities of this kind of analysis have, for obvious reasons, drawn the interest and attention of feminist scholars (texto original).

estabelecida entre mulheres, natureza e corpo e homens, cultura e razão. Oposições que não têm, em princípio, nenhuma relação com o gênero ou os corpos são postas a funcionar de modo a constituir a feminilidade como algo “essencialmente” ligado à natureza e ao corporal, enquanto a masculinidade é associada à cultura e à razão, como elementos supostamente inerentes a ela. Podemos perceber a dimensão de metáfora e referências cruzadas que a autora destaca, bem como as dimensões política e relacional dessas construções: as expressões da masculinidade, por exemplo, enquanto manifestações de diferença, não podem ser compreendidas de forma universal, nem fora dos contextos específicos em que se manifestam, nem, ainda, sem levar em conta a sua relação com o que precisa ser recusado no que se refere à feminilidade.

Um dos principais objetos de crítica das abordagens pós-estruturalistas são precisamente as oposições binárias fixas, as quais supostamente encarnariam diferenças constitutivas intrínsecas. Esse caráter fixo esconde, segundo a autora, que as oposições são interdependentes, constituídas como tais: é o contraste estabelecido que gera seu sentido. J. Scott (1988, p. 37) alude à argumentação de J. Derrida, para quem, pela tradição filosófica ocidental, essa relação de interdependência entre as oposições é hierárquica: um termo é ordenado como dominante e anterior, enquanto o termo oposto é subordinado e secundário. Cita algumas dessas oposições binárias em funcionamento no pensamento ocidental, em que ao primeiro elemento é atribuída primazia e, ao segundo, fragilidade e caráter derivativo: unidade/diversidade; identidade/diferença; presença/ausência; universalidade/especificidade. Podemos acrescentar tantas outras: natureza/cultura; corpo/mente; homem/mulher; heterossexual/homossexual; branco/negro etc. Mas, de fato, os primeiros dependem e derivam seus significados dos segundos, que se tornam então geradores de definição: “[...] análises de significado não podem assumir oposições binárias pelo valor de face, mas devem ‘desconstruí-las’ pelos processos que elas corporificam” (tradução livre).⁴².

Finalmente, a autora se refere ao sentido preciso que a *desconstrução* assume para J. Derrida: é a análise das operações da diferença nos textos, das formas pelas quais os sentidos são postos a trabalhar. Esse estilo de análise consistiria em dois passos relacionados: reverter e deslocar as oposições binárias. Pretende mostrar que estas não são naturais, mas construídas em contextos particulares e com finalidades específicas. Desconstruir visa a expor as diferenças dentro da diferença, mostrando as formas pelas quais uma entidade difere dela mesma. A autora trabalha de forma desconstrucionista exatamente para analisar a oposição

⁴² [...] analyses of meaning cannot take binary oppositions at face value but rather must ‘deconstruct’ them for the processes they embody (texto original).

entre igualdade *versus* diferença, apontando sua interdependência e como uma não preclui ou elimina a outra.

Minha pesquisa se beneficiou do recurso a essas categorias, na medida em que elas permitiram tomar as teorias analíticas como produções que competem no interior de um campo discursivo (o que aborda a sexualidade humana) pelo status de “verdade”. Renunciar ao caráter intrinsecamente objetivo de um tal discurso permite expor suas estratégias de discurso “verdadeiro” nas lutas epistêmicas e políticas das quais participa e referi-lo a suas contingências históricas. Essas referências são importantes principalmente quando se trata da categoria *diferença sexual*, central para as elaborações psicanalíticas e disputada com outras abordagens do gênero e da sexualidade. Se a diferença sexual pode ser pensada analiticamente para além de um enquadre binário, ela acaba muitas vezes reduzida a uma oposição binária fixa, nos termos comentados acima, o que oferece oportunidades para uma crítica desconstrucionista de modo a apontar como a psicanálise pode partilhar as mesmas premissas discursivas que outros saberes em princípio alheios e concorrentes.

A partir dessas apropriações, os estudos feministas, de gênero e queer têm aportado inúmeras contribuições à compreensão das relações sociais de poder e da produção e transformação das diversas hierarquias sociais, incluindo as de gênero e sexualidade em suas intersecções com outras ordens de dominação. Como parte desse projeto epistêmico e político, tem-se também refletido sobre a própria produção dos conhecimentos como atravessada por estratégias de poder que reproduzem e/ou questionam a ordem hegemônica do gênero e da sexualidade⁴³. Dentre essas reflexões, destaco a crítica sistemática aos discursos teóricos dominantes e sua posição de pretensa universalidade e objetividade, associada à dominação masculina.

Em sua crítica aos discursos oficiais e dominantes sobre o conhecimento científico e a tecnologia, Donna Haraway (1988, p. 578) reconhece o inimigo na *masculinidade abstrata* (conceito que ela afirma ter sido proposto por Nancy Hartsock). Busca não cair na ilusão de separar o “bom cordeiro científico das más cabras da parcialidade e do erro”, ilusão latente na ambição de construir um aparato capaz de afirmar a especificidade histórica radical e a contestabilidade de todas as construções científicas e tecnológicas. Em vez disso, aposta em um projeto de ciência que ofereça uma versão do mundo com vistas a viver em relação crítica

⁴³ Em ruptura com perspectivas hegemônicas no campo das ciências sociais, esses campos de saber não pretendem produzir teorias totalizantes do social. Privilegiam, como discutirei a seguir, apreensões situadas dos fenômenos sociais e de poder.

e reflexiva com nossas práticas de dominação e com as de outras, e também com as partes desiguais de privilégio e de opressão que configuram *todas* as posições.

Assim, não se trata de fazer substituir um olhar (masculino) pretensamente universal e objetivo por outro olhar, este sim, verdadeiro e livre de erro, mas sim, reconhecendo o caráter necessariamente parcial de toda posição, poder reconhecer nossas próprias “tecnologias semióticas” para produzir significados.

Eu gostaria de insistir na natureza encorporada de toda a visão e assim reclamar o sistema sensorial que tem sido usado para significar um salto para fora do corpo marcado e para um olhar conquistador a partir de nenhum lugar. Este é o olhar que literalmente inscreve todos os corpos marcados, que faz com que a categoria não marcada reivindique o poder de ver e não ser vista, representar enquanto escapa à representação. Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco, um dos muitos tons desagradáveis da palavra ‘objetividade’ para as orelhas feministas nas sociedades científicas, tecnológicas, industriais tardias, militarizadas, racistas e macho-dominantes, isto é, aqui, na barriga do monstro, nos Estados Unidos no final da década de 1980. Eu gostaria de uma doutrina da objetividade encorporada que acomode projetos científicos feministas paradoxais e críticos: a objetividade Feminista significa, de forma bem simples, *conhecimentos situados*⁴⁴ (HARAWAY, 1988, 323-4, grifos da autora, tradução livre).

A perspectiva feminista dos *conhecimentos situados*, que adotei para minha pesquisa, a única capaz de ser de fato objetiva, segundo a autora, questiona radicalmente a ideia da objetividade como decorrente de uma visão passiva e *desencorporada* da realidade. A autora argumenta que todos os olhos (incluídos os nossos) são sistemas de percepção ativos, “construindo traduções e *formas* específicas de ver, isto é, formas de vida⁴⁵” (HARAWAY, 1988, p. 583, tradução livre).

D. Haraway (1988, p. 583) sugere confiar nas posições sociais mais desvantajosas, subalternizadas: se vê melhor quando se olha a partir de baixo, da periferia, das profundezas, do que das posições das poderosas. No entanto, aponta o perigo de se romantizar e/ou de se apropriar da visão das menos poderosas ao mesmo tempo em que se olha a partir delas:

Os posicionamentos das subjugadas não está isento de reexame, decodificação, desconstrução e interpretação críticas; isto é, dos modos tanto

⁴⁴ I would like to insist on the embodied nature of all vision and so reclaim the sensory system that has been used to signify a leap out of the marked body and into a conquering gaze from nowhere. This is the gaze that mythically inscribes all the marked bodies, that makes the unmarked category claim the power to see and not be seen, to represent while escaping representation. This gaze signifies the unmarked positions of Man and White, one of the many nasty tones of the word ‘objectivity’ to feminist ears in scientific and technological, late-industrial, militarized, racist, and male-dominant societies, that is, here, in the belly of the monster, in the United States in the late 1980s. I would like a doctrine of embodied objectivity that accommodates paradoxical and critical feminist science projects: Feminist objectivity means quite simply *situated knowledges* (texto original).

⁴⁵ building on translations and specific ways of seeing, that is, ways of life (texto original).

semiológicos quanto hermenêuticos de pesquisa crítica. Os pontos de vista das subjugadas não são posições ‘inocentes’. Pelo contrário, eles são preferidos porque, em princípio, são menos propensos a permitir a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento. Eles são conhecedores dos modos de negação por meio de atos de recalque, esquecimento e desaparecimento – maneiras de não estar em nenhum lugar enquanto se reivindica ver de forma abrangente. As subjugadas têm uma chance decente de estar no truque de Deus e todas as suas iluminações deslumbrantes – e, portanto, cegadoras. Os pontos de vista das ‘subjugadas’ são preferidos porque parecem prometer teorias mais adequadas, sustentadas, objetivas e transformadoras do mundo. Mas *como* ver a partir de baixo é um problema que requer pelo menos tanta habilidade com corpos e linguagem, com as mediações da visão, quanto as visualizações tecnocientíficas ‘mais elevadas’⁴⁶ (HARAWAY, 1988, p. 584, grifos da autora, tradução livre).

A perspectiva proposta pela autora se coloca entre relativismo e totalização: são os conhecimentos parciais, localizáveis e críticos que admitem a possibilidade de conexões chamadas solidariedade na política e conversas compartilhadas na epistemologia. Do ponto de vista epistemológico, essa posição convoca, para a autora, a divisão subjetiva. Com isso, questiona que a identidade e a autoidentificação sejam bases seguras para o olhar:

Eis a promessa de objetividade: um conhecedor científico busca a posição do sujeito, não de identidade, mas de objetividade, isto é, conexão parcial. Não há como estar’ simultaneamente em todos, ou totalmente em qualquer, das posições privilegiadas (ou seja, subjugadas) estruturadas por gênero, raça, nação e classe. E essa é uma pequena lista de posições críticas. A busca pela busca de uma posição completa’ e total é a busca pelo sujeito perfeito fetichizado da história oposicional, às vezes aparecendo na teoria feminista como a essencializada Mulher do Terceiro Mundo. A subjugação não é motivo para uma ontologia; pode ser uma pista visual. A visão exige instrumentos de visão; uma óptica é uma política de posicionamento. Instrumentos de visão mediam pontos de vista; não há visão imediata dos pontos de vista da subjugada. Identidade, incluindo autoidentidade, não produz ciência; o posicionamento crítico, isto é, a objetividade, sim. Somente aquelas que ocupam a posição das dominadoras são auto-idênticas, não marcadas, desencorporadas, sem mediação, transcendentais, nascidas de novo. Infelizmente, é possível que as subjugadas cobricem e até corram para essa posição de sujeito - e então desapareçam de vista. O conhecimento do ponto de vista da não marcada é verdadeiramente fantástico, distorcido e irracional. A única posição a partir da qual a objetividade não pode ser praticada e honrada é o ponto de vista do mestre, do Homem, do Deus-Um,

⁴⁶ The positioning of the subjugated are not exempt from critical reexamination, decoding, deconstruction and interpretation; that is, from both semiological and hermeneutic modes of critical inquiry. The standpoints of the subjugated are not ‘innocent’ positions. On the contrary, they are preferred because in principle they are least likely to allow denial of the critical and interpretive core of all knowledge. They are knowledgeable of modes of denial through repression, forgetting and disappearing acts - ways of being nowhere while claiming to see comprehensively. The subjugated have a decent chance to be on to the god trick and all its dazzling- and, therefore, blinding - illuminations. ‘Subjugated’ standpoints are preferred because they seem to promise more adequate, sustained, objective, transforming accounts of the world. But *how* to see from below is a problem requiring at least as much skill with bodies and language, with the mediations of vision, as the ‘highest’ technoscientific visualizations (texto original).

cujo Olho produz, se apropria e ordena toda diferença. Ninguém jamais acusou o Deus do monoteísmo de objetividade, apenas de indiferença. O truque de deus é auto-idêntico, e nós confundimos isso com criatividade e conhecimento, até com onisciência⁴⁷ (HARAWAY, 1988, 586-7, tradução livre).

Essas longas citações me pareceram necessárias para apontar, sem rodeios, qual posição uma perspectiva situada e crítica tem como alvo de suas análises: a visão Una, do mestre ou senhor, encarnada no Homem branco ocidental, pretensamente liberado de seu corpo e situação social e falando a língua da universalidade. Esse discurso supostamente onisciente somente pode ser questionado em suas pretensões a partir da recusa de adesão e de um exercício habilidoso do olhar, ciente, além do mais, de seus limites. O sujeito que pode realizar uma tal perspectiva é, segundo a autora, múltiplo e com, no mínimo, dupla visão. O trabalho com o *gênero*, enquanto categoria analítica, ou com a perspectiva interseccional (como detalharei adiante) se orienta exatamente por essas premissas críticas.

Em seu texto clássico *Gender: a useful category of historical analysis*, J. Scott (1986, p. 1067) apresenta duas proposições que constituem o núcleo de sua teorização do gênero e, de forma mais ampla, dos processos sociais e das relações de poder, que me orientaram em minha pesquisa: a primeira, que o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos; a segunda, que o gênero é uma forma primária de significar relações de poder.

Como desenvolve a autora, a primeira proposição evoca quatro elementos. Primeiro, existem, disponíveis na cultura, representações simbólicas múltiplas e frequentemente contraditórias. Em segundo lugar, há conceitos normativos que estabelecem interpretações dos significados desses símbolos, na tentativa de limitar e conter suas possibilidades metafóricas, assumindo, tipicamente, a forma de oposições binárias fixas (que impõem de

⁴⁷ Here is the promise of objectivity: a scientific knower seeks the subject position, not of identity, but of objectivity, that is, partial connection. There is no way to 'be' simultaneously in all, or wholly in any, of the privileged (i.e., subjugated) positions structured by gender, race, nation, and class. And that is a short list of critical positions. The search for search of 'full' and total position is the search for the fetishized perfect subject of oppositional history, sometimes appearing in feminist theory as the essentialized Third World Woman. Subjugation is not grounds for an ontology; it might be a visual clue. Vision requires instruments of vision; an optics is a politics of positioning. Instruments of vision mediate standpoints; there is no immediate vision from the standpoints of the subjugated. Identity, including self-identity, does not produce science; critical positioning does, that is, objectivity. Only those occupying the position of the dominators are self-identical, unmarked, disembodied, unmediated, transcendent, born again. It is unfortunately possible for the subjugated to lust for and even scramble into that subject position - and then disappear from view. Knowledge from the point of view of the unmarked is truly fantastic, distorted and irrational. The only position from which objectivity could not possibly be practiced and honored is the standpoint of the master, the Man, the One God, whose Eye produces, appropriates and orders all difference. No one ever accused the God of monotheism of objectivity, only of indifference. The god trick is self-identical, and we have mistaken that for creativity and knowledge, omniscience even (texto original).

forma categórica e sem equívoco o sentido de masculino e feminino). Por uma operação de recusa ou recalçamento de possibilidades alternativas de significação, uma posição dominante se destaca e é afirmada como a única possível. As posições normativas passam, então, a ser apresentadas como fruto de consenso e não de conflitos. Dessa forma, o trabalho teórico das historiadoras e, por extensão, das demais cientistas sociais, consistiria em perturbar a noção de fixidez e expor a natureza do debate e do recalçamento que deram origem à aparência de permanência atemporal da representação binária. Em seguida, as relações sociais implicam também uma política e uma instituição e organização sociais. O gênero se constrói através do parentesco, mas também através do mercado de trabalho, da educação, da economia e da política (SCOTT, 1986, 1067-8). Esses aspectos me permitiram não apenas pôr em questão a pretensa fixidez e atemporalidade de algumas noções evocadas pelas analistas entrevistadas, mas também pensar a psicanálise como espaço de construção do gênero.

O quarto aspecto, que comento à parte, concerne à identidade subjetiva. Aqui, J. Scott (1986, p. 1068), apesar de reconhecer a psicanálise como uma importante teoria da reprodução do gênero, a rejeita devido a seu universalismo e a-historicidade, o que lhe aparece como incompatível com o esforço histórico de compreensão dos fenômenos sociais. “Se a identidade de gênero está baseada apenas e universalmente no medo da castração, o sentido da pesquisa histórica é negado. Além disso, homens e mulheres reais nem sempre literalmente preenchem os termos das prescrições de suas sociedades ou de nossas categorias analíticas (tradução livre)⁴⁸”.

Esses quatro elementos operam sempre em relação, embora não o façam de modo simultâneo. Ao descrever o processo de construção das relações de gênero, a autora afirma que tal esboço pode ser usado para discutir classe, raça, etnicidade ou qualquer outro processo social⁴⁹. E isso nos leva à sua segunda proposição, em que aprofunda sua teorização do gênero. O que significa dizer que o gênero é uma forma primária de significar relações de poder? Que o gênero é um campo primário no ou através do qual o poder se articula; não é, certamente, o único campo, mas tem sido uma maneira persistente e recorrente de viabilizar a significação do poder no ocidente. Os conceitos de gênero estabelecem um conjunto de referências objetivas que tanto estruturam a percepção quanto a organização simbólica concreta da vida social. Assim, fenômenos que, em princípio, nada têm que ver com sexo ou

⁴⁸ If gender identity is based only and universally on fear of castration, the point of historical inquiry is denied. Moreover, real men and women do not always literally fulfill the terms of their society's prescriptions or of our analytical categories (texto original).

⁴⁹ O que remete à proposta dos estudos interseccionais que comentarei mais adiante.

sexualidade são representados por referência às diferenças de sexo entre os corpos (SCOTT, 1986, p. 1069).

A diferença sexual seria, assim, uma forma privilegiada de significar a diferenciação, utilizada pelas linguagens conceituais para estabelecer sentido. “O gênero então oferece uma forma de decodificar o sentido e de compreender as conexões complexas entre várias formas de interação humana (tradução livre)”⁵⁰. A autora também esclarece que as perspectivas pós-estruturalistas se diferenciam das estruturalistas pela forma mais aberta com que enxergam as categorias de diferença, na medida em que não fixam um sentido universal para as categorias ou para as relações entre elas, sendo propícias às análises históricas (SCOTT, 1986, p. 1070).

Esses ensinamentos são muito importantes para a utilização do *gênero* como uma categoria analítica, na medida em que permitem pensar as relações de poder e os processos de diferenciação, mesmo que não se refiram a sexo ou sexualidade. Como precursora dos estudos feministas e de gênero contemporâneos, J. Scott⁵¹ aponta para a necessidade de pensar os processos sociais como históricos, fora de categorias pretensamente universais e imutáveis.

T. de Lauretis (1987) entende que, apesar de sua compreensão crítica da tecnologia sexual, M. Foucault não teria levado em conta os apelos diferenciados de sujeitos masculinos e femininos, ignorando os investimentos conflitantes de homens e mulheres nos discursos e práticas da sexualidade. Em suma, ele teria abordado a sexualidade de um ponto de vista geral e universal, não levando em conta o que a autora chamou de sistema de gênero⁵². O sistema de gênero seria uma construção sociocultural e um aparato semiótico, um sistema de representação que atribuiria significados diferenciais (identidade, valor, prestígio, posição de parentesco, status dentro da hierarquia social etc.) a indivíduos dentro da sociedade. A noção de uma tecnologia de gênero, já comentada, pretende exatamente apreender o funcionamento dos mais diversos aparatos sociais de fabricação de homens e mulheres.

J. Butler, em diálogo crítico com o feminismo da segunda onda e também apoiada na teoria francesa de viés pós-estruturalista, promove uma teorização desontologizada da fabricação do gênero. Aponta que, enquanto categoria complexa, o gênero cruza com outras categorias discursivamente constituídas (classistas, raciais, étnicas, sexuais, regionais etc.).

⁵⁰ Gender, then, provides a way to decode meaning and to understand the complex connections among various forms of human interaction (texto original).

⁵¹ Na fase mais recente de seu trabalho, J. Scott (2011) tem recorrido à psicanálise para fundamentar sua pesquisa histórica sobre gênero e mulheres. Comentarei sobre seus aportes nesse sentido mais adiante, quando tratar da psicanálise como epistemologia pós-estruturalista.

⁵² A autora se baseia no conceito de *sistema de sexo-gênero* proposto, segundo ela, pelas cientistas sociais feministas, incluindo G. Rubin (1975). Ela afirma preferir chamá-lo, simplesmente, de *sistema de gênero* de forma a reter a ambiguidade do termo, o que o tornaria eminentemente suscetível ao alcance (*grasp*) da ideologia e também da desconstrução (DE LAURETIS, 1987, p. 9).

Destaca seu caráter não substancial, o qual apontaria para uma convergência cultural, histórica e contextual entre conjuntos de relações (BUTLER, 2006, p. 4).

A inteligibilidade social de um sujeito, aqui do ponto de vista do gênero, dependeria, para J. Butler (2006, p. 23, tradução livre), do estabelecimento de linhas coerentes e contínuas entre certos elementos:

Gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que em certo sentido instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios concebíveis apenas em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas mesmas leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de conexão entre sexo biológico, gêneros culturalmente constituídos e a ‘expressão’ ou ‘efeito’ de ambos na manifestação do desejo sexual através da prática sexual (tradução livre)⁵³.

De um lado, estão as normas regulatórias socialmente impostas e a ser corporificadas, de outro, desenrola-se o processo de normalização social dos sujeitos através do qual o sexo, o gênero e a sexualidade ganham coerência e estabilidade. A autora critica a definição do gênero como a interpretação cultural do sexo, sendo este, ele próprio, compreendido como uma categoria gendrada. O gênero é concebido, então, como aparato discursivo de produção dos sexos:

[...] o gênero deve também designar o aparato mesmo de produção pelo qual os próprios sexos são estabelecidos. Como um resultado, o gênero não está para a cultura como o sexo está para a natureza; o gênero é também o meio cultural/discursivo pelo qual a ‘natureza sexuada’ ou um ‘sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* a cultura age⁵⁴ (BUTLER, 2006, p. 10, grifos da autora, tradução livre).

Para J. Butler (2004a, p. 42), o gênero não é algo que se é ou se tem. É o aparato através do qual a produção e a normalização do masculino e do feminino ocorrem juntamente com as formas intersticiais do hormonal, cromossômico, psíquico e performativo que o gênero assume. Mas, para ela, assumir que o gênero sempre e exclusivamente significa a

⁵³ ‘Intelligible’ genders are those which in some sense institute and maintain relations of coherence and continuity among sex, gender, sexual practice and desire. In other words, the specters of discontinuity and incoherence, themselves thinkable only in relation to existing norms of continuity and coherence, are constantly prohibited and produced by the very laws that seek to establish causal or expressive lines of connection among biological sex, culturally constituted genders, and the ‘expression’ or ‘effect’ of both in the manifestation of sexual desire through sexual practice (texto original).

⁵⁴ [...] gender must also designate the very apparatus of production whereby the sexes themselves are established. As a result, gender is not to culture as sex is to nature; gender is also the discursive/cultural means by which ‘sex nature’ or ‘a natural sex’ is produced and established as ‘predescursive’, prior to culture, a political neutral surface *on which* culture acts (texto original).

matriz do “masculino” e do “feminino” implica perder o ponto crítico pelo qual a produção desse binário coerente é contingente, que ela tem um custo e que as permutações do gênero que não se encaixam nesse binário fazem parte do gênero tanto quanto sua instância mais normativa. Não se pode, portanto, reduzir o gênero a sua expressão normativa: o gênero é, *ao mesmo tempo*, o mecanismo de produção e naturalização de noções do masculino e feminino, mas igualmente o aparato pelo qual tais termos são desconstruídos e desnaturalizados. Numa argumentação bastante próxima à de J. Scott, afirma que toda e qualquer produção normativa do gênero busca esgotar suas possibilidades, reduzindo-as às categorias inteligíveis que a norma estatui, mas sem, de fato, alcançá-lo. O gênero precisa, então, ser pensando como uma instância multiplicadora, que produz possibilidades variadas de expressão e vivências, as quais, somente por um recorte normativo, podem ser reduzidas e reguladas.

A experiência de construção do gênero é sempre discursivamente condicionada (o que não significa dizer que todas e quaisquer possibilidades gendradas estão abertas) e seus limites estabelecidos em termos de um discurso cultural hegemônico fundado em estruturas binárias que surgem como a linguagem da racionalidade universal (BUTLER, 2006, p. 12). Da mesma forma, essa construção é operada por meio de exclusões, rasuras e recusas:

De fato, a construção do gênero opera através de meios *excludentes*, tais que o humano é não apenas produzido sobre e contra o inumano, mas através de um conjunto de exclusões, rasuras radicais, às quais é, estritamente falando, recusada a possibilidade de articulação cultural. Consequentemente, não é suficiente argumentar que sujeitos humanos são construídos, pois a construção do humano é uma operação diferencial que produz o mais e o menos ‘humano’, o inumano, o humanamente impensável. Essas zonas excluídas vêm a limitar o ‘humano’ como seu exterior constitutivo e a assombrar as fronteiras como a possibilidade persistente de sua perturbação e rearticulação⁵⁵ (BUTLER, 2011, p. xvii, grifos da autora, tradução livre).

Duas consequências importantes desses argumentos: a impossibilidade de totalização do gênero e seu caráter intrinsecamente instável e aberto a ressignificações; e que a pesquisa levada a cabo pela autora não pode ser qualificada simplesmente de *construcionista*, na medida em que busca precisamente rastrear e expor essas operações de rasuras e exclusões pelas quais a construção do gênero opera. J. Butler, então, não se situa nem como construcionista nem como essencialista, afirmando que esse debate perde o essencial: a

⁵⁵ Indeed, the construction of gender operates through *exclusionary* means, such that the human is not only produced over and against the inhuman, but through a set of foreclosures, radical erasures, that are, strictly speaking, refused the possibility of cultural articulation. It is not enough to claim that human subjects are constructed, for the construction of the human is a differential operation that produces the more and the less ‘human’, the inhuman, the humanly unthinkable. These excluded sites come to bound the ‘human’ as its constitutive outside, and to haunt those boundaries as the persistent possibility of their disruption and rearticulation (texto original).

questão, para ela, nunca foi a de que “tudo é discursivamente construído”, mas destacar a força constitutiva da exclusão, do apagamento (ou rasura), da rejeição violenta e da abjeção e de seu retorno perturbador nos próprios termos da legitimidade discursiva (BUTLER, 2011, xvii-viii). Nesse sentido, sua abordagem é fundamentalmente *desconstrucionista*.

Além de ser o aparato de produção cultural de seres sexuados, o gênero é também o efeito instável dessa produção, o qual J. Butler chama de *performativo*, na medida em que é fruto da reiteração constante das normas de gênero pelo sujeito.

[...] Gênero é performativo até onde é o efeito do regime regulador da diferença de gênero, no qual os gêneros são divididos e hierarquizados sob coerção. A coerção social, tabus, proibições, punições operam como *repetição ritualizada de normas e esta repetição constitui a cena temporal da construção e desestabilização do gênero. Não há sujeito precedente à ação e repetição das normas*. Até onde esta repetição cria um efeito de uniformidade de gênero, um efeito estável de masculinidade e feminilidade, produz e desestabiliza a noção de sujeito da mesma forma, pois o sujeito só aparece enquanto inteligível nas matrizes de gênero. [...] Não há subjetividade ‘livre’ fora destas normas para negociá-las à distância; ao contrário, o sujeito é retroativamente produzido por estas normas em sua repetição, precisamente como seu efeito (BUTLER apud ST. HILAIRE, 2000, p. 93, grifos meus).

A noção de performatividade de gênero, formulada por J. Butler a partir da teoria dos atos de fala de John Austin, diz respeito às ações sociais através das quais as normas são *encorporadas*. A performatividade seria a expressão reiterada mas descontínua das normas de gênero no corpo. Para J. Butler (2006), os momentos generativos das identidades de gênero, no interior de uma ordem social de inteligibilidade heteronormativa, são duas proibições produtoras: o tabu contra a homossexualidade⁵⁶ e o tabu do incesto. A partir da instauração destes, o processo de corporificação do gênero avançaria no sentido de produzir uma identidade estável pela reiterada repetição de normas fundadas nessas proibições. No entanto, essa reiteração produziria igualmente uma série de discontinuidades do gênero, presentes em todas as categorias de identidade socialmente construídas (heterossexuais, bissexuais, homossexuais, travestis, transexuais etc.), nas quais haveria desencontros entre sexo e gênero e sexualidade/desejo e gênero. Pela referência a um tabu da homossexualidade, anterior ao do incesto, a autora postulou que a produção da heterossexualidade, apoiando-se no rechaço da homossexualidade, necessita desta como seu outro necessário para a garantia de sua estabilidade e vice-versa.

⁵⁶ Esse argumento é retomado das elaborações de G. Rubin (1975, p. 180) para quem “[...] the incest taboo presupposes a prior, less articulate taboo on homosexuality. A prohibition against *some* heterosexual unions assumes a taboo against *non*-heterosexual unions” ([...] o tabu do incesto pressupõe um tabu anterior e menos articulado contra a homossexualidade. Uma proibição contra *algumas* uniões heterossexuais supõe um tabu contra uniões *não*-heterossexuais – tradução livre).

Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas produzem isso *na superfície* do corpo, através do jogo de ausências significantes que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como uma causa. Tais atos, gestos, atuações, interpretados em termos gerais, são *performativos* no sentido de que a essência ou identidade que de outro modo pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas através de signos corpóreos e outros meios discursivos. Que o corpo gendrado seja performativo sugere que ele não tem status ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. Isso também sugere que se essa realidade é fabricada como uma essência interna, essa interioridade mesma é um efeito e função de um discurso decididamente social e público, a regulação pública da fantasia pela política de superfície do corpo, o controle de fronteira do gênero que diferencia o interno do externo e, assim, institui a ‘integridade’ do sujeito. Em outras palavras, atos e gestos, desejos articulados e atuados criam a ilusão de um núcleo de gênero interior e organizador, uma ilusão discursivamente mantida para os propósitos da regulação da sexualidade dentro da grade obrigatória de heterossexualidade reprodutiva⁵⁷ (BUTLER, 2006, p. 185-6, grifos da autora, tradução livre).

A performatividade, tal como proposta pela autora, diria respeito a como os sujeitos reiteram normas sociais apropriando-se das mesmas, ou seja, corporificando-as em vez de simplesmente incorporá-las. Após a propositura inicial deste conceito e das críticas a que foi submetido, J. Butler precisou esclarecer que a *performatividade* não se confunde com a mera *performance*. Tende a tomar a última como ato delimitado, enquanto a primeira implica na reiteração de normas que antecedem, coagem e excedem as atrizes sociais, não sendo assim um ato voluntarista (de escolha livre e consciente).

Em nenhum sentido pode ser concluído que a parte do gênero que é atuada [*performed*] é portanto a ‘verdade’ do gênero; a performance como ‘ato’ delimitado é distinta da performatividade até onde a última consiste em uma reiteração de normas que precedem, coagem e excedem o ator [*performer*] e nesse sentido não pode ser tomada como a fabricação da ‘vontade’ ou ‘escolha’ do ator [*performer*]; além disso, o que é ‘atuado’ [*performed*] trabalha para ocultar, se não para repudiar [*disavow*], o que permanece opaco, inconsciente, não representável [*performable*]. A redução da

⁵⁷ In other words, acts, gestures and desire reduce the effect of an internal core or substance, but produce this *on the surface* of the body, through the play of signifying absences that suggest, but never reveal, the organizing principle of identity as a cause. Such acts, gestures, enactments, generally construed, are *performative* in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are *fabrications* manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means. That the gendered body is performative suggests that it has no ontological status apart from the various acts which constitute its reality. This also suggests that if the reality is fabricated as an interior essence, that very interiority is an effect and function of a decidedly public and social discourse, the public regulation of fantasy through the surface politics of the body, the gender border control that differentiates inner from outer and so institutes the ‘integrity’ of the subject. In other words, acts and gestures, articulated and enacted desires create the illusion of an interior and organizing gender core, an illusion discursively maintained for the purposes of the regulation of sexuality within the obligatory frame of reproductive heterosexuality (texto original).

performatividade à performance seria um erro⁵⁸ (BUTLER, 2011, p. 178, tradução livre).

A performatividade de gênero, propõe J. Butler (2011), não pode ser teorizada separadamente da prática forçosa e reiterativa dos regimes sexuais regulatórios. A materialidade do sexo é confirmada na materialidade dos corpos e sustentada através de uma materialização de normas regulatórias que são, em parte, aquelas da hegemonia sexual, dentro do regime de heterossexualidade obrigatória. Essa materialização pressupõe, por sua vez, processos identificatórios pelos quais as normas são assumidas e apropriadas e essas identificações precedem o sujeito, mas não são executadas por ele. Para a autora, os limites do construcionismo ficam expostos nas fronteiras da vida corporal, nas quais corpos abjetos ou deslegitimados fracassam em contar como corpos.

Na esteira de M. Foucault e J. Derrida, J. Butler (2011, p. xiii) articula que o sujeito não preexiste ao seu processo de subjetivação, sendo constituído através da força de exclusão e abjeção, que produz um “exterior constitutivo” para o sujeito, um exterior “abjetado”, o qual está, ao mesmo tempo, dentro e fora do sujeito como seu próprio repúdio fundador. Nos processos sociais de gendramento, é a produção desse domínio abjeto, através de sua exclusão dos parâmetros de normalidade, que sustenta a legitimidade das categorias inteligíveis e “legítimas”. A autora se refere ao trabalho de Iris Young e Julia Kristeva para formular suas proposições acerca da abjeção, enquanto operação de repúdio de corpos pelo seu sexo, sexualidade e/ou cor (lista não exaustiva), a qual envolve as operações de “expulsão”, seguida de uma “repulsão”, fundantes das identidades culturalmente hegemônicas. Esse mecanismo é de difícil apreensão, pois concerne à produção da subjetividade através de uma abjeção constitutiva⁵⁹, de modo que aquilo que é rejeitado, não vai simplesmente para fora, mas é inscrito no interior mesmo do sujeito. Podemos, então, como articulei anteriormente, falar de uma *inexclusão*, na tentativa de capturar os dois movimentos aí implicados: um que expulsa determinado aspecto da subjetividade e outro que o inscreve em seu núcleo mesmo.

J. Butler adverte que não se deve tomar a abjeção como uma identidade e sim como

⁵⁸ In no sense can it be concluded that the part of gender that is performed is therefore the ‘truth’ of gender; performance as bounded ‘act’ is distinguished from performativity insofar as the latter consists in a reiteration of norms which precede, constrain, and exceed the performer and in that sense cannot be taken as the fabrication of the performer’s ‘will’ or ‘choice’; further, what is ‘performed’ works to conceal, if not to disavow, what remains opaque, unconscious, unperformable. The reduction of performativity to performance would be a mistake (texto original).

⁵⁹ Durante as discussões para a qualificação deste trabalho, Carla Rodrigues fez a importante observação de que é possível pensar em uma operação de expulsão da “mulherzinha” como constitutiva de todo sujeito: ela precisa ser abjetada pelos homens para que se tornem homens; e pelas mulheres para que não sejam relegadas ao mero diminutivo. No capítulo 4, retomarei essa discussão sob outra perspectiva com J. Birman (1998): a do feminino como dimensão psíquica que transcenderia a diferença dos sexos, estando presente igualmente em mulheres e homens, e que estaria referida à inquietação e ao horror, favorecendo, portanto, a sua abjeção.

um processo com determinantes históricos e contextuais. A abjeção sinaliza o que fica fora das oposições binárias a ponto mesmo de possibilitar os binarismos inteligíveis (PRINS; MEIJER, 2002, p. 165).

Os processos sociais de constituição subjetiva e de gendramento implicam necessariamente a operação da abjeção; ao mesmo tempo, a *encorporação* do gênero, necessariamente instável e precária, se liga à questão da identificação e dos meios discursivos pelos quais o imperativo heterossexual possibilita certas identificações sexuadas e repudia outras. O domínio dos seres abjetos formam o exterior constitutivo do sujeito.

Para J. Kristeva (1982), o abjeto não é nem sujeito nem objeto. Opõe-se ao eu e é radicalmente um excluído, sendo mantido à distância e ao mesmo tempo imposto pela instância paradoxal do super-eu⁶⁰. A abjeção, como processo psíquico e social, implicaria o repúdio, o nojo, o desprezo e, ao mesmo tempo, a atração profunda pela parte de nós mesmos que devemos aprender a rejeitar e que poderia ser entendida, afinal, como nossa própria sexualidade em seu caráter mais constitutivo, isto é, pulsional, parcial, perversa polimorfa, inassimilável a normas sociais, carregando possibilidades múltiplas e não naturais de busca de satisfação.

Afirmar que o gênero é regulado não significa, para J. Butler (2004a, p. 40-1), que ele fica simplesmente sob a incidência de uma força exterior. O sujeito social e, em particular, gendrado emerge no processo mesmo de sua regulação, em e através de uma forma particular de sujeição. A autora contradiz M. Foucault em alguns aspectos, argumentando que o gênero não é apenas mais uma instância de uma operação regulatória de poder mais ampla: o aparato regulatório que governa o gênero seria específico do gênero (ou especificamente relacionado ao gênero). Não que a regulação do gênero seja paradigmática do poder regulatório como tal, mas que o gênero exige e institui seu próprio regime regulatório e disciplinar diferenciado.

A noção do gênero como norma ressalta seu funcionamento como *padrão implícito de normalização* nas práticas sociais. J. Butler diferencia *normas* de *regras* de *leis* e propõe que as primeiras geralmente permanecem implícitas quando operam como princípio normalizador na prática social. A norma governaria a inteligibilidade social da ação.

⁶⁰ S. Freud (2011) postula uma instância observadora do eu como traço regular de sua estrutura e a nomeia “super-eu”, fazendo-a equivaler à nossa própria consciência moral. Para o autor, o super-eu teria funções de observação, julgamento e punição do eu. Herdeira das primeiras socializações da criança, encarnar o olhar e a voz de suas primeiras figuras de autoridade e age com uma implacável dureza. “Ele é também o portador do ideal do Eu, pelo qual o Eu se mede, o qual busca igualar, e cuja demanda por uma perfeição cada vez maior ele se empenha em satisfazer. Sem dúvida, esse ideal do Eu é o precipitado da velha ideia que a criança tinha dos pais, a expressão da admiração de quem os considerava perfeitos” (p. 146).

A norma governa a inteligibilidade, permite certos tipos de práticas e ação de se tornarem reconhecíveis enquanto tais, impondo uma grade de legibilidade sobre o social e definindo os parâmetros do que aparecerá ou não no domínio do social⁶¹ (BUTLER, 2004a, p. 42, tradução livre).

As normas poderiam ser entendidas como formas de produzir regras diferentes das leis jurídicas. Dessa forma, destaca-se seu caráter produtivo e criativo, uma forma de controle positivo (em vez de coerções meramente negativas): os processos de normalização produzem e definem seus próprios objetos.

Pensar os processos de normalização social implica reconhecer que não há a possibilidade de escapar aos mesmos e que mesmo os sujeitos que ficam “fora da norma”, ainda assim são definidos por relação a ela: nesse sentido, *normais* e *anormais* possuem uma natureza comum por sua referência às mesmas normas. Assim, um dos trabalhos críticos das investigadoras do gênero e da sexualidade é o de, conforme me permito depreender dos argumentos da autora, apontar as operações de poder regulatórias desempenhadas pelos discursos restritivos do gênero, que se esforçam por reduzir a complexidade do campo do gênero a binários fixos, o que acaba por naturalizar a instância hegemônica (BUTLER, 2004a, p. 43).

Portanto, uma parte importante do trabalho crítico da autora diz respeito a sua genealogia da matriz heterocentrada do gênero, fundada em um enquadre binário das relações entre os sexos, pelo qual as diversas manifestações da vida gendrada se veriam reduzidas a duas opções excludentes e complementares, que constituiriam identidades estáveis, com atributos perfeitamente delineados e comunicáveis. O funcionamento dessa matriz heterossexual, pela qual um homem é essencialmente diferente de uma mulher ao mesmo tempo em que deve corresponder-lhe como objeto de desejo e vice-versa, opera um fechamento de sentidos, uma redução das possibilidades de vivência do gênero pela imposição de determinado padrão de inteligibilidade. Por outro lado, constata-se igualmente uma hierarquização social entre as categorias produzidas, de modo que ser homem não equivale, do ponto de vista das relações de poder, a ser mulher. Essa matriz, portanto, é, ao mesmo tempo, um regime de poder epistêmico e ontológico.

J. Butler (2011, p. 13) enfatiza que, para J. Derrida e Luce Irigaray, o que é excluído das oposições binárias é também produzido por elas no modo de exclusão e não tem existência independente como um exterior absoluto. Um exterior relativo ou constitutivo é

⁶¹ The norm governs intelligibility, allow for for certain kinds of practices and actions to become recognizable as such, imposing a grid of legibility on the social and defining the parameters of what will and will not appear within the domain of the social (texto original).

composto por um conjunto de exclusões que são, no entanto, internas ao sistema como sua necessidade não tematizável, emergindo dentro do sistema como incoerência, ruptura e ameaça à sua própria sistematicidade. Um dos trabalhos da pesquisa sobre o gênero é o de expor esse *inxterior*, essa rasura violenta operada pela matriz hegemônica de gênero quanto a outras possibilidades significativas do gênero, descrevendo como uma proliferação de possibilidades de representação do gênero é contida nos termos de categorias binárias inteligíveis. Essa revelação ou exposição das operações de exclusão revelam o funcionamento da matriz de gênero como o próprio campo discursivo no qual as supostas questões de origem ganham sentido.

Sem a estabilidade de uma matriz heterossexual do gênero a própria estabilidade das posições gendradas é colocada em questão. Quando, em determinados contextos discursivos, se promovem, por exemplo, as posições de um homem-sujeito-ativo e de uma mulher-objeto-submissa, construídos como sexualmente complementares, as normas proibitivas de outras possibilidades gendradas parecem buscar conjurar, para os sujeitos em posição hegemônica, o pânico de ser assimilado aos demais sujeitos em situação deficitária de poder, como deve ser entendido, por exemplo, o pânico da efeminação e contra a falicização lésbica (mas também em termos raciais, classistas, de localidade, geracionais etc.). A legislação de uma versão particular da heterossexualidade atesta o seu status não original. A imposição de determinados tabus expõe a não naturalidade ou necessidade de que a matriz de poder seja aquela que está em vigor, mas buscam garantir a sua reprodução (BUTLER, 2011, p. 23-4).

Um dos desafios da perspectiva pós-estruturalista do gênero, tal como empreendida por J. Butler, é o de pensar a produção da *inxterioridade* no próprio campo do discurso oposicional, sempre em termos locais e contextuais, sem supor uma estrutura inalterável à qual a variedade social e suas transformações tivessem que ser reduzidas. Assim como no caso de outros objetos de reflexão crítica, desconstruir a psicanálise, por assim dizer, não significa, para J. Butler, propor sua erradicação. Uma certa psicanálise é visada enquanto discurso que mantém um conjunto de pressupostos não reconhecidos sobre as fundações da identidade e que trabalham em favor dos códigos sexuais hierárquicos. Ao mesmo tempo, ao pensar sobre a produção de corpos inteligíveis através da produção de um domínio abjeto, excluído, que ameaça e aterroriza os corpos sancionados em termos da hegemonia social, a autora afirma que:

A lógica dessa operação é em certa medida psicanalítica visto que a força da proibição produz o espectro de um retorno apavorante. Podemos nós, então, nos voltar para a psicanálise mesma para perguntar como os limites do corpo

são criados através do tabu sexual?⁶² (BUTLER, 2011, p. 27, tradução livre).

Mara Viveros Vigoya (2014) situa a crítica queer no mesmo contexto do que, a partir dos anos 90, se autoproclamou “feminismo da terceira onda” e que promoveu o estudo das sexualidades no plural e a crítica dos binarismos do sexo. A autora cita J. Butler e sua crítica ao caráter normativo da categoria gênero, apontando a possibilidade, sempre aberta, de transgredir e desnaturalizar as normas de gênero e questionando as práticas heteronormativas. O ativismo trans e a crítica queer abraçaram essa agenda, romperam com o modelo identitário do feminismo e dos movimentos gay e lésbico dos EUA, esforçando-se por ir além da heteronormatividade (isto é, além do *ser ou fazer como os heterossexuais*). As estratégias queer, segundo a autora, consistiam em desenvolver dinâmicas sociais para tirar vantagem do leque de possibilidades, buracos, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de sentido, vez que os elementos do gênero não são feitos para significar monoliticamente. Salienta, ainda, o fato importante de que, na América Latina, em contraste com o contexto norte-americano, os estudos queer surgiram num diálogo crítico com as feministas. Esses estudos estenderam o uso da perspectiva queer para pesquisa empírica nas ciências sociais, analisando a complexidade do mundo latino-americano contemporâneo em suas conexões com o local, o global, o transnacional e o diaspórico.

É importante interrogar sobre como se aborda a perspectiva queer a partir da América Latina, pensada não como espaço geográfico mas como espaço político de produção de saber dentro de um contexto epistemológico global. María Amelia Viteri, José Fernando Serrano e Salvador Vidal-Ortiz (2011, p. 47) propõem essa discussão, partindo da análise do queer como “teorias e práticas políticas de contestação e resistência a políticas de identidade”, principalmente as do “orgulho gay”. Trata-se, no debate sobre gênero e sexualidades, de uma forma de observar margens, normas e hegemonias e do questionamento da naturalização da heterossexualidade e da homogeneização das comunidades, bem como das categorias rígidas que buscam definir sujeitos.

Apontam que o termo queer surge num contexto de confrontação de tendências assimilacionistas e normalizadoras do gênero e da sexualidade, questionando leituras estáticas de raça e etnicidade. Haveria diferenças entre o queer como marco desestabilizador e como marco teórico. Neste último sentido, os estudos queer se afastam dos estudos gays e lésbicos. Seu principal foco são as críticas aos regimes heteronormativos. Os estudos queer teriam

⁶² The logic of this operation is to a certain extent psychoanalytic inasmuch as the force of prohibition produces the spectre of a terrifying return. Can we, then, turn to psychoanalysis itself to ask how the boundaries of the body are crafted through sexual taboo? (texto original).

como um de seus princípios a temporalidade dos sujeitos e significados em constante reformulação; outro princípio importante seria a separação entre gênero e sexualidade, como campos distintos da experiência humana.

M. A. Viteri, J. F. Serrano e S. Vidal-Ortiz (2011, p. 47) discutem o queer no âmbito de uma epistemologia local/regional e no interior dos debates Norte-Sul e Sul-Sul, entendidos não como espaços geográficos mas como posições de produção de conhecimentos. Os avanços da perspectiva queer na América Latina se dão tanto metodologicamente, com a incorporação do trabalho etnográfico às abordagens queer, quanto conceitualmente, explorando a partir de diversas perspectivas os sentidos de tais abordagens. A tradução do termo queer no contexto latino-americano gerou debates que dizem respeito a projetos de resistência geopolítica contra a imposição cultural de estudos do Norte para o Sul que invalidam (ou desvalorizam, acrescento eu) trabalhos e a criação de conhecimentos surgidos no Sul.

A forma como nomeamos a diferença sexual e de gênero se relaciona diretamente a processos transnacionais utilizados por pessoas marginalizadas para se nomear na construção de nação, racialização, colonização ou exploração de classe. Discutir sexo, gênero e sexualidade implicaria sempre uma tradução cultural, a qual supõe reconhecer que os campos de gênero e sexualidade estão em trânsito e em constante diálogo com os contextos a partir dos quais se produzem e reproduzem (VITERI; SERRANO; VIDAL-ORTIZ, 2011, p. 49).

As autoras enfatizam que, para os fundadores do Projeto Transgênero no Equador, por exemplo, o termo queer não tem cabimento no contexto dos entendimentos locais acerca de identidades não-normativas, formas de expressão e arranjos de convivência. A relação do local com o transnacional desafia espaços geográficos e aponta a instabilidade dos espaços a partir dos quais se pensa o queer. A noção do queer não é linear mas se dá na dependência dos espaços que se ocupa. O local é problematizado sendo mais que uma geografia, pois já está conectado com redes e discursos que rebaixam sua própria noção.

O *queer* latino-americano não existe apenas em função de explicar processos e sistemas opressivos ou de desenvolver temas de gênero e sexualidade para ser consumidos no 'Norte', mas como marcos que discutem a produção de conhecimentos sobre o *queer* e a teoria *queer*⁶³ (VITERI; SERRANO; VIDAL-ORTIZ, 2011, p. 51, grifos das autoras, tradução livre).

Segundo as autoras, se na academia norte-americana, os estudos queer se caracterizam

⁶³ Lo *queer* latinoamericano no existe solo en función de explicar procesos y sistemas opresivos o desarrollar temas de género y sexualidad para ser consumidos en el 'Norte', sino como marcos que discuten la producción de conocimientos sobre lo *queer* y la teoría *queer* (texto original).

a partir de uma confrontação com os estudos gays e lésbicos, na América Latina, os estudos sobre sexualidades e identidades de gênero não heteronormativas têm uma longa história própria, não tendo se institucionalizado da mesma forma e, por isso, não exigindo o tipo de contestação que a “teoria queer” faz no Norte. Em vez disso, na América Latina, a resposta tem sido direcionada ao poder da sexologia sobre os estudos da sexualidade, nos quais pouco ou nada se diz do gênero. “Em tal resposta foram fundamentais as abordagens históricas, culturais e sociais das sexualidades - no plural - e das relações de gênero, sem dúvida, por influência do feminismo⁶⁴” (VITERI; SERRANO; VIDAL-ORTIZ, 2001, p. 51, tradução livre).

Em seguida, M. A. Viteri, J. F. Serrano e S. Vidal-Ortiz (2011) passam a repertoriar todo um conjunto de produções feitas na América Latina, incluindo produções brasileiras, e que de alguma forma prefiguraram o queer ou que construíam suas análises do não normativo via outros marcos. Ressaltam que os escritos prévios sobre o queer na América Latina tenderam a tomá-lo num sentido reduzido de sexualidades marginais e ou sexualidades não normativas e às vezes especificamente de populações gays e lésbicas. Apontam, com justeza, que o queer não se reduz a focar as experiências de indivíduos como membros de algum coletivo, grupo ou identidade.

Então, a genealogia dos estudos *queer* na região é distinta da teoria *queer* do Norte, pois as aproximações a partir dos estudos feministas, de gênero ou a partir da relação entre sexualidade e cultura às sexualidades e identidades de gênero não heteronormativas ou dissidentes não precisa passar pela transformação e tensão de muita da teoria *queer* nos Estados Unidos. [...] As produções latino-americanas que assinalamos antes, com certas diferenças, introduzem o *queer* em um terreno que não tinha as separações presentes na academia norte-americana, pelo que lhes foi possível pôr o *queer* como ‘algo’ diferente, mas não necessariamente oposto a ‘isso’ que já existia. Estas compilações e leituras escritas a partir de âmbitos latino-americanos multiplicam e aumentam a mobilidade de campos de saber já instáveis. O paradoxo do *queer* na região está em que chega a um terreno em movimento, se junta a ele e aprofunda esses movimentos⁶⁵ (VITERI; SERRANO;

⁶⁴ En tal respuesta ha sido fundamental los abordajes históricos, culturales y sociales a las sexualidades – en plural – y a las relaciones de género, sin duda por influencia del feminismo (texto original). As autoras mencionam o número 16 da revista mexicana *Debate feminista*, intitulado *Raras rarezas* (Estranhas estranhezas), de 1997, como uma das primeiras compilações que testemunham a abertura dos estudos feministas latino-americanos para o debate queer, considerado de grande relevância para os estudos de gênero, sexualidade, identidade e resistência, no qual se tratava, para as autoras, de estudar a própria diferença, desestranhando os estranhos e estranhando os normais. Tratou-se de rejeitar os estudos convencionais sobre a sexualidade, baseados na ideia de normalidade e de saúde/doença, em busca de compreender as lógicas de funcionamento institucional (VITERI; SERRANO; VIDAL-ORTIZ, 2001, p. 52).

⁶⁵ Entonces, la genealogía de estudios *queer* en la región es distinta a la teoría *queer* del Norte, pues los acercamientos desde estudios feministas, de género o desde la relación entre sexualidad y cultura a las sexualidades e identidades de género no heteronormativas o disidentes no necesitan pasar por la transformación y tensión de mucha de la teoría *queer* en Estados Unidos. [...] Las producciones latinoamericanas que señalamos

VIDAL-ORTIZ, 2001, grifos das autoras, p. 55, tradução livre).

Há uma discussão sobre se o Brasil faria parte desse espaço político e cultural que se chama América Latina. Entendo que qualquer tentativa de separá-lo desta, apesar das tantas semelhanças de contexto social, é um gesto análogo ao da separação entre Norte e Sul globais e que reproduz um movimento segregacionista. A prioridade ou mesmo exclusividade do diálogo com autoras do Norte (relegando autoras latino-americanas a interlocutoras secundárias) no contexto de parte da academia brasileira testemunha esse movimento. Nesse contexto, me somo àquelas que buscam sustentar o diálogo sul-sul como fonte produtora de conhecimentos situados e, ao mesmo tempo, de emancipação política.

Nesse sentido, se discute sobre a apropriação da perspectiva queer e sua aplicação no contexto latino-americano. Larissa Pelúcio (2014), citando a antropóloga Marcia Ochoa, destaca o caráter local estadunidense da categoria queer, cuja difusão deve-se à hegemonia dos EUA na produção de conhecimento.

Também em português ‘queer’ nada quer dizer ao senso comum. Quando pronunciado em ambiente acadêmico não fere o ouvido de ninguém, ao contrário, soa suave (cuier), quase um afago, nunca uma ofensa. Não há rubores nas faces nem vozes embargadas quando em um congresso científico lemos, escrevemos ou pronunciamos queer. Assim, o desconforto que o termo causa em países de língua inglesa se dissolve aqui na maciez das vogais que nós brasileiros insistimos em colocar por toda parte. De maneira que a intenção inaugural desta vertente teórica norte-americana, de se apropriar de um termo desqualificador para politizá-lo, perdeu-se no Brasil (PELÚCIO, 2014, p. 71).

A autora, no que chama de exercício antropofágico, fala em “teoria cu”, não para traduzir a expressão inglesa, mas para, apontando esse caráter constrangedor de falar a partir das margens e beiras pouco assépticas, localizar nosso lugar nessa “tradição” de estudos sobre corpos, sexualidades, desejos, biopolíticas e geopolíticas.

Com assinala L. Pelúcio (2014), o estudos queer entraram no Brasil pelas universidades. A autora busca problematizar as formas como temos absorvido e utilizado as contribuições de teóricas queer. Teríamos partido de uma postura inicialmente pouco crítica e aplicadora desses conhecimentos a realidades locais e, apesar dos deslocamentos efetuados no exercício de pesquisa e produção intelectual,

antes, con ciertas diferencias, introducen lo *queer* en un terreno que no tenía las separaciones presentes en la academia norteamericana, por lo cual les fue posible poner a lo *queer* como “algo” diferente, pero no necesariamente opuesto a “eso” que ya existía. Estas compilaciones y lecturas escritas desde ámbitos latinoamericanos multiplican y aumentan la movilidad de campos de saber ya inestables. La paradoja de lo *queer* en la región es que llega a un terreno en movimiento, se une a él y profundiza esos movimientos (texto original).

[...] ainda nos mantemos bastante reverentes a produções teóricas europeias e norte-americanas, enquanto guardamos relativa ignorância a respeito das contribuições de nossos vizinhos continentais, com os quais compartilhamos, muitas vezes, cenários sociais, políticos, econômicos e culturais bastante próximos. *Sintomaticamente, dialogamos muito pouco com o resto da América Latina. É como se a língua portuguesa tivesse nos ilhado nesse mar volumoso do idioma espanhol. Tão próximos e tão apartados. De fato, nos conhecemos pouco. Lemo-nos menos ainda* (PELÚCIO, 2014, p. 74, grifos meus).

Enquanto teoria acadêmica, continua L. Pelúcio (2014), o queer foi, desde o início, uma teoria de combate em arenas brasileiras. Toma a “teoria queer” como uma arena para “enfrentar a naturalização de uma série de opressões”:

Seja evidenciando o caráter compulsório da heterossexualidade; desconstruindo binarismos que enrijecem possibilidades de transformações; politizando o desejo; ou apontando para as crueldades dos discursos hegemônicos, muitas vezes revestidas de um cientificismo que quita a humanidade de determinados seres humanos, tratando-os como abjetos (PELÚCIO, 2014, p. 74).

A autora problematiza, a partir de perspectivas pós-coloniais, o caráter de isolamento do idioma português, as distâncias culturais entre os países de língua portuguesa, a localização do Brasil no “cu do mundo”, localidade periférica longe da civilização, enfim, a ordem (geo)política na qual seríamos, no máximo, produtores de folclore e cultura mas não de ciência e conhecimento, as quais teriam suas línguas próprias. Salienta que, nas escolas, aprendemos a dar mais valor às teorias produzidas em certos lugares históricos e línguas como inglês, francês e alemão e a avalizar sua universalidade (PELÚCIO, 2014, p. 78).

Mas, fomos, de uns tempos cá, percebendo as porosidades das fronteiras entre Norte-Sul, centros-periferias. No processo de apropriação das produções queer euro-estadunidenses, estaríamos buscando um novo vocabulário não marcado pelos saberes psi, médicos e jurídicos, afirma L. Pelúcio (2014, p. 79).

Toda essa produção de conhecimentos efetuada no Brasil em sintonia com as produções de centros e periferias múltiplas, em diálogo com teorias feministas, estudos pós-coloniais e com a própria “teoria” queer, poderia ser reunida sob a rubrica de “saberes subalternos”, construídos em tensão com a epistemologia hegemônica ocidental.

Pensar além dos limites do pensável é justamente buscar refletir a partir de outros paradigmas, inventando outras palavras, pensar com outros órgãos e outras sensibilidades. Somo às propostas de Louro, as leituras argutas de Miskolci sobre nossa formação como nação; a proposta de Pedro Paulo Pereira acerca de um queer tropical, as provocações de Berenice Bento,

Flávia Teixeira e Tatiana Lionço sobre vivências marginais marcadas pelo olhar obtuso sobre as plasticidades dos gêneros e dos corpos; de Anna Paula Vencato sobre os corpos de homens crossdressers, que teimam em buscar brechas; as robustas discussões de Paula Sandrine Machado com os poderes médicos e suas ‘verdades’ sobre a intersexualidade’ [sic], como faz também Jorge Leite Júnior; as provocações de Tiago Duque interrogando-nos sobre a inviabilidade de vidas travestis; os esforços de Leandro Colling e Djalma Rodrigues Neto ao organizarem toda uma equipe de pesquisadorxs para investigar a produção das homossexualidades em telenovelas globais; o trabalho de Fernando Seffner de pensar em educação e sexualidades a partir de intensas proposições teóricas, assim como Luiz Paulo da Moita Lopes, refletindo sobre nossos tabus sexuais em espaço escolar; as pesquisas de Patrícia Porchat e Márcia Arán com suas torções à psicanálise lacaniana, assim como a produção profícua e provocativa dos também psicólogos Wiliam Peres e Fernando Teixeira Filho, entre muitas e muitos outras teóricas e teóricos cucarachas que têm por mérito não só uma produção original, mas ainda o fato de terem perturbado o argumento de que os estudos de sexualidade estariam no âmbito meramente ‘cultural’, e supostamente despolitizado (PELÚCIO, 2014, p. 87).

Não se trata, portanto, de traduzir o queer das sociedades centrais para a periferia, mas de pensar a própria situação de fronteira e margem em que nos encontramos para contribuir na construção de saberes sobre a produção da normalidade/subalternidade. Por vivermos em sociedades pós-coloniais⁶⁶ da chamada América Latina, nossas experiências de exclusão nos sensibilizam para uma produção marginal e subversiva, “forjada pela força rasteira dos que sempre necessitaram enfrentar os inseticidas morais para sobreviver”, afirma L. Pelúcio (2014, p. 88).

J. Sáez (2004, p. 104) delineia seis pontos que serão fundamentais para a crítica queer da psicanálise: 1) a psicanálise como dispositivo heterocentrado; 2) a psicanálise como dispositivo de “verdade do sujeito”; 3) a cura das homossexuais; 4) criação de categorias impostas aos sujeitos (e que substituem as suas próprias); 5) a ausência da dimensão política e social das identidades sexuais e de sua capacidade produtiva; e 6) o discurso como produtor de realidades.

Alertando contra o perigo de cair em um “receituário queer”, J. Sáez (2004, p. 128-54) destaca como pontos centrais da “teoria” queer os seguintes: a crítica aos dispositivos heterocentrados, ao binômio hetero/homo e demais binários encontrados no debate sobre gênero e sexualidade (essencialismo/construcionismo, homem/mulher, natureza/cultura etc.); o sexo como produto do dispositivo de gênero, com desmonte da distinção entre sexo e gênero; o gênero como tecnologia e crítica da diferença sexual, na busca de conceber as

⁶⁶ O caráter *pós-colonial* de nossas sociedades deve, no entanto, ser questionado em função dos processos de continuidade colonial. Nesse sentido, entendo que é mais pertinente teoricamente falar em sociedades neocoloniais.

relações entre subjetividade e sociabilidade de modo diverso; resistências à normalização e importância de articular entre si os discursos de raça, sexo, cultura, identidade sexual e posição de classe, operando formas de resistência à homogeneização cultural e aos discursos dominantes; produção contínua de identidades diferentes, nomadismo e antiassimilacionismo, pela crítica radical a qualquer imutabilidade ou transcendentalidade das identidades sexuais e respeito à construção permanente da diferença; localizar dispositivos de normalização de sexo e gênero que atravessam o tecido social e cultural, apontando a origem da violência no campo amplo da normalização; performatividade do gênero e do sexo, crítica à ideia de “originalidade” e consideração da opinião dos próprios sujeitos sobre suas práticas sexuais; análise pós-feminista, com questionamento da identidade essencialista da mulher ou da lésbica e consideração das feminilidades e masculinidades como disjuntas dos corpos biológicos; análise do sexo como protético e das práticas contrassexuais, como exemplos da mutação do sexo que questionam o pensamento binário genital.

#depertoninguémenormal: aportes psicanalíticos a uma compreensão da normalização e da abjeção

Em *The fantasy of feminist history: next wave provocations*⁶⁷, J. Scott (2011) afirma que seu interesse pela psicanálise veio tarde e após muita resistência. A autora relembra suas objeções à psicanálise, apresentadas no texto clássico *Gender: a useful category of historical analysis* e como acreditava que história e psicanálise eram incompatíveis: a primeira insistindo na especificidade, variabilidade e mudança, enquanto a segunda lidava com patologias individuais e universalizava as categorias de gênero, fixando os sexos num antagonismo permanente. Nesse novo trabalho, ela, então, revê suas posições anteriores e passa a explorar as conexões entre a psicanálise e os questionamentos pós-estruturalistas de conceitos e categorias fundacionais. Não se trata para ela de uma mera importação de conceitos, mas de autêntica interdisciplinaridade no sentido de “apreender constelações epistemológicas” que reciprocamente se proporcionam “uma nova delimitação de seus objetos e um novo status para seus procedimentos”. Esta última indicação me parece preciosa para uma aproximação entre uma perspectiva pós-estruturalista queer e interseccional e a psicanálise.

⁶⁷ A fantasia da história feminista: provocações da próxima onda (tradução livre).

A teoria psicanalítica pode, assim, se tornar uma ferramenta crítica para a história e também, podemos acrescentar, para as ciências sociais em geral. A autora deixa claro, no entanto, que não se trata da psicanálise associada com prescrições normativas, nem aquela invocada para patologizar a homossexualidade, nem, ainda, a que atribui categorias a indivíduos: “É a teoria que postula a diferença sexual como um dilema insolúvel⁶⁸” (SCOTT, 2011, p. 5, tradução livre).

Esse entendimento vai repercutir sobre sua maneira mesma de conceber o gênero.

Quando compreendida assim, argumento, a psicanálise anima o conceito de gênero para as historiadoras. O gênero não é mais simplesmente uma construção social, uma forma de organizar as divisões sociais, econômicas e políticas do trabalho ao longo de linhas sexualmente diferenciadas. Trata-se, em vez disso, de uma tentativa histórica e culturalmente específica de resolver o dilema da diferença sexual, de atribuir um significado fixo ao que, em última análise, não pode ser fixado. As diferenças sexuais não são definidas como uma oposição transcendental entre homens e mulheres, nem simplesmente como a totalidade do homem e a falta da mulher, mas como um problema intratável que desafia soluções simples. É precisamente a luta fútil para manter o significado no lugar que faz do gênero um objeto histórico tão interessante, que inclui não apenas regimes de verdade sobre sexo e sexualidade, mas também as fantasias e transgressões que se recusam a ser reguladas ou categorizadas. Na verdade, é a fantasia que abala qualquer noção de imutabilidade psíquica ou identidade fixa, que infunde motivos racionais com desejo inextinguível, que contribui para as ações e eventos que narramos como história. Nesta perspectiva, a fantasia se torna uma ferramenta criticamente útil para a análise histórica [...] ⁶⁹ (SCOTT, 2011, p. 5, grifos meus, tradução livre).

Resumindo a mudança em seu pensamento, a autora indica que o percurso foi do *sexo* (enquanto o sabido dos corpos físicos e, assim, como o referente para o gênero) para a *diferença sexual* como dilema permanente (e, em última instância, incognoscível) e um referente impossível para o gênero. O gênero passa a ser entendido como “a atribuição de sentido para algo que sempre escapa à definição”. A psicanálise ajudaria a entender a natureza

⁶⁸ It's the theory that posits sexual difference as an unresolvable dilemma (texto original).

⁶⁹ When understood this way, I argue, psychoanalysis animates the concept of gender for historians. Gender is no longer simply a social construction, a way of organizing social, economic, and political divisions of labor along sexually differentiated lines. *It is instead a historically and culturally specific attempt to resolve the dilemma of sexual difference, to assign fixed meaning to that which ultimately cannot be fixed.* Sexual differences are defined neither as a transcendent male/female opposition, nor simply as man's wholeness and woman's lack, but as an intractable problem that defies single solutions. It is precisely the futile struggle to hold meaning in place that makes gender such an interesting historical object, one that includes not only regimes of truth about sex and sexuality, but also the fantasies and transgressions that refuse to be regulated or categorized. Indeed it is fantasy that undermines any notion of psychic immutability or fixed identity, that infuses rational motives with unquenchable desire, that contributes to the actions and events we narrate as history. From this perspective, fantasy becomes a critically useful tool for historical analysis [...] (texto original).

da busca por saber sobre a diferença sexual através da fantasia, da identificação e da projeção⁷⁰ (SCOTT, 2011, p. 6).

A autora reafirma esse pontos de vista em uma conferência recente, *Gender constructs politics and politics constructs gender*⁷¹. J. Scott (2017)⁷² revisitou uma vez mais seu texto clássico, lembrando que o gênero representaria as formas pelas quais diferenças de sexo seriam usadas para significar todos os tipos de outras diferenças: raciais, religiosas, imperiais e civilizacionais e de estabelecer hierarquias dentro de e entre elas.

A autora invoca uma psicanálise pós-freudiana lida pelas lentes de autoras pós-estruturalistas (Jacques Lacan, Jean Laplanche, Michel Foucault e as feministas Naomi Shore, Joan Copjec e Renata Salecl), pós-colonialistas (Frantz Fanon) e das teorias de raça e racismo (Hortense Spillers e Sylvia Winters). Rejeita, explicitamente, a *psicologia do eu* estadunidense, a psicanálise de categorias diagnósticas e regulação normativa e a psicanálise mobilizada na França contra o casamento e a adoção gay.

Esses aportes, agora mobilizados pela autora, ressaltam a importância da linguagem como chave para a vida psíquica dos sujeitos e a indeterminação de sua constituição e concebem a diferença sexual como um enigma permanente cujo significado não é nem evidente nem imutável.

Foi na teorização da diferença sexual que eu encontrei a perspectiva que estava buscando. Nessa teorização – a de Freud e a da releitura lacaniana de Freud – a diferença de sexo é, em última análise, inexplicável. É o enigma que desafia o significado fixo, o entendimento que sempre parece escapar ao controle, o dilema que dá origem ao mito e à fantasia. É o lugar onde as perguntas sobre a relação entre mente e corpo são confundidas. Esta teoria psicanalítica recusa uma separação entre o biológico e o social ou cultural, atendendo, em vez disso, ao que Alenka Zupancic descreve como ‘a zona onde os dois domínios se sobrepõem; ou seja, onde o biológico ou somático já é mental ou cultural e onde, ao mesmo tempo, a cultura brota dos próprios impasses das funções somáticas que ela tenta resolver (contudo, ao fazê-lo, cria novos). Em outras palavras... a sobreposição em questão não é

⁷⁰ Trata-se de categorias psicanalíticas que se referem a processos psíquicos através dos quais os sujeitos lidam (muitas vezes de forma defensiva) com suas dinâmicas pulsionais, as quais constituem o próprio núcleo da psique. Através de tais processos, se estruturariam as próprias instâncias psíquicas, como o *eu* e o *super-eu*. Dessas categorias, a fantasia possuiria caráter fundamental. M. A. Coutinho Jorge (2010, p. 9-13) propõe elevar o conceito de fantasia à categoria de conceito fundamental da psicanálise em razão de sua função mediadora do encontro do sujeito com o real. A fantasia teria, assim, uma função de “freio [...] em relação ao real do gozo destrutivo da pulsão de morte”. Para o autor, fantasia e delírio estariam emparelhadas, na medida em que representariam esforços simbólicos e imaginários de apaziguamento das “invasões bárbaras e inassimiláveis do real”. O autor chega, inclusive, a postular que as diferenças entre as culturas podem ser referidas às estruturas fantasísticas e delirantes que lhe seriam próprias.

⁷¹ O gênero constrói a política e a política constrói o gênero (tradução livre).

⁷² Todas as citações referentes a J. Scott (2017) foram coletadas com base na gravação de registro pessoal de sua conferência intitulada *Gender constructs politics and politics constructs gender* (O gênero constrói a política e a política constrói o gênero), proferida na cidade de Bogotá, Colômbia, em 18 abr. 2017.

simplesmente uma sobreposição de duas entidades bem estabelecidas ('corpo' e 'mente'), mas uma intersecção que é generativa de ambos os lados que se sobrepõem'. Sexo e diferença sexual são produzidos neste cruzamento. As oposições mente/corpo, cultura/natureza não funcionam aqui. A anatomia não é um fato pré-existente, mas sim uma fantasia sobre o significado do corpo que resulta da designação de gênero (nomeação, atribuição de gênero – a identificação como homem ou mulher ao nascer) e dos esforços de uma criança para responder ao que ela vê ou não vê (imaginado como castração). Laplanche (invocando a história para pensar a psicanálise) refere-se ao 'caráter contingente, perceptivo e ilusório da diferença sexual anatômica', que não pode fundamentar a atribuição de gênero que a precede. Zupancic assinala que 'o ponto central da descoberta de Freud era precisamente que não há lugar 'natural' ou pré-estabelecido da sexualidade humana... o sexual não é uma substância a ser devidamente descrita e circunscrita, é a impossibilidade mesma de sua própria circunscrição ou delimitação... O sexo não é um domínio separado da atividade humana ou da vida, e é por isso que pode habitar todos os domínios da vida humana'. O ponto aqui é que o sexo e a diferença sexual não são simplesmente metáforas para outras áreas da atividade humana; eles estão sempre já imbricados nesses outros domínios⁷³ (SCOTT, 2017, p. [?], tradução livre).

A autora destaca, mais uma vez, a centralidade da diferença sexual para a representação das relações sociais e, dado o seu caráter não delimitável (na medida em que é um enigma insolúvel), o grande esforço despendido para tentar fixar seu sentido e construir uma diferença de gênero imutável ancorada num suposto corpo natural. Uma nova relação entre diferença sexual e gênero é postulada: o gênero é conceituado como o *esforço histórico e culturalmente variável para insistir na dualidade da diferença de sexos*. Nesse sentido é que o gênero se torna a base para imaginar a ordem social, política e econômica, regulando e punindo os comportamentos sexuais transgressores às dualidades heterossexuais. Mas, não

⁷³ It was in the theorizing of sexual difference that I found the perspective I was seeking. In that theorizing – Freud's and the Lacanian rereading of Freud – the difference of sex is ultimately inexplicable. It is the riddle that defies fixed meaning, the understanding that always seems to escape control, the dilemma that gives rise to myth and fantasy. It is the place where questions about the relationship of mind and body are confounded. This psychoanalytic theory refuses a separation between the biological and the social or cultural, attending instead to what Alenka Zupancic describes as 'the zone where the two realms overlap; i.e. where the biological or somatic is already mental or cultural and where, at the same time, culture springs from the very impasses of the somatic functions which it tries to resolve (yet, in doing so, creates new ones). In other words... the overlapping in question is not simply an overlapping of two well-established entities ('body' and 'mind'), but an intersection which is generative of both sides that overlap it'. Sex and sexual difference are produced at this intersection. The oppositions mind/body, culture/nature don't work here. Anatomy is not a pre-existing fact, but rather a fantasy about the body's meaning that follows from gender assignment (naming, gender designation – the identification as male or female at birth) and from a child's efforts to account for what he or she sees or does not see (imagined as castration). Laplanche (invoking history to think psychoanalysis) refers to 'the contingent, perceptual and illusory character of anatomical sexual difference', which cannot ground the gender assignment that precedes it. Zupancic points out that 'the central point of Freud's discovery was precisely that there is no 'natural' or pre-established place of human sexuality... the sexual is not a substance to be properly described and circumscribed, it is the very impossibility of its own circumscription or delimitation... Sexual is not a separate domain of human activity or life, and this is why it can inhabit all the domains of human life'. The point here is that sex and sexual difference are not simply metaphors for other areas of human activity; they are always already imbricated in those other domains (texto original).

apenas isto! O objetivo das operações de gênero seria o de assegurar estabilidade a uma matriz sobre a qual repousam visões da ordem social, econômica e política (SCOTT, 2017, p. [?]).

O caráter ilusório de uma natureza da diferença sexual introduz ambivalência, ansiedade, indeterminação e instabilidade, pondo em xeque sistemas conceituais e ordens regulatórias. O gênero não reflete ditados corporais, mas antes atribui aos corpos sentidos que são, inevitavelmente, contestados por processos psíquicos: pulsões, fantasias, identificações inconscientes.

Estes resultam em sexualidades que não se conformam às regulações normativas. O gênero, desde essa perspectiva, não baseia seus papéis sociais sobre os imperativos de corpos físicos; em vez disso, *é uma tentativa histórica e culturalmente variável de fornecer uma grade de inteligibilidade para o sexo e – além do sexo – para inteligibilidade de sistemas de governo político*⁷⁴ (SCOTT, 2017, p. [?], grifos meus, tradução livre).

Assim, o gênero, enquanto conjunto de regulações sociais com vistas à construção de um sentido estável e fixo para a diferença sexual fundamentalmente indeterminada e aberta, serve de chave para a compreensão de outros processos sociais (de raça, etnia, classe, idade etc.) que também buscam assegurar a estabilidade das ordens regulatórias através da redução das diferenças a binarismos supostamente fundados em bases naturais ou inquestionáveis. Mas, cabe acrescentar que, se o gênero abrange processos que buscam estabilizar os significados da diferença sexual, também implica o questionamento e desestabilização desses mesmos significados: as ciências sociais têm mostrado como as sociedades humanas têm se transformado e como os sentidos atribuídos a homens e mulheres têm variado através das culturas e do tempo (SCOTT, 2017, p. [?]).

Criticando os limites do construcionismo cultural, J. Scott (2011, p. 11) aponta que o modelo construcionista de causalidade deixou de levar em consideração os processos psíquicos e formulou a construção subjetiva em termos muito deterministas, como se a linguagem fosse unívoca e o sujeito se limitasse a assumir aquilo que as representações sociais impõem. Recorre a J. Copjec para salientar a indeterminação do sujeito, isto é, o fato de que ninguém se constrói em conformidade com leis sociais, mas em resposta a uma inabilidade de se conformar em função do núcleo real, marcado pelo *nonsense*, estruturante de sua subjetividade.

⁷⁴ These result in sexualities that do not conform to normative regulations. Gender, from this perspective, does not base its social roles on the imperatives of physical bodies; rather *it is a historically and culturally variable attempt to provide a grid of intelligibility for sex, and – beyond sex – for the intelligibility of systems of political rule* (texto original).

Eu diria que o ser do sujeito é tecido em fantasias que tentam fornecer substância para essa ‘coisa indeterminada’, essa ausência ou núcleo de ‘não-senso’ (porque é uma ausência, não pode ter conteúdo histórico) que deriva da impossibilidade de representar o assunto para si mesma. A identidade, tal como é, não é a ‘imitação de qualquer visão ideal’, mas uma resposta ‘à impossibilidade de jamais tornar visível essa parte faltante’⁷⁵ (SCOTT, 2011, p. 13, tradução livre).

Argumenta que M. Foucault também recusa uma noção simples de determinação e que, para esse autor, a etnologia e a psicanálise são os dois ramos do saber pesquisando sobre o homem que operariam por um princípio perpétuo de insatisfação com formas estabelecidas do saber. Ambos os campos manteriam uma relação crítica com as ciências humanas empíricas, expondo as dimensões inconscientes que lhe escapam. Nesse sentido, seriam contraciências (SCOTT, 2011, p. 14).

Há autoras que advogam por uma incompatibilidade entre as teorias de M. Foucault e as da psicanálise. J. Scott (e eu me associo a esse entendimento) pensa num sentido oposto, apontando autoras que trabalham de forma criativa com os aportes foucaultianos e com a teoria psicanalítica, incluindo aí J. Butler. Para a autora, a psicanálise ajuda a compreender que o enigma da identidade gira em torno da questão da diferença sexual. Ela entende a ordem simbólica não como uma estrutura imutável que legisla sobre um significado dimórfico singular dessa diferença (como entendem algumas analistas, que, me parece, ficaram mais aferradas a um momento mais estruturalista da obra lacaniana), mas como conjunto inconsciente de significantes da lei, cujas fronteiras são permeáveis e que não determinam de maneira irrevogável quem o sujeito será.

Assim, o conceito de diferença sexual seria fronteiroço, articulando as dimensões psíquicas, somáticas, sociais⁷⁶. J. Scott (2011, p. 16-7) destaca a interação complexa e dinâmica entre os registros que J. Lacan estabelece como os fundamentais da experiência humana: o simbólico (ordem dos significantes e suas articulações inconscientes), o imaginário (campo das identificações narcísicas) e o real (enigma insolúvel da diferença sexual, núcleo de não-senso). A categoria de *fantasia* assume para a autora uma importância fundamental, em primeiro lugar porque as pessoas não podem ser entendidas simplesmente como racionais,

⁷⁵ I would say that the subject's being is woven in fantasies that attempt to provide substance for that “indeterminate something,” that absence or kernel of ‘non-sense’ (because it is an absence, it can have no historical content) that follows from the impossibility of representing the subject to herself. Identity, such as it is, is not the ‘imitation of any ideal vision,’ but a response to ‘the very impossibility of ever making visible this missing part’ (texto original).

⁷⁶ De acordo com a argumentação da autora, apesar de profundamente inter-relacionados, o psíquico não se reduz ao social, na medida em que precisamente se refere à diferença sexual no sentido anteriormente apontado de “dilema insolúvel”.

orientadas por objetivos conscientes, mas sujeitas a desejos e moções inconscientes. As fantasias pretendem oferecer uma resposta à impossível questão da identidade e à busca do sujeito por totalidade e coerência através da incorporação em um grupo. A associação a um grupo provê uma ilusão de totalidade, parecendo dar sentido ao núcleo de não-senso constitutivo tanto da subjetividade quanto da experiência social.

Os processos inconscientes, no entanto, não se forjam de maneira independente da compreensão consciente das categorias normativas impostas. Mas estas não são reflexos diretos do simbólico: são produtos de ordens discursivas historicamente específicas. São “[...] tentativas contextualmente variáveis de implementar o simbólico, para eliminar a confusão ou a ansiedade psíquica que a diferença sexual gera e que muitas vezes é abordada pela fantasia”⁷⁷ (SCOTT, 2011, p. 20, tradução livre).

Mas, as categorias normativas nunca estão isentas de investimentos fantasmáticos; na esfera política, por exemplo, sempre se tenta conter as expressões do gênero ou raciais pela construção de perigos catastróficos caso mudanças aconteçam. Assim, o gênero é o estudo da relação entre o normativo e o psíquico:

O gênero consiste em articulações historicamente específicas e finalmente incontroláveis que visam resolver as confusões associadas à diferença sexual, pelo direcionamento da fantasia para algum fim político ou social: mobilização grupal, construção da nação, apoio a uma estrutura familiar específica, consolidação étnica ou prática religiosa. Para dar um exemplo, a análise do domínio masculino em suas diferentes formas se beneficia de uma tal abordagem psicanalítica, que pergunta como os laços entre ansiedade social e psíquica estão sendo forjados na depreciação ou exaltação da sexualidade das mulheres em relação aos homens, nas fronteiras que mantêm diferenças de sexo e em advertências fantasmáticas sobre as consequências de se alterar ou violar essas fronteiras⁷⁸ (SCOTT, 2011, p. 20-1, tradução livre).

Nesse sentido, concebi, para os fins da minha pesquisa, as leituras pós-estruturalistas da psicanálise como ferramentas críticas úteis e compatíveis com os esforços dos estudos feministas, de gênero e queer a uma analítica da normalização. Se parte da teoria psicanalítica se sustenta sobre um sólido terreno estruturalista (dualismo natureza/cultura, enquadre binário

⁷⁷ [...] contextually varying attempts to enact the symbolic, to eliminate the psychic confusion or anxiety that sexual difference generates and that is often addressed by fantasy (texto original).

⁷⁸ Gender consists of the historically specific and finally uncontrollable articulations that aim to settle the confusions associated with sexual difference by directing fantasy to some political or social end: group mobilization, nation building, support for a specific family structure, ethnic consolidation, or religious practice. To give one example, the analysis of male dominance in its different forms profits from such a psychoanalytic approach, one that asks how links between social and psychic anxiety are being forged in the denigration or exaltation of women's sexuality in relation to men's, in the boundaries that maintain differences of sex, and in phantasmatic warnings about the consequences of altering or breaching those boundaries (texto original).

da diferença entre homem e mulher, entre outros), muitas de suas perspectivas (já desde S. Freud, mas principalmente com J. Lacan e autoras contemporâneas) rompem, no meu ponto de vista, com tais fundamentos e abrem possibilidades outras de apropriações teóricas. Apesar de vários argumentos que podem justamente ser entendidos como heterocentrados, S. Freud e J. Lacan também aportaram perspectivas teóricas úteis a uma crítica queer dos processos sociais e psíquicos de normalização e abjeção.

O conceito de *pulsão* é, sem dúvidas, um dos principais nesse sentido. Em ruptura com a noção de instinto, permite pensar a construção da sexualidade fora de vetores deterministas e também voluntaristas. Segundo argumenta S. Freud (2013, p. 25-7), o objeto da pulsão é o que há de mais variável (por isso, o autor postula uma bissexualidade humana originária) e sua atividade é independente da função reprodutora da espécie.

J. Lacan foi um leitor subversivo de S. Freud, que viu no retorno à sua obra uma forma de resgatá-la de alegados desvios teóricos e práticos infligidos por pós-freudianas ávidas de reconhecimento e dispostas, para isso, a consentir numa assimilação normalizadora da psicanálise.

Ao longo de toda a sua obra, que é principalmente construída através de seminários orais semanais (vinte e cinco, no total), com algumas publicações escritas, amiúde consideradas de caráter hermético e bastante erudito, J. Lacan se deslocou e modificou várias posições teóricas. É enganoso buscar um fio único de coerência nessa vasta obra⁷⁹, devendo-se, antes de mais nada, assinalar que as diversas propostas não vão sem contradições e paradoxos. Nesse sentido, o próprio J. Lacan afirma que suas principais contribuições à psicanálise foram o conceito de objeto *a* e o paradigma Real-Simbólico-Imaginário (RSI) com o qual ele não apenas leu a obra freudiana, mas também formulou suas contribuições mais originais. J. Lacan não pretendia produzir um ensino domesticado e, por questões propriamente de método, buscou favorecer muito mais o mal-entendido e o caráter não imediatamente compreensível de suas formulações⁸⁰.

Quanto ao paradigma RSI, Marco Antonio Coutinho Jorge (2017, p. 152) propõe compreender essas categorias elementares ou registros da experiência humana a partir de sua articulação com a questão do sentido. O *real* seria da ordem do não sentido, da falta radical de sentido ou da impossibilidade de simbolização: estar diante do *real* seria enfrentar-se com o

⁷⁹ Em seu *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, J. Lacan (1992b, p. 39) adverte que sua obra não se presta bem para uma tese universitária, afirmando que as leis que regem o discurso universitário seriam diferentes daquelas que orientariam a construção do seu.

⁸⁰ “Eu sou um traumatizado pelo mal-entendido. Como não me acostumo com ele, canso-me tentando dissolvê-lo. E assim, termino por alimentá-lo” (LACAN apud JULIEN, 1993, p. ix).

que não faz nenhum sentido (como, por exemplo, a morte). O *imaginário* seria, por excelência, o campo do sentido e até mesmo do sentido fechado e único. O *simbólico*, por sua vez, seria o campo do duplo sentido, permitindo uma articulação entre o não sentido real e o sentido imaginário. É propriamente o campo da linguagem e toda a sua carga de ambiguidade expressa, para o autor, na “enorme polissemia das palavras”, que pode atingir seu paroxismo nas palavras antitéticas.

Retomando as elaborações com que J. Scott nos brindou acima, é possível propor uma forma de articulação entre esses três registros. O Real constituiria, com relação aos dois outros, o núcleo ou centro problemático, insolúvel, inassimilável (outras palavras para não simbolizável), a partir do qual se teceriam as redes simbólico-imaginárias (palavras e imagens) na busca da construção e deslocamento permanentes de sentidos históricos para a existência humana. Assim, é que a autora pôde referir o gênero, enquanto esforço histórico e culturalmente variável, à diferença sexual, enquanto núcleo real inarredável mas ativo dessa produção. Metodologicamente, foi importante, então, poder analisar o material da pesquisa com base nessa relação entre sentidos e duplos sentidos discursivos contra uma base de radical *nonsense*, movimento compatível com a perspectiva desconstrucionista.

Por outro lado, J. Lacan (1992b) argumenta que, na prática analítica, estamos verdadeiramente habituados com as histórias de conteúdo manifesto e conteúdo latente. Essa diferenciação fora introduzida por S. Freud (1979, p. 154) com relação à interpretação dos sonhos enquanto formações do inconsciente. Consiste em que o texto (ou conteúdo) manifesto de um sonho deve ser sempre referido a um texto ausente, que está latente, propriamente inconsciente, a partir do qual o primeiro pode encontrar inteligibilidade. Esses textos, manifesto e latente, mantêm uma relação paradoxal e mutuamente constitutiva e giram exatamente em torno de um núcleo real sem sentido, o qual deve, durante o sono, ser habilmente ocultado pela trama onírica para evitar o despertar angustiado. Percebe-se aí um jogo entre não sentido, duplo sentido e sentido fixado (entre os registros RSI) que constitui qualquer texto. Me orientei por tais indicações para interpretar os diversos textos produzidos ou analisados ao longo da pesquisa, referindo os sentidos ou duplos sentidos expressos latentes ao não sentido fundamental que os anima, ou seja, aos problemas fundamentais insolúveis que os discursos buscaram estabilizar em sentidos mais ou menos definidos.

Segundo J. Sáez (2004, p. 38), J. Lacan realizou um grande esforço para restituir os aspectos mais subversivos da obra freudiana: resistência do inconsciente a qualquer tentativa de normalização; a pulsão de morte como componente chave da subjetividade humana; e a crítica a qualquer intenção de universalizar valores morais ou educativos.

Em *A direção do tratamento*, J. Lacan (1998) critica duramente a redução da análise a uma pedagogia adaptativa, pela qual analistas contemporâneas suas operaram desvios na técnica psicanalítica, reduzindo a experiência analítica a um exercício de autoridade, poder e sugestão, em nome de ideais educativos e ideias de realidade da própria analista. “Para os psicanalistas de hoje, essa relação com a realidade é evidente. Eles lhe medem as defecções por parte do paciente com base no princípio autoritário dos educadores de sempre” (LACAN, 1998, p. 596). Promove, então, a noção de desejo e da função do analista como a de intérprete do desejo, radicalizando o entendimento de que não há outra resistência à análise senão a da própria analista.

Enfatiza, ainda, que a condição para a eficácia e o poder da análise é que a analista não se sirva do poder de sugestão que a transferência lhe confere. J. Lacan (1998, p. 613) retorna à noção de objeto pulsional como irremediavelmente perdido e afirma que a parcialidade do objeto não se deve, por isso, a nenhum fator patológico, como articulariam algumas teorias analíticas. E questiona: “E que tem a ver com o real esse hino absurdo à harmonia genital?”. Afirma que o sublime não deve ser confundido com o “orgasmo perfeito” e acrescenta: “O pior é que as almas que se derramam na mais natural ternura acabam se perguntando se satisfazem a normalidade delirante da relação genital – fardo inédito que, a exemplo do que o Evangelista amaldiçoa, amarramos para os ombros dos inocentes”.

Sobretudo, se destaca em sua argumentação a ideia de que a análise não é nem pode ser uma reeducação, mas um trabalho de deciframento do inconsciente com todos os riscos de inadaptção do sujeito que daí decorrem, às vezes condição para sua própria afirmação como desejante.

Afinado com a noção freudiana de pulsão e denunciando os engodos dos ideais de felicidade e adaptação à realidade, J. Lacan (1985) irá propor num momento avançado de sua obra a noção de que *não há relação sexual*, que buscarei explorar no capítulo 4. Cabe apenas antecipar que, como em outras de suas elaborações, o autor buscou, através de uma fórmula condensada e cortante, orientar os debates quanto a um assunto complexo. Este seria o núcleo mesmo em torno do qual se constitui a experiência da sexuação e da sexualidade humanas, nas quais fica destacada a impossibilidade que lhe corresponde. Como afirma Guy Le Gaufey (2014, p. 9-12), entre os sexos não há vínculo, nem correlação, nem conexão, nem enlace que mereça se chamar relação. O termo original francês *rapport* dá margem a equívocos e paradoxos. Em suma, não seria nem o amor nem os papéis biológicos o que daria a chave de tal “relação”. Há uma falha sexual inarredável no cerne da experiência humana e que, por isso mesmo, abre para a experiência um campo de variações e produções particulares e

contingentes.

J. Lacan (2005, p. 82-3) vai expressamente denunciar a pretensa maturação genital como mito, criticando a S. Ferenczi por sua ideia harmonizadora e totalizante demais da função genital. Aponta, curiosamente, que o lugar do gozo, mesmo do ponto de vista anatomo-fisiológico, está situado num ponto de insensibilidade, que não produz reações sensoriais imediatas, mesmo que aí se derramassem “dilúvios de água fervente”. Tudo isso para afirmar que a função sexual não se consoma na função genital. Insiste, por outro lado, no lugar vazio como necessário ao gozo sexual.

Para J. Sáez (2004, p. 169), enquanto o discurso queer denuncia a construção do sexo em suas facetas imaginárias (imagens) e simbólicas (discursos), J. Lacan o situaria no campo do real. Isso daria ao sexo um caráter de impossibilidade e de inacessibilidade, na medida em que o que é real não poderia ser *simbolizado* nem *imajado*⁸¹. O registro do real não se refere a um mundo de essências e ideias; sua marca fundamental é o não-sentido, que se atualiza por intermédio do gozo, da repetição, do sexo e da pulsão de morte.

O paradigma lacaniano, para J. Sáez (2004, p. 173), se fundamenta no desencontro radical entre linguagem e sexualidade, distanciando-se, nesse sentido, da perspectiva discursiva foucaultiana, pois apontaria para um mais além do doutrinação cultural e da pressão social e educativa. No entanto, entendo que a perspectiva foucaultiana da normalização não pode ser reduzida ao processo de doutrinação cultural, contemplando igualmente uma relação complexa entre linguagem e corpo.

A leitura crítica que J. Butler faz da teoria lacaniana como uma pregação da heterossexualidade aparece a J. Sáez como equivocada, na medida em que ela ignoraria suas elaborações sobre o desejo, no que este se relaciona com um objeto perdido que não possui gênero específico. Para o autor, J. Butler trataria da subjetividade nos termos de uma tradição da *psicologia do eu*, descuidando de sua dimensão inconsciente e confundindo “sujeito” com “ego”. Para J. Lacan, em contrapartida, o eu seria, na psique, precisamente o lugar de desconhecimento do desejo e da sexualidade. Ao conceituar a sexualidade de forma imaginária, J. Butler estaria recaindo em conceitualizações binárias, enquanto J. Lacan teorizaria sobre a sexualidade em termos de gozo e não de gênero, num exemplo da perspectiva pretendida pelos estudos queer (SÁEZ, 2004, p. 183-4).

Para Tim Dean (2003, p. 238), a crítica de J. Lacan à *psicologia do ego* e à adaptação a normas sociais tem muito em comum com a crítica política da “teoria” queer aos processos

⁸¹ No sentido de resistir a ser posto em palavras e também no de receber uma imagem, capaz de figurá-lo.

sociais de normalização. Afirma que se pode argumentar que essa teoria começa com S. Freud e suas teorias da perversidade polimorfa, da sexualidade infantil e do inconsciente. Entende que a psicanálise lacaniana pode aportar munição útil para a crítica queer da heteronormatividade.

Para o autor, a “teoria” queer analisa como a heteronormatividade estrutura o significado do mundo social, impondo uma hierarquia entre o normal e o desviante ou estranho (queer). Destaca as bases foucaultianas da “teoria” queer e, em particular, o conceito de “biopolítica”, uma forma de poder que ativamente cria modos de existência através de técnicas de classificação e normalização, operando transindividualmente através de discursos e instituições (DEAN, 2003, p. 238-9).

Citando a genealogia foucaultiana da categoria “homossexual”, emergente num determinado contexto histórico, T. Dean (2003, p. 239) aponta que os processos de normalização dependem fortemente de formas de identidade para assegurar o controle social. A diversificação de identidades subjetivas seriam uma forma de o poder nos manter sob controle. Assim, não se resistiria às forças de normalização pela criação de novos tipos de identidade social ou sexual.

T. Dean (2003, p. 241) acredita que, sem diluir a especificidade de M. Foucault ou J. Lacan, seria possível lê-los juntos de uma nova maneira, rearticulando seus corpos de trabalho para os propósitos de uma crítica queer. Argumenta que para nenhum dos dois autores haveria uma condição pré-cultural ou pré-discursiva do desejo: este é positivamente produzido pelo discurso em vez de reprimido por ele; o desejo decorre da lei, não se opõe a ela. T. Dean considera a *História da sexualidade* de M. Foucault uma historicização crítica da psicanálise, mas em particular de uma versão dela.

Para T. Dean (2003, p. 243), existiria um compromisso com o antipsicologismo tanto em M. Foucault quanto em J. Lacan, tornando-os, cada um à sua maneira, suspeitos da identidade subjetiva. Para J. Lacan, a identidade representaria uma defesa do eu, um ardil imaginário para evitar o desejo inconsciente. A partir de sua perspectiva, diferente da de M. Foucault, o desejo não estaria ligado à identidade, mas ameaçaria a sua coerência estritamente regulada. J. Lacan, argumenta ainda T. Dean, desnaturalizaria o sexo, na medida em que teorizaria a subjetividade em termos de linguagem. Evoca o axioma lacaniano “não há relação sexual” para indicar que não haveria relação natural ou normal entre os sexos, o que alinharia sua psicanálise com a crítica queer da heteronormatividade: não haveria complementaridade entre os sexos, pelo que J. Lacan teria advertido contra o uso da transferência para inculcar ideais culturais tais como a “heterossexualidade harmoniosa”.

O propósito da psicanálise para J. Lacan não seria a “adaptação à realidade”, como destaca T. Dean (2003, p. 244), sendo aquele autor explícito sobre o perigo de reforçar a normatividade afetiva. Assim, para T. Dean, essa articulação da psicanálise como resistência à normalização se afasta da representação foucaultiana da psicanálise como instituição normalizadora. Para T. Dean, as elaborações acerca do objeto *a* apontariam que o desejo em suas origens não é heterossexual na medida em que o objeto que o determina necessariamente precede o gênero. Tal teoria revisaria tanto a teoria freudiana da escolha de objeto (na qual objeto é presumido gendrado) e as posteriores teorias das relações de objeto (Melanie Klein e Donald Winnicott). A teoria do objeto *a* se fundamenta nas noções freudianas de sexualidade polimorficamente perversa e de pulsões parciais. Para S. Freud, como vimos acima, a pulsão sexual não teria objeto predeterminado. Por isso, T. Dean afirma que S. Freud pode ser creditado como o fundador intelectual da “teoria” queer.

Com base nessa noção de pulsão, como a transformação do instinto pela sua captura no campo da linguagem, e de seu objeto contingente, T. Dean (2003, p. 245) critica a noção de “orientação sexual”, já que a pulsão sexual seria basicamente “des-orientada”.

A própria noção de orientação sexual assume que o desejo pode ser coordenado em uma única direção, pode ser racionalizado e estabilizado. Outra maneira de colocar isso seria dizer que a noção de orientação sexual *disciplina* o desejo, regulando seu *telos*. A noção de orientação - incluindo a orientação para o mesmo sexo - pode ser vista como normalizadora no que tenta totalizar fragmentos descoordenados em uma unidade coerente. O correlato conceitual de orientação é identidade sexual, uma categoria psicológica em conformidade com o entendimento instintivo do sexo. Instinto, orientação e identidade são conceitos psicológicos, não psicanalíticos. Estes conceitos normalizam a teoria psicanalítica mais estranha das pulsões parciais e do desejo inconsciente, unificando as descontinuidades do último em formações reconhecíveis de identidade. O impulso para coordenar e sintetizar é uma função do eu e trai uma visão imaginária de sexo. Isto é tão verdadeiro para as noções de orientação homossexual e identidade gay como é da identidade heterossexual. Ambas as identidades, heterossexual e gay, elidem a dimensão do inconsciente. Como uma orientação ou identidade, a homossexualidade é normalizadora embora não socialmente normativa. Em outras palavras, embora a homossexualidade esteja longe de representar a norma social, como uma identidade minoritária ela se conforma aos processos de normalização que regulam o desejo em categorias sociais para fins disciplinares⁸² (DEAN, 2003, p. 245-6, grifos do

⁸² The very idea of sexual orientation assumes that desire can be coordinated in a single direction, that it can be streamlined and stabilised. Another way of putting this would be to say that the idea of sexual orientation *disciplines* desire by regulating its *telos*. The notion of orientation – including same-sex orientation – can be viewed as normalizing in that it attempts to totalize uncoordinated fragments into a coherent unity. The conceptual correlate of orientation is sexual identity, a psychological category that conforms to the instinctual understanding of sex. Instinct, orientation, and identity are psychological concepts, not psychoanalytic ones. These concepts normalize the weirder psychoanalytic theory of partial drives and unconscious desire by unifying the latter’s discontinuities into recognizable identity formations. The impulse to coordinate and synthesize is a

autor, tradução livre).

T. Dean (2003, p. 246) destaca que a noção freudiana de escolha de objeto inconsciente é invalidada pela própria teoria das pulsões parciais de S. Freud, na medida em que, no inconsciente, o gênero dos objetos não seria discernível. Do ponto de vista das pulsões parciais, o gênero de um objeto é irrelevante. O autor aponta que J. Lacan se mostrou sempre mais duvidoso e menos otimista que S. Freud quanto à existência de uma pulsão genital, capaz de subordinar as pulsões parciais à genitalidade.

Ainda segundo T. Dean (2003, p. 247), as autoras queer ainda não teriam explorado o potencial lacaniano de radicalização de S. Freud. Uma das razões para isso estaria numa suposta “utopia social da teoria queer”, um desejo de criar um mundo melhor, que se desencaminharia numa utopia equivocada da psique, como se condições sociais e políticas melhores pudessem eliminar o conflito psíquico. Entendo que tal crítica não se sustenta na medida em que a perspectiva queer, tal com a apresentei anteriormente, na medida em que se orienta por uma *analítica da normalização*, não apresenta nenhuma presunção de eliminação dos processos sociais e psíquicos de normalização, tarefa, aliás, bastante ingênua. Seu compromisso é com uma crítica radical e constante de tais processos, expondo suas fronteiras e exclusões, pondo em xeque seus espaços de abjeção, mas sem projetar esse tal mundo utópico em que estaríamos finalmente liberados do conflito e do poder. Como propõe R. Miskolci (2013, p. 53), a perspectiva queer, diferentemente da perspectiva da diversidade, concebe o conflito como parte intrínseca das relações sociais e dos contextos democráticos, na medida da emergência das diferenças e das assimetrias e hierarquias, e supõe possível uma composição dessas diferenças através do diálogo, da negociação e do consenso.

Assim como com a pulsão de morte, no caso de S. Freud, o conceito lacaniano de gozo (*jouissance*), essa satisfação paradoxal que combina prazer e sofrimento, tem sido negligenciado nas apropriações queer da psicanálise francesa. A noção de “gozo do Outro”, tal como articulada por J. Lacan, seria útil, de acordo com T. Dean (2003, p. 250), para pensar sobre mecanismos de exclusão social, tais como o racismo e a homofobia, cujas manifestações podem ser concebidas como reações ao gozo do Outro: um sujeito fantasia que determinado grupo social estaria gozando às suas expensas, tendo usurpado um gozo ou tendo

function of the ego and betrays an imaginary view of sex. This is as true of the notions of homosexual orientation and gay identity as it is of heterosexual identity. Both straight and gay identities elide the dimension of the unconscious. As an orientation or identity, homosexuality is normalizing though not socially normative. In other words, while homosexuality is far from representing the social norm, as a minority identity it does conform to the processes of normalization that regulate desire into social categories for disciplinary purposes (texto original).

acesso a um gozo sem limites.

T. Dean (2003, p. 251) critica um suposto otimismo ingênuo, sustentado por certas/os teóricas queer que imaginariam o sexo apenas como questão de prazer e de autoafirmação, sem refletir sobre seu caráter de gozo e negatividade. Exorta, finalmente, a que pensemos sobre o sexo em termos da lógica queer que a psicanálise torna disponível.

Gostaria de destacar, finalmente, que J. Lacan (1992b) empreende a construção de uma teoria dos discursos (distinta da foucaultiana) pela qual pretende fazer a crítica do discurso de mestria como o avesso do discurso analítico. A circulação de discurso em discurso (ademais, contendo os mesmo lugares e os mesmos elementos, apenas distribuídos de forma diferente a cada vez) e a impossibilidade de alcançar justamente aquilo a que cada discurso se propõe lançaria os seres falantes num deslocamento contínuo, sem que se possa pensar em qualquer noção de progresso. Não há a projeção de uma utopia feliz (da eliminação da dominação, por exemplo), mas apenas a indicação de que um certo funcionamento discursivo somente se desloca pela colocação em ato de outro discurso⁸³.

Ainda que situado em uma perspectiva a princípio distinta da adotada neste trabalho, Jean Laplanche (2015) reflete sobre o gênero em suas relações com o sexo e com o que chama de *sexual*. Considero importante levar em conta algumas de suas propostas para analisar em que medida elas permitem uma aproximação com a perspectiva dos estudos de gênero e queer.

O gênero é plural. É geralmente duplo, com o masculino-feminino, mas não o é por natureza. É muitas vezes plural, como na história das línguas e na evolução social.

O sexo é dual. Ele o é pela reprodução sexuada e também por sua simbolização humana, que fixa e engessa a dualidade em presença/ausência, fálico/castrado.

O Sexual é múltiplo, polimorfo. Descoberta fundamental de Freud, ele fundamenta-se no recalque, no inconsciente, na fantasia. É o objeto da psicanálise.

Proposição: o Sexual é o resíduo inconsciente do recalque-simbolização do gênero pelo sexo (LAPLANCHE, 2015, p. [?], grifos do autor).

O autor chama a atenção para a diferença, com base em S. Freud, entre o “sexuado”, enquanto aquilo que é relativo ao sexo, e o “Sexual”, fundamentalmente referido ao sexual perverso infantil. O Sexual diz respeito a uma sexualidade não procriadora e mesmo não

⁸³ Os matemas dos quatro discursos originalmente formulados podem ser encontrados em J. Lacan (1992b). Posteriormente, em uma conferência em Milão, J. Lacan formulou um quinto discurso a partir de uma torsão operada sobre assim chamado discurso do mestre.

sexuada e seria a principal descoberta freudiana, cuja tendência é ser recalcada com o deslocamento para a discussão sobre sexo e gênero. Por isso, a proposta de J. Laplanche é a de um resgate dessa noção (que ele também chama de “sexualidade ampliada”, correlacionando-a às outras duas (LAPLANCHE, 2015, p. [?])).

Aponta que, para S. Freud, o Sexual é oral, anal, paragenital, exterior e anterior, portanto, à diferença dos sexos e mesmo dos gêneros. No entanto, no esforço de defini-lo, S. Freud seria levado a relacioná-lo com aquilo que ele não é através de três vias clássicas de associação de ideias: a via da semelhança, pela qual ele compara, de forma mais ou menos artificial, afirma J. Laplanche, os prazeres perversos da sexualidade infantil com o que é típico da sexualidade genital, como o orgasmo, por exemplo; a via da contiguidade, pela qual reencontra o Sexual nos prazeres preliminares nas perversões, como contíguo ao orgasmo genital; e, finalmente, via na qual J. Laplanche insiste, a da oposição, pela qual S. Freud trataria da sexualidade infantil como o que é proibido pelo adulto, subvertendo uma oposição lógica (o prazer Sexual em oposição ao prazer sexuado por sua busca de tensão e não de alívio) em uma oposição real (LAPLANCHE, 2015, p. [?])).

Esse autor se posiciona do lado da precedência do gênero quanto ao sexo. Argumenta que nada permite afirmar que, subjetivamente, o sexo biológico seja percebido, assimilado e vivido pelos sujeitos nos primeiros meses. Cita pesquisas pelas quais o gênero viria em primeiro lugar no tempo e começaria a se estabilizar por volta do primeiro ano. Propõe que o termo capital para definir gênero é o de “designação”, pelo qual se sublinha o primado do outro nesse processo: não é jamais um processo pontual ou ato único, mas um conjunto complexo de atos que se prolongam na linguagem e nos comportamentos significativos do entorno. J. Laplanche também chama esse processo de prescrição. Ressalta que, embora se diga que o gênero é social, não é a sociedade que prescreve mas um pequeno grupo de pessoas próximas, que chama de *socii*. Passa a trabalhar a designação como uma identificação primitiva *pelo* socius da pré-história social, resignificando o argumento de S. Freud sobre a “identificação primitiva *com* o pai da pré-história pessoal” (LAPLANCHE, 2015, p. [?])).

As mensagens dos *socii* são principalmente mensagens de designação do gênero. Mas, existe todo o campo das relações inconscientes entre pais e filhos, pouco explorado segundo o autor, pelo qual o Sexual das genitoras e outras pessoas próximas vem provocar ruídos na designação do gênero e, assim, aberturas para resignificações no processo de transmissão simbólica entre as gerações.

Os argumentos acima foram bastante úteis para uma escuta e leitura crítica do material discursivo produzido pelos sujeitos da pesquisa e para compreender que a psicanálise não é

um bloco discursivo monolítico e homogêneo, mas variado e constituído por disputas de poder como qualquer outro. Ao mesmo tempo, como buscarei aprofundar nos próximos capítulos, tais aportes teóricos permitiram uma posição também crítica com relação aos discursos feminista, de gênero e queer por algumas compreensões obtusas do projeto psicanalítico.

#tramasdopoder: a perspectiva interseccional

Como analisar relações de poder e dominação em contextos específicos? Através de modelos aritméticos, em que as diferentes opressões (de gênero, sexualidade, raça, classe, geração, localidade) se somam umas às outras e cujo empilhamento certos sujeitos sentem pesar mais que outros sobre os ombros? Através de modelos geométricos, em que as relações sociais se interseccionam e se co-constituem, expondo as variedades de sujeição e agência? Em algumas passagens deste capítulo, dei indicações do que enseja uma abordagem interseccional: quando comentei que, nos estudos queer, certas interpretações têm privilegiado a articulação (intersecção) entre múltiplas diferenças nas práticas sociais; quando indiquei que, para J. Butler (2006, p. 4), um dos aspectos da complexidade do gênero está em seu cruzamento (intersecção) com outras categorias - de classe, raça, etnia, sexualidade, região etc. - discursivamente constituídas, o que salienta a convergência cultural, histórica e contextual entre conjuntos de relações, não havendo nenhuma condição primária de opressão; e também quando discuti o conceito de gênero em J. Scott, cuja proposta analítica poderia ser utilizada para discutir classe, raça, etnicidade ou qualquer outro processo social de relações de poder.

Quando se estudam, por exemplo, processos de racialização do sexo ou de sexualização da raça, pretende-se compreender a formação de matrizes de poder que operam através da imbricação entre diversos eixos de dominação social. A partir da década de 80 do século passado, as autoras feministas passaram a considerar outras formas de diferenciação e de dominação social em suas conexões com o gênero. Enfatizou-se, então, a importância de abordar conjuntamente as relações sociais de classe, raça e gênero (entre outras) e de pensar a articulação entre diferentes categorias de diferenciação.

Segundo M. Viveros Vigoya (2016a, p. 3-5), várias autoras e ativistas já haviam articulado problemas de natureza interseccional antes de tal perspectiva ser identificada como tal. Em sua lista, estão: Olympia de Gouges e sua analogia entre mulheres e escravas na *Declaração dos direitos da mulher*; Sojourner Truth, ex-escrava estadunidense, autora do

discurso *Ain't I a Woman?*⁸⁴, no qual confrontava, como mulher negra, a concepção burguesa de feminilidade; o sociólogo William Edward Burghardt Du Bois que descreveu sua experiência cotidiana de homem pobre e negro em uma país de economia pujante; algumas autoras e artistas do contexto latino-americano, como Clarinda Matto de Turner (escritora peruana que, através da literatura, denunciou os abusos sexuais perpetrados por governadores e padres contra mulheres indígenas em função de sua condição étnico-racial e de gênero vulnerável) e Tarsila do Amaral (pintora brasileira, que representou o lugar subalterno das amas de leite negras na sociedade brasileira); o Manifesto do Coletivo do Rio Combahee e um conjunto de feministas – Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, June Jordan, Norma Alarcón, Chela Sandoval, Cherrie Moraga, Gloria Anzaldúa, Chandra Talpade Mohanty e María Lugones – que se expressaram contra a hegemonia do feminismo “branco” através dos vieses de raça e gênero de sua categoria “mulher”; o debate político no interior do Partido Comunista Brasileiro (PCB) sobre as problemáticas das mulheres negras desde a década de 1960 do século passado; a promoção da tríade “raça-classe-gênero” por diversas ativistas e intelectuais brasileiras (Thereza Santos, Lelia González, Maria Beatriz do Nascimento, Luiza Bairros, Jurema Werneck e Sueli Carneiro, entre outras) para articular as diferenças entre mulheres brasileiras ignoradas pelo discurso feminista dominante.

A. Piscitelli (2008, p. 266-9) argumenta que a perspectiva das interseccionalidades se propõe pensar a articulação entre múltiplas diferenças e desigualdades, interagindo em contextos sociais específicos, sem privilegiar nenhuma diferença em particular (como a sexual, por exemplo). Referindo-se a uma abordagem dita construcionista das interseccionalidades, destaca a utilização da categoria analítica *diferença* (em vez de gênero) para pensar os processos pelos quais os indivíduos se tornam sujeitos e constroem suas identidades. Esses processos não são pensados prioritariamente em termos de sujeição a um poder soberano e de limitação, mas também de possibilidades de agência dos sujeitos. Sobretudo, os âmbitos da classe, do gênero e da raça não são pensados como isolados, nem como conjuntos que se sobrepõem, mas como categorias que somente existem por meio das relações (recíprocas e contraditórias) entre elas. Rejeitam-se as matrizes bipolares simples (em termos de inclusão ou exclusão) para pensar as interações em suas ambivalências.

M. Viveros Vigoya (2016a, p. 6-8) aponta que a abordagem interseccional possui uma filiação teórica e genealógica dupla: ao *black feminism* e ao pensamento pós-moderno/pós-estruturalista. A autora discute a ideia de que toda dominação é, por definição, interseccional

⁸⁴ “E eu, não sou mulher?” (tradução livre).

e que as análises interseccionais permitem expor a multiplicidade de experiências de sexismo (e, podemos acrescentar, de racismo, classismo, dominação geopolítica etc.), bem como a existência de posições sociais que não sofrem marginalização nem discriminação porque encarnam a norma mesma (a masculinidade, a heteronormatividade, a branquidade etc.). Não se trata de uma conceitualização aritmética das desigualdades (pela qual estas adviriam da convergência, fusão ou adição de distintos critérios de discriminação), mas de uma interação dinâmica entre distintas ordens de poder em contextos de dominação historicamente situados. No trabalho com as interseccionalidades, é preciso estar atenta para não fixar e setorizar as posições dominantes e subalternas. A perspectiva serve para revelar a consubstancialidade e a co-extensão das relações sociais, na medida em que as experiências que elas produzem não podem ser divididas sequencialmente (a não ser para fins analíticos) e porque se coproduzem mutuamente: o gênero cria a classe (diferenças de gênero produzem estratificações sociais no trabalho); relações de gênero são usadas para reforçar processos de racialização (feminização dos homens indígenas ou hipermasculinização dos homens negros).

Assim, quando se analisam contextos específicos de relações de poder, o raciocínio em termos de vantagens ou desvantagens se mostra bastante limitado.

Assim, a posição mais ‘desvantajosa’ em uma sociedade classista, racista e sexista não é necessariamente a de uma mulher negra pobre, em comparação com a situação dos homens jovens de seu mesmo grupo social, mais expostos do que elas a certas formas de arbitrariedade, como as associadas aos controles policiais. A análise de configurações sociais particulares pode relativizar as percepções do senso comum sobre o funcionamento da dominação. A raça, a classe e o gênero são empiricamente inseparáveis e estão concretamente inseridos na ‘produção’ dos diferentes atores sociais [...] ⁸⁵ (VIVEROS VIGOYA, 2016a, p. 10, tradução livre).

A autora ressalta que a dominação deve ser compreendida como uma formação histórica e que não se deve valer de parâmetros isolados e universais para analisar as diversas situações de dominação específicas. A autora se refere a seu próprio trabalho de pesquisa com homens colombianos, ressaltando que as posições e identidades masculinas não se definiam em relação a uma feminilidade pré-existente, mas em relação a categorias de raça e classe (relações étnico-raciais e de classe funcionavam para estabelecer hierarquias entre homens e masculinidades em função de seus comportamentos no âmbito familiar, parental e sexual).

⁸⁵ Así, la posición más ‘desventajosa’ en una sociedad clasista, racista y sexista no es necesariamente la de una mujer negra pobre, si se la compara con la situación de los hombres jóvenes de su mismo grupo social, más expuestos que ellas a ciertas formas de arbitrariedad, como las asociadas a los controles policiales. El análisis de configuraciones sociales particulares puede relativizar las percepciones del sentido común sobre el funcionamiento de la dominación. La raza, la clase y el género son inseparables empíricamente y se imbrican concretamente en la ‘producción’ de las y los distintos actores sociales [...] (texto original).

Curiosamente, também mostra, a partir de uma pesquisa sobre relações conjugais inter-raciais em Bogotá (Colômbia), como o casamento, instituição patriarcal e, em princípio, símbolo de status para as mulheres, implica, para mulheres que se casam com homens negros, uma perda de status e de prestígio como mulher, ao se revestir de conotações sexuais indesejáveis para uma mulher branca.

Essas pesquisas contextuais permitem perceber o caráter consubstancial das relações sociais de poder em questão, bem como as possibilidades que as atrizes sociais têm de estender ou reduzir facetas particulares de suas identidades, das quais devem dar conta em contextos determinados (VIVEROS VIGOYA, 2016a, p. 12).

Elsa Dorlin (2016, p. 256-7) aponta como, no contexto estadunidense do fim do século XIX e início do XX das lutas feministas pelo sufrágio feminino, as mulheres brancas recusam uma aliança com as mulheres negras, evocando a “moralidade duvidosa” destas. “A fabricação de uma norma da feminilidade se faz por oposição às mulheres negras, vistas como lascivas, violentas, primitivas, ‘más mães’ ou ‘matriarcas’ abusivas”. A fronteira entre as próprias mulheres (brancas e negras) se impôs com muito mais violência do que a existente entre as mulheres e os homens. As mulheres brancas operam, assim, com uma “norma racializada da feminilidade”, implodindo a categoria política “mulheres” sob o efeito do racismo de certas militantes feministas. “Ao considerar que as mulheres seriam prioritárias em relação aos negros, supõe-se que todas as mulheres são brancas e que todos os negros são homens”.

Uma questão importante se coloca: a da enunciação por certos sujeitos de pontos de vista particulares e realidades situadas como se fossem universais e dissessem respeito a *todos* os sujeitos, como no caso do feminismo branco urbano de classe média nos EUA nesse contexto particular. Essa estratégia política engendra a hegemonia de determinado segmento social às custas da invisibilização de múltiplas experiências. E. Dorlin (2016, p. 262) pleiteia uma epistemologia da resistência, criticando a objetivação dos sujeitos políticos em identidades fixas e incitando a uma análise que privilegie a historicidade das relações de poder e dos processos de subjetivação política.

Com base em argumentos de Frantz Fanon, a autora comenta um dos importantes efeitos da dominação: a capacidade de impor as categorias nas quais o sujeitos vêm a exprimir suas lutas e resistências. Assim, os sujeitos alterizados devem poder renunciar a essas categorias impostas pelos sujeitos em posições dominantes, com as quais são constrangidos a pensar e a agir (DORLIN, 2016, p. 264-5).

A abordagem interseccional me serviu para pensar a posição dos sujeitos da pesquisa e em como a produção social de analistas depende da coimbricação de determinadas posições sociais de classe, gênero, raça, geração, entre outras. Da mesma forma, foi possível perceber a variedade de posições entre as analistas, apesar de certas confluências dominantes, e as disputas de poder internas a qualquer arena social, inclusive as psicanalíticas.

#eusouapenasumrapazlatinoamericano: as perspectivas pós e decolonial

Em que reside o eurocentrismo do discurso psicanalítico? O que, em suas proposições, principalmente em termos de gênero e sexualidade, poderíamos apontar como estando intimamente vinculado a contextos sociais e políticos particulares do chamado Norte global? Que aspectos de sua atuação as analistas locais devem a uma relação de colonialidade epistêmica com os centros nortistas da psicanálise? Enquanto pesquisador do Sul global, situado no contexto latino-americano e, em particular, no brasileiro, não me é possível ignorar a natureza dessa situação geopolítica e as implicações dela na recepção e (re)produção de conhecimentos.

Já a teorização foucaultiana das relações de poder-saber se referia ao caráter subalterno de alguns saberes. Por “saberes dominados”, M. Foucault (1979, p. 170) entendia, por um lado, os conteúdos históricos sepultados e mascarados em sistematizações formais e, por outro, uma série de saberes desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados, hierarquicamente inferiores quanto a seu nível de cientificidade: saberes particulares, regionais, locais. Afirmou que foi o resgate desses saberes e sua conexão com o saberes eruditos “sem vida” que deram à crítica de sua época seu impulso fundamental. As pesquisas genealógicas se voltariam precisamente para a redescoberta desses saberes, capazes de expor os confrontos, as lutas, que as “organizações funcionais ou sistemáticas têm por objetivo mascarar”.

Nesse sentido, propôs chamar *genealogia* “o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais”. A ativação desses saberes locais descontínuos, desqualificados, não-legitimados era entendida por M. Foucault como uma “insurreição dos saberes”, não tanto contra conteúdos, métodos e conceitos de uma ciência, mas, sobretudo, contra os efeitos centralizadores de poder ligados à instituição e funcionamento dos discursos científicos (e, podemos mesmo dizer, discursos com pretensão de verdade de qualquer espécie). A

genealogia deveria, pois, combater os efeitos de poder próprios a um discurso considerado científico (FOUCAULT, 1979, p. 171).

M. Foucault se contrapôs a uma hierarquização científica do conhecimento e interrogou sobre a ambição de poder que a pretensão científica dos discursos traz consigo. Ao mesmo tempo, apontou o risco, sempre presente, da colonização pelo discurso unitário, da redução e unificação de esforços e saberes fragmentários em um saber totalizador. É, de fato, uma batalha epistêmica o que está em jogo: dos saberes locais contra os efeitos de poder dos discursos hegemônicos, inclusive o científico. Isso impõe questionar sempre a pretensão de qualquer discurso de enunciar verdades sobre o humano nos diferentes aspectos de sua existência, incluindo o sexo, o gênero e a sexualidade. Que saberes tiveram de ser rechaçados e inferiorizados na busca pelo monopólio de um saber verdadeiro sobre esses diferentes objetos? Que lutas e invisibilidades estão por trás das construções teóricas impostas como universais? Expor essas lutas e resgatar caminhos teóricos alternativos é parte do trabalho da intelectual localizada no Sul global e atravessada pelos projetos pós e decolonial.

Luciana Ballestrin (2013, p. 90-1) afirma que o termo *pós-colonialismo* tanto se refere ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo” (especialmente na Ásia e na África) a partir da metade do século XX, quanto a um conjunto de teorias que ganha evidência a partir da década de 80 do século passado em algumas universidades dos Estados Unidos (nos campos dos estudos literários e culturais). Citando Sérgio Costa, a autora sintetiza que tais teorias teriam em comum: o “caráter discursivo do social”, o “descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos”, o “método da desconstrução dos essencialismos” e a “proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade”. O argumento pós-colonial, levando em conta a diferença colonial, teria se comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade.

A autora também destaca o movimento dos *estudos subalternos*, com origem na Índia, mas disseminando-se para outras regiões, o qual acabou por reforçar o pós-colonialismo. (BALLESTRIN, 2013, p. 92). Dentro desse grupo, destaco os esforços de G. Spivak (2012) no sentido de pensar o lugar da subalterna nas relações sociais, bem como nas representações teóricas das intelectuais ocidentais. Seu trabalho se inscreve numa perspectiva que pode ser chamada de intervencionista ou engajada, diferindo de uma postura de distanciamento metodológico própria a saberes hegemônicos do ocidente. Trata de buscar dar à subalterna um lugar de sujeito, trabalhando contra a subalternidade, a partir de uma posição pós-colonial, mas não da mesma forma que em outras perspectivas intelectuais.

G. Spivak (2012, p. 27) critica M. Foucault e G. Deleuze por ignorarem seu próprio envolvimento na história intelectual e econômica e, portanto, sua cumplicidade com as redes de poder/desejo que, por outro lado, desvelam. Ela aponta a necessidade de se levar em conta a divisão internacional do trabalho (ignorada, segundo ela, pela teoria política pós-estruturalista francesa) e, sobretudo, a clivagem entre centro e periferia que informa não apenas as relações sociais contemporâneas, mas a própria produção intelectual. Questiona também a transparência que outras regiões (como Ásia e África - e, pergunto eu, talvez a América?) parecem assumir mesmo na produção de intelectuais devotadas a pensar a heterogeneidade e o Outro.

L. Ballestrin (2013, p. 93) comenta que, para G. Spivak, a subalterna não pode falar e nem a intelectual pós-colonial pode fazer isso por ela, e questiona: “Mas como, hoje, poder-se-ia desautorizar Césaire, Fanon, Memmi e Said? O intelectual não poderia também ser um ‘subalterno’?”. No âmbito da crítica literária e dos estudos culturais, acrescenta a autora, o debate pós-colonial se difundiu na Inglaterra e nos EUA através de Homi Bhabha, Stuart Hall e Paul Gilroy.

O grupo de estudos Modernidade/Colonialidade (M/C) teve origem na década de 90 do século XX nos Estados Unidos. Inicialmente, foi fundado um Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos como alternativa ao projeto teórico dos estudos culturais. Havia também um descontentamento com os estudos subalternos indianos por seu lócus de enunciação nas heranças coloniais do império britânico: era necessário buscar uma crítica do ocidentalismo que tivesse lugar na América Latina. Sua principal voz crítica, Walter Mignolo, denunciava o imperialismo dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos por sua não ruptura com autoras eurocêntricas (BALLESTRIN, 2013, p. 94-5).

No processo de minha pesquisa, a partir de seu material, se impôs a necessidade de compreender a dinâmica da colonialidade, principalmente no que se referia à (re)produção dos saberes (em particular das teorias psicanalíticas). Os estudos pós-coloniais e decoloniais se constroem nessa perspectiva, sendo que os últimos representam um conjunto heterogêneo de esforços teóricos e de pesquisa em torno do problema da colonialidade, através da radicalização do argumento pós-colonial em nosso continente. Como bem sintetiza L. Ballestrin (2013), o mundo é pensado a partir da permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida (pessoal e coletiva) e a identificação e superação da colonialidade do poder, do saber e do ser⁸⁶ aparecem como problemas desafiadores que devem ser levados em

⁸⁶ Nelson Maldonado-Torres (2007) afirma que devemos o conceito de *colonialidade do ser* a Walter Mignolo, que o propôs a partir da análise da colonialidade do poder em diferentes áreas sociais. “[...] si la colonialidad del

conta no âmbito das ciências sociais. Esse projeto epistemológico defende a opção decolonial política, teórica e epistêmica.

Em *Colonialidade do poder e classificação social*, Aníbal Quijano (2009), um dos expoentes desse projeto, discute o conceito de “colonialidade do poder”, introduzido na década de 90 do século passado e em torno do qual giram muitas das elaborações teóricas do grupo M/C. O conceito expõe o fato de que os processos de colonialidade, embora ligados ao colonialismo, ultrapassam o fim deste, dando continuidade às relações de dependência e dominação econômica, política e epistêmica globais. Se origina e mundializa a partir da América e se sustenta “na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal” (p. 73).

Uma das novidades dessa abordagem é apresentar a modernidade como um novo universo de relações intersubjetivas de dominação sob hegemonia eurocentrada, sendo a colonialidade a sua contrapartida necessária. Da mesma forma, mostra como, desde o séc. XVII, se produziu um conhecimento específico para dar conta das necessidades cognitivas do capitalismo: essa forma moderna de racionalidade pretendeu ser a única possível e deu sustentação ao poder mundial do capitalismo colonial, sendo de origem e caráter eurocêntrico (QUIJANO, 2009, p. 74).

O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia. E embora isso implique um componente etnocêntrico, este não o explica, nem é a sua fonte principal de sentido. Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que *naturaliza* a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como *naturais*, consequentemente como dadas, não susceptíveis de ser questionadas (QUIJANO, 2009, p. 74-5, grifos do autor).

Para A. Quijano (2009, p. 75-6), juntamente com a ideia mítica de que a Europa pré-

poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (p. 130) (“[...] se a colonialidade do poder se refere à inter-relação entre as formas modernas de exploração e dominação e a colonialidade do saber tem a ver com o papel da epistemologia e as tarefas gerais da produção do conhecimento na reprodução de regimes de pensamento coloniais, a colonialidade do ser se refere, então, à experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem” - tradução livre). O conceito pretende dar conta dos efeitos da colonialidade na experiência vivida e dos efeitos de negação ontológica e sub-alterização de certos sujeitos através da desqualificação epistêmica (com a negação de qualidades cognitivas), o que se resume muito bem nessa frase do autor que faz uma paródia da máxima cartesiana: “Outros não pensam, logo não são” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 145).

existia a esse padrão de poder e de que era o estágio civilizacional mais avançado, consolidou-se uma noção de *humanidade* segundo a qual a população mundial se diferenciava em superiores e inferiores, racionais e irracionais, civilizados e primitivos, modernos e tradicionais. Para o autor, o poder é um espaço de relações sociais de exploração/dominação/conflito que se articulam basicamente em torno da disputa pelo controle do que chama de meios de existência social: o trabalho (e seus produtos); a natureza (e seus recursos de produção); o sexo (e seus produtos, bem como a reprodução da espécie); a subjetividade (e seus produtos, incluindo o conhecimento); e a autoridade (e seus instrumentos, em particular de coerção). No curso das disputas pelo controle dos meios de existência social, afirma o autor, se produzem as classificações sociais que fundamentam as relações de exploração, dominação e conflito e tem lugar a urdidura de uma estrutura conjunta cheia de incongruências e conflitos, composta de elementos heterogêneos, descontínuos e distantes. O que permite a articulação entre esses elementos e seu funcionamento mais ou menos sistemático nunca são fatores extra-históricos, mas sim a capacidade de um grupo de se impor sobre os outros e articular seu controle numa nova estrutura societal.

Abordando as implicações da colonialidade do poder no mundo capitalista, o autor discute a colonialidade das relações culturais e intersubjetivas que, para os fins da minha pesquisa, me interessaram em particular. A hegemonia do eurocentrismo implicou: a redução da população a indivíduos rurais e iletrados, com o despojamento de seus saberes, nas sociedades em que a estrutura societal foi destruída; a imposição da hegemonia eurocêntrica nas relações intersubjetivas com as dominadas nas sociedades cuja estrutura societal não foi totalmente destruída; a imposição, a longo prazo em todo o mundo eurocentrado, do modo eurocêntrico de perceber e produzir conhecimento, com a colonização do imaginário de uma ampla parte da população mundial; e uma percepção mistificada da realidade, tanto no centro como na periferia colonial (QUIJANO, 2009, p. 111-2).

A colonialidade do poder implica, então, o controle da economia, da autoridade, da natureza e seus recursos, do gênero e da sexualidade, bem como da subjetividade e do conhecimento. Segundo L. Ballestrin (2013, p. 103), as autoras da virada decolonial afirmaram que M. Foucault não conseguiu, em seu trabalho sobre a violência epistêmica, capturar o eurocentrismo e o colonialismo, faces da mesma moeda. O primeiro seria a lógica fundamental para a colonialidade do saber. A crítica decolonial ao eurocentrismo exige desconstruir o axioma do “ponto zero”, suposto ponto de partida neutro e absoluto a partir do qual um conhecimento racional universal e perfeito é forjado. O sujeito epistêmico desse conhecimento é não marcado (*desencorporado*, como vimos com D. Haraway): não teria

gênero, raça, etnia, sexualidade, classe, língua, localização epistêmica em nenhuma relação de poder, produzindo a verdade através de um monólogo interior consigo mesmo (GROSFOGUEL apud BALLESTRIN, 2013, p. 104).

Estou ciente das críticas que várias autoras desse movimento epistemológico e político fazem dos pensamentos de autoras consideradas eurocêntricas, incluindo M. Foucault e J. Derrida, que pensam a partir do Norte global. No entanto, entendo possível a articulação de uma perspectiva pós-estruturalista com uma abordagem decolonial. Em primeiro lugar, o próprio dualismo modernidade/colonialidade não deve ser tomado como uma oposição binária exaustiva e excludente e a própria introdução do termo *decolonialidade*, compondo então uma tríade, revela isso. Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade: não se trata de positivar a posição colonial como aquela a partir da qual se mostra a verdade que a modernidade oculta com seu discurso universal, mas decolonizar o pensamento, questionando a divisão do trabalhos nas ciências sociais, pela qual, conforme L. Ballestrin (2013, p. 109), o Sul fornece experiências e o Norte, as teorias (da mesma forma que o Sul fornece matéria-prima e o Norte, produtos industrializados).

Em segundo lugar, é preciso pensar nas contribuições do pensamento europeu para a própria decolonização. L. Ballestrin (2013, p. 112) propõe uma série de questionamentos que permanecem como desafios para o projeto decolonial:

[...] é possível romper com a lógica da colonialidade da modernidade sem que abandonemos as contribuições do pensamento ocidental/europeu/iluminista – especialmente, liberalismo e marxismo – para a própria decolonização? Será que o êxito da sua proposta depende de sua própria condição subalterna e periférica? Qual o limite da implosão sobre a base epistemológica das ciências sociais? Será que, ao enfatizar superações e ao negar as influências do pós-estruturalismo, pós-marxismo e pós-colonialismo, o grupo não estaria criando uma nova *hybris del punto cero*? Como lidar com a paternidade europeia das nossas instituições e pensamentos políticos? Como verificar empiricamente hoje o sujeito colonizado? Experiências consideradas decoloniais, como o novo constitucionalismo latino-americano andino, por exemplo, estariam então livres de contradições? Devem-se decolonizar as instituições políticas – ou quais seriam as instituições políticas decoloniais? Como operacionalizar metodologicamente a análise das escalas, níveis, esferas que a colonialidade perpassa? Os movimentos sociais atuais, em seus discursos e práticas, identificam a colonialidade e reivindicam a decolonização? (grifos da autora).

A construção do conhecimento deve levar em consideração os processos de colonialidade do poder, do saber e do ser, perguntando-se sobre que teorias reproduzem a colonialidade e fundamentam alguma espécie de violência ou dominação. Chandra Mohanty (1991) analisa a colonização discursiva presente em um certo tipo de apropriação e

codificação de teoria e conhecimento sobre mulheres no terceiro mundo através de categorias analíticas particulares empregadas por autoras feministas dos EUA e da Europa ocidental. Ela se refere a um “feminismo ocidental”, que não pretende que seja monolítico, para apontar as estratégias textuais usadas pelas autoras para codificar Outros como não ocidentais e, portanto, elas mesmas como implicitamente ocidentais. Como argumenta a autora, uma vez que não pode haver teoria apolítica, as práticas teóricas feministas se inscrevem nas relações de poder que pretendem analisar.

B. de S. Santos (2009) realiza uma análise da epistemologia ocidental dominante, que chama de pensamento abissal, de modo a contestar saberes e valores dominantes do Ocidente (do Norte) e combater saberes colonialistas e imperialistas a serviço do Ocidente. Um dos principais aspectos dessa epistemologia dominante é a supressão do debate sobre a (re)produção do conhecimento. Argumenta esse autor que a dominação colonial e neocolonial é também uma dominação epistemológica. Há também uma colonização do saber através da subalternização dos saberes não-ocidentais.

Para o autor, o processo abissal tem continuidade mesmo após o fim do ciclo colonial: há um neocolonialismo e a produção de novas zonas coloniais. Sobrevive uma cartografia metafórica das linhas globais e o processo de produção do conhecimento inclui a injustiça na separação entre zonas hegemônicas e subalternas. Aquilo que o autor chama de *epistemologias do sul* representa um esforço para compreender o abalo das linhas abissais com o encolhimento do domínio da regulação/emancipação (referido às sociedades metropolitanas) em detrimento do avanço da lógica da apropriação/violência (característico dos territórios coloniais). A mim, me pareceu importante tomar uma das figuras do regresso do colonial e do colonizador - a das comunidades-fortalezas (muradas) - para pensar a forma como as comunidades analíticas locais têm se organizado, com uma forte desconexão com a dimensão pública da política⁸⁷.

Dentro dessa perspectiva decolonial, B. de S. Santos (2009) propõe alguns princípios

⁸⁷ É possível também pensar a questão a partir da proposta de Christian Dunker (2009, p. 7-8) de uma expansão da *lógica do condomínio*: “A lógica do condomínio, elevada à dignidade de razão política indubitável e forma de vida universal, baseia-se, tanto em sua face liberal quanto em, [sic] sua face disciplinar na administração do descontentamento. Ela funciona pela indução de uma espécie de descrença calculada das formas de racionalização da vida. [...] Uma época em que o agente do ato político torna-se realmente um síndico. Daí que haja regras para os descontentes, sistemas de formulação e administração de demandas. Ora, a demanda anônima de justiça, de equidade e de conforto é endereçada a lugares que dela se encarregam. É a regra representativa que vige nas democracias ocidentais. Mas o sistema de representação se tornou tão complexo que foi preciso estabelecer níveis de independência com relação ao que de fato ele representa. Na passagem de um nível para outro o endereçamento da demanda se dilui, apaga-se, impessoaliza-se. Isso leva ao paradoxo constitutivo [sic] da lógica do condomínio que ao modo de um sintoma tenta reestabelecer [sic] a função primitiva da norma como convenção baseada em interesses. São nestas zonas condominiais que se estabelecem os dissidentes, os desviantes, mas também os excluídos”.

para o que chama de pensamento ecológico: que a compreensão do mundo excede sua compreensão ocidental; que compreensões híbridas são virtualmente infinitas; que a diversidade do mundo é inesgotável; e que a diversidade epistemológica continua por construir.

De todas as ideias centrais do paradigma decolonial sintetizadas por Edgardo Lander (2000, p. 12), gostaria de destacar as que se referem: a uma “episteme de relação”; ao senso crítico que leva à desnaturalização das formas canônicas de apreender/construir/ser; ao caráter histórico, indeterminado, indefinido e não acabado e relativo do conhecimento, o que implica em pluralidade epistêmica; e ao reconhecimento das relações de dependência (inclusive epistêmica) e, portanto, de resistência. Tais aportes me permitiram questionar os laços de profunda colonialidade epistêmica que constituem as psicanalistas locais em sua relação às psicanalistas do Norte global (sobretudo, da França) e a forte crença mitificada, por parte de algumas, de que J. Lacan, referência teórica principal, supostamente a partir de uma posição não marcada, teria dito a palavra final em termos de psicanálise, cabendo apenas trabalhar para decifrá-lo e reproduzi-lo, o que acarreta a dificuldade de criticá-lo e produzir conhecimentos e práticas a partir da própria experiência com a psicanálise.

Essa preocupação também se estende às ciências sociais:

[...] é possível afirmar que, em todo o mundo ex-colonial, as ciências sociais têm servido mais para estabelecer contrastes com a experiência histórico-cultural universal (normal) da experiência europeia (ferramentas nesse sentido de identificação de carências e deficiências que têm de ser superadas), do que para o conhecimento dessas sociedades com base em suas especificidades histórico-culturais. Existe uma extraordinária continuidade entre as diferentes formas pelas quais o conhecimento eurocêntrico legitima a missão civilizadora/normalizadora das deficiências - desvios do padrão normal do civilizado - de outras sociedades. Os diferentes discursos históricos (evangelização, civilização, a carga do homem branco, modernização, desenvolvimento, globalização) sustentam a ideia de que existe um padrão civilizador simultaneamente superior e normal⁸⁸ (LANDER, 2000, p. 11, tradução livre).

Sobretudo, um pensamento decolonial precisa questionar a produção dos conhecimentos enquanto aliada de uma espécie de missão civilizadora e normalizadora que a

⁸⁸ [...] es posible afirmar que, en todo el mundo ex-colonial, las ciencias sociales han servido más para el establecimiento de contrastes con la experiencia histórico cultural universal (normal) de la experiencia europea, (herramientas en este sentido de identificación de carencias y deficiencias que tienen que ser superadas), que para el conocimiento de esas sociedades a partir de sus especificidades histórico culturales [sic]. Existe una extraordinaria continuidad entre las diferentes formas en las cuales los saberes eurocéntricos han legitimado la misión civilizadora/normalizadora a partir de las deficiencias - desviaciones respecto al patrón normal de lo civilizado - de otras sociedades. Los diferentes discursos históricos (evangelización, civilización, la carga del hombre blanco, modernización, desarrollo, globalización) tienen todos como sustento la concepción de que hay un patrón civilizatorio que es simultáneamente superior y normal (texto original).

orientaria. Pensar a mim mesmo como “apenas um rapaz latino-americano” não precisa implicar uma relação de dependência e desvalorização de minha experiência (e num esforço para me elevar a padrões civilizatórios idealizados); antes, me autoriza a pensar em outras pessoas como “apenas do norte”, com experiências tão situadas quanto as minhas. O diálogo que se inaugura a partir dessa perspectiva decolonial pode ser profundamente transformador e criativo, sem precisar jamais totalizar-se em saberes universais.

2.2 “Quem é você?”⁸⁹: os sujeitos da pesquisa

Em *Aventuras de Alice no país das maravilhas*, quando a Lagarta pergunta a Alice quem ela é, esta responde que mal sabe, porque desde que se levantara pela manhã já havia passado por várias mudanças.

‘Receio não poder *me* explicar’, respondeu Alice, ‘porque não sou eu mesma, entende?’

‘Não entendo, disse a Lagarta.

‘Receio não poder ser mais clara’, Alice replicou com muita polidez, ‘pois eu mesma não consigo entender, para começar; e ser de tantos tamanhos diferentes num dia é muito perturbador’ (CARROLL, 2002, p. 45, grifos do autor).

Me parece uma metáfora instigante para afastar qualquer tentativa de definição essencialista dos sujeitos da pesquisa e pensar sua localização social: a rigor eles não “são”, mas se constituem na relação com outros sujeitos (inclusive comigo), através dos relatos e das tramas simbólicas que eles atualizam e, principalmente, de modo interseccional, a partir de diferentes localizações sociais que se coproduzem.

A seguir, localizo tais sujeitos, partindo dos contextos global, regional e local das arenas psicanalíticas, no interior das quais eles se constituem em tramas de poder com outros sujeitos. Tendo também em perspectiva uma abordagem interseccional de sua constituição social, busco compreendê-los a partir das distintas ordens de poder em que transitam e de sua coimbricação.

⁸⁹ Pergunta da Lagarta a Alice em *As aventuras de Alice no País das Maravilhas* de Lewis Carroll (2002).

2.2.1 A psicanálise no contexto global e brasileiro

A psicanálise freudiana se organiza atualmente, no âmbito global, em dois grandes campos institucionais: um que corresponde à *International Psychoanalytical Association* (IPA), fundada em 1910 (por S. Freud e Sandor Ferenczi) e responsável pela profissionalização do ofício de psicanalista e pela expansão mundial do freudismo; outro, inaugurado a partir da dissidência do psicanalista francês Jacques Lacan dos quadros da IPA (mas não do freudismo) em 1964, ano em que fundou a *Escola Freudiana de Paris* (EFP), e sustentado em uma crítica radical ao que esse autor apontou como desvios das pós-freudianas quanto ao legado original da psicanálise e em uma leitura subversiva da prática analítica e da obra freudiana (ROUDINESCO; PLON, 1998).

O campo lacaniano, por sua vez, parece se organizar em, de um lado, uma ortodoxia ou “legitimismo”, como o denominam Elizabeth Roudinesco e Michel Plon (1998, p. 453), representado pela *Associação Mundial de Psicanálise* (AMP), fundada em 1993 e dirigida pelo executor testamentário de J. Lacan, Jacques-Allain Miller; e, de outro, em um número diverso de instituições lacanianas espalhadas por vários países, algumas com ambições internacionais⁹⁰, outras de caráter local. O lacanismo, originário da França, se expandiu principalmente na Espanha e nos países da América Latina, com destaque para o Brasil e a Argentina, difundindo-se pouco nos países anglófonos (ROUDINESCO; PLON, 1998; ROUDINESCO, 2000, p. 150-63).

Ainda segundo E. Roudinesco e M. Plon (1998, p. 86-9), o Brasil foi o primeiro país onde o freudismo se implantou na América Latina, sendo a psiquiatria o principal espaço de divulgação e implantação das ideias freudianas (em especial no Rio de Janeiro, em São Paulo e na Bahia). A psicanálise teria acompanhado os passos da psiquiatria: sendo reservada de início, no período entre guerras, à grande burguesia paulista e a médicos ligados à ortodoxia da IPA, tornou-se, na segunda metade do século, e ao desenvolver-se no Rio de Janeiro e em outras cidades, a nova psicologia das classes médias brancas de formação universitária.

Durante o período ditatorial brasileiro, a direção da IPA teria adotado uma postura de “neutralidade”, nem condenando nem intervindo em qualquer sentido, o que teria implicado, afinal, numa aceitação do regime. A *Revista Brasileira de Psicanálise* teria tido o cuidado de apresentar a psicanálise como ciência pura, sem relação com os campos social e político.

⁹⁰ Considero importante apontar que, dentro do campo dessas *outras instituições* lacanianas, a *Association Lacanienne Internationale* (ALI), com sede em Paris (França), parece representar uma espécie de oposição - não menos ortodoxa - ao legitimismo da AMP, expressa através de uma vocação para a mundialização.

Se um autor queria falar de política ou de história, tinha que se contentar em evocar o passado mais longínquo: o exílio de Freud em Londres sim, mas o genocídio ou a política de ‘salvamento’ da psicanálise em Berlim, não. Impossível aludir à atualidade, salvo para travesti-la habilmente. Assim, falava-se de luto, de separação, de castração, de angústia, para significar exílio, afastamento, sofrimento etc. Através dessa censura voluntária, nunca se fazia referência, de perto ou de longe, a um militante preso ou a um psicanalista torturado ou perseguido. Assim, esses fatos só existiam no imaginário dos indivíduos e, se necessário, podia-se invocar o ‘sigilo profissional’ (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 89).

No que se refere a esse contexto, E. Roudinesco e M. Plon (1998, p. 89-90) dão um destaque ao caso Kemper que, a partir de 1973, produziu um abalo nas duas sociedades psicanalíticas do Rio de Janeiro. Werner Kemper, psicanalista alemão e ex-colaborador do nazismo, havia analisado a Leão Cabernite, psicanalista didata e posterior presidente da *Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro* (SPRJ), que, ligado de perto ao poder militar, teve como aluno em formação um médico-tenente da polícia militar, Amílcar Lobo Moreira da Silva, torturador a serviço da ditadura. O fato foi revelado através de um artigo anônimo e comunicado por Helena Besserman Viana, analista da *Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro* (SBPRJ), à psicanalista argentina Marie Langer, bastante reconhecida no seio da IPA e engajada contra as ditaduras latino-americanas, para que o publicizasse e tomasse providências. Prevenidos por Serge Lebovici, presidente da IPA, L. Cabernite e David Zimmermann – este, membro da *Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre* (SPPA) e presidente do *Comitê Coordenador das Organizações Psicanalíticas da América Latina* (COPAL), juntamente com outras membras da SPRJ, trataram de desmentir categoricamente o fato. Identificada por uma perícia grafotécnica, pois havia enviado uma cópia do artigo anônimo a M. Langer, escrevendo de próprio punho o nome e o endereço de L. Cabernite, H. B. Viana sofreu, segundo E. Roudinesco e M. Plon, uma “verdadeira degradação pública”, com recusa de reconhecimento de sua condição de membro titular, acusação de delação de inocente, de plágio de textos de colegas dentre outros. Veio, inclusive, a ser vítima de uma tentativa fracassada de atentado por parte da polícia brasileira, sendo reabilitada apenas em 1980, quando um ex-prisioneiro revelou publicamente os fatos imputados a Lobo. “Entretanto, nem Cabernite, nem Zimmermann, nem Lebovici prestaram contas de seu erro durante esse período, o que provocou uma verdadeira tempestade nas fileiras das duas sociedades do Rio” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 90).

Para E. Roudinesco e M. Plon (1998, p. 90), o fenômeno mais notável da expansão do freudismo no Brasil foi o florescimento, principalmente em São Paulo, Rio de Janeiro e Porto

Alegre, de todas as escolas de psicoterapias, ligadas ao desenvolvimento do ensino universitário da psicologia clínica e ao da análise leiga, e que se filiaram a quase todas as correntes do freudismo. Foi nesse contexto que o lacanismo – entendido por E. Roudinesco e M. Plon (1998, p. 451) como pertencente à constelação freudiana (e não como uma ruptura com relação ao freudismo) – se implantou de forma maciça na universidade, principalmente nos departamentos de psicologia.

Esses números mostram bem que a implantação do freudismo no Brasil continuou sendo um fenômeno urbano, tendo a psicanálise uma expansão considerável nas grandes metrópoles e nas cidades da região oriental do país (de norte a sul), de Recife a Pelotas. Em outras palavras, a despeito de um desenvolvimento de massa ligado à expansão da psicologia clínica, a psicanálise só atingia pois, após 70 anos de existência, a burguesia branca. Além disso, à medida que ela se desenvolvia, feminilizou-se fortemente: 70% dos efetivos são femininos (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 91).

Em 1975, Durval Checchinato e Luís Carlos Nogueira (de São Paulo) e Jacques Laberge e Ivan Correa (do Recife) fundaram o primeiro círculo lacaniano do Brasil, o *Centro de Estudos Freudianos* (CEF), independente da EFP. Conforme E. Roudinesco e M. Plon (1998, p. 91), esse grupo era oriundo da tradição erudita dos jesuítas, manifestando independência de espírito com relação aos dogmas, evitando submeter-se ao centralismo parisiense e mantendo-se afastado das “extravagâncias xamanísticas” de Magno Machado Dias, lacaniano célebre dos anos 1970, mais conhecido como MD Magno. Este e Betty Milan fundaram, também em 1975, o *Colégio Freudiano do Rio de Janeiro* (CFRJ). Essa instituição foi o núcleo inicial de vários grupos cariocas formados posteriormente por cisões sucessivas.

Em fins dos anos 1980, e dentro de uma perspectiva de mundialização da psicanálise, J.-A. Miller conseguiu fundar, em São Paulo, a *Escola Brasileira de Psicanálise* (EBP) ligada à AMP. E. Roudinesco e M. Plon (1998, p. 91) citam, ainda, a implantação da *Associação Freudiana* (AF) por Contardo Calligaris (psicanalista italiano com formação na França) em Porto Alegre, numa perspectiva não dogmática, e Emilio Rodrigué, psicanalista argentino casado com uma sacerdotisa do candomblé, que reuniu em torno de si, na Bahia, um grupo composto de todas as tendências do freudismo. “Assim, foi um dos raros psicanalistas, talvez o único, a estabelecer uma ponte entre todas as culturas do continente latino-americano, sem ceder nem ao universalismo abstrato, nem ao culturalismo desenfreado” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 91).

Como vimos acima, historicamente, a psicanálise oficial no Brasil tem uma herança elitista (o que, aliás, parece ser próprio da psicanálise) e psiquiátrica, tendo sido, em sua implantação, praticada pela grande burguesia e basicamente por médicos ligados à IPA. Em

seguida, ao se desenvolver em outras cidades (principalmente no Rio de Janeiro), migrou mais para as classes médias e para o espaço universitário. No âmbito da IPA, sempre se cultivou uma espécie de neutralidade política, o que permitiu uma convivência com a própria ditadura militar.

O lacanismo se implantou nas universidades, principalmente nos cursos de psicologia. Isso remete ao caráter “herético” da posição lacaniana de ruptura com a IPA e ao rechaço da associação, já questionada pelo próprio S. Freud, entre psicanálise e medicina (tal como levada a cabo principalmente nos EUA sob os auspícios de Ernst Jones) com a reafirmação da noção de análise leiga (PORGE et al., 2015, p. 22-4).

É importante notar que o freudismo no Brasil é principalmente um fenômeno urbano (das grandes cidades), mediado pelos discursos da medicina e da psicologia clínica, restrito à burguesia e à classe média brancas e com uma maioria de analisantes e praticantes mulheres.

2.2.2 O contexto psicanalítico local

A história da psicanálise no Maranhão ainda está por ser feita. Alguns trabalhos, no entanto, têm apresentado elementos históricos sobre a implantação da psicanálise em São Luís. Destaco o de Márcia Antonia Araújo (2014), que, a despeito de tratar dos percursos históricos da psicologia no Maranhão, dedica um capítulo à psicanálise no estado. Isso se justifica, segundo nos informa a autora, pelo fato de que, conforme suas entrevistadas, o campo psicológico no Maranhão “se constituiu principalmente através da divulgação da Psicanálise”. A autora destaca que, a exemplo de estados como Rio de Janeiro e São Paulo, a psicanálise se estruturou, no Maranhão, antes da criação dos cursos de psicologia (ARAÚJO, 2014, p. 87).

Os achados de M. A. Araújo (2014) corroboram alguns dos argumentos de E. Roudinesco e M. Plon apresentados acima acerca da psicanálise no Brasil. Dentre as psicanalistas entrevistadas, a maioria era composta de mulheres, professoras universitárias, com formação em psicologia, de orientação lacaniana, oriundas de ou com formação em localidades mais centrais no país (com destaque para o Rio de Janeiro). A autora não discute questões de posicionamento econômico e raça, embora seja possível inferir que as entrevistadas eram, em sua maioria, racializadas como brancas e de estratos sociais médios ou de elite. A autora também faz referência a algumas das instituições psicanalíticas em atividade na cidade à época de sua pesquisa.

Em São Luís⁹¹, nunca existiram instituições psicanalíticas ligadas à IPA. Há, atualmente, em funcionamento, quatro instituições: a EPM, CFSMZ, a *Escola Brasileira de Psicanálise – Delegação Geral Maranhão* (EPBMA) e a OrLa – *Centro de Psicanálise do Maranhão* (OrLa)⁹². Esta última se originou no curso de minha pesquisa de campo como uma dissidência da EPBMA.

Na dinâmica própria ao processo de institucionalização da psicanálise na cidade, algumas instituições, antes em funcionamento, foram refundadas ou extintas. Neste caso, suas analistas buscaram outras ou fundaram novas instituições. A psicanálise ludovicense é, portanto, basicamente de *orientação lacaniana*, que pode ser caracterizada, em linhas gerais e sem pretensão de exaustividade, por algumas características básicas, partilhadas por essas instituições: o caráter leigo e autônomo da psicanálise; o modelo não acadêmico de formação da analista e a crítica radical ao modelo de formação praticado pela IPA; a prática de sessões analíticas de duração variável; a referência ao legado lacaniano, tanto em sua releitura da obra de S. Freud quanto em suas elaborações originais; a adoção do modelo de *escola* (e não de *sociedade*), proposto por J. Lacan, como forma de associação entre as analistas; a responsabilização da própria analista pela decisão de clinicar, a qual é tomada em conexão com sua experiência de análise e sob as garantias oferecidas por sua instituição; a noção de um final de análise, que corresponderia a uma experiência particular de transformação subjetiva no curso do tratamento e que implicaria em uma destituição do *Outro* que se havia encarnado na relação transferencial com a analista.

⁹¹ Apenas muito recentemente começam a surgir instituições de psicanálise em outras cidades do estado, como o Corpo Freudiano - seção Imperatriz, por exemplo.

⁹² Em 1996, foi fundada por pastores evangélicos, na cidade de Niterói (RJ), a Sociedade Psicanalítica Ortodoxa do Brasil (SPOB), com o objetivo de formar psicanalistas através de cursos modulares com encontros mensais. De acordo com o sítio web da instituição, a primeira turma funcionou na cidade de Salvador (BA), seguida de outras em Recife (PE), Florianópolis (SC) e São Paulo (SP). Aproveitando-se da ausência de regulamentação do ofício de psicanalista no país, a instituição transformou a formação analítica em um negócio de larga escala com forte apelo mercadológico. A chamada “Seja você também um psicanalista” e os cursos oferecidos em um final de semana por mês reproduzem um modelo cada vez mais comum de negócio educacional. Ofereceu cursos em todo o país, inclusive em São Luís (MA), embora hoje estejam restritos às cidades de Niterói e Itaperuna (RJ) e Salvador (BA). Afirmam já ter formado mais de três mil psicanalistas. O modelo de formação é acadêmico, baseado em cursos de oito e trinta meses (psicanalista didata e capacitação em psicanálise, respectivamente), com encontros às sextas-feiras e sábados (SPOB, [201-]). Arnaldo Bloch ([20-?]) lembra que, em 49 anos de atuação no Brasil, a IPA formou apenas novecentos e oitenta psicanalistas e cita um psicanalista “ortodoxo” que conciliava a psicanálise com práticas que beiravam o exorcismo (contra o que era chamado de “possessão demoníaca”). No ano de 2000, um pastor evangélico apresentou um projeto de lei para regulamentação da profissão de psicanalista, provocando a reação tanto de psicanalistas ligados à IPA quanto de orientação lacaniana em todo o país. O projeto não prosperou. Decidi não entrevistar sujeitos que tivessem feito cursos pela SPOB em minha pesquisa, dado que sua origem não está ligada ao freudismo (não se trata, por exemplo, de uma dissidência) e entendendo que não se trata rigorosamente de prática analítica, dadas as misturas de conteúdos teóricos da psicanálise com conteúdos religiosos. Ressalto, no entanto, que entrevistei analistas que, atualmente em formação e atuando como psicanalistas lacanianas, tomaram conhecimento da psicanálise através de cursos da SPOB na cidade, dos quais participaram.

2.2.3 Localizando socialmente os sujeitos da pesquisa

É importante começar explicitando que, pelas razões que explicarei na próxima seção, tomei a decisão de realizar a pesquisa apenas com psicanalistas. No decorrer da mesma, acabei por entrevistar duas pessoas que estavam apenas na situação de analisantes e em processo de formação analítica em suas respectivas instituições⁹³, mas decidi não utilizar o material dessas entrevistas em função do pequeno número delas. No total, entrevistei treze analistas e tive duas entrevistas recusadas, uma por uma analista e outra por um analisante.

Os sujeitos da pesquisa, apesar de compartilhar uma assim chamada *orientação lacaniana*, constituíam um grupo heterogêneo. Com base nas premissas epistemológicas da pesquisa, eles não podem, a rigor, ser caracterizados de antemão, nem de forma fixa, mas apenas em função de sua posição e atuação em diferentes contextos e por efeito do cruzamento e co-constituição de suas relações sociais. Encontram-se em processo de permanente trânsito e construção, o qual se faz a partir de suas distintas posições e situações nas diversas relações de poder de que participam, isto é, a partir dos diferentes eixos de diferenciação social que lhes constituem e em relação aos quais atuam de forma dinâmica, tanto reproduzindo normas hegemônicas quanto resistindo e subvertendo essas mesmas normas.

A seguir, o que busco fazer é apresentar uma espécie de mapeamento, esboçado em linhas muito gerais, das localizações sociais dos sujeitos por mim entrevistados: a leitora deve ter em conta que não se trata de marcar posições essencializadas e que é a interação, sempre situada, entre essas diferentes posições sociais o que permite traçar tendências desses sujeitos. Em última instância, há uma dimensão subjetiva singular irreduzível e inapreensível por qualquer formulação teórica mais geral. Ainda assim, essa dimensão mais singular está imbricada em uma dimensão propriamente social que, se não se reduz a categorizações estanques, não deixa de regular as produções e manifestações possíveis. Apesar de apresentar tais sujeitos em princípio através de marcadores sociais isolados, meu objetivo é o de compreender como a imbricação entre essas diferentes ordens de poder particulariza suas experiências de gênero e sexualidade e também sua atuação enquanto psicanalistas, o que farei nos próximos dois capítulos.

Com a finalidade de que as pessoas entrevistadas não possam ser identificadas, o que, ademais, acordei com cada uma delas, as informações abaixo serão apresentadas de maneira

⁹³ Importante enfatizar que as analistas entrevistadas eram, em sua grande maioria, também analisantes, o que, ademais, é a condição *sine qua non* para aceder à posição de analista.

desvinculada de qualquer identificação pessoal ou individualizada, diferentemente do que faço em outras partes do trabalho, quando identifico as mesmas como p1 (psicanalista 1), p2 (psicanalista 2), p3 (psicanalista 3)⁹⁴ etc.

#gênerosexualidadeseestadocivil

Com base nas informações relatadas pelas entrevistadas e em como se definiram elas mesmas, participaram da pesquisa oito mulheres e cinco homens. Das treze entrevistadas, dez delas se autoidentificaram como heterossexuais, uma como bissexual e duas como homossexuais. Quatro se apresentaram como casadas (algumas com mais de uma experiência de casamento), três como conviventes (em união estável), três como divorciadas e três como solteiras.

Observei que as analistas que se disseram heterossexuais falaram de sua identidade sexual sem hesitar e sem comentários adicionais. Posteriormente, uma delas veio a relatar uma experiência de envolvimento amoroso com uma mulher, tendo afirmado que não chegou, no entanto, a consumir nenhum ato sexual. Isso me chamou a atenção para o risco de essencializar as identidades: apesar dos investimentos e atuações reiteradas dos sujeitos, está sempre presente alguma margem ou espaço para deslocamentos e novas vivências de gênero e sexualidade. As analistas que se apresentaram como não heterossexuais, por sua vez, mostraram certa hesitação em enunciar uma categoria identitária em termos de sexualidade e, somente o fizeram, através de comentários suplementares. Um analista afirmou que isso hoje não era mais uma questão e citou a situação de uma analisante cujo filho lhe dissera que era gay. Ela teria reagido mal a princípio, chorosa. Quando o filho começara a comunicar o fato a várias pessoas, a mãe lhe teria dito: “Meu filho, ninguém se apresenta para as pessoas dizendo eu sou isso, eu sou aquilo, eu sou homossexual, eu sou ...”. O entrevistado me relatou que achou isso interessante. Acrescentou que nunca perguntaram a ele no consultório sobre sua orientação sexual, mas já haviam perguntado a um outro psicanalista que ele citou. Disse que quando o analista era gay e a analisante acabava mais ou menos por descobrir sua orientação, fazia um discurso de defesa, de apoio. De vez em quando, teria acontecido com ele. “Quando o tempo vai passando, vai aprofundando, surgem os discursos de ‘eu não tenho nada contra’”. Outro entrevistado relatou que essas classificações sociais não lhe pegavam muito e ao se autoidentificar como bissexual afirmou que isso não implicava juízos de valor ou hierarquias

⁹⁴ Essa ordem é absolutamente aleatória e não corresponde nem a uma ordem alfabética dos nomes das pessoas nem à ordem de realização das entrevistas, por exemplo.

entre as identidades. Outra analista começou afirmando que tinha certa dificuldade de se definir para, depois de descrever um relacionamento com um homem, acrescentar que não se colocaria como bissexual e que a paixão pelas mulheres era mais forte.

Essa reação pode, obviamente, estar relacionada a um desejo ou disposição bissexual ou à percepção da identidade como algo não essencial, mas me pareceu, no caso, referir-se ao desconforto experimentado dentro de uma ordem hegemônica de gênero e sexualidade pelos sujeitos localizados em posições desvalorizadas e inferiorizadas. Como afirma Leo Bersani (1996), “[n]inguém quer ser chamado de homossexual (tradução livre).⁹⁵”. Uma tal designação (isso se aplica menos, mas se aplica em alguma medida, à categoria *bissexual*) carrega sempre o peso do estigma e separando-se dela, um sujeito está de fato recusando a violência simbólica que lhe é dirigida no interior de uma ordem social heteronormativa, ao mesmo tempo em que busca valorizar sua posição social. Da mesma forma, a naturalidade com que as analistas que se afirmaram heterossexuais enunciaram sua autodefinição fala nitidamente da sanção positiva que recebem por sua posição dominante nessa mesma ordem social.

De qualquer maneira, uma ampla maioria se autoidentificou como heterossexual, o que levanta questões sobre possíveis implicações no interior da ordem heterocentrada dominante para o acesso de pessoas não heterossexuais ao ofício de analista. Obviamente, o número poderia também apenas refletir mais ou menos a proporção entre heterossexuais e não heterossexuais no contexto social mais amplo, mas não posso descartar a possibilidade de que a heterossexualidade facilite o acesso à formação analítica. Voltarei ao tema no capítulo 4.

#classe

A posição de classe das entrevistadas foi aferida com base nas profissões que declararam exercer, bem como em informações sobre a origem das famílias, profissões de mãe e pai, locais de estudo e localizações dos consultórios de psicanálise, além de outras informações (estilos de vida, padrões de consumo etc.). Quanto às suas cidades de origem, as entrevistadas relataram que provinham de: São Luís (cinco), do interior de Minas Gerais (uma), do Rio de Janeiro (duas), da capital de outro país (uma) e de cidades do interior do Maranhão (quatro).

⁹⁵ [n]o one wants to be called a homosexual (texto original).

Quanto às famílias de origem, foi possível perceber que a maioria das entrevistadas provinha de famílias bem posicionadas economicamente. As profissões de mãe e pai relatadas foram: comerciante, fazendeira, promotora de justiça, engenheira civil, administradora em empresa privada, fonoaudióloga, piloto, dona de casa, auditora fiscal, funcionária pública, empregada (em escola), delegada de polícia, assistente social, técnica em radiologia e empresária. Apenas em uma das famílias, parece ter havido uma ascensão social (de estratos populares para médios) em função da mudança de profissão do pai. Apenas uma das analistas, oriunda de cidade do interior do estado, procedia de família de estrato popular, tendo morado, a princípio, em bairro da periferia de São Luís (em sua cidade de origem, a mãe era costureira e o pai, vendedor em feira). A mãe foi apontada como dona de casa pela maioria das entrevistadas, o que não se referia tanto à posição econômica, quanto a uma divisão sexual do trabalho muito característica, em determinado contexto histórico, de famílias de estratos médios (com os pais atuando como provedores financeiros). Além disso, todas as analistas ou possuíam consultórios próprios ou os alugavam em bairros “nobres” da cidade.

Pude perceber, pela breve apresentação das profissões das avós, mães e das próprias entrevistadas, uma mudança geracional em termos de relações de gênero. Enquanto as avós (quase que totalmente) e as mães (em maioria) estavam devotadas apenas ao trabalho doméstico e a suas responsabilidades, com os maridos na posição de provedores, as analistas entrevistadas já não se dedicavam exclusivamente ao trabalho doméstico, chegando a ter, além da ocupação de analista, pelo menos uma outra profissão.

Além de se dedicar à psicanálise, as entrevistadas também relataram trabalhar à época como: professora do ensino superior; psicóloga (em consultório e/ou em instituições públicas); funcionária pública; empresária; e psiquiatra. Apenas uma das entrevistadas relatou dedicar-se unicamente à psicanálise. Tive notícia pelas entrevistadas que duas outras analistas (que não participaram da pesquisa) se dedicavam apenas à psicanálise: uma já estaria aposentada de sua profissão anterior; a outra já praticava a psicanálise há bastante tempo, tendo alcançado um lugar de reconhecimento dentro desse campo. Isso me pareceu indicar haver uma dificuldade de manutenção financeira apenas com base no ofício de psicanalista, o que pode se relacionar a vários fatores (não pretendo que a lista seja exaustiva): à situação financeira geral da população nesse contexto social; ao caráter elitista do tratamento, o que restringe seu acesso a um setor mais bem posicionado economicamente da população, mas, no entanto, menos numeroso, em uma sociedade com alta concentração de riqueza; ao caráter ainda pouco institucionalizado da psicanálise na cidade; à relativa experiência da psicanalista, que tende a aumentar com o tempo e a maior prática; à dinâmica própria a um tratamento

psicanalítico (que pode resultar em variações na frequência às sessões e mesmo na interrupção prematura dos tratamentos); à hegemonia, dentro do campo dos serviços *psi*, dada à psiquiatria e às terapias psicológicas, figurando a psicanálise, em muitas situações, como a última opção de tratamento.

Por todas essas informações, formei a percepção de que as entrevistadas pertenciam a estratos sociais médios e de elite da sociedade local, o que sugere uma relação muito direta entre a posição de classe e o tratamento analítico/ofício do analista. O tratamento psicanalítico assim como os outros aspectos da formação analítica (participação em uma instituição, em congressos, encontros e seminários, compras de livros, supervisão etc.) implicam, em geral, no dispêndio de quantias razoáveis de dinheiro, o que é mais compatível com os orçamentos de pessoas de setores sociais mais bem posicionados economicamente.

Um entrevistado estabeleceu uma diferenciação entre as instituições da IPA e as lacanianas que conhecia e afirmou que, enquanto nas primeiras, com uma predominância de analistas médicas e judias, haveria um contingente maior de pessoas ricas ou de classe média alta e de elite, nas últimas, percebia uma maior heterogeneidade de posições de classe (talvez pelo fato de que, no âmbito das instituições analíticas lacanianas, não existe um requisito de formação acadêmica específica como condição necessária para se fazer uma formação analítica). No entanto, pude constatar, mesmo num meio dito lacaniano, a constância de uma configuração específica de classe.

#gerações

Percebi que as analistas entrevistadas também se situavam em distintas categorias geracionais. A classificação em gerações não se reduz a faixas etárias. Alda Britto da Motta e Wivian Weller (2010, p. 175-6) denunciam um certo esvaziamento teórico do termo geração quando ele é utilizado para designar uma faixa etária ou um grupo com características específicas. As autoras preferem falar no conceito de *gerações* e apontam Karl Mannheim como referência teórica fundamental. Destacam que esse autor não desvincula gerações e grupos de idade: “a conexão geracional [...] não é outra coisa senão uma modalidade específica da mesma posição dada pela proximidade do ano de nascimento no âmbito histórico-social” (MANNHEIM apud MOTTA; WELLER, 2010, p. 176).

Assim, tendo em vista o fator de proximidade do ano de nascimento, me parece relevante apresentar o espectro das idades informadas pelas entrevistadas: 31, 36, 44, 47, 55, 56, 57, 58 (duas), 61, 62 e 68 anos de idade. Duas entrevistadas (mulheres) hesitaram em

comunicar sua idade, sendo que uma delas, em seguida, o fez, enquanto a outra me informou apenas que era bem mais velha que eu (eu a situaria entre os 50 e os 60 anos).

No entanto, a posição geracional não se constitui pelo atravessamento de diferentes fases da vida no mesmo tempo cronológico, mas sim pela partilha dos mesmos acontecimentos e conteúdos de vida a partir de um mesmo padrão de estratificação de consciência: indivíduos pertencentes a grupos de idade próximos desenvolvem perspectivas similares sobre determinados acontecimentos históricos, através da participação em uma prática coletiva, concreta ou virtual. É essa vivência e reflexão coletivas que produzem uma conexão geracional (MOTTA; WELLER, 2010, p. 176-7).

O que conecta os indivíduos em uma geração são as tendências coletivas a partir da apropriação dos conteúdos histórico-sociais.

Perguntar-se pelos motivos das ações desses atores coletivos envolvidos em processos de constituição de gerações implica uma análise da conjuntura histórica, política e social em que se encontram inseridos. Nesse sentido, a abordagem das relações sociais a partir das posições geracionais significa uma análise inescapável de trajetórias sociais no tempo; no tempo existencial dos indivíduos e no tempo social, coletivo e histórico, portanto, tanto de tendências à mudança como a permanências (MOTTA; WELLER, 2010, p. 177).

As gerações são aqui analisadas com vistas à sua interação interseccional com outros marcadores sociais, exatamente para evitar a diluição dos efeitos de classe, raça, gênero na caracterização das posições sociais (SARMENTO, 2005, p. 363). Se tomamos as entrevistadas de menor e maior idade, podemos ver aí uma diferença significativa de trinta e sete anos. É preciso, então, considerar esse dois extremos do espectro das idades como configurando duas gerações distintas. Há mais dificuldades em propor as gerações intermediárias. De forma estipulativa e aberta a discussões, proponho conceber dois grupos geracionais intermediários, de modo que teríamos, ao final, quatro gerações identificadas, com um predomínio de sujeitos localizados na terceira geração (partindo da mais jovem para a mais antiga). Se levamos também em conta o tempo de formação analítica e de exercício do ofício de analistas, há também variações significativas que se conectam, ainda que não de forma muito fixa, às faixas de idade. A geração mais antiga é mais experiente, não só em tempo de análise como de exercício do ofício, assim como a mais jovem iniciou sua formação e prática clínica mais recentemente. Os relatos das entrevistas apontam que as duas gerações mais antigas são compostas de pessoas que se constituíram subjetivamente em contextos histórico-sociais mais fortemente verticalizados na relação entre distintas gerações, enquanto as duas mais jovens puderam conviver com algumas mudanças significativas nesse sentido.

De qualquer forma, esse marcador não pode ser analisado por si mesmo mas em seu cruzamento com os demais na busca de se compreender o perfil mais geral das analistas locais e também suas difrações.

#raça

Apenas uma das analistas entrevistadas se autodenominou negra. Considerando outros sujeitos (não entrevistados) que se dedicam ao ofício de analista na cidade, posso afirmar que ela é a única analista negra que conheço (levando em conta tanto a autodefinição quanto a heteroidentificação).

A escravidão e seu forte legado simbólico estão longe de ser um problema solucionado na sociedade brasileira atual e impregnam os mais distintos espaços da vida social (relações familiares, educacionais, de trabalho, erótico-amorosas etc.). O racismo estrutural assentado em uma ordem de poder racializada extremamente dissimétrica, além de violentar as pessoas negras, cria muitos obstáculos a seu acesso a posições sociais predominantemente brancas, como a de analista, por exemplo. Apenas a única entrevistada negra relatou uma situação de violência (racismo) conectada com sua atuação como psicanalista (perguntei sobre possíveis situações de violência, discriminação etc. às entrevistadas em geral).

eu: [...] Você é uma mulher negra. Esse ponto pesa na tua trajetória como psicanalista?

psicanalista: Olha, tem momentos em que eu acho que sim.

eu: Sim? Em que sentido?

psicanalista: No sentido de que às vezes as pessoas telefonam, aparecem, eu acho que não esperavam muito...

eu: Esperavam uma analista branca?

psicanalista: Justamente.

eu: Que coisa, né? E você está falando com relação a clientes, a analisantes potenciais. Mas e na tua convivência nas instituições, você sente que isso pesou de alguma maneira, você já se sentiu alvo de preconceito?

psicanalista: Já. Já. Mas, assim, eu também não... já me senti alvo de preconceito, mas não foi nada que também me retirasse, isso eu sei.

eu: Mas, de que maneira, digamos assim, veio esse preconceito?

psicanalista: No elevador [risos].

eu: No elevador? Mas, como assim?

psicanalista: [...] Num evento, eu fui a um evento no Rio. A pessoa já tinha [me] conhecido. A gente já tinha, a gente já tinha...

eu: Sido apresentados?

psicanalista: ...sido apresentadas, jantando em Minas [Gerais] na mesma mesa de bar, tudo. Aí, num belo dia eu tô num evento lá no Rio e chegou um outro psicanalista, eu falei com ele e tudo, aí ele falou “Ah, tudo bem? Ah, aqui é [*nome da entrevistada*], ela participa de [*instituição*], você já falou com ela?”, um negócio assim, ela disse “Não. Ah, eu nem falei, pensei que fosse um funcionário aqui do hotel, uma funcionária do hotel.

eu: Que coisa, né? [*tom de surpresa*]

psicanalista: É, mas eu aí eu levei pra análise, tudo. Uma pessoa conhecida. Um absurdo. Reclamei muito [risos]. Aí, digo “Engraçado, logo num estado onde tem a maior população negra, um dos estados onde tem a maior população negra”, que é Rio, Bahia e Maranhão. E foi no Rio!

eu: Era uma psicanalista do Rio?

psicanalista: Do Rio. Também é o seguinte. É porque também no Rio, o negro está na favela.

eu: Isso que eu ia te perguntar: nesse encontros de que você participa...

psicanalista: Muito pouco negro! [*tom assertivo*].

eu: Então, isso que eu ia te perguntar.

psicanalista: Pouquíssimo. Eu sei que tem uma, aí eu estou na dúvida se ela... porque como eles são muito próximos os estados, eu estou na dúvida se ela é do Rio ou se ela é de Minas. Eu sei que eu encontro com ela.

eu: Uma psicanalista que também é negra? É isso?

psicanalista: É, é. [...].

A entrevistada relatou conhecer poucas analistas negras. Ressaltou que também conhecia muitas “pessoas bacanas” que a haviam escolhido. Conversamos, ainda, sobre que não havia outras analistas negras em São Luís. Afirmou que “o fato do Rio” passou muito anos entalado na garganta dela. Disse que havia voltado a trabalhar com a psicanalista mais recentemente e que ela a havia tratado bem. Acrescentou que nunca tinha sido objeto de um

preconceito direto no âmbito de sua instituição em São Luís, mas às vezes se perguntava se, por trás de alguns comportamentos, não haveria um preconceito pelo fato de ela ser negra.

Tal situação é bastante sugestiva da representação que amiúde fazemos da figura da psicanalista: uma pessoa branca de classe média. Não estou sugerindo que a conduta da psicanalista em questão na situação acima relatada seja generalizada e que as psicanalistas pratiquem em geral um racismo ostensivo. No entanto, numa sociedade fortemente marcada pela desigualdade racial, o racismo é sempre de alguma forma *encorporado* e acionado em diferentes contextos, ainda que de formas veladas. Pude perceber que, no caso específico da entrevistada, foi uma melhora em sua posição cultural (através da educação superior) seguida de uma ascensão de classe, pelo acesso a uma melhor situação econômica, o que lhe permitiu chegar à psicanálise, mas não sem vivenciar outros obstáculos, incluídos os do racismo velado.

Em uma sociedade marcada por fortes desigualdades raciais, a população negra tem muito mais desafios para ascender socialmente, principalmente quando se trata de desempenhar atividades majoritariamente restritas a pessoas brancas e de estratos médios e altos da sociedade.

#desempenhocultural

Em termos de desempenho cultural, que se refere aos conhecimentos adquiridos e acionados (incluindo saberes, conhecimentos especializados, títulos, línguas etc.), busquei sondá-la através da formação acadêmica, do nível dos diálogos sobre os temas que discutimos e do manejo da língua portuguesa bem como de línguas estrangeiras.

As entrevistadas afirmaram ter cursado seu ensino fundamental e médio em escolas públicas (quando, à sua época, eram escolas de melhor qualidade acadêmica) ou em escolas privadas (academicamente melhor posicionadas, nas últimas décadas, em relação às escolas públicas), algumas diferenciadas por sexo e algumas confessionais⁹⁶. Isso se relaciona, obviamente, com sua procedência, em maioria, de estratos sociais médios e de elite. Todas as entrevistadas cursaram o ensino superior e a maioria delas afirmou ter realizado também pós-graduação (poucas em nível de doutoramento). Os cursos bem como áreas de graduação e pós-graduação relatados foram: Psicologia; Medicina; Direito; Filosofia; Letras; Medicina Veterinária; Educação; Linguística; Economia; e Psicanálise. Percebe-se que os estudos se

⁹⁶ Duas psicanalistas relataram que tiveram experiências de estudos ou de intercâmbio cultural no exterior.

concentraram quer nas áreas da saúde, quer das humanidades e ciências sociais. Esse é um dado importante para pensar sobre os efeitos dessas apropriações culturais sobre a compreensão específica dos temas do gênero e da sexualidade. Essas elaborações podem variar consideravelmente em função do campo de estudos (se na saúde ou nas humanidades, por exemplo).

Um dos analistas falava espanhol (como língua de origem) além do português e outra, relatou falar fluentemente inglês e francês, o que lhe permitia estudar textos psicanalíticos diretamente nessas línguas. Outra analista, ainda, relatou que estava aprendendo espanhol e começando a acessar textos sobre psicanálise também nessa língua. As demais relataram ler textos psicanalíticos apenas em português (ainda que algumas tenham relatado já ter falado ou estar estudando línguas estrangeiras).

Esses dados me permitem concluir por um alto posicionamento cultural geral das entrevistadas no contexto local. O próprio estudo da psicanálise, com seu vocabulário especializado, aponta para um desempenho cultural mais elevado, pela exigência de estudo permanente individual, institucional e pela participação em eventos culturais. No entanto, foram comuns, mas apenas no caso das mulheres e de um homem homossexual (o que me parece expressivo dos atributos de gênero em jogo no contexto pesquisado), relatos sobre as dificuldades dos textos psicanalíticos (principalmente das teorizações lacanianas). Da mesma forma, o fato de que poucas manejam línguas estrangeiras limita seu acesso aos textos psicanalíticos traduzidos para o português e certamente interfere no grau de autonomia cultural. Esta situação parece apontar para processos de subalternização e colonização no campo do saber.

#religião

Do ponto de vista religioso, as entrevistadas se apresentaram como: católicas praticantes (uma); católicas ocasionalmente praticantes e/ou com experiências em outras religiões, principalmente, a messiânica (duas); católicas por antecedentes familiares, mas praticantes ocasionais da religião messiânica (uma); católicas por antecedentes familiares, mas não praticantes (três); evangélica praticante (uma); crente sem religião (uma); agnósticas (duas); e ateias (duas).

Algumas entrevistadas relataram que suas famílias, apesar de católicas, não praticavam a religião (não costumavam frequentar a igreja). Percebi uma herança cultural

familiar majoritariamente católica (apenas uma analista relatou que provinha de uma família de pessoas ateias).

Um analista que se disse ateu considerava que, de fato, não existiam pessoas ateias porque, de acordo com o que se entende como “o pai” na psicanálise (mencionou a obra *Totem e Tabu* de S. Freud), “todo mundo está referido ao pai”, seja quem for que o encarne (os deuses do politeísmo, o Deus do monoteísmo, Buda etc.). “No ateísmo, ainda assim somos todos crentes”, afirmou.

Um analista de fora de São Luís relatou que, na cidade, a religiosidade era algo muito forte e que o avanço da análise não necessariamente significava o abandono da crença (quando ela estava em conflito com as pulsões): “[...] em São Luís todo mundo se ajoelha”. Lhe parecia uma coisa contraditória que inclusive as analistas fossem religiosas e até muito religiosas. Não que não se pudesse ser analista tendo uma crença, mas lhe parecia que a própria psicanálise deveria desconstruir isso, principalmente se se supunha que a psicanálise destitui o Outro, não apenas no campo das identificações, mas também no campo das respostas (incluindo a religiosa, que justamente daria a esse Outro uma consistência que lhe parecia imbatível). Acrescentou que, em seu espaço originário de formação analítica, ser analista equivalia quase a ser atea, mas denunciou que havia uma moral conservadora dentro dos grupos analíticos. Fez parte de um grupo católico na adolescência e via uma similaridade entre este e esses tais grupos psicanalíticos que se diziam ateus. De qualquer forma, relatou perceber que o cristianismo em São Luís era um verniz. Outro analista relatou que tinha a fantasia de que, com a análise, a questão religiosa iria acabar. Falou de sua identificação com a teologia da libertação em sua relação com o marxismo, o que trazia uma outra visão de Deus. Relatou ter tido a sorte de conviver com pessoas dessa concepção religiosa. Fez também referência a um livro da psicanalista Françoise Dolto (*O evangelho à luz da psicanálise*): “Analista pode ter fé, não tem essa coisa”. Ele achava importante para sua vida pessoal; sempre teria sido algo muito presente na vida dele. Afirmou que lhe encaminhavam muitas analisantes religiosas e acrescentou que havia um comentário: “o povo vai pra [*nome do entrevistado*], mas deixa de ser religioso”.

Um analista que no momento se dizia católico, relatou que, a uma certa altura, comunicou à família que não era mais católico, porque o era por imposição e nunca tinha escolhido ser católico. Depois, foi ser messiânico. Gostava mais do catolicismo da teologia da libertação, mas teria alcançado apenas o final disso. Disse ter ficado muito encantado pela aproximação da igreja com o marxismo. Relatou que não tinha “saco para a instituição e os rituais”. Disse, ainda, ter uma relação com Deus, com Nossa Senhora, uma coisa que ele

herdou da família, que, às vezes, quando tinha vontade de ir à missa, ia e que, às vezes, gostava. Quando havia padres “muito viajantes, muito preconceituosos”, não gostava.

Outra analista disse que, desde criança, se tinha por católica porque a família toda era católica. Posteriormente, a mãe passou a frequentar a igreja messiânica e a entrevistada acabou se aproximando, chegando a participar esporadicamente de algumas atividades. Depois de se afastar por um tempo, voltou se aproximar no início do ano em que tivemos a entrevista. Não se disse dedicada, mas foi levada por “uma necessidade de outra ordem, mais espiritual”. Da mesma forma, antes, disse que havia frequentado apenas de forma esporádica a igreja católica.

Outra psicanalista, ainda, relatou que a religião tinha tido um peso muito forte em sua experiência. Disse que sua mãe era muito católica e que, quando criança, moravam próximas a uma igreja que sempre frequentavam. Tinha sido batizada, feito primeira comunhão e sido crismada; só não havia se casado. A família seria muito católica e devota de São Francisco de Assis. Depois, quando já estava na universidade, veio a se questionar sobre algumas coisas, de “Deus”, disse que queria conhecer outras coisas. Conheceu religiões orientais, veio a conhecer a igreja messiânica. Depois, frequentou a *Igreja Universal do Reino de Deus*, mas porque queria estudá-la e entender por que as pessoas ficavam ali. Relatou que depois do falecimento da mãe, buscou a religião porque o processo de luto foi muito difícil: era a primeira vez em que tinha que lidar com a morte. Afirmou que precisou disso para se acalmar. Foi ler sobre o espiritismo e chegou a frequentar encontros espíritas, tendo aí encontrado muitos adeptos de maior nível intelectual. Era “menos igreja de massa”. Se antes havia buscado religiões por curiosidade, com a morte da mãe, “foi por necessidade”. O pai, conforme relatou, sempre foi mais “ateu”, pelo que entendi que ele era menos afeito a temas religiosos. A experiência religiosa, segundo relatou, estava relacionada com o desamparo: tratava-se de um pedido de socorro, de uma resposta para isso que estava “mais além”.

Outra entrevistada relatou que o pai era positivista (religião da humanidade), embora viesse de uma herança católica. Foi criada como católica (a mãe era muito católica), mas aos dezessete anos deixou de ir à igreja. Relatou que a psicanálise é uma forma de ateísmo atual (“Deus é o inconsciente”). Não praticava nenhuma religião.

A única entrevistada que se apresentou como evangélica, mencionou que muitas pessoas evangélicas a procuravam através de um site de profissionais da saúde cristãos (talvez, segundo relatou, porque se sentiam mais à vontade e pela ideia de que alguém com os mesmos valores iriam ajudá-las mais). Acrescentou que sempre, nos encontros iniciais, dizia que uma profissional não precisava ter a religião da paciente, deixando claro que a religião

dela não influenciava no trabalho. Afirmou que, por uma decisão pessoal, não atendia pessoas da sua comunidade religiosa. Sua família de origem era evangélica e ela decidiu permanecer na religião, afirmando ter a convicção de que era uma opção acertada de vida. Participava também, em sua comunidade religiosa, de atividades de “pastoreio”, de aconselhamento. Afirmou que tinha resistência quanto a esse tipo de trabalho e, que, por isso, deixava esse trabalho mais para o outro líder do grupo. Para ela, cada um tinha de procurar suas próprias respostas.

Os dados da pesquisa confrontam a perspectiva de que as analistas locais são muito religiosas, pois mostram que a maioria das entrevistadas se localiza no campo das não praticantes, agnósticas e ateias, ainda que haja analistas religiosas praticantes. Durante as entrevistas, estas afirmaram, uma delas com bastante ênfase, que separavam sua prática religiosa de sua prática analítica. É interessante, de qualquer forma, questionar como representações religiosas podem interferir na escuta das subjetividades outras, principalmente quando apresentam elementos e experiências muito dissonantes, inclusive em termos de gênero e sexualidade, daquilo que uma visão de mundo religiosa conformaria.

#atravésdoespelho: perfil geral das entrevistadas

O desafio de traçar um perfil geral das entrevistadas no contexto de uma pesquisa qualitativa não pode ser enfrentado a partir de uma lógica estatística. A perspectiva interseccional ajuda a pensar as localizações sociais dos sujeitos da pesquisa fora de qualquer viés essencialista: trata-se de pensar a imbricação dessas posições e como umas constituem as outras num processo tão dinâmico quanto complexo analisado em contextos específicos. Nessa dinâmica, há um jogo entre as localizações, de modo que uma posição mais vantajosa em uma arena social funciona para contrabalançar outra mais desvalorizada em outro setor, da mesma forma que uma posição subalterna incide negativamente sobre uma mais valorizada quanto a outro marcador. Uma atriz social estará em posição socialmente dominante quanto mais seus marcadores sociais se orientarem no sentido das posições hegemônicas (de elite econômica, branca, masculina, heterossexual etc.). É importante, no entanto, ressaltar que somente análises contextuais específicas poderão de fato apontar quais intersecções são socialmente favorecidas ou desfavorecidas. Não é possível postular relações de poder e de dominação universais e trans-históricas.

Na intersecção entre os diferentes marcadores sociais acima expostos, percebemos que as analistas locais, como tendência mais forte, pertenciam a uma posição econômica de classe

média, eram mulheres, racializadas como brancas, de identidade heterossexual, com alto nível cultural, não religiosas ou religiosas não praticantes e de uma geração intermediária de meia idade. O acesso ao ofício de psicanalista é, portanto, facilitado em função do cruzamento entre essas posições dominantes e dificultado pela intersecção entre posições extremas contrárias dentro de cada marcador social.

Falar em homens e mulheres não deve gerar ilusões quanto a uma possível homogeneidade desses conjuntos. De fato, se há outros marcadores sociais comuns aos sujeitos no interior de cada um desses conjuntos, há outros que condicionam experiências particulares e uma diferenciação interna a cada categoria. Assim, as posições dos homens e mulheres (apesar de brancas e de classe média, em sua grande maioria) serão diferenciadas e particularizadas em função da geração (se mais antigas ou mais jovens), das práticas religiosas (se ateias, agnósticas ou religiosas), da localidade (se oriundas de grandes centros urbanos ou de zonas rurais e de zonas centrais ou periféricas do país) etc. Há um número maior de mulheres (embora a diferença não fosse tão expressiva na amostra). No contexto local, as instituições psicanalíticas contam com uma ampla maioria de mulheres, o que aponta para uma “feminização” desse ofício. O que levaria mais mulheres que homens a buscar uma análise e a se tornar analistas foi uma questão abordada com as entrevistadas e que será explorada no capítulo 4.

Os dados acima devem, portanto, ser lidos em função de seu cruzamento com classe, geração e religião, por exemplo, já que os códigos normativos variam em função das posições de classe, assim como uma educação em contexto religioso (mais ou menos estrito) também repercute sobre a *incorporação* do gênero e da sexualidade. Da mesma forma, diferentes localizações geracionais apontam para contextos históricos distintos nos quais as lutas de poder em torno do gênero e da sexualidade se transformam produzindo outras configurações.

É interessante o fato de que os homens são minoria nesse meio social, o que, ademais, foi atestado por cada uma das entrevistadas. Isso levanta questões importantes, uma vez que esse meio se situa no interior de uma ordem heteronormativa. Os homens entrevistados não me pareceram encarnar os atributos amiúde considerados hegemônicos para os homens no contexto local, embora portassem alguns deles, com destaque para falas e atitudes mais assertivas, impessoais, racionalizadas e universalizadas. As mulheres mais facilmente falaram de temas íntimos, oferecendo exemplos pessoais, enquanto os homens eram, em geral, mais evasivos a esse respeito. Alguns dos homens entrevistados se referiam ao que pode ser chamado de um processo de “feminização” sofrido ao longo de sua experiência analítica: um deslocamento com relação a uma posição masculina inicial mais fechada. Eram homens que

se destacavam, principalmente, por atributos ligados ao seu desempenho cultural (e não pela força física ou pela excelência nas atividades financeiras).

Nesse sentido, é preciso questionar sobre a incidência da dominação masculina nesse contexto. Sabemos que a dominação masculina não pode ser tomada simplesmente como uma dominação de homens: ela é reproduzida por mulheres e homens nos mais variados contextos. Ainda assim, no contexto estudado, acredito que a predominância de mulheres e a presença de homens cujas identidades não eram hegemônicas impunham refrações ao funcionamento de uma lógica heteronormativa. No entanto, é simplificador afirmar que as psicanalistas locais e suas instituições funcionam segundo uma lógica igualitária e não androcêntrica/não heterocentrada. Diversos relatos de entrevistas apontaram que uma das instituições de psicanálise, majoritariamente composta de mulheres, funcionava com viés fortemente centralizador e mesmo autoritário (vertical), ao ponto de a pessoa dirigente interferir diretamente na conduta das membras quanto a participar de eventos organizados por outras instituições analíticas, por exemplo. Igualmente, a dissidência ocorrida no interior de uma das instituições psicanalíticas me pareceu estar relacionada, ainda que não de forma exclusiva, a disputas de gênero: as falas das entrevistadas apontava para uma cisão interna entre um grupo de mulheres e um grupo de homens, num momento em que a instituição era dirigida por uma mulher, cuja competência parecia ser questionada por alguns dos homens. Foi exatamente esse grupo de homens que se desligou da instituição para constituir uma outra. Até que ponto esse gesto era predominantemente tributário de uma lógica androcêntrica não foi possível aprofundar no curso da pesquisa.

Por outro lado, a predominância de mulheres, ainda que com identidades plurais (religiosas e não religiosas, heterossexuais e lésbicas etc.), na cena psicanalítica local aponta para uma “feminização” (no sentido sociológico do termo) do ofício de psicanalista. Como já discuti no item anterior, os sentidos ligados a ser mulher e ser homem são socialmente estabelecidos através de categorizações binárias excludentes que logram produzir um efeito de naturalização, como se de fato existisse uma “natureza” ou “essência” feminina e masculina. Essas categorizações se espalham pelos mais diversos âmbitos da existência social e alcançam também a divisão social do trabalho, sexualizando-a. Produz-se uma divisão sexual do trabalho, com a correlação entre gêneros e profissões, de tal maneira que, como consequência, vemos configurar-se profissões “masculinas” e “femininas”. Cláudia Vianna (2001, p. 93) destaca que

O cuidado, por exemplo, é visto como uma característica essencialmente feminina – para alguns uma responsabilidade natural, para outros, fruto da

socialização das mulheres. Muitas atividades profissionais associadas ao cuidado são consideradas femininas, como a enfermagem, o tomar conta de crianças pequenas, a educação infantil, etc. O ato de cuidar, fundamental na relação com a criança, deve ser entendido como uma atividade que envolve compromisso moral.

Se, como discute em seguida C. Vianna (2011, p. 93), os homens são estereotipados como “agressivos, militaristas, racionais” e as mulheres, como “dóceis, relacionais, afetivas”, se justificaria, então, a designação de determinadas profissões em função do gênero e de sua suposta “natureza”. É assim que podemos compreender a incidência das divisões sociais de gênero nas classificações hegemônicas das profissões e sua atribuição a mulheres ou homens segundo características tidas por fundamentais. Exemplos: as engenharias, a pilotagem de aviões comerciais e a medicina são tradicionalmente tidas como profissões “masculinas”, tendo em conta o nível de racionalidade e precisão que exigem, atributos tipicamente associados aos homens; por outro lado, a enfermagem, o magistério e a psicologia e, ademais, todas as carreiras referidas à noção de *cuidado*, têm sido historicamente vinculadas às mulheres, em princípio por uma suposta relação com um pretenso *instinto materno*. É importante ressaltar que dizer de uma profissão que ela é “feminina” ou “masculina” não implica em seu exercício exclusivo por mulheres e homens, respectivamente, mas tão somente na preponderância de atributos femininos ou masculinos socialmente estabelecidos, o que condiciona o acesso às profissões, mas também suas condições de exercício, ainda quando se é um homem exercendo uma profissão tipicamente feminina e vice-versa.

Esses sentidos sociais ligados, no caso em tela, às profissões, não são fixos e podem se resignificar na passagem de um contexto histórico a outro. De qualquer modo, no interior de uma ordem que se caracteriza como androcêntrica, as profissões tidas como masculinas ocuparão posições socialmente mais valorizadas que as profissões produzidas como femininas. No caso do ofício de psicanalista, um número maior de mulheres psicanalistas e também sua posição menos prestigiosa em comparação com outras profissões do chamado mundo *psi* (como a psiquiatria, por exemplo) são índices de uma “feminização” social desse ofício, que entraria nessa categoria dos ofícios de *cuidado* por uma associação com a psicologia, embora seja bastante distinta desta e envolva, em seu processo, atuações que vão além do acolhimento e dos cuidados.

O ofício de psicanalista teve origem num contexto bastante androcêntrico e foi, durante certo tempo, predominantemente exercido por homens. E. Roudinesco (2009, p. 86) argumenta que, quando a psicanálise surgiu, “as mulheres não estavam presentes na história das disciplinas psicopatológicas senão a título de pacientes [...]”. Ela acrescenta, baseando-se

no trabalho de Elke Mühlleitner, que nenhuma mulher fazia parte do primeiro grupo de discípulos reunidos em torno de S. Freud, a *Sociedade Psicológica das Quartas-feiras* (SPQ) que contava com vinte e quatro membras. A autora assinala que, com exceção de dois homens (Isaac Sadger e Fritz Wittels), os primeiros freudianos foram adeptos da emancipação feminina, posicionando-se pela generalização da contracepção e pelo acesso das mulheres à liberdade sexual e às profissões até então reservadas aos homens.

A imagem de um Freud misógino, tal como veiculada pelos movimentos feministas, é, neste aspecto, completamente falsa, até mesmo ridícula. No âmbito da Sociedade das Quartas-Feiras, Freud não deixou de combater a tendência antifeminina de seus dois discípulos misóginos. Da mesma forma, opôs-se às teses de Karl Kraus e de Otto Weininger, que associavam o anti-feminismo ao ‘ódio de si judeu’ (ROUDINESCO, 2009, p. 88).

Apesar de a autora homogeneizar todos os movimentos feministas na oposição à misoginia freudiana, tem razão em criticar uma associação apressada entre teorias freudianas de teor androcêntrico e sua própria atuação enquanto ator social e também nos âmbitos institucionais da psicanálise. A SPQ deu lugar a uma associação, a *Associação Psicanalítica Vienense* que, em 1910, contava com uma única mulher no quadro das cinquenta e oito membras. O número de mulheres aumentou progressivamente, alcançando a cifra de quarenta e duas (num total de cento e quarenta e nove membras) em 1938⁹⁷.

Assim, o ofício carrega historicamente o peso do domínio político dos homens nas arenas psicanalíticas e não foi à toa que tocou as mulheres o desenvolvimento do campo da psicanálise de crianças, ramo “feminizado” da profissão. E. Roudinesco (2009, p. 96-7), ao falar das mulheres pioneiras da “segunda geração psicanalítica mundial”⁹⁸ - composta por mulheres abastadas e cultas, com estudos em medicina, pedagogia ou literatura - ressalta que elas desempenharam papel determinante, em parte orientando-se para a psicanálise de crianças. É importante notar que, dentre todas essas mulheres, apenas duas, Anna Freud e Melanie Klein, ocuparam, na história do movimento psicanalítico, o lugar de fundadoras de escolas.

⁹⁷ Remeto ao trabalho de E. Roudinesco (2009) para mais informações sobre as primeiras mulheres psicanalistas: Emma Eckstein (1865-1924), Margarete Hilferding (1871-1942), Hermine von Hug-Hellmuth (1878-1924), Tatiana Rosenthal (1885-1921) e Sabina Spielrein (1885-1942), todas marcadas por histórias e destinos trágicos. A autora acrescenta também à lista o nome de Lou Andreas-Salomé (1861-1937).

⁹⁸ A autora inclui nessa geração os nomes de Anna Freud, Helene Deutsch, Marie Bonaparte, Ruth Mack-Brunswick, Jeanne Lampl de Groot e, ainda, Eugénie Sokolnicka, Sophie Morgenstern, Alfhild Tamm e Melanie Klein, a única a fundar um sistema de pensamento renovador do primeiro freudismo. Destaca, igualmente, que, em diversos campos, foram pioneiras de psicanálise (“de crianças em geral”) em seus respectivos países (ROUDINESCO, 2009, p. 97).

Creio, e o sustento apenas como hipótese, que o afastamento progressivo da psicanálise do campo da medicina e, em particular, da medicina psiquiátrica (disciplinas sob domínio “masculino”), e, de forma mais radical, com as rupturas operadas por J. Lacan no seio do movimento psicanalítico freudiano (já que no contexto da IPA durante certo tempo apenas médicas - e, posteriormente, também psicólogas - podiam efetuar uma formação analítica), insistindo no legado freudiano acerca do caráter leigo da psicanálise, bem como a associação da psicanálise aos ofícios de cuidado são alguns dos fatores que prepararam as condições para o fenômeno de “feminização” da psicanálise a que assistimos hoje⁹⁹.

Me lembro de ter lido em um texto de J. Lacan, embora não tenha conseguido localizar a passagem, em que afirma que as mulheres seriam sempre as melhores psicanalistas quando não fossem as piores. Colette Soler (2005, p. 218) justifica, com base na lógica, que “as mulheres são mais facilmente atraídas para o laço transferencial do que os defensores do Um”. A autora produz o que, da perspectiva das ciências sociais, é uma universalização e uma generalização, comum a muitas analistas, postulando que *as* mulheres, por sua maior relação com o real, “caminhariam de mãos dadas com uma relação maior com o Outro”. Seria, de acordo com ela, uma disposição (lógica) que sobredeterminaria a “feminilização” da profissão de psicanalista em relação a outras. Quanto à assertiva lacaniana acima, que a autora entende no sentido de que as mulheres seriam as melhores e as piores analistas, ela acrescenta:

Sem dúvida é isso que o faz dizer das mulheres que elas são as melhores entre os analistas, assim como as piores. As melhores por serem mais livres em suas interpretações, menos preocupadas com exatidão total e mais atentas à verdade, ela mesma não-toda. As piores porque, amando demais a verdade singular, pode-se esquecer a estrutura, que singular não é. E Lacan zomba da desproporção entre o peso da voz delas na psicanálise e a ‘falta de seriedade das soluções’ produzidas. Essa apreciação, aliás, seria injusta com relação a Melanie Klein, se ele não houvesse, por outro lado, homenageado amplamente seu talento e assinalado seu papel efetivo (SOLER, 2005, p. 128).

É importante problematizar os argumentos com pretensões universalistas. Da perspectiva pós-estruturalista que norteia o presente trabalho, é preciso questionar uma vez mais essa separação tão taxativa entre mulheres de um lado e homens de outro, inclusive

⁹⁹ Erik Porge et al. (2015, p. 21-2) destacam o debate e a divergência entre S. Freud e analistas estadunidenses (cujo ponto de vista era encampado por Ernst Jones) no contexto do Congresso da IPA realizado em 1927: enquanto, para o primeiro, a psicanálise não podia depender de instâncias e saberes exteriores a ela mesma, as segundas defendiam uma psicanálise totalmente abarcada pelo campo médico. “O que está em debate se torna então evidente: a subordinação da psicanálise à medicina haveria de lhe desferir um golpe fatal no que diz respeito à didática, à formação e ao desenvolvimento da doutrina. Ela inevitavelmente transformaria os psicanalistas, na melhor das hipóteses, em especialistas, e, de maneira mais banal, em coadjuvantes dos médicos, *executores*, como mais tarde frisaria Lacan”.

como algo que seria dado pela *lógica* e não mais pela natureza. Com o uso da lógica (aqui curiosamente enunciada no singular, quando sabemos que há vários tipos delas, as consistentes e as paraconsistentes, por exemplo), corre-se o risco de ocultar as operações de naturalização das produções sociais. Ao mesmo tempo, é preciso distinguir uma suposta posição lógica das existências singulares e concretas de mulheres e homens que encarnariam tais lógicas: elas não são meras marionetes determinadas, mas em seus processos sociais e psíquicos agem ativamente, interferindo, mesmo inconscientemente, com o que recebem do Outro.

Dessa forma, a tentativa política de estabilizar binários hegemônicos no que diz respeito à divisão sexual do trabalho oculta o jogo contraditório e paradoxal dos sentidos do feminino e do masculino postos à disposição dos sujeitos. Como sugere, C. Vianna (2001, p. 94), tais sentidos hegemônicos não são encarnados sem tensões e sem tentativas de transformação. Assim, o processo não é determinístico, mas perpassado por uma agência subjetiva capaz de operar articulações singulares entre tais sentidos. Ao mesmo tempo, é preciso não cair no risco psicologista e generalista de postular que a feminização de um ofício decorre de uma lógica homogênea *encorporada* que, ademais, se estenderia a todos os domínios de atuação do sujeito. Em outras palavras, é preciso questionar as noções de uma mulher *toda não-toda* e de um homem *todo todo*, tema ao qual retornarei no capítulo 4.

A pesquisa mostrou que existem analistas que se declararam bissexuais e também homossexuais, atuando no contexto local, ainda que em número pequeno. Tal dado também precisa ser relacionado ao caráter hegemônico da heterossexualidade no contexto local. Em alguns momentos das entrevistas, foi possível perceber que o tema de uma sexualidade não estritamente heterossexual é capaz de apresentar obstáculos à atuação clínica e institucional das analistas. Posso afirmar que pelo menos um fantasma de abjeção em função de uma sexualidade dissidente parece subsistir para cada analista, que joga com outros marcadores sociais para equilibrar a desvalorização operada pelos discursos dominantes em termos de sexualidade (os quais já implicaram na exclusão das homossexuais da formação psicanalítica no contexto da IPA e subsiste mesmo em meios lacanianos¹⁰⁰). Uma posição de classe privilegiada, a branquidade, bem como uma elevada posição cultural se interseccionam para oferecer aos sujeitos não heterossexuais uma valorização de sua posição social nesse contexto. Ao mesmo tempo, os espaços majoritariamente ocupados por mulheres e por homens de

¹⁰⁰ Voltarei a esse tema no capítulo 4.

identidades não hegemônicas tendem a menos discriminações e violências, na medida de uma certa homologia de suas posições sociais.

No que diz respeito à posição de classe, a psicanálise local tem conotação elitista: o acesso ao tratamento, bem como a formação teórica e clínica (vinculação a uma instituição, participação em eventos, prática da supervisão etc.) implicam despesar uma quantia mensal da qual apenas membros de estratos sociais economicamente privilegiados podem dispor. O pertencimento a estratos econômicos mais elevados também aponta para experiências específicas de gênero e sexualidade, como ficará mais claro no próximo capítulo. Assim, pelo que pude perceber nas entrevistas, a atuação das psicanalistas é, em geral, restrita a seus consultórios particulares e ao tratamento de pessoas de classe média. A psicanálise local é basicamente exercida como uma profissão autônoma (e, dessa forma, segundo uma lógica reprodutivista). Foi rara e excepcional, mas houve, a manifestação de uma sensibilidade e preocupação de estender a psicanálise para além dos domínios circunscritos em que ela tem funcionado na cidade. Com base nos relatos das entrevistadas, apenas uma das instituições psicanalíticas tinha em funcionamento uma clínica da instituição, em geral destinada a atender pessoas que não podiam pagar o que geralmente se cobra nos consultórios de psicanálise.

Em termos de localidades de origem, a maioria das entrevistadas provinha do Maranhão (quatro da capital e quatro do interior do estado). As demais, de outras cidades ou estados centrais no país e também do exterior. As pessoas oriundas do interior vieram para a capital em dado momento de suas trajetórias para continuar seus estudos. Assim, a psicanálise está associada às grandes cidades, em princípio às capitais dos estados. Historicamente, ela teve início no Brasil nos grandes centros (São Paulo e Rio de Janeiro, por exemplo) e uma conexão simbólica forte entre as instituições locais e outras instituições dessas cidades subsiste. Várias das analistas entrevistadas concluíram suas graduações em cidades centrais do país, o que lhes deu uma relativa vantagem quanto a seu estabelecimento enquanto profissionais na cidade. Uma das entrevistadas, que veio de outro estado, relatou uma experiência, de antes do início de sua prática clínica, na qual uma cliente recomendou que ela abrisse um consultório próprio, pois as pessoas da cidade valorizavam *quem vinha de fora*. Essa sugestão é bastante significativa das relações de dependência de grande parte da população local com relação ao que é oriundo de outros destinos, principalmente centrais do país e do exterior. Tal relação somente pode ser compreendida a partir de uma perspectiva decolonial e da continuidade da experiência colonial para além do fim do colonialismo. No capítulo 4, explorarei mais o tema quanto às relações de colonialidade que envolvem as próprias psicanalistas entrevistadas.

Os desafios para uma pessoa racializada como negra no acesso à psicanálise local são bem maiores e sua superação depende não apenas de uma melhor posição de classe, como do acesso a recursos culturais, principalmente através da educação. Como relatei no item anterior, um racismo velado ainda parece subsistir. Numa sociedade com um amplo contingente populacional negro, mas profundamente desigual em termos étnico-raciais, na qual, além disso, as diferenças étnico-raciais se entrecruzam com posições de classe (o que também se articula com a formação cultural e educacional), é compreensível o porquê da existência de raríssimas analistas negras no contexto local. Se coloca também a questão do não reconhecimento da identidade negra pela assimilação dos símbolos da branquidade. É possível perceber que processos de racialização confluem com outros processos sociais de diferenciação (principalmente de classe e posicionalidade cultural) para condicionar a branquidade da posição da analista.

Finalmente, considerando os três principais marcadores de poder analisados na pesquisa (gênero, classe e raça), é possível perceber um viés feminino, de classe média e branco que atravessa a constituição das analistas no contexto local. Ao mesmo tempo, é preciso levar em conta os paradoxos presentes em todo e qualquer contexto social: não se trata de homogeneidades, mas de perceber que, ao lado de tendências sociais marcantes, sempre se colocam fluxos dissidentes, baseados nos jogos de poder que estão constantemente se atualizando. As lutas de gênero, de classe, de raça, geracionais e culturais, para ficar apenas nestas, atravessam as arenas psicanalíticas na cidade e conformam a produção de psicanalistas no plural: para além de seus atributos comuns como sujeitos que praticam um mesmo ofício, há singularidades que se configuram precisamente em função da intersecção de marcadores variados. Uma questão política importante, nesse contexto, é: que outras possibilidades de analistas estão sendo excluídas pela (re)produção de certo modelo “normal” e hegemônico de subjetivação (no sentido foucaultiano do termo)? Que dominações, ainda que dissimuladas, se desenvolvem quando as intersecções dominantes estabilizam matrizes de gênero, sexualidade, classe e raça? Que fronteiras protegem as analistas locais contra possibilidades subversivas e disruptivas de sua apropriação da experiência analítica? Como lembra M. Viveros Vigoya (2016a, p. 15), a perspectiva interseccional não deve ser tomada de forma prescritiva, mas como fonte de questionamentos em função dos objetos de estudo:

O desafio não é encontrar a metáfora mais apropriada para expressar as relações entre diferentes categorias de dominação e para orientar as alianças políticas derivadas; o desafio é preservar ‘o princípio da abertura às

diferenças como uma condição e não como um limite da interseccionalidade’ [...] ¹⁰¹ (tradução livre).

Fundamentalmente, como argumenta a autora, trata-se de cultivar o princípio de abertura às diferenças, questionando-se os estados situados de dominação e abrindo os jogos de poder a deslocamentos capazes de engendrar ações criativas e transformadoras.

2.2.4 Atividades de pesquisa e percurso metodológico

A pesquisa que realizei consistiu basicamente de entrevistas aprofundadas, suplementadas por observações de campo. Comentei que havia tomado a decisão de entrevistar apenas psicanalistas praticantes, uma vez que elas eram (ou pelo menos já tinham sido) também analisantes, condição *sine qua non* e a mais importante para aceder à posição de analista. Ainda assim, cheguei a realizar entrevistas com duas analisantes que estavam em processo de formação analítica, mas tomei a decisão de não utilizar tais dados, a não ser como orientações para a análise dos demais: além de poucas entrevistas, as outras entrevistadas também haviam relatado bastante sobre suas experiências como analisantes. De qualquer forma, os relatos dessas entrevistas foram muito importantes para a elaboração de questões e escuta às/das demais entrevistadas, bem como para a compreensão da dinâmica de funcionamento de algumas instituições psicanalíticas.

No total, entrevistei treze analistas, tendo dois pedidos de entrevista recusados (por uma analista e por um analisante ¹⁰²). Discutirei uma dessas recusas no capítulo 4 (*#analistasnormaiseabjetas*), pois me pareceu significativa para a compreensão de processos de normalização no meio psicanalítico estudado e também da relação fantasiada entre analistas e o campo do estudos de gênero. Escolhi as entrevistadas de forma aleatória ¹⁰³. Como havia três instituições de psicanálise lacaniana em funcionamento na cidade, contatei e entrevistei membras de todas elas, realizando as entrevistas à medida que os pedidos iam sendo aceitos. As entrevistas foram realizadas, em sua grande maioria, nos consultórios das próprias entrevistadas; recebi duas entrevistadas em meu próprio consultório; outra foi

¹⁰¹ El reto no es encontrar la metáfora más adecuada para expresar las relaciones entre distintas categorías de dominación y orientar las alianzas políticas que se derivan; el reto es preservar ‘el principio de apertura a las diferencias como una condición y no como un límite de la interseccionalidad’ [...] (texto original).

¹⁰² Ambas pertencentes à mesma instituição analítica, o que pode sugerir mais que uma coincidência.

¹⁰³ Entrei em contato com as analistas via WhatsApp, para estabelecer um primeiro contato, e, em seguida, telefonei para explicar sobre a pesquisa e agendar um primeiro encontro. Obtive os telefones de contato diretamente ou através de outras psicanalistas. Ocorreu durante o processo da pesquisa o que S. Beaud e F. Weber (2007, p. 124) chamam de “arborescência”, pela qual as entrevistadas me recomendaram outras pessoas para participar da pesquisa.

entrevistada em seu local de moradia; e duas outras, ainda, foram entrevistadas uma vez em seus consultórios e outra, em outro local de trabalho. As entrevistas nos consultórios das analistas me permitiram associar entrevista com observação e, por exemplo, aferir padrões de classe social. Os consultórios se localizavam, todos, em bairro nobre da cidade e estavam decorados com mobiliário de boa qualidade. Outro elemento que também indicava a posição de classe média ou alta das entrevistadas eram as roupas usadas e maneira de se vestir.

As entrevistas aconteceram no período de 30 de setembro de 2015 a 11 de julho de 2016. Foram vinte e seis entrevistas aprofundadas, em média duas por pessoa (com duas delas, realizei três entrevistas e com outras duas, apenas uma; neste caso, a entrevista durou mais tempo que a média das demais). As entrevistas (de, no mínimo uma hora de duração, mas, amiúde, mais longas, tendo chegado a durar até três horas) permitiram a discussão aprofundada de diversos temas, ainda que cada analista tenha privilegiado diferentes aspectos deles. Todas as entrevistas foram gravadas através de um aplicativo de gravação de áudio em meu telefone celular.

Stéphane Beaud e Florence Weber (2007, p. 131) alertam para o fato de que pessoas de classes superiores “desconfiam do processo de objetivação sociológica vista como redutora e por vezes indiscreta”. Tal desconfiança parece não ter se manifestado de modo tão claro no caso de minhas entrevistadas. Com exceção das duas recusas que já mencionei, as propostas de entrevistas foram bem recebidas e aceitas, o que creio estar relacionado ao fato de que as entrevistadas sabiam que eu também exercia o ofício de psicanalista. Dessa forma, eu não era percebido como um completo estranho ou intruso em seu espaço social. Por outro lado, o fato de pesquisar em um ambiente familiar me trouxe desafios metodológicos, que discuto adiante.

Antes de iniciar a primeira entrevista com cada analista, expliquei a todas elas que: a) as informações trocadas durante as entrevistas seriam utilizadas apenas por mim e para fins do trabalho de pesquisa; b) apenas eu escutaria as gravações; c) eu poderia enviar-lhes cópias das entrevistas gravadas, bastando que me solicitassem (assim o fiz, quando me pediram); e d) ao utilizar, em meus trabalhos, dados das entrevistas, eu cuidaria para que nenhuma entrevistada pudesse ser identificada pelas leitoras, omitindo algumas informações e/ou alterando outras que pudessem facilitar sua identificação. Duas entrevistadas, mesmo depois dessas explicações e compromissos, expressaram preocupação com o fato de vir a ser identificadas, o que me pareceu estar mais relacionado a questões políticas institucionais, isto é, a como seus relatos poderiam repercutir, num caso, na instituição anterior e, no outro, na instituição atual, principalmente pelo que expunham sobre alguns processos internos. As demais não me pareceram preocupar-se ao ponto de expressamente abordarem o tema. De

qualquer maneira, é óbvio que o simples fato de não expressarem preocupações não significa que suas falas não estivessem condicionadas por intencionalidades conscientes e, principalmente, inconscientes quanto ao que estavam relatando.

J. Lacan (1999) distingue *enunciado* de *enunciação*, relacionando-as com a distinção entre sujeito (enquanto lugar do falante) e a mensagem.

É totalmente impossível fazer sair da existência de algum sujeito, de maneira irradiante e concêntrica, uma mensagem ou uma palavra qualquer, se não existir toda essa complexidade – e isso, pela bela razão de que a fala presume, precisamente, a existência de uma cadeia significante (p. 21).

O nível do enunciado se orienta por uma lógica racional e do sentido, busca evitar a irrupção de manifestações do inconsciente e dar uma ancoragem imaginária ao funcionamento simbólico, o qual está em princípio aberto a um deslizamento incessante de sentidos. Assim, busca fixar sentidos, evitando os mal-entendidos, dubiedades e contradições. O outro nível, orientado por uma lógica inconsciente, abre os sentidos cristalizados a uma equivocação, fazendo com que o simbólico funcione não no sentido do imaginário, mas do real, o que produz inevitavelmente contradições, paradoxos, expressões aparentemente insensatas de linguagem. Nem tudo o que se diz é dito apenas com palavras, nem existe enunciação que não esteja desde sempre aberta a mais de um sentido. Qualquer manifestação discursiva está atravessada pela tessitura entre esses dois níveis e a escuta da pesquisadora social ganha por estar atenta às suas manifestações, cuja percepção, no entanto, não é necessariamente fácil e transparente¹⁰⁴. Para o autor citado, o “escândalo da enunciação” é um fenômeno inesperado e carrega sempre uma mensagem inédita (como no caso dos chistes): não se pode ainda denominar nem saber o que é (LACAN, 1999, p. 31).

Ao realizar as entrevistas, busquei captar as possíveis tensões, dissensos, contradições, paradoxos, equivocações etc., de modo a perceber a operação desses dois níveis discursivos a que aludi e que buscarei expor nas transcrições das falas nos próximos capítulos, quer através da indicação dos tons utilizados, quer através de comentários sobre passagens significativas e seus paradoxos. Não, obviamente, no sentido de uma escuta analítica que visa à interpretação do desejo do sujeito, mas de uma escuta etnográfica que utiliza elementos da psicanálise como ferramentas de produção do material de pesquisa, já que o inconsciente também se manifesta num contexto de pesquisa. Da mesma forma, gravei mensagens mais ou menos curtas sobre minhas impressões e sentimentos das entrevistas logo após a sua realização, buscando ser o

¹⁰⁴ S. Beaud e F. Weber (2007, p. 138) ressaltam que “o tom, os silêncios, as hesitações, os risos; breve, a expressão dos sentimentos” seriam os elementos essenciais para interpretar uma entrevista.

mais sincero e espontâneo possível sobre o que sentia, o que utilizei como ferramentas para analisar e objetivar não apenas as posições das entrevistadas como também as minhas próprias.

A realização de mais de uma entrevista permitiu um aprofundamento da relação com as entrevistadas e das discussões dos vários assuntos abordados. Talvez, a realização de mais entrevistas tivesse sido a situação ideal, pelo que poderiam revelar a longo prazo. No entanto, senti da maioria das entrevistadas certa resistência quanto a novas entrevistas em função de sua disponibilidade de tempo (muitas delas me receberam em intervalos entre os atendimentos em seus consultórios; em algumas situações, inclusive, foi necessário interromper a entrevista pela chegada de uma analisante). Ainda assim, senti que se desenvolveu uma relação de confiança entre mim e as entrevistadas, o que facilitou a expressão de representações e de práticas de maneira mais detalhada. De qualquer forma, retomo brevemente aqui a discussão de S. Beaud e F. Weber (2007, p. 150) sobre a “síndrome do campo interminável”: a tentação que a pesquisadora pode ter de desvalorizar ou invalidar o que fez em sua pesquisa até o limite de querer apagar tudo o que fez. Esse sintoma está fundado em uma fantasia de completude, segundo a qual seria possível fazer a pesquisa perfeita, sem objeções. Essa reflexão me impôs aceitar a pesquisa tal como ela pôde se realizar com seus limites e imperfeições.

As entrevistas não seguiram nenhum roteiro fixo. Apenas cuidei para abordar com todas as entrevistadas os temas que considerava fundamentais para a pesquisa, ainda que em sequências a cada vez diferentes. Ao longo das entrevistas, tratei de aferir “dados de base”, “dados de trajetória” e “dados ajustados ao tema”, como sugerem S. Beaud e F. Weber (2007, p. 148), ou seja: dados relativos à idade, gênero, profissão, estado civil, nacionalidade etc.; dados relativos à linhagem familiar e às trajetórias profissional e escolar; e dados específicos sobre a experiência de análise, tempo de exercício da psicanálise, pertencimento a instituições psicanalíticas, fontes de estudo sobre psicanálise, atuação como psicanalistas etc.

O roteiro aberto que utilizei para as entrevistas continha questões sobre: idade; posição econômica da entrevistada e de sua família de origem (profissão; profissão da mãe e pai; bairro em que residia; etc.); histórico educacional e formação acadêmica; religião e práticas religiosas; estado civil; como se autoidentificava sexualmente; momento em que e por que buscou a psicanálise como tratamento; processo de análise da perspectiva das questões de gênero e sexualidade (como foram abordadas e que impactos puderam ser verificados em sua vida); como a psicanálise concebia o gênero e a sexualidade (a gente nasce ou se torna homem ou mulher, heterossexual, homossexual etc.); que impacto a análise tinha tido sobre

as construções de gênero e sexuais; como entendia a diferença sexual e o processo de sexualização psíquica; se e como operava com essa noção em sua prática clínica; quem buscava uma psicanálise (homens, mulheres, pessoas heterossexuais, bissexuais, homossexuais etc.) e por/para quê; análises bem sucedidas e análises precocemente interrompidas; se trabalhava com alguma noção de sexualidade normal e, se fosse o caso, em que consistiria; que práticas relatadas em análise poderiam ser consideradas patológicas; de que instituições já havia participado e sobre a presença das diversas posições identitárias de gênero e sexualidade; causas políticas em que a(s) instituição(ões) já havia(m) se envolvido; concepção analítica da homossexualidade, casamento entre pessoas do mesmo sexo e adoção por casais homoparentais; prática de “cura da homossexualidade”; entendimento da travestilidade e da transexualidade; possíveis atendimentos a travestis e transexuais e concepção acerca de cirurgias de redesignação sexual; leitura de autoras críticas à psicanálise; discussão nas instituições sobre questões relevantes acerca de transformações na ordem social do gênero e da sexualidade; possíveis situações de preconceito, injúria, violência; noção de “estrutura psíquica” e “estrutura clínica”; relação com as teorias analíticas (mais ou menos conservadora/crítica); efeitos de uma análise sobre hierarquias sociais de gênero e sexualidade.

Além dessas questões, que foram discutidas num contexto de diálogo ativo, em que as entrevistadas desenvolviam suas respostas como queriam e, ao mesmo tempo, eu as questionava sobre aspectos específicos das respostas, várias vezes, enveredávamos por temas que pareciam relevantes às entrevistadas. Às vezes, sua avaliação sobre isso me permitia perceber em que lugar me situavam como pesquisador. Preponderantemente, percebi que eu era tomado como uma espécie de intermediário ou representante, aquele que poderia fazer ouvir as posições das analistas em defesa de suas teorias e práticas contra as críticas oriundas de outros campos da cultura, principalmente dos estudos feministas, de gênero e queer. Sempre, ao final das entrevistas, perguntava se gostariam de acrescentar mais alguma coisa que considerassem importantes para a pesquisa e isso permitiu às vezes a emergência de discussões interessantes sobre temas polêmicos ligados ao gênero e à sexualidade (ideais impostos para homens e mulheres, por exemplo) e à própria prática analítica (orientação de consciência *versus* neutralidade; resistências das analistas; etc.). Não raras vezes, as analistas falaram de momentos para elas importantes de seus percursos de análise (a maioria delas ainda se encontrava em análise, às vezes com uma segunda ou mesmo terceira analista) e também em suas experiências no lugar de analistas (fossem momentos considerados bem ou mal sucedidos).

É importante acrescentar que, da mesma forma, nem sempre as entrevistadas responderam a algumas das questões propostas, desviando-se para outros temas. Fiz questão de dar especial atenção a essas “evitações” e sempre que possível reintroduzi a questão de maneira sutil, nem sempre logrando com que respondessem. A resignação após a insistência sobre um tema é a melhor tática, segundo S. Beaud e F. Weber (2007, p. 139).

Escutei todas as gravações, efetuando eu mesmo suas transcrições¹⁰⁵. Durante esse processo, em várias ocasiões me ocorreram *insights* que eu imediatamente anotei em um arquivo separado de modo a utilizá-los quando da análise do material. Uma vez transcritas as entrevistas, realizei sua leitura, confrontando-as com as gravações de minhas impressões, bem como com os *insights* anotados. Dessa forma, a interpretação das entrevistas não repousou apenas sobre sua transcrição. Isso me possibilitou ir realizando recortes e selecionando passagens que me pareceram significativas para a compreensão da problemática da pesquisa.

Realizei também observações de campo: por ocasião das entrevistas, de forma suplementar a elas; em quatro eventos (congresso, encontro, seminário e exibição/discussão de filmes) realizados em duas das três instituições de psicanálise em funcionamento na cidade. Registrei as observações anotando-as em meu caderno de campo.

S. Beaud e F. Weber (2007, p. 118) argumentam que a observação é a principal ferramenta da pesquisa etnográfica¹⁰⁶ e a entrevista, seu complemento mais ou menos indispensável (BEAUD; WEBER, 2007, p. 118). Minha pesquisa, pelas características de seu objeto, se apoiou principalmente em entrevistas etnográficas, suplementadas por observações. Seria impossível acompanhar, por exemplo, os tratamentos analíticos ou estar presente no interior das instituições¹⁰⁷. “[...] [S]e o pesquisador não pode observar *in situ*, pede aos pesquisados que lhe relatem suas próprias observações” (BEAUD; WEBER, 2007, p. 118). No entanto, as entrevistas não apenas foram cruzadas com as observações que realizei, como as falas das entrevistadas referidas aos seus contextos enunciativos e relacionadas com outros

¹⁰⁵ Acolhi a indicação de S. Beaud e F. Weber (2007, p. 161) de, ao transcrever as entrevistas, evitar anotar escrupulosamente “todos os ‘hein, né’” (e outras expressões utilizadas repetidamente pelas entrevistadas, como “tipo”, “assim” etc.), bem como reescrever parcialmente a transcrição final, privilegiando o ponto de vista da leitora.

¹⁰⁶ As autoras apontam que o termo *etnográfico* é vago e polissêmico. Tradicionalmente, romperia com as ideias de simples visita e caráter passageiro, remetendo à presença demorada no local de pesquisa, estabelecimento de relações de proximidade e de confiança com certas pesquisadas, escuta atenta e trabalho paciente de vários meses ou anos. Afirmam preferir a expressão *fieldwork* ou trabalho de campo. Acrescentam que, em francês, *ethnographie* exprime o nível mais local do conhecimento (BEAUD; WEBER, 2007, p. 9-10). Ao utilizar a palavra “etnográfico” não a tomo em seu sentido estrito, referido ao trabalho antropológico em meio distante (pesquisa por desambientação), mas em seu sentido lato, de pesquisa de campo em um meio específico de interconhecimento (o que inclui a pesquisa de proximidade).

¹⁰⁷ Como indiquei em minha *introdução*, eu já havia frequentado como participante uma das instituições, da qual um grupo de analistas, que acompanhei, dissidiu. Isso certamente impôs obstáculos no acesso a suas membras. A figura fantasmática do “inimigo” pode sempre se atualizar em um tal contexto.

elementos exteriores às mesmas. Para S. Beaud e F. Weber (2007, p. 119), o número de entrevistas a realizar é uma falsa questão, na medida em que as várias entrevistas têm diferentes status e que “[...] não visam a produzir dados quantitativos e, portanto, não precisam ser numerosas”.

Como antecipei, foi bastante desafiador pesquisar em um universo “familiar”. Em mais de uma oportunidade, a fantasia de estar sendo uma espécie de “herético” veio à tona. Da mesma forma, no início da pesquisa, eu também fantasiava que o processo deveria me conduzir a uma espécie de julgamento peremptório da psicanálise. Tais fantasias não deixam de ter relação com uma posição masculina de gênero e a noção de que uma pesquisa pode se tornar, afinal, uma espécie de confronto em que é preciso decidir quem sai vitoriosa no final. Me foi possível confrontar tais fantasias e me deslocar dessa posição ao longo do processo de investigação.

Um dos momentos mais significativos, nesse sentido, ocorreu durante minha experiência de intercâmbio na *Universidad Nacional de Colombia*, na cidade de Bogotá. Minha co-orientadora me pôs em contato com a *Escuela de Psicoanálisis* da Universidade, cuja diretora me convidou para apresentar dados parciais da minha pesquisa perante professoras do curso de psicologia (que também exerciam a psicanálise) e estudantes deste e de outros cursos. Meu ânimo de confrontar algumas posições dogmáticas no interior do campo psicanalítico me levou a realizar uma exposição bastante impactante, o que gerou, principalmente nas psicanalistas presentes, uma forte reação defensiva a muitas ideias que eu estava propondo. Durante aproximadamente uma hora, escutei e tomei notas dessas reações. As analistas presentes, a maioria delas composta de professoras da Universidade e pertencentes a duas instituições psicanalíticas da cidade de Bogotá, argumentaram, dentre outras coisas, que: a mesma crítica de falta de conhecimento e resistência ao diálogo das psicanalistas para com as teorias e estudiosas feministas, de gênero e queer podia ser feita a estas estudiosas com relação à psicanálise; a construção de um estilo próprio e decolonizado na relação com a psicanálise (o que foi referido ao conceito de *separação*¹⁰⁸ proposto por J. Lacan) pressupunha uma relação inicial necessária de *alienação* (passar pelos significantes do Outro); era necessário atentar às particularidades da construção da experiência local da psicanálise e à questão da temporalidade, no sentido de uma singularidade da relação com a psicanálise; a pesquisa deixava de fora um ponto medular que era o que estava em jogo no

¹⁰⁸ Os conceitos de *alienação* e *separação*, como operações constitutivas do sujeito do inconsciente, são desenvolvidos por J. Lacan no *Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN, 1988, p. 193-217).

tratamento psicanalítico; eu havia usado o recurso da ironia em alguns momentos de minha fala (embora tivesse se dado o mal-entendido de que minha ironia se referia à psicanálise e às teorias lacanianas em geral, quando eu estava me referindo apenas a algumas construções discursivas específicas de certas analistas) e que qualquer disciplina tinha seu próprio arcabouço conceitual (não se podia evitar a reprodução desses conceitos); a estrutura da linguagem para J. Lacan era basicamente feita de mal-entendidos; minha pesquisa objetivava uma discussão disciplinar, mas que o assunto central para a psicanálise era, em última instância, a sua clínica; a sociedade contemporânea estaria num momento em que “tudo é possível” (reprodução de uma noção discursiva oriunda do meio psicanalítico francês); meu trabalho era marcado por uma hegemonia da teoria, mas eu deixava de fora a “experiência”, deixando escapar o singular; as teorias de gênero não teriam conseguido romper com o viés falocêntrico que denunciavam na psicanálise; a pesquisa deveria entrevistar analisantes para obter dados que não poderiam ser obtidos apenas com entrevistas a analistas (ao que esclareci que cada analista entrevistada havia sido ou era também analisante). Fui também questionado quanto a minha posição de analista; algo como: como você pode tomar a psicanálise como objeto de teorias críticas do gênero e continuar na posição de analista? Finalmente, uma das analistas compreendeu que as teorias de gênero e queer eram marcadas por um viés voluntarista, como se propusessem que os sujeitos podiam ser o que quisessem e decidissem ser.

Reservo para os próximos capítulos a discussão de algumas das questões levantadas, algumas, sem dúvida pertinentes (principalmente a sobre a resistência/desconhecimento à/da psicanálise por muitas estudiosas de gênero e sobre o caráter particular da experiência clínica em sua diferença da teoria). Aqui, desejo discutir que esse evento e as conversas que tive com minha co-orientadora em seguida à discussão e também as observações de uma colega que estava presente me fizeram refletir sobre essas fantasias que estavam orientando o processo de pesquisa. Ao contrário de opor psicanálise e estudos de gênero e queer, eu pretendia, de fato, lançar pontes entre esses campos, inclusive quando havia tomado a decisão de utilizar parte da própria teoria psicanalítica como integrante do marco teórico da pesquisa. Me dei conta de que, num esforço de estranhamento do meu meio familiar, eu estava inconscientemente exagerando o meu distanciamento e forçando-o no sentido de uma ruptura, o que não impõe reduzir a compreensão das reações das psicanalistas presentes a essa perspectiva.

Relembro aqui o que J. Derrida (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 9) afirma a propósito do trabalho de desconstrução. Não se trata da *destruição* de nenhum sistema de pensamento, mas de uma posição de resistência ao que ela chama de tirania do *Um*. Ficou

claro para mim que não se tratava de renúncia ou condenação à psicanálise, mas de crítica radical a certa forma de praticá-la e teorizá-la, de modo a abrir posições dogmáticas ou dadas por evidentes à problematização. Encontrei na proposta derridiana a possibilidade de uma “fiel infidelidade” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 13-7) que me permitiria compreender a psicanálise em seu nível local como um terreno paradoxal e heterogêneo, incapaz de ser definida de uma única forma ou de uma vez por todas, construindo seus “momentos dogmáticos” sobre um fundo de rechaço a indeterminações fundamentais. Aberta, portanto, a um trabalho de questionamento crítico, interno e externo, capaz de revelar essas questões e temas rechaçados.

Em determinados momentos, então, foi preciso tomar cuidado para não pensar o objeto a partir de categorias nativas, mas também foi possível tomar as próprias categorias teóricas da psicanálise como referências epistemológicas para essa “abertura”. Dessa perspectiva, me pareceu inteiramente pertinente ocupar a posição de pesquisador social, mesmo exercendo o ofício de psicanalista, porque somente a partir dessa posição situada era possível levantar questões que para mim, enquanto analista, eram da ordem das evidências. Se, por um lado, o risco de reproduzir evidências estava presente, por outro, apenas esse lugar particular me permitia propor questões que, de outro modo, restariam não formuladas.

Como propõem S. Beaud e F. Weber (2007, p. 36),

Toda etnografia apresenta-se como uma tensão entre aquilo que é familiar e aquilo que é estranho, ou seja, ela se esforça para tornar familiar o que é estranho (é o modelo clássico da pesquisa por desambientação), ou seja, que ela se esforça para tornar estranho o que é familiar (é o princípio da pesquisa por distanciamento).

Se a pesquisa por desambientação traz consigo o que podemos chamar, com base nas autoras, de risco colonizador (entrar em outro mundo para reformá-lo), a pesquisa por distanciamento, aquela que se exerce sobre o universo familiar, em geral isenta de benevolência, traz consigo o risco do retrato pitoresco e feroz dos costumes. De qualquer forma, se uma pesquisa por desambientação permite uma “conversão do olhar”, não a garante por si mesma, pois o estranho parece ser sempre assimilado, em princípio, através das telas de nossas fantasias que tratam de conjurar-lhes o caráter incômodo. Igualmente, a relação de proximidade com o familiar não inviabiliza o processo de desnaturalização necessário para dar-se conta de que o mundo social é histórico e que o banal não é automático e poderia dar-se de outro forma (BEAUD; WEBER, 2007, p. 36).

Assim, o exercício metodológico mais importante foi o de questionar as ilusões das compreensões imediatas. Busquei historicizar e situar práticas e noções a que eu, no exercício da psicanálise, estava habituado, pois sua naturalização constituía um obstáculo à compreensão dos processos sociais aí implicados. Entendo que o processo de historicização da psicanálise é indispensável, tal como já o havia pensado Norbert Elias (2010) dialogando criticamente com o pensamento freudiano. Esse autor argumentou que S. Freud trabalhou com seus conceitos (como os de *eu* e *super-eu*) como se fossem estáticos, ou seja, como se estivesse se referindo a instâncias não apenas universais, mas que nunca mudavam no curso do desenvolvimento das sociedades. Para N. Elias, S. Freud identificava o ser humano como um homem fechado, reproduzindo uma imagem bastante convencional da relação entre indivíduo e sociedade: esta como sendo uma soma de indivíduos isolados. O autor propôs uma reorientação processual de alguns conceitos freudianos, de modo a indicar que as mudanças sociais na forma de autorregulação repercutiam sobre o desenvolvimento das estruturas psíquicas.

Esses primeiros esforços de N. Elias abriram caminho para um conjunto de questionamentos importantes no cruzamento entre psicanálise e ciências sociais. Numa disciplina fortemente marcada por uma herança epistêmica estruturalista, esse exercício de historicização me foi bastante desafiador e se apoiou principalmente na discussão permanente dos rumos da pesquisa com minha orientadora, que em várias ocasiões me apresentou o seu próprio estranhamento de algumas percepções e elaborações minhas, como também na discussão com minha co-orientadora e com as professoras que participaram dos processos de qualificação do projeto e do trabalho.

3 REGULAÇÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE: GÊNERO BINÁRIO, NORMALIZAÇÃO SOCIAL E SUAS *DIFERRÂNCIAS*

*Homens e mulheres são, é claro, diferentes. Mas eles não são tão diferentes como dia e noite, terra e céu, yin e yang, vida e morte. De fato, do ponto de vista da natureza, homens e mulheres estão mais próximos um do outro que qualquer outra coisa – por exemplo, montanhas, cangurus ou coqueiros. [...] Longe de ser uma expressão de diferenças naturais, a identidade de gênero exclusiva é a supressão de semelhanças naturais. Requer o recalcque: nos homens, de seja qual for a versão local dos traços "femininos"; nas mulheres, da definição local dos traços "masculinos" [...] (Gayle Rubin, *O tráfico de mulheres*¹⁰⁹, tradução livre).*

*Refiro-me aqui com a palavra 'organização', àquilo que institui um modelo normativo, até mesmo legal e dominante, em dada sociedade. Mas rejubilando-se com ela ou a deplorando, a experiência efetiva, e a cada vez singular, não se dobra, nunca se submeteu a essa 'organização' estatutária. O inconsciente também é isso! (Jacques Derrida, *De que amanhã...*).*

*Se o gênero tivesse que existir antes de sua regulação, nós poderíamos tomar o gênero como nosso tema e proceder a enumerar os vários tipos de regulações aos quais ele está sujeito e as formas pelas quais essa sujeição ocorre. O problema, no entanto, para nós é mais agudo. Afinal, existe um gênero que preexistia à sua regulação, ou é o caso no qual, estando sujeito à regulação, o sujeito gendrado emerge, produzido em e através dessa forma particular de sujeição? A sujeição não é o processo pelo qual as regulações produzem o gênero? (Judith Butler, *Desfazendo o gênero*¹¹⁰, tradução livre).*

¹⁰⁹ Men and women are, of course, different. But they are not as different as day and night, earth and sky, yin and yang, life and death. In fact, from the standpoint of nature, men and women are closer to each other than either is to anything else – for instance, mountains, kangaroos, or coconut palms. [...] Far from being an expression of natural differences, exclusive gender identity is the suppression of natural similarities. It requires repression: in men, of whatever the local version of 'feminine' traits; in women, of the local definition of 'masculine' traits [...] – The traffic in women (textos originais).

¹¹⁰ If gender were to exist prior to its regulation, we could then take gender as our theme and proceed to enumerate the various kinds of regulations to which it is subjected and the ways in which that subjection takes place. The problem, however, for us is more acute. After all, is there a gender that preexists its regulation, or is it the case that, in being subject to regulation, the gendered subject emerges, produced in and through that particular form of subjection? Is subjection not the process by which regulations produce gender? – Undoing gender (textos originais).

3.1 Gênero é poder: regulações de gênero e sexualidade nos sujeitos pesquisados

#bináriosediferenças

Muito antes de se engajarem na psicanálise, primeiro como analisantes e depois como analistas, as entrevistadas já estavam enredadas em ordens sociais e históricas específicas, no interior das quais se constituíam como sujeitos e nas quais o gênero e a sexualidade, entre outros eixos de sua existência subjetiva/social, se produziam através de processos sociais regulatórios.

Tais regulações, no sentido do gênero e da sexualidade, eram, como se pode depreender dos relatos, *heteronormativas*. Isso significa que, nos processos sociais de diferenciação do gênero e da sexualidade, as diferenças *masculina* e *heterossexual* se impunham como dominantes na regulação das relações de poder entre os sujeitos e na dinâmica de produção de sujeitos *normais* e *abjetos*. A dominância do gênero masculino implicava a fixação e a estabilização social de determinados sentidos e na valorização de certos atributos em detrimento de outros, conferindo a certas configurações de masculinidades um lugar privilegiado em relação a outras masculinidades e às feminilidades, que, dessa forma, figuravam em posição de inferioridade. No que diz respeito à heterossexualidade, da mesma maneira imposta como padrão de referência para a constituição subjetiva e das relações sociais, outras diferenças seriam relegadas à condição de subalternidade. Essas diferenças se articulam com base no que J. Butler (2006, p. 23) aponta como a fabricação discursiva e social de linhas de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo, de modo estabilizar as expressões do gênero e da sexualidade dentro de limites hegemonicamente inteligíveis.

Como argumentei no capítulo 2, é somente através de processos de inteligibilidade e de normalização social (envolvendo ideais normativos socialmente hegemônicos e a assimilação e resistência de/a esses ideais) que o gênero e a sexualidade vão sendo corporificadas, ganhando coerência e estabilidade. Essa produção se faz de acordo com matrizes históricas normativas de poder, de modo que se busca conjurar as descontinuidades e incoerências de gênero que se produzem nos mais variados contextos. A normalização social/psíquica do gênero e da sexualidade implica a produção de diferenças binárias nas quais supostamente se esgotariam todas as possibilidades de suas expressões, mas, ao mesmo tempo e no mesmo movimento, outras manifestações não normativas são igualmente produzidas.

Esse processo precisa ser compreendido em sua dimensão de lutas de poder: travam-se lutas (e mesmo guerras sexuais¹¹¹) para estabilizar os significados do gênero e da sexualidade de modo a controlar o caráter enigmático e intrinsecamente problemático do sexo¹¹². É o que propõe J. Scott (2017) quando afirma que o gênero é um conjunto de regulações sociais que visam construir um sentido estável e fixo para a diferença sexual, a qual é fundamentalmente indeterminada e aberta. Busca-se também assegurar a estabilidade das ordens regulatórias através da redução das diferenças a binarismos supostamente naturais ou inquestionáveis. Esse processo social de binarização das diferenças e ocultação das *diferrâncias* também tomar lugar quanto a outras diferenças sociais (de raça, etnia, classe, geração etc.) e, por isso, o gênero também pode servir de chave para a compreensão desses outros processos. Por um lado, processos de estabilização dos significados da diferença sexual; por outro, questionamento e desestabilização desses mesmos significados. Diferenças binárias e *diferrâncias* que proliferam para além dos binarismos. Normalização, pela estabilização de identidades coerentes; abjeção, pela produção de outras identidades cuja exclusão é necessária para a sustentação da coerência das primeiras; e estranhamento, porque a singularidade subjetiva não se exaure nem num polo nem no outro, mas os problematiza e perturba.

Operações desses processos de inteligibilidade e normalização da vida subjetiva e social, com seus fluxos dominantes e subalternos, seus sentidos hegemônicos e também esquisitos, estiveram presentes em diferentes relatos ao longo da pesquisa¹¹³. Um entrevistado relatou que, durante a fase final de seu ensino médio, havia estudado em um colégio exclusivamente masculino. Acrescentou que, na mesma época, na cidade, existiam também outros colégios, exclusivamente femininos. Tal separação me pareceu bastante indicativa da construção do gênero como uma divisão binária em que *mulheres* e *homens* deveriam ser produzidas como categorias socialmente distintas, possuidoras de atributos específicos, supostamente essenciais e, sobretudo, excludentes. Sua separação em espaços escolares distintos, correlativo a um contexto de (hetero)sexualização das relações, corresponderia a

¹¹¹ Cf. a noção de “guerras sexuais” trabalhada por G. Rubin (2007) em *Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality* (Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade - tradução livre). A autora discute os conflitos contemporâneos sobre valores sexuais e condutas eróticas, apontando que eles têm muito em comum com disputas religiosas de séculos anteriores, adquirindo um imenso peso simbólico. “Disputes over sexual behaviour often become the vehicles for displacing social anxieties, and discharging their attendant emotional intensity. Consequently, sexuality should be treated with special respect in times of great social stress” (As disputas sobre o comportamento sexual muitas vezes se tornam os veículos para deslocar ansiedades sociais e descarregar sua concomitante intensidade emocional. Consequentemente, a sexualidade deveria ser tratada com especial respeito em tempos de grande estresse social) (p. 143).

¹¹² Cf. capítulo 2 (*#depertoninguéménormal*).

¹¹³ Em função dos aspectos muito pessoais desses relatos, omitirei, também nesta seção, a identificação das entrevistadas adotada no restante do trabalho.

uma suposta complementaridade no nível das representações sociais.

O entrevistado destacou que, em uma de suas escolas, os meninos eram categorizados em “peixinhos” (geralmente os mais apreciados e protegidos pelos diretores) e os “perdidos” (os que brigavam, jogavam futebol, fumavam, faltavam aula para ir ao cinema). Relatou que se incluía na última categoria e que não havia o correspondente às “perdidas” nos colégios femininos, acrescentando que, naquele contexto, tal expressão para a mulher já assumiria imediatamente um outro sentido, com conotação sexual: era “prostituta”. Mencionou uma música da época: “Perdida estás pra sempre, mas a culpa foi tua; deixaste de ser mãe, para ser mulher da rua”. Apesar de isso já lhe chamar a atenção, aparecia, por outro lado, como muito naturalizado.

psicanalista: Era natural que os meninos tinham um tipo de comportamento e de brinquedo, de educação, de inserção, de jogos e isso, aquilo e aquilo outro; e as meninas tinham outro tipo de comportamento, recatadas... Isso foi quase dez anos antes da chamada liberação sexual.

O modo de classificação das identidades masculinas citadas pelo entrevistado também opera no interior de um marco binário, que tenta conter a proliferação das masculinidades. As demais identidades possíveis ficam invisibilizadas pela imposição dessa categorização binária. “Ser perdido” para um homem não tem a mesma conotação pejorativa que assumiria para uma mulher, a qual seria imediatamente lida como “prostituta”, o que, da mesma forma, sugere uma divisão binária entre mulheres respeitáveis (mães) e mulheres “da rua” (prostitutas), fazendo parecer que inexistem outras diferenças no interior desse campo identitário feminino. Além disso, é importante buscar questionar o viés de classe que atravessa tais divisões: não são categorias universais que poderiam ser encontradas em qualquer contexto social, mas sugerem uma determinada configuração articulada de gênero, classe e raça, dentre outros, na medida em que se impõem aos sujeitos ideais específicos de casamento, união monogâmica, maternidade, relações interpessoais, uso do tempo livre, estilo de vida e relação com as normas. Tais experiências não podem ser universalizadas nem compreendidas dentro de marcos estruturalistas que tenderiam a perceber o social como estruturado em partições binárias e excludentes que supostamente conteriam todas as possibilidades das diferenciações de gênero, classistas e raciais.

De acordo com o relato do entrevistado, algumas coisas eram próprias de mulheres e outras, de homens. Mencionou que, nessa época, se dizia, por exemplo, que “futebol é pra homem”, “não tem que estar gritando aí de dor”, “homem não chora”, expressões que apontam para sentidos sociais hegemônicos da construção da masculinidade: a competição e o

controle das emoções e da expressão da fragilidade. Essas poucas referências já nos permitem perceber o funcionamento das tecnologias de gênero: não é a existência prévia de dois sexos que configura o gênero binário, mas sim a partilha binária de atributos, atividades, comportamentos etc. que constrói a dualidade de mulheres e homens inteligíveis e normalizados.

Esses processos de fabricação do gênero binário se desenrolam nos mais diversos espaços sociais. Temos aqui referências a um deles, a escola, bastante relevante por sua importância e grau de universalização em estratos médios e de elite. A escola tem sido uma das instituições mais estudadas e teorizadas nas ciências humanas e sociais. Hoje, nos é clara a percepção de que o sistema escolar concorre, fundamentalmente, para os processos de produção e reprodução, bem como questionamento e transformação de qualquer ordem social.

Louis Althusser (1968) teorizou a escola como um dos aparatos ideológicos do Estado, este “sistema de diferentes escolas públicas e privadas” a que as crianças são entregues a partir de tenra idade e para um longo período de tempo e que funcionaria como um lugar privilegiado de transmissão da ideologia dominante; ao mesmo tempo, objetivo e lugar da luta de classes. Para Michel Foucault (1987), a escola seria uma das engrenagens específicas do poder disciplinar. A reestruturação das instituições modernas, em função de um novo sistema de controle por vigilância, com os novos modelos de acampamentos militares, hospitais e fábricas, também alcançou as escolas, com ênfase, em seu interior, para as funções de supervisão. P. Bourdieu e Jean-Claude Passeron (1996), por sua vez, destacaram a importância dos processos de educação na estruturação e reprodução das relações sociais de poder. O sistema educacional não só sancionaria o capital cultural herdado na família como construiria uma aparência de legitimidade para as desigualdades sociais. A escola seria um dos espaços sociais privilegiados de exercício da violência simbólica: a visão da sociedade aí transmitida estaria conformada pelas categorias dominantes impostas pelas que ocupariam posições sociais dominantes e a dominação se materializaria através da interiorização e aceitação dessas categorias.

No entanto, são, sobretudo, teóricas do gênero as que têm exposto a escola como espaço, ao mesmo tempo, marcado pelo gênero e produtor dele. Atravessada por desigualdades de gênero, a escola contribui para a produção dos binarismos de gênero e para a reprodução das hierarquias sociais entre homens e mulheres, pessoas heterossexuais e não heterossexuais, através da imposição de normas de conduta e ideais normativos para “meninos” e “meninas”, concebidos como categorias essencialmente diferentes e naturalizadas. Por outro lado, também é um lugar privilegiado para a transformação dessas

relações, na medida em que envolve a manifestação de uma agência política no processo mesmo de fabricação dos sujeitos que busca moldar. Assim, para T. de Lauretis (1987), por exemplo, a escola é um das muitas “tecnologias de gênero”, aparato material e simbólico pelo qual se processa a transformação de indivíduos específicos em “homens” e “mulheres” de acordo com representações dominantes do sistema de gênero em vigor. No entanto, argumenta que os termos de uma construção diferente do gênero também subsistem nas margens dos discursos hegemônicos, inclusive aqueles que atravessam a escola. Podemos perceber, então, por que a escola é um espaço que tem recebido tanta atenção nas disputas políticas de nossas sociedades.

M. Viveros Vigoya (2016c) discorreu sobre o clima de pânico que se gerou ante a falsa notícia de que o Ministério da Educação da Colômbia estaria tentando impor às estudantes do país a assim chamada “ideologia de gênero”, através da veiculação de um material pornográfico supostamente destinado a promover a homossexualidade nas escolas. Tem sido comum, em muitas sociedades ocidentais, que se utilize a estratégia do pânico moral¹¹⁴ para reagir a iniciativas que visam discutir e combater condutas e normas de gênero e sexualidade discriminatórias dentro de determinados espaços sociais, incluídas as escolas.

Da mesma forma, em 2011, setores da sociedade brasileira e seus representantes no parlamento, reagiram de forma bastante emocional à iniciativa do Ministério da Educação de produzir material de orientação contra práticas homofóbicas no sistema público de educação do país (a iniciativa foi, numa típica estratégia de pânico moral, chamada de “kit gay”). Igualmente, houve também fortes reações ante à distribuição de uma cartilha, produzida em 2013, sobre educação sexual com boatos de que elas estariam incitando as crianças à prática sexual e a atos sexuais “pervertidos”. O mesmo também aconteceu na França com a proposta do *ABCD de l'égalité*¹¹⁵, um programa criado pelo Ministério dos Direitos das Mulheres e implantado a partir de 2013. O programa se destinava a lutar contra o sexismo e os estereótipos de gênero nas escolas do país, buscando promover a igualdade entre meninas e meninos na escola. Tal programa foi objeto de uma campanha de boatos, no curso da qual se acusou o mesmo de buscar perverter meninas e meninos de sua suposta “natureza sexual”,

¹¹⁴ De acordo com Carla Machado (2004, p. 60), a noção de pânico moral foi utilizada pela primeira vez por Jock Young (sociólogo escocês). Um ano mais tarde, o sociólogo Stanley Cohen (2002) utiliza a noção para se referir a processos sociais nos quais pessoas ou grupos passam a ser afirmados como perigos para valores sociais. O pânico moral pode ser entendido como um recurso político acionado no sentido de conter mudanças sociais que ameçam reconfigurar relações de poder em determinada ordem hegemônica, quando subjetividades antes abjetadas e localizadas em zonas sociais marginais ganham visibilidade e novo posicionamento social, borrando as fronteiras que, de forma dominante, separariam o normal do anormal.

¹¹⁵ ABCD da igualdade (tradução livre).

desviando-as de seu caminho “reto” e de buscar extinguir a “diferença sexual”, impondo a assim chamada “teoria de gênero”¹¹⁶.

A escola tem sido, então, um dos principais espaços de reprodução e contestação das regulações de gênero e sexualidade. Obviamente, entre um momento histórico e outro, já que entrevistei analistas de diferentes gerações, algumas mudanças sociais tiveram lugar. Por exemplo, na atualidade, predominam na cidade as escolas mistas e cada vez mais mulheres praticam esportes, inclusive o futebol. No entanto, as tecnologias de gênero, pelas quais o enquadre binário e complementar de mulheres e homens se processa, continuam ativas e reproduzindo as regulações androcêntricas e heteronormativas das relações sociais.

Isso pode ser percebido a propósito de um episódio comentado por outro entrevistado e que teve relativa repercussão na mídia em São Luís. No início do ano escolar de 2016, uma escola confessional e particular da cidade solicitou, na lista de material escolar, brinquedos em função do gênero das estudantes. Embora o material fosse classificado como opcional, meninos deveriam levar kits de ferramentas (médico ou bombeiro) e as meninas, kits de cozinha ou cabeleireira. Uma mãe chegou a denunciar a escola ao *Programa Estadual de Proteção ao Consumidor do estado do Maranhão* (PROCON/MA):

Quando eu peguei a lista da escola, eu tinha conhecimento dos materiais proibidos pelo Procon. Então, eu já fui cortando alguns. E quando me deparei com os jogos, mesmo sendo opcionais, eu fiquei assustada porque eles diferenciam as crianças por gênero. Em pleno século XXI, isso é inaceitável. Meninos podem sim ser cozinheiros ou cabeleireiros e meninas podem sim ser médicas ou bombeiras [...] (RIBEIRO, 2016, p. [?]).

A lista foi alvo de diversas críticas no âmbito das redes sociais porque, justamente, reproduzia a associação, típica de classificações heteronormativas, dos homens com determinadas profissões (a medicina e a segurança pública/proteção civil) e das mulheres com

¹¹⁶ No entanto, tais reações não podem ser generalizadas; e falar de gênero nas escolas não sempre gera pânico morais e reações apaixonadas. A partir de 2017, todas as escolas do estado australiano de Victoria passariam a ter aulas sobre estereótipos de gênero. A matéria incluída no currículo escolar teria o título de “Relações Respeitosas” e seria implementada tanto na escola fundamental quanto na de ensino médio. Seu programa teria por objetivo discutir temas como: desigualdade social; violência de gênero; privilégio masculino; desigualdade de salários; orientação sexual; controle da agressividade; e os perigos da pornografia, entre outros. Na educação básica, por exemplo, um dos enfoques seria o de desmitificar atividades e atributos como “masculinos” ou “femininos” e apresentá-las como abertas à escolha de meninos e meninas: meninas podem jogar futebol e ser fortes; meninos podem ser afetuosos e cuidar dos bebês. Na educação secundária, as estudantes deveriam aprofundar suas perspectivas estudando categorias relacionadas ao que se tem convencido chamar de “diversidade sexual”, como “cisgênero”, “transsexual”, “pansexual” (ESCOLAS..., 2016). No Peru, uma recente pesquisa urbano-rural (realizada entre 13 e 15 de janeiro de 2017), para o Ministério da Educação do país, revelou que 94% da população apoia as propostas contidas no novo currículo nacional de educação básica e está de acordo com que o Ministério da Educação promova um enfoque de igualdade de gênero nas aulas. Surpreendentes 93% dos consultados são a favor de que o Ministério garanta que nenhuma aluna sofra discriminação “sob nenhuma circunstância ou sofra maltrato escolar” (MAYORÍA..., 2017).

o trabalho doméstico e a estética. A divisão sexual do trabalho, reproduzida nesse expediente, identifica e destina homens com/aos espaços públicos e mulheres, com/aos privados, num viés que tem sido duramente criticado tanto por movimentos de mulheres quanto por teorias de gênero.

Ao comentar o episódio, o psicanalista entrevistado afirmou:

psicanalista: [...] então, eu vi uma chateação muito grande de uma galera numa época aí, que era assim: porque, num determinado colégio, pegaram os brinquedinhos de menino... e os brinquedinhos de menina... separaram esses grupos para brincar. Ora, quem dá o presente, o brinquedo, seja lá o que for aquilo, está contando, está sendo contado ali. Essa esterilização, essa higienização, essa tentativa de tornar enxuto um ser, como se ele não pertencesse a uma transmissão, como se ele não tivesse recebido vamos chamar isso de carga, uma carga; ele recebe a carga dele e essa transmissão, a única coisa que ele pode fazer com isso é se haver com isso, é poder falar isso e se submeter ao que está colocado para ele. [...] Hoje, tem uma tentativa e tem segmentos políticos que estão bem fechados, já nessa... de tentar esterilizar, como se um ser humano, o ser falante... como se ele... lembrei da tua pergunta “Nasce ou não nasce?”

eu: Como se não houvesse essa diferença?...

psicanalista: Transmissão, como se não tivesse transmissão...

eu: ...no sentido de apagar essa diferença?

psicanalista: ...apagar as diferenças, primeiro porque apaga as diferenças...

eu: A gente pode ser tudo igual, homem pode brincar com brinquedo de mulher e...

psicanalista: e dois: não contar mais com quem deu o brinquedo, que é muito complicado.

Na sequência da entrevista, o psicanalista afirmou que uma mulher poderia, por exemplo, tanto ser cozinheira como dirigir um caminhão, pelo que entendi que não se tratava, de acordo com seu ponto de vista, de impor profissões pelo gênero. No entanto, sua interpretação do episódio se encaminhou no sentido de que disponibilizar brinquedos de forma indiferente para meninas e meninos corresponderia a um trabalho de “higienização”, referido a determinados “segmentos políticos”, com o consequente apagamento da diferença sexual e a desconsideração do legado intergeracional que daria a cada sujeito um lugar na cadeia das transmissões simbólicas. Acrescentou que esse legado poderia, posteriormente, vir a ser questionado por cada sujeito, na medida em que ele tivesse sido afetado de modo particular. Nesse sentido, entendi que o entrevistado considerava desnecessário e até

prejudicial para os sujeitos o questionamento das regulações estabelecidas de gênero, pois elas seriam uma consequência inevitável da necessidade da diferença entre os sexos e de sua transmissão simbólica.

Voltarei a esse tema no capítulo 4, quanto à reação de diversas psicanalistas aos argumentos das teorias de gênero (e seu combate a elas através de imputações fundadas na fantasia da destruição da diferença sexual e na homogeneização subjetiva e social), mas quero destacar, desde já, alguns aspectos relevantes dessa discussão. Me parece que não se trata de negar a transmissão ou herança simbólica que sempre haverá entre as diferentes gerações, mas a naturalização dos sentidos pelos quais, por exemplo, as mulheres estariam destinadas ao espaço doméstico e a tarefas correlatas e os homens, ao espaço público com os privilégios que diversos estudos apontam que isso implica. Trata-se de questionar a postulação de uma essência feminina ligada aos cuidados e denunciar as dominações sociais que decorrem dessa construção que, com suas designações e imposições, não são neutras, mas constituídas a partir de certos estados das relações de poder.

Essa dimensão escapa a várias psicanalistas, como, aliás, a todos os sujeitos, pelo movimento próprio às tecnologias de gênero de produzir o apagamento de seus processos e gerar uma naturalização e universalização de situações que, no entanto, são históricas e particulares. Nas diferentes sociedades, constroem-se distintas soluções para a questão do que é franqueado a mulheres e homens. Assim, questionar, não a ordem simbólica, mas um determinado arranjo normativo que configura essa ordem, em que as mulheres são assimiladas a posições sociais subalternas e desvalorizadas, não me parece implicar necessariamente uma indiferenciação sexual nem uma recusa da transmissão ancestral. Não há nada de *necessário* em que uma escola estabeleça relação unívoca entre sexos e profissões. Afirmar que se deve aceitar a transmissão, seja ela qual for, para só depois questioná-la, expõe certo viés conservantista e que arrisca a condescender à violência quando se trata de regulações sociais e simbólicas que salvaguardam a desigualdade. Além disso, o recurso de resolver de modo privado questões que também possuem uma dimensão social incontestável é criticável, pois remete a padrões de classe média e de elite no contexto de uma sociedade, como a brasileira, fortemente marcada por desigualdades sociais e nas quais reivindicações e movimentos sociais são identificados aos estratos populares e nas quais os estratos médios, aspirando a sua ascensão social, numa identificação com as camadas de elite, tendem a assumir uma posição política mais apassivada e mesmo conservadora. Ser desvalorizada não é condição que uma mulher deva aceitar naturalmente como sua posição em função de assegurar a transmissão da diferença sexual: não é uma necessidade que esta seja transmitida em um grade de

desigualdade social entre os sexos. Se assim o fosse, estaríamos condenados a compreender as diferenças a partir de uma perspectiva necessariamente hierarquizante e desigual. De qualquer maneira, o caso da lista de materiais da escola expõe o funcionamento de determinada ordem e discurso de gênero (com suas hegemonias e produções subalternas), no qual os sujeitos são constituídos muito antes de poder ter qualquer discernimento a esse respeito.

Outro entrevistado relatou que percebia uma diferença bem forte entre os estratos médios e populares em São Luís. Sugeriu que, com as mulheres de classe média, não só era mais difícil transar como também beijavam de forma diferente, “com a cabeça assim” [*fez um gesto que denotava resistência*]. Segundo ele, ela teria que mostrar uma certa reserva para o homem, mostrar que ela não seria uma “periguetete”¹¹⁷, que ela não seria popular, operária. Afirmou que isso, em São Luís, era muito forte.

Aqui, temos um novo exemplo de diferenciação intraclasses com relação às mulheres: “periguetetes” e o que poderíamos chamar de *mulheres decentes*. Tais categorias também evidenciam a redução operada pelo modo binário de conceber as diferenças de gênero, através da produção de categorias inteligíveis oposicionais e complementares (uma mulher decente, melhor posicionada socialmente se afirma em sua identidade na medida em que se distingue de uma mulher “fácil”, perigosa porque sexualmente desinibida e também possivelmente marcada por classificações sociais econômicas e raça). Aqui, encontramos uma característica importante dos processos sociais de diferenciação. Como aponta Éric Fassin (2011, p. 23), as diferenças não separam apenas um sexo do outro, mas dividem os homens *entre eles* e as mulheres *entre elas*.

[...] ao contrário das evidências melhor enraizadas no nosso senso comum, a diferença dos sexos não é um simples dado de natureza. A questão também se coloca no plural: ‘Homens, mulheres, quais diferenças?’. É verdade, em primeiro lugar, porque as diferenças não separam apenas um sexo do outro: elas dividem os homens entre eles e as mulheres entre elas. Os homens não se reconhecem todos em uma masculinidade hegemônica nem as mulheres todas em uma feminilidade essencializada. Não há portanto de um lado um gênero masculino e do outro um gênero feminino; *existem, na realidade, múltiplas maneiras de encarnar o que é ser um homem ou uma mulher*¹¹⁸ (grifos meus, tradução livre).

¹¹⁷ Gíria pejorativa que se refere a mulheres sexualmente ativas, independentes e liberais, que costumam vestir-se de forma sexualmente provocadora e apelativa, disponíveis a relações sexuais com diferentes homens e sem critérios muito rígidos de escolha dos parceiros. Uma *periguetete* também poderia ser descrita como uma mulher *fácil*. A ideia do “perigo” que essa figura representa está presente em sua própria designação.

¹¹⁸ [...] contrairement aux évidences les mieux ancrées dans notre sens commun, la différence des sexes n'est pas une simple donnée de nature. Aussi la question se pose-t-elle au pluriel: "Hommes, femmes, quelles différences?". C'est vrai, d'abord, parce que les différences ne séparent pas seulement un sexe de l'autre: elles divisent les hommes entre eux et les femmes entre elles. Les hommes ne se reconnaissent pas tous dans une masculinité hégémonique ni les femmes toutes dans une féminité essentialisée. Il n'y a donc pas d'un côté un

O autor acrescenta que, se existem homens e mulheres no plural¹¹⁹, é como resultado de uma história política que produz a complexidade delas. Se as diferenças são socialmente produzidas, elas estão igualmente sujeitas a mudanças, sem que se precise imaginar indivíduos puros em estado de liberação das normas: “a politização das normas não significa sua desapareição¹²⁰” (tradução livre). O que se aplica à análise do entrevistado acima acerca da lista de material escolar e sua percepção de apagamento das diferenças e negação da transmissão. Trata-se, simplesmente, de assinalar que as normas possuem uma natureza social. Assim, os discursos apocalípticos sobre o fim do social expressam, na verdade, uma inquietação com as mudanças das normas e não com o seu apagamento. “Introduzir a história não é o fim do mundo, mas somente o fim de um mundo e, portanto, sem dúvida, o advento de um outro mundo¹²¹” (FASSIN, 2011, p. 23-4, tradução livre).

Uma das entrevistadas relatou que seu pai ficava muito feliz quando nasciam os filhos homens.

psicanalista: Mamãe conta isso, a gente morre de rir, e meu pai também conta que... mamãe fala que papai é muito machista, imagina em [*cidade*]. Então, ele ficava muito feliz quando nasciam os filhos homens [...]. Então, o primeiro filho foi homem, o mais velho. Mamãe disse que ele saiu carregando esse menino mostrando pra cidade inteira: “Meu filho é um homem do saco roxo. É menino, é homem do saco roxo”. E disse que ele ficou numa felicidade, numa alegria, que ele queria muito que o primeiro filho dele fosse homem. E aí ele falava para mamãe que ele só queria ter filho homem. Então, pra azar dele, eu acho que pra pagar a língua como mamãe fala, aí veio... o mais velho homem... [...] aí vieram quatro mulheres [risos]. Aí, disse que ele não ficava muito feliz não, mas continuava tentando. Aí depois de quatro mulheres, aí veio o [*nome do irmão*], um homem. Aí foi outra alegria e tal, disse que ele ficava esfuziante [...].

Essa valorização dos filhos varões por comparação com as filhas mulheres também nos apresenta, de forma bastante explícita, o funcionamento de regulações de gênero. Trata-se

genre masculin et de l'autre un genre féminin; *il existe en réalité de multiples manières d'incarner ce que c'est que d'être un homme ou une femme* (texto original).

¹¹⁹ O trabalho antropológico de M. Viveros Vigoya (2002), ainda que em outra perspectiva epistemológica, tem mostrado como o gênero se constrói no plural, com diferenciações não apenas entre homens e mulheres, mas também entre homens. Suas pesquisas expõem as múltiplas formas de masculinidade que se produzem e interagem em contexto sociais específicos. A autora recorre ao conceito de *masculinidade hegemônica* para apontar os atributos mais valorizados nos homens e que devem ser encarnados para assegurar um lugar de dominância política. Mas, ao lado dessa masculinidade dominante, se configuram outras formas de masculinidade que, mantendo uma relação de subalternidade com a primeira, exibem a diversidade das experiências masculinas e a articulação interseccional entre gênero, raça/etnia e classe, entre outros eixos de diferenciação social.

¹²⁰ la politisation des normes ne signifie pas leur disparition (texto original).

¹²¹ Introduire l'histoire, ce n'est pas la fin du monde, mais seulement la fin d'un monde – et donc, sans doute, l'avènement d'un autre monde (texto original).

do relato de uma mulher que alude à felicidade do pai com o nascimento de filhos homens. A entrevistada acrescentou que, no momento em que o pai se separou de sua mãe, embora a tenha deixado em boa situação financeira, ele registrou muitos imóveis em nome dos filhos homens, o que lhe gerou revolta: “Aí, eu falei ‘Pô, que merda! Pra que que eu fui nascer *racha*¹²²? [risos] Papai, para ele, só valoriza os homens, só quem tem pinto’ [risos]. Então, assim, eu fiquei tão revoltada [...] com ele que eu acho que tudo é para os meninos, tudo é para os meninos”. A revolta sentida pela entrevistada indica a percepção de sua posição desprestigiada dentro da ordem social hegemônica de gênero: o registro de propriedades para os filhos homens da família garante seus recursos de poder e permitem a eles continuar ocupando uma posição de dominância.

Ela acrescentou que, em sua família de origem, quando as mulheres saíam para festinhas deviam ser acompanhadas pelos irmãos que tinham a função de vigiá-las. “Então, tem essa coisa bem machista”. Ela própria afirmou que incorporou esse machismo, exigindo, num certo momento, que os homens com quem namorava fossem duros como seu pai tinha sido com ela. Lembrou que, uma vez, usou com um homem com quem estava se relacionando uma expressão que o pai usava muito: “Você é um homem ou um saco de batatas?”.

psicanalista: [...] eu cobrava muito isso, essa atitude dos homens com que eu me relacionava. Que tinha que ter opinião ou que tinha que... sei lá que ir na frente, tomar decisão. E eu querendo ser assim a mulherzinha, fragilzinha, entendeu? E, em outros momentos, eu assumia o papel de homem no sentido de querer tomar as decisões, de querer ser autoritária, controladora, que eu achava assim o modelo da minha casa; o meu pai é muito controlador, muito autoritário. Então, eu achava que os homens tinham que ter esse perfil. Mas, depois, eu vi que não, esses papéis, eles vão transitando aí, tanto faz assim, a mulher pode estar nessa posição controladora quanto o homem também, não tem nada a ver. Mas, eu já fui pega assim eu [*ênfase*] sendo muito preconceituosa, porque achava que o homem deveria agir de tal forma.

Sua fala assinala um deslocamento: de uma percepção mais essencialista e binária do gênero a uma visão de que os sujeitos transitam. A noção de trânsito é interessante para pensar o processo de materialização do gênero, o qual não se desenrola como a exteriorização de uma essência ou natureza, mas como investimento e reiteração em normas que são apropriadas e *encorporadas* pelos sujeitos. A entrevistada também enfrentou a pressão familiar de se casar e de ter filhos, para que realizasse os ideais normativos hegemônicos. Havia a suposição, em sua família, de que ela seria infeliz sem um marido e sem filhos. Percebemos, aqui também, a família funcionando como tecnologia de gênero no sentido da

¹²² Gíria para *mulher*, que faz alusão ao órgão genital feminino como defeituoso, rachado.

reprodução do gênero binário de acordo com ideais normativos que também apresentam um viés de classe.

Outra entrevistada relatou que era a única filha mulher em sua família. Afirmou que cresceu numa “casa cheia de homens”. Em função disso, teria sido alçada ao “patamar de rainha”, o que, segundo afirmou, tinha o seu preço:

psicanalista: Eu sempre fui muito vigiada. ‘Olha, toma conta da tua irmã’. Tinha muitos olhos sempre me vigiando: na escola, era nisso, era naquilo.

Nesse contexto, segundo relatou, foi educada para casar virgem e namorou tarde. Para namorar, disse que tinha de levar o namorado em casa, apresentá-lo à mãe e pai e namorar na sala. Quando saía, devia sempre estar acompanhada pelos irmãos, que prolongavam o controle parental. Havia a expectativa de que se casasse na igreja de véu e grinalda. Acrescentou que estudou em uma escola somente para mulheres, na qual havia um código de vestimenta estrito. Mas, “a gente aprontava”, relatou para enfatizar que não seguiam à risca todas as normas que lhes eram impostas, apontando uma margem para ações transgressoras.

Outra entrevistada abordou o “machismo” de seu pai: segundo relatou, em sua família, os homens foram fazer intercâmbio, mas as mulheres, não puderam; os homens podiam estudar fora, as mulheres, não. Ela mencionou a indignação que sentia por essa discriminação. Fez referências a coisas que o pai dizia que nem conseguia entender. Sua mãe lhe justificava dizendo que o pai havia tido uma infância difícil. Se lembrou de uma cena da infância (quando tinha mais ou menos nove anos) em que estava sentada na cama em presença de um primo mais velho; o pai teria dito: “uma mulher nunca senta num lugar em que um homem está deitado”. Ficou se perguntando “por que não?”. Afirmou que, com sua mãe, sempre teve uma educação muito aberta, tinha liberdade para ler e discutir sobre tudo, inclusive sexualidade. Por motivos religiosos, o pai era muito radical e proibia uma série de condutas, como ir a festas de carnaval e beber, por exemplo. Relatou que, enquanto um dos irmãos costumava desobedecer aos mandamentos do pai e possuir um estilo mais boêmio, outro dos irmãos seria a cópia do pai (“enquadrado”). Ela afirmou que não se dava conta disso [dessas desigualdades de gênero] durante muito tempo, mas se comparava com os irmãos: eles podiam ir para a casa dos colegas, ir a um aniversário, ela não. Ela treinava em uma equipe desportiva, mas somente podia ir aos jogos quando um dos irmãos também ia. Durante alguns treinamentos, a mãe estava presente para assistir, única condição para que fosse autorizada a participar. À época, ela colocava questões sobre isso, mas aceitava, achando que

era um modelo certo. Para ela, o pai “era a lei e acabou”. A mãe era muito mais compreensível e aberta ao diálogo. Mas, relatou que ousava discutir e conversar com o pai.

Atribuiu seu casamento precoce a essa situação: para escapar a esse regime de poder em que o pai tinha voz absoluta. Mas, segundo relatou, acabou por se casar com um homem machista (“Freud explica”, brincou). Mais tarde, se separou. Se deu conta de que, apesar de ter sua independência financeira, descobriu que não tinha autonomia subjetiva (por exemplo, para tomar decisões sem alguma forma de anuência da mãe).

Esses diferentes relatos nos apresentam o funcionamento das tecnologias de gênero no interior de famílias de classe média e de elite. Diversos enunciados acionados nos processos discursivos de constituição do gênero e da sexualidade se reiteram. De forma bastante resumida, destaco que as mulheres tendem a ser tratadas mais como objetos que como sujeitos, cuja autonomia limitada se produz como efeito de técnicas específicas reiteradas no interior desses espaços. Numa ordem heteronormativa, a mulher deve passar do domínio do pai ao domínio do esposo e perceber em sua relação com qualquer homem a imediata conotação sexual que uma aproximação, mesmo ocasional, implica (“uma mulher nunca senta num lugar em que um homem está deitado”, afirmação dada sem explicações, com peso de evidência). O corpo feminino é vigiado, controlado, objetificado (como regra, os homens, como diversas autoras já apontaram, se socializam de modo a transcender essa dimensão corporal). Ser vigiada pelos irmãos, namorar na sala sob os olhares da família etc. são estratégias para produzir uma mulher recatada, autoinibida quanto a sua sexualidade e também valorizada do ponto de vista social, num contexto em que a prática sexual fora do enquadre das relações conjugais desprestigia e desvaloriza as mulheres. Uma mulher de estratos médios não deveria, então, se comportar de forma por demais desinibida, pois se desvalorizaria socialmente perante esse homem a quem se oferece como objeto. Percebe-se também uma estratégia de confinar as mulheres ao espaço doméstico ou de limitar e controlar de forma minuciosa seu trânsito nos espaços públicos, estes últimos até pouco tempo na história quase exclusivamente masculinos.

É importante, no entanto, situar tais experiências de gênero e sexualidade em sua relação com experiências de classe, raça e localidade. Nesse sentido, me chamou a atenção que a única entrevistada negra afirmasse, em uma das entrevistas, que sua mãe nunca havia sido uma “mulher só mãe”. Relatou que o trabalho sempre tinha feito parte da vida de todas na família (mulheres e homens) e que ambas, pai e mãe, trabalhavam. Assim, o trabalho não era tido apenas como uma coisa de homem. Disse que nunca tinham tido um discurso de que ser mulher era ser dona de casa, cuidar de filhos e cuidar do marido. Enfatizou que não tinha

sido criada nesse discurso. Por isso, acrescentou, sempre achou que sua posição no mercado de trabalho era uma posição de mulher. Disse também que, em casa, fazia quase tudo: trocava lâmpada, carregava botijão de gás, desentupia pia). Apesar de a mãe ter imposto, durante certo período de sua vida, um código de vestimenta específico para as mulheres, ressaltou que, dentro de casa, nunca tinha havido um discurso muito forte sobre o que era de homem e o que era de mulher.

Isso me parece significativo dos processos interseccionais, com destaque para os de racialização e gendramento. M. Viveros Vigoya (2014) aponta que, nas duas últimas décadas, análises de colonialidade do poder vêm apontando como a lógica binária do pensamento colonial moderno opera em categorizações de raça, gênero, sexualidade e classe. Segundo a autora, a desumanização persistente permanece como a condição de possibilidade para sistemas coloniais e neocoloniais até hoje. As mulheres colonizadas teriam um sexo, como todas as fêmeas não humanas, mas não um gênero (como as “civilizadas”), o que se aplicaria às mulheres indígenas e escravizadas no sentido da questão colocada pela abolicionista estadunidense Sojourner Truth: “E eu, não sou mulher?”.

Isso nos remete ao trabalho de Oyèrónké Oyěwùmí (2004, p. 1) que interroga o conceito de gênero (e aliados) como produções ocidentais (euro-americanas) a partir de experiências e epistemologias culturais africanas. Aponta o sistema familiar nuclear como experiência especificamente europeia (e não universal) e como fonte original de muitos conceitos usados na pesquisa sobre gênero. Ao postular que *gênero* é uma categoria socialmente produzida e que se refere a uma experiência euro-americana amplamente predominante na vida de mulheres brancas, afirma que outras formas de opressão estão presentes na sociedade e questiona *por que gênero?* e também em que medida uma análise de gênero revela ou oculta outras formas de opressão. A autora insiste que o gênero não pode ser tomado fora de sua relação com raça e classe.

O. Oyěwùmí (2004, p. 2) argumenta, ainda, que, metodologicamente, a unidade de análise é a família nuclear ocidental (configuração de mulher subordinada, marido patriarcal e filhas/os), o que reduz a mulher à esposa. Assim, como raça e classe não seriam geralmente variáveis no interior dessa família, o feminismo branco não veria *raça* e *classe*, fazendo com que o gênero se sobressaia como categoria universal da diferença. O próprio sentido da maternidade fica atrelado ao de ser esposa de um homem e, por isso, o peso discriminatório da expressão “mãe solteira” (que ela entende como paradoxal), a qual, num contexto africano, não teria sentido, pois as mães, por definição, não poderiam ser solteiras (se se pensa a maternidade como relação de descendência e não como uma relação sexual com um homem).

Em seguida, apresenta a família Iorubá tradicional, do sudoeste da Nigéria, como uma família não-gendrada: os centros de poder dentro da família seriam difusos e não especificados pelo gênero: as categorias de parentesco codificariam antiguidade e não gênero. A diferença crucial seria estabelecida pelo modo de recrutamento para a linhagem (nascimento ou casamento), independentemente do gênero da pessoa. Em função da matrifocalidade de muitos sistemas familiares africanos, a mãe seria o eixo em torno do qual as relações familiares se organizariam (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 3-4).

Essas elaborações lançam luz sobre a experiência relatada pela entrevistada no sentido de que a categoria gênero não era prevalente ou mesmo central em sua vivência familiar, devendo ser pensada em sua articulação com outras realidades de poder (raça, classe, localidade). Seu relato me parece funcionar como uma excelente advertência contra a ambição generalizante de qualquer teoria do gênero (bem como psicanalítica), devendo-se buscar seus fundamentos situados e seu lugar no contexto neocolonial de produção do saber. Segundo M. Viveros Vigoya (2014), O. Oyěwùní construiu um caso potente quanto à necessidade de gerar conceitos adequados aos contextos locais (no contexto em questão, africanos) em vez de basear-se em conceitos europeus distorcidos.

Ainda assim, podemos entender as múltiplas ações familiares como estratégias de poder. São elas que, no sentido foucaultiano, buscam produzir corpos normalizados. Mas essa produção não é automática nem determinística; ela é atravessada por resistências que podemos supor oriundas dos desejos e fantasias dos sujeitos. Por um lado, tais situações expõem operações de controle e regulação normativa que, longe de simplesmente, proibir ou incidir sobre mulheres ou homens que já existem, contribuem exatamente para forjar subjetividades femininas e masculinas através de processos de normalização (e no cruzamento com distintas ordens de poder), com acento no processo da reiteração. Podemos perceber o funcionamento do que M. Foucault descreve como a dimensão produtiva e generativa do poder (distinta de sua dimensão jurídica e meramente proibitiva) e das engrenagens próprias aos processos sociais de normalização, através da configuração de dispositivos históricos de poder, como o de sexualidade.

#corposnormalizados

Em *Vigiar e punir*, M. Foucault (1987) analisou a produção de uma nova subjetividade – a do delinquente – pela análise das técnicas modernas de encarceramento. Ele desvendou uma *nova tecnologia política do corpo* que fazia com que o corpo supliciado – na técnica

penal do Antigo Regime – fosse substituído pelo *corpo controlado, vigiado, corrigido*. A figura do carrasco deu lugar a um conjunto de técnicas produtoras de *corpos docilizados*. Esse conjunto de técnicas conformava um tipo de sociedade não mais regulada apenas pela incidência do direito e das leis, ou seja, de um poder repressivo, vertical, que dizia “não”, mas por um poder infinitamente mais capilar, que atravessaria todo o tecido social, tendo uma natureza positiva.

Esse tipo de poder disporia de recursos para adestrar os corpos, sujeitá-los e utilizá-los. O corpo exibiria os sinais de uma incorporação¹²³ que atestaria o trabalho produtivo do poder. O poder não seria, então, essencialmente repressão, interdição, proibição, mas também e, sobretudo, criação, produção, fabricação. M. Foucault descreveu algumas técnicas disciplinares que podem ser encontradas nas relações de poder mais variadas: a distribuição dos indivíduos no espaço (localização no espaço); o controle das atividades (imposição da administração do tempo); a organização das gêneses (organização das sequências e estabelecimento do que o autor chama de *séries de séries* nas quais o indivíduo encontra seu nível e categoria); e a composição das forças (o corpo faria parte de uma engrenagem conjunta em que um se orientaria pelo outro).

Ora, se a normalização é um processo político que fabrica sujeitos, de forma discreta e processual, sua efetivação se deve a de diversas estratégias: a *vigilância hierárquica* (controle por um jogo de olhares que está em toda parte, sem poder ser substancializado em um ponto específico), a *sanção normalizadora* (tudo o que é desviante, não conforme, deve ser corrigido, num exercício reiterado) e o *procedimento do exame*, que combina os dois primeiros, diferenciando e sancionando os indivíduos.

Embora se refira à *individualidade* no texto comentado, o que M. Foucault aponta de fato é a configuração de uma subjetividade específica e mesmo de uma corporalidade fruto de uma sujeição e de uma subjetivação¹²⁴, que também pode ser chamada de processo de

¹²³ É nesse termos que M. Foucault argumenta. Essa noção deve ser submetida a uma revisão a partir da noção de *embodiment*, tal como proposta no âmbito dos estudos feministas, de gênero e queer contemporâneos.

¹²⁴ Margus Vilahem (2011, p. 91) afirma que os processos de subjetivação, de acordo com M. Foucault, devem ser entendidos “[...] également et surtout dans le sens d’un rapport à l’ensemble des problèmes posés conjointement par la formation des savoirs et par l’exercice du pouvoir, c’est-à-dire dans le sens où la subjectivation devient complémentaire des objectivations et dans lesquelles le sujet ne cesse de se présenter comme objet d’un savoir et d’un pouvoir. Si les subjectivations, passant par le savoir, ne présupposent pas un sujet constitué, c’est parce qu’elles impliquent la constitution du sujet dans l’histoire. Toute histoire ‘vraie’ peut se ramener ainsi à une généalogie, à une observation ayant pour objet la constitution non seulement des sujets, mais également d’un savoir et d’un pouvoir censés procurer le cadre potentiel de ces subjectivations” ([...] também, e sobretudo, no sentido de uma relação ao conjunto dos problemas postos conjuntamente pela formação dos saberes e pelo exercício do poder, isto é, no sentido de que a subjetivação se torna complementar às objetivações e nas quais o sujeito não cessa de se apresentar como objeto de um saber e de um poder. Se as subjetivações, passando pelo saber, não pressupõem um sujeito constituído, é porque eles implicam a

normalização, no curso do qual certas subjetividades emergem como fruto da corporificação de normas por reiteração dentro de um aparato discursivo e político. É surpreendente se dar conta de que, apesar de o autor estar derivando tais elaborações da análise do encarceramento e da produção da subjetividade delinquente, as mesmas premissas podem ser aplicadas à produção das feminilidades e masculinidades. É nesse sentido que se pode falar de uma tecnologia sexual.

Essa perspectiva genealógica, de compreensão da configuração de dispositivos históricos de poder e da emergência de saberes específicos em seu interior, é aprofundada por M. Foucault (1984) em *História da Sexualidade, 1: a vontade de saber*, que trata da produção da sexualidade e dos sexos como produtos históricos da confluência e articulação entre distintos elementos: uma rede de discursos e elementos não-discursivos que interagem em contextos históricos específicos, respondendo a uma urgência. No caso do dispositivo de sexualidade, são engendrados dois sexos enquanto entidades distintas e contrastivas e também enquanto “naturezas” supostamente reveladoras de uma verdade interior dos sujeitos.

Nos relatos acima, é possível perceber um jogo entre uma série de normas, instituições, técnicas que materializam efeitos de gênero, mas também engendram resistências, questionamentos e mesmo revoltas, que podem ou não deflagrar lutas e reações imediatas. As injunções de que certos sujeitos não podem praticar determinadas ações (sair sozinha, dormir fora de casa, estar em certos espaços sem o acompanhamento e supervisão de um homem ou de uma pessoa adulta, namorar onde queira, manter relações sexuais antes do casamento etc.) e a veiculação de certos sentidos dominantes (a alegria pelo nascimento de filhos homens, por exemplo) parecem se basear, como já indiquei, na ideia de uma suposta natureza do sexos: é porque se é mulher ou homem que se deve ou não praticar certos atos. Mas, na verdade, essa noção esconde as operações políticas mais sutis em questão. Nada existe que se possa equiparar a uma suposta natureza feminina ou masculina nem que determine necessariamente tal ou qual ação social: são as ritualizações e repetições subjetivas, a partir de normas sociais corporificadas, que produzem os diferentes tipos de subjetividade feminina ou masculina. A mulher e o homem não preexistem à sua produção através de técnicas específicas de poder e, nesse sentido, a produção do gênero e da sexualidade, com seus efeitos normalizadores, está aberta a transformações históricas.

constituição do sujeito na história. Qualquer história ‘verdadeira’ pode ser reduzida, assim, reenviada a uma genealogia, a uma observação visando à constituição não só dos sujeitos, mas também de um saber e de um poder supostos fornecer o quadro potencial dessas subjetivações” (tradução livre).

As regulações de gênero em um determinado contexto cultural se impõem como referência obrigatória para todos os sujeitos e seu questionamento, bem como sua modificação no transcurso do tempo, implicam a emergência de novos tipos de subjetividades. Assim, para compreender o funcionamento desses processos complexos de normalização e subjetivação, é necessário localizar a emergência histórica de configurações políticas heterogêneas entre elementos bastante diversos. É a isso que visa o método genealógico foucaultiano.

*#resistindoànormacha*¹²⁵

Em uma ordem social heteronormativa, a “normacha” é a referência primeira e obrigatória para a subjetivação de todos os sujeitos: é, portanto, inevitável o confronto com ela. Argumentando que os sujeitos se constituem pelo poder, ou seja, que se subjetivam através de relações de poder, Luis Fernando Lanuza (2015) propõe que sua subjetivação pressupõe a referência a recursos socio-históricos anteriores. Refere-se ao trabalho de J. Butler para destacar o que essa autora chama de *norma subjetivante masculina*, precisamente essa referência psíquica da masculinidade, essa identificação masculina que, como referência primeira (hegemônica), dirá respeito à constituição de cada sujeito. Trata-se da norma masculina primária à qual todas estamos referidas, da mesma forma que à norma branca, capitalista, adulta etc. Assim, a resistência a essa norma implica um estranhamento de si mesma, na medida em que o sujeito se enfrenta com algo que lhe é constitutivo e não exterior. É isso o que também explica o caráter automático de sentidos heteronormativos *encorporados*, mesmo quando se tem uma recusa dos mesmos baseada em um discernimento racional e consciente.

Se, como vimos, o poder, para M. Foucault, não opera ou funciona sem resistência, é ele mesmo quem oferece as condições de agência e resistência subjetiva pela qual os sujeitos não são meros autômatos determinados desde fora.

A análise do poder terá que passar pela intersecção entre o psicanalítico e o foucaultiano. Butler, na tentativa de preencher um espaço entre a psicanálise e Foucault, reflete sobre como os sujeitos devem sua existência à própria subordinação que os cria. O sujeito pode resistir, mas não se opor, à sua constituição. Ou seja, um sujeito não poderia se opor ao poder sem se opor de alguma forma ao que é; a resistência não poderia ser pensada como uma resistência a um poder totalmente alheio ao que se é. Portanto, não é o sujeito versus o poder, mas um sujeito constituído pelas normas sociais, resistindo ao próprio poder que forjou essas normas. Uma resistência teria que ser

¹²⁵ Expressão que proponho a partir da tradução da expressão *norme mâle* (norma macha) de J. Lacan (WOLFF, 1972) e que é homófona à palavra francesa *normal* (normal).

pensada no âmbito do poder; resistir é estar tentado e ter muitas possibilidades para se tornar aquilo a que se pressiona para ser. É por isso que Butler sustenta que as ações políticas devem ser entendidas à luz da sua constituição por aquilo mesmo a que dizem resistir¹²⁶ (LANUZA, 2015, p. 47-8, tradução livre).

É nesse sentido que devemos compreender o caráter paradoxal da *encorporação* do gênero pelos sujeitos pesquisados. Ao mesmo tempo em que foram constituídos pela dominância dessa *normacha*, norma masculina/heterossexual, pela impossibilidade de recusá-la e de sair dela, essa constituição foi toda pontuada por apropriações singulares marcadas de resistências. Estas abrem um espaço de exercício do desejo e da singularidade de cada sujeito, fazendo o gênero proliferar para além do binarismo que o marca enquanto norma hegemônica. A inobservância de duas das entrevistadas às expectativas familiares do casamento normativo ou a busca desse mesmo casamento como forma de escapar a um poder paterno, as experiências erótico-amorosas fora da relação de matrimônio por um dos entrevistados, o deslocamento de uma posição de identificação paterna para outra em que deliberações mais subjetivas e autônomas podem ter lugar, a disposição de vivenciar relações com pessoas do mesmo sexo, às vezes com duros enfrentamentos a pessoas da família etc. são todas situações que nos expõem as resistências necessariamente envolvidas nos processo de gendramento e sexuação.

A *encorporação* da “normacha” pelos homens do contexto local, sujeitos aos quais se reservam os privilégios da posição dominante da ordem heteronormativa, implicou a performatização de certos atributos que se reiteraram ao longo das entrevistas com eles: a preponderância de um discurso racional, com um maior distanciamento de questões de foro mais íntimo e emotivo; um esforço para assenhorear-se de seus objetos através de teorias e argumentos com valor geral e apelo universal; a busca de se posicionar como alguém que porta um saber sobre o que se está discutindo, o que podia levar a certa prova de erudição. Ao mesmo tempo, não é possível afirmar que se tratavam de masculinidades uniformes. É também interessante perceber que suas referências teóricas na psicanálise eram todas masculinas, homens que portavam palavras de verdade sobre os temas discutidos.

¹²⁶ El análisis del poder tendrá que pasar por la intersección entre lo psicoanalítico y lo foucaultiano. Butler (1997), en un intento de colmar un espacio entre el psicoanálisis y Foucault, reflexiona sobre cómo los sujetos deben su existencia a la subordinación misma que los crea. El sujeto podrá resistirse, pero no oponerse, a su constitución. Es decir, un sujeto no podría oponerse al poder sin oponerse de alguna manera a lo que es; la resistencia no podría pensarse como una resistencia a un poder totalmente ajeno a lo que se es. Por lo tanto, no es el sujeto versus el poder, sino un sujeto constituido por normas sociales, resistiéndose al poder mismo que ha forjado esas normas. Una resistencia tendría que pensarse desde dentro del entramado del poder; resistirse es estar tentado y tener muchas posibilidades de devenir aquello a lo que se se presiona para ser. Es por ello que Butler sostiene que las acciones políticas deben entenderse bajo la luz de su constitución por aquello mismo a lo que dicen resistirse (texto original).

Ao perguntar a uma entrevistada sobre se já havia sido objeto de algum tipo de violência, ela nos ofereceu elementos para pensar como a *incorporação* do gênero implica também na refração quantos aos sentidos inteligíveis do mesmo:

psicanalista: Allyson, eu nunca senti isso que iniciou com essa história do estupro da menina, enfim [...] Aí, os depoimentos que muitas mulheres colocam de estar andando na rua e olha pra trás e acha que vai ser... ou que o táxi, essa do táxi é ótima. Porque diz que o homem quando entra no táxi e o táxi começa a dar volta, ele fica preocupado que o táxi está enganando ele para cobrar mais e a mulher fica preocupada achando que ele vai levar ela pro mato e estuprar. Isso nunca [*ênfase*] me passou pela cabeça! De que ele vai me levar pro mato pra me estuprar. Embora eu tenha amigas que já tenham sido estupradas. Mas, eu sempre penso que ele está me enrolando, que ele quer ganhar mais dinheiro e que ele está fazendo um percurso maior. [...] Eu estava atravessando a rua pra ir pra [*local de trabalho*] e aí outro depoimento que eu tinha lido era assim isso que quando olha pra trás, está sozinha na rua e olha pra trás, sabe que está vindo alguém e olha pra trás e é uma mulher, dá um alívio, porque [...] se for um homem, estupro, violência sexual. Eu não fico aliviada porque eu acho que uma mulher pode me... porque eu não penso no estupro, eu penso que uma mulher pode me assaltar tanto quanto um homem. Então, essa foi a mais recente que eu estava atravessando a rua, olhei para trás e não é porque eu vi uma mulher vindo que eu fiquei mais tranquila: eu acelerei o passo, atravessei e entrei em [*local de trabalho*]. Então, eu não me sinto, enquanto mulher, ameaçada por ser mulher, até porque eu acho que essa coisa desses dois polos aí da falta e da fálca, embora eu seja fisicamente fraca, se eu tiver que dar um murro em alguém eu não consigo, eu não tenho força. Mas, por exemplo, quando roubaram meu celular na rua, eu saí correndo atrás do ladrão [*risos*]. Eu faço umas coisas que a “mulherzinha” não faria e só parei quando peguei o celular de volta. Então, eu faço, eu não tenho medo, nem me sinto ameaçada porque eu sou mulher.

Ao falar sobre alguns de seus desempenhos de gênero, a entrevistada enunciou que não se inscrevia em certo tipo de identidade feminina (que parecia ser dominante): a mulher objetificada que se sente ameaçada ou sente medo em contextos nos quais está em presença de um homem desconhecido (suposto como potencial agressor). O relato de sua reação a um assalto indica que as mulheres também podem *incorporar* a “normacha”, no sentido de agir como um homem deveria agir em tais situações (dar combate, impor-se pela força ou astúcia). Ela não se reconhece como uma “mulherzinha” (alusão à fragilidade e dependência) em algumas de suas ações, indicando que também performatiza atributos que em princípio parecem referidos aos homens nesse contexto social. Suas identificações não apenas mostram como as *incorporações* de gênero são múltiplas e não respeitam uma partição binária estrita, como apontam que as mulheres não estão destinadas ao lugar de vítimas.

No entanto, dá-se a reprodução de uma divisão por gênero das reações diferentes e estereotipadas diante de uma mesma situação: homens imaginam que estão sendo enganados

enquanto mulheres imaginam que serão estupradas. A grade de percepção que informa esse exemplo revela os vetores hegemônicos da ordem de gênero e como os *encorporamos*: as relações entre os gêneros é heterossexual (já que o gênero do taxista, no exemplo, é masculino, situação mais comum em São Luís, onde quase não se veem taxistas mulheres), os homens são hipersexualizados, portadores de uma sexualidade compulsiva e incontrolável e as mulheres supostas objetos de desejo mais frágeis.

As mulheres entrevistadas (ainda que com variações) foram bem mais abertas sobre suas vidas privadas que os homens (entre estes, isso foi mais comum entre os de gerações mais antigas). Em geral, os argumentos das mulheres exibiram também um maior grau de flexibilidade, de despojamento da vontade de domínio (nos diversos sentidos desse termo), mesmo em se tratando de mulheres mais jovens. Isso parece relacionar-se ao fato de que ocupam uma posição subalternizada. Isso nos reenvia à discussão proposta por D. Haraway (1988) sobre o olhar das posições sociais não marcadas de Homem e Branco em relação paradoxal com o olhar que informa os conhecimentos situados. Como sugere a autora, as posições sociais mais subalternizadas sempre permitirão ver melhor quando não se as tome como posições inocentes. Trata-se, afinal, de escapar às alternativas da totalização e do relativismo. Nenhuma identidade ou autoidentificação é uma base segura para o olhar: num regime heteronormativo, as mulheres, mais que os homens (mas também certos homens mais que outros), são pressionadas a transitar e a se deslocar de posições demasiadamente *machas*.

3.2 Purezas, perigos, poluições, paradoxos: processos sociais e subjetivos de normalização e abjeção

#fronteirasdaabjeção

Um entrevistado relatou que, na época em que frequentava a escola, a homossexualidade era muito estigmatizada. “Muito!”. Contou a história de um rapaz que morava no centro da cidade, bem ao lado da casa de sua avó [do entrevistado]. Ele seria homossexual e dois anos mais velho que o entrevistado. Lembrou de uma cena que descreveu como “um negócio terrível”. Um grupo de mais ou menos uns dez a quinze rapazes entre 12 e 14 anos chegou à casa do rapaz (que estudava na mesma escola) com a intenção de agredi-lo fisicamente e teria se produzido uma gritaria na porta da casa. O rapaz havia desfilado como

baliza¹²⁷ pela escola e supostamente havia se comportado de forma muito feminina, rebolando e exibindo trejeitos, o que gerou uma reação indignada nesses colegas de escola. Alguns diziam “ele estava se rebolando”, “estava sujando o nome do colégio”. O entrevistado entendeu que, para os rapazes, as pessoas estariam comentando algo do tipo “Aquilo é colégio de viado”, já que a baliza era um homem que se portava como mulher. Se perguntava, então, sobre que espécie de apreço aqueles rapazes teriam pelo colégio para reagir daquela forma. Relatou que, tempos depois, ficaria sabendo que aquilo não deixava de ser uma defesa contra impulsos homossexuais dos próprios agressores que estavam lá. Afirmou que, naquele momento, não conseguiu perceber que aquilo era uma espécie de homossexualismo [sic] com essa válvula de escape, mas conseguiu ficar com essa pulga atrás da orelha. Se perguntava por que eles não eram mais diretos e diziam “A gente quer te bater porque tu és viado”. Por que pretendem defender o nome do colégio? Isso ficou em sua cabeça e essas coisas tempos depois foram ressignificadas. “Existe aqui a ideia de que se um é, todos são. Um homem se comportando como uma mulher em um evento público fere a reputação de todos os homens do colégio”. Podemos perceber, a partir da própria interpretação do entrevistado, o funcionamento de um pânico específico, um temor de contágio e a localização de uma figura poluente (por “desarranjar” normas hegemônicas de gênero) que deveria ser “corrigida”, sofrendo sanções por sua desobediência ou não conformidade.

Essas cenas de violência de gênero¹²⁸ continuam se repetindo em nosso contexto social contemporâneo e podem, a partir da perspectiva adotada neste trabalho, ser compreendidas como estratégias de normalização e abjeção, isto é, de construção de fronteiras simbólicas, produtoras de subjetividades consideradas normais e abjetas, as quais não se restringem ao campo sexual. Assim, a violência não tem por objeto um gênero ou uma sexualidade já constituída, mas é um mecanismo de poder a serviço da conformação de um gênero e sexualidade normalizadas, de acordo com as referências normativas em vigor no contexto cultural em questão.

¹²⁷ Componente de uma banda ou desfile, mais comumente uma mulher, que figura em posição de destaque, geralmente à frente do grupo, e se desempenha através de coreografias e evoluções.

¹²⁸ Segundo Mara Viveros Vigoya (2018) o conceito de *violência de gênero* tem sido usado de forma extensiva desde 1993 e traduz a expressão *gender-based violence* ou *gender violence*, difundida por causa da Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher, celebrada em Pequim, em 1995, e auspiciada pela Organização das Nações Unidas (ONU). Nesse sentido, parece equivaler à compreensão de que se trata de atos físicos ou simbólicos de agressão contra mulheres em função de seu gênero. De fato, a violência de gênero parece ter lugar em situações em que o comportamento do sujeito violentado contraria as expectativas normativas de gênero e sexualidade do sujeito agressor. Dentro dessa perspectiva, buscarei tratá-la como mecanismo de normalização, isto é, como técnica voltada para o controle e a produção de gêneros e sexualidades normalizadas.

Ainda segundo o entrevistado, era “um mundo” em que os papéis sexuais eram muito bem definidos. O que “fugia do padrão” era “estigmatizado”, era “aberração”, “degeneração” etc. Era muito comum que os homens tivessem sua iniciação sexual em casas de prostituição (as chamadas “zonas”) ou com as empregadas domésticas, porque “as namoradas não transavam”, pois tinham que casar virgens. Esse é outro exemplo de como o enquadre binário do gênero oculta a diversidade de diferenciações entre os sujeitos e de como o gênero se co-constitui em interação com a classe e a raça, além de outros eixos de diferenciação. Um fenômeno mencionado pelo entrevistado ilustra isso. Ele aludiu ao tema dos “golpes”. Uma família buscava surpreender a filha com o namorado em atividade sexual como forma de forçar um casamento bem sucedido economicamente. Ele relatou que vários casamentos eram forçados assim. Isso ilustra como algo da ordem do gênero e da sexualidade é acionado no sentido de uma ascensão social e, portanto, para construir determinada posição econômica. As mulheres “separadas” eram igualmente estigmatizadas. O entrevistado se lembrou que houve uma mulher dita “de sociedade” que teve seu acesso barrado a uma festa num clube social local importante da época porque teria perdido a virgindade e deporaria contra a reputação do clube permitir a presença dessa “moça mal afamada” em seu ambiente.

Ao comentar sobre as práticas sexuais de suas contemporâneas, o entrevistado afirmou que percebia uma ambiguidade no que se referia ao “homossexualismo” [sic] masculino. Em seu ponto de vista, nas relações homossexuais femininas, era com se as duas mulheres (chamadas de “as saboeiras”) estivessem em pé de igualdade: não haveria propriamente uma dominação, uma dominante, uma dominada. Poderia até se dar na relação, mas, não haveria, como nos homens, que seria mais ou menos o seguinte: “quem dá é viado; quem come é homem”. Essa seria a grande ambiguidade. Vários colegas seus já na adolescência se vangloriavam de “comer homossexuais” da cidade e diziam “tá vendo como eu sou macho?”.

eu: Mas, isso não botava em questão a identidade sexual deles...

psicanalista: De maneira nenhuma! [*ênfase*]. Isso já me causava muita espécie porque eu dizia assim “Caramba, o que dá é homossexual, o que come, não. O que dá não é homem porque dá, o que come é homem e até se afirma na sua masculinidade”. É claro que no caso de uma troca aí as coisas se misturavam muito. Mas, no caso dos papéis mais definidos, e era muito assim, porque havia os homens homossexuais como eram reconhecidos, os passivos digamos assim...

eu: E essa era a categoria que se usava, “homossexuais”?

psicanalista: Homossexuais ou pederasta... pederasta passivo. Isso aí era o cúmulo da desqualificação do sujeito: era um pederasta passivo. Então, o outro ele tinha

até um reconhecimento, o ativo, “o cabra é macho mesmo, ele come todo mundo, homem e mulher”.

eu: Transgride essa fronteira mas não deixa de ser homem...

psicanalista: Até pelo contrário, afirma que é homem. Ainda hoje você vê isso em vigência. Às vezes, eu gosto muito de escutar rádio, eu escuto rádio AM, no carro. Às vezes, eu estou tomando banho, a rádio está ligada, então eu escuto coisas... coisas que os repórteres, os radialistas ficam dizendo. Um chegou e disse assim: “Ah, eu tava atrás de ti”. E o outro “atrás de mim, não”. Essa ambiguidade é explorada num sentido sexual.

O entrevistado relatou que isso era o resquício de uma coisa que estava antes muito mais evidente, explícita, muito mais arraigada e até naturalizada: seria natural que um sujeito “comesse” o outro, mas não seria natural que esse outro “desse” para este.

psicanalista: O homem que está lá comendo o outro está em seu papel de homem, mas o que está dando não está no seu papel de homem. É por isso que havia e há uma dissimetria entre a homossexualidade masculina e feminina porque a anatomia - aí a anatomia entra - permite esse tipo de coisa no sentido físico, fisiológico. Ao passo que num casal de mulheres lésbicas, é claro que pode haver uma que manda, outra que obedece, pode haver uma reprodução de um marido machão e uma mulher submissa com duas mulheres, mas isso não aparece na anatomia, não tem “aquela que dá” e “aquela que come”. Então o fato de ter “o que dá” e “o que come” estabelece logo... aí traz uma espécie de elemento de natureza. Esse elemento é ressignificado socialmente porque a natureza aí passa a ser “o homem que é homem come mesmo e pronto e não dá”. A anatomia permitiria uma distinção de papéis no campo dos homens, mas não permite uma distinção análoga no campo das mulheres.

Uma entrevistada relatou a história de uma amiga de infância, a quem descreveu como parecendo-se muito com um menino e que desde muito jovem gostava de ser “paquerada” por mulheres. Descreveu uma situação em que estavam juntas num ônibus e ela lhe apontou uma menina que estava fora e estaria “paquerando” com ela. A entrevistada disse que, na época, não entendia: “Por que elas estão te paquerando se elas são mulheres?”. Já tendo introjetado a norma heterossexual, com seu binário inteligível, as demais situações lhe apareciam como incompreensíveis. Acrescentou que, posteriormente, a amiga de fato se tornou homossexual e que hoje mora com a companheira e uma filha adotiva em outra cidade. Relatou que, no entanto, quando a família dessa amiga se reúne, ninguém toca no assunto e sempre se referem à companheira como “amiga”. Relatou, ainda, que ela tinha uma situação financeira boa e que ajudava a família inteira. Achava que a família não a aceitava propriamente como homossexual, mas acrescentou que “o dinheiro pesa”, referindo-se à ajuda financeira que a

amiga prestava à família e à importância que esse fator tinha numa tolerância discreta de seus familiares para com sua sexualidade.

Ao teorizar sobre o dispositivo do armário, Eve Sedgwick (2007) o propôs como um regime de conhecimento e um dispositivo de regulação da vida social e subjetiva, que se refere tanto a homossexuais quanto a heterossexuais. O dispositivo do armário se sustenta no privilégio da heterossexualidade, com sua hegemonia de valores e de visibilidade¹²⁹. Segundo a autora, mesmo pessoas assumidamente homossexuais, pelo menos em certos contextos, voltam a entrar “no armário”, que representa mais que um lugar, uma fronteira entre aquilo a que se permite socialmente visibilidade e o que deve permanecer invisível. Embora o armário não seja uma característica exclusiva de sexualidades não heterossexuais¹³⁰, ela seria a característica fundamental da vida social de homossexuais (p. 22).

Ao mencionar sua participação em um evento que tratou do tema da transexualidade, outra entrevistada relatou sua surpresa ao escutar pessoas trans que estavam na plateia e que deram depoimentos sobre suas vidas (uma delas, inclusive, teria feito cirurgia de redesignação sexual). Ressaltou a coragem dessas pessoas de se expor. Se falar de sua transexualidade em público requer coragem (e ademais produz esse efeito de surpresa) é porque a tendência geral num tal contexto é presumidamente de desconhecimento, rechaço e invisibilidade. A saída à luz desses sujeitos amiúde localizados em zonas obscuras do social pode produzir diversos efeitos: surpresa, incômodo, escárnio, mas também curiosidade, atenção e respeito.

Espero poder deixar claro que todas essas situações têm em comum o fato de que expõem o funcionamento de uma mesma lógica de normalização/abjeção e de tabus, perigos e contágios: a construção de subjetividades gendradas sempre implica na expulsão de si e de seu convívio daquilo que é classificado (a partir da operação de todo um conjunto de técnicas e saberes) como abjeto, aberrante, degenerado. O “não deixar entrar” equivale aqui ao expulsar, ao defecar, ao isolar, a expelir a “imundície” e mantê-la fora, constituindo, propriamente, através desse ato, o domínio mesmo da abjeção. Esse domínio não é anterior à exclusão ou expulsão; é esse mecanismo que o constitui a partir da fronteira que é erigida e, no mesmo tempo, demarca o que será considerado como normal, bem ordenado, limpo e digno de apreço social. Esse processo produz as classificações e hierarquizações entre diferentes manifestações do gênero, mas também da classe, da raça, da geração, entre outros.

¹²⁹ Segundo Tiago Duque (2009, p. 5), “o ‘armário’ é a forma como a ordem sexual – desde ao menos o final do século XIX – se constitui dividindo a todos dentro do binário hetero-homo de forma a garantir a manutenção do espaço público como sinônimo de heterossexualidade pela restrição da homossexualidade ao privado”.

¹³⁰ Sujeitos heterossexuais também podem sofrer a incidência do dispositivo do armário na medida em que necessitem ocultar aspectos de suas vivências sexuais que se localizam fora da norma hegemônica. Aqui, interessa o jogo de ocultação e exposição, regulado nos termos da ordem social dominante.

Ao tratar dos processos de subjetivação, J. Butler (2011, p. xiii) argumenta que o sujeito não preexiste a eles, sendo constituído através da força de exclusão e abjeção, que produz um “exterior constitutivo” para o sujeito, um exterior “abjetado”, o qual está, ao mesmo tempo, dentro e fora do sujeito como seu próprio repúdio fundador. Nos processos sociais de normalização, é a produção desse domínio abjeto que sustenta a legitimidade das categorias inteligíveis. Para aprofundar-se nessa dimensão dos processos sociais que é a abjeção, a autora propôs uma reapropriação pós-estruturalista do trabalho de Mary Douglas sobre pureza, poluição, tabu e perigo, bem como retomou e ressignificou algumas elaborações em torno do tema da abjeção de J. Kristeva.

Em *Purity and danger*¹³¹, Mary Douglas (2001) promove o poderoso argumento de que o que é sujo, impuro ou poluído em uma determinada cultura expressa a ordem simbólica pela qual a cultura busca construir e controlar sua realidade social. As regras de pureza se aplicariam tanto à vida religiosa quanto secular e tanto às sociedades ditas primitivas quanto às sociedades modernas (que a autora distingue em função de sua menor ou maior diferenciação ou especialização, respectivamente). A autora argumenta que eliminar a impureza representa um gesto efetivo de organização da realidade social: o espaço é, assim, construído conforme certos padrões simbólicos. Noções de poluição operariam na vida social em um nível instrumental e em um nível expressivo: tanto funcionariam para manter uma ordem social ideal, graças aos perigos que ameaçam as transgressoras (e que permitem um controle mútuo pelo exercício de poderes de coerção de umas sobre as outras), como expressariam uma visão geral da ordem social, isto é, certas noções de poluição e perigo devem ser entendidas como símbolos da relação entre as partes componentes da sociedade (p. 3-4).

Todas as ideias de perigo devem, portanto, ser remetidas e relacionadas ao contexto cultural específico em que elas ganham sentido e a suas demarcações ou sistematizações.

[...] a sociedade não existe num vazio neutro e sem cargas. Está sujeita a pressões externas; o que não está com ela, que não é parte dela e não está sujeito às suas leis, está potencialmente contra ela. Ao descrever essas pressões que se exercem nas fronteiras e nas margens, admito ter feito a sociedade parecer mais sistemática do que realmente é. Mas uma tal expressiva super-sistematização é necessária para interpretar as crenças em questão. Porque eu acredito que ideias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões têm como sua principal função impor um sistema sobre uma experiência essencialmente desordenada. É só exagerando a diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, masculino e feminino, com e contra, que uma aparência de ordem é criada. Neste sentido, não tenho receio da

¹³¹ Pureza e perigo (tradução livre).

acusação de ter feito a estrutura social parecer super-rígida¹³² (DOUGLAS, 2001, p. 4, tradução livre).

A ordenação social pressupõe, afinal, a criação e a manutenção de fronteiras simbólicas, cuja estabilidade está sendo permanentemente ameaçada por essa “experiência essencialmente desorganizada” que constitui a matéria-prima social, segundo a autora. Ordenar significa reduzir a um conjunto limitado um número ilimitado de materiais e relações possíveis.

Admitido que a desordem arruína o padrão, ela também fornece o seu material. Ordem implica restrição; de todos os materiais possíveis, uma seleção limitada foi feita e de todas as relações possíveis um conjunto limitado foi usado. Então, a desordem é, por implicação, ilimitada, nenhum arranjo foi reconhecido nela, mas seu potencial para padronizações é indefinido. Eis por que, apesar de buscarmos criar ordem, nós não simplesmente condenarmos a desordem. Nós reconhecemos que ela é destrutiva para os padrões existentes; mas também que ela tem potencialidade. Ela simboliza ao mesmo tempo perigo e poder (tradução livre).¹³³ (DOUGLAS, 2001, p. 72).

Perigo e poder. Aqui uma apropriação pós-estruturalista dos argumentos da autora deveria apontar que a verdade de uma sociedade ou cultura está precisamente nessas fronteiras, isto é, lá onde ela se instabiliza e se encontra permanentemente aberta a transformações, já que tais fronteiras são móveis. Os materiais e relações selecionadas nos processos de ordenação são sempre historicamente conformados em função de matrizes de poder dominantes em cada momento. É preciso, pois, identificar tais matrizes, pois é no interior delas que certos elementos e relações específicas ganham existência e inteligibilidade, como busquei mostrar ao falar de uma hegemonia heteronormativa em nosso contexto histórico atual. Mas, também devemos ter em conta uma dominância nortista (geopolítica), ocidental, branca, da elite financeira do capitalismo global, em termos de localidade, étnico-raciais e de classe. É a reprodução dessas matrizes de poder que convoca a imposição de uma

¹³² [...] the society does not exist in a neutral, uncharged vacuum. It is subject to external pressures; that which is not with it, part of it and subject to its laws, is potentially against it. In describing these pressures on boundaries and margins I admit to having made society sound more systematic than it really is. But just such an expressive over-systematising is necessary for interpreting the beliefs in question. For I believe that ideas about separating, purifying, demarcating and punishing transgressions have as their main function to impose system on an inherently untidy experience. It is only by exaggerating the difference between within and without, about and below, male and female, with and against, that a semblance of order is created. In this sense I am not afraid of the charge of having made the social structure seem over-rigid (texto original).

¹³³ Granted that disorder spoils pattern, it also provides the material of pattern. Order implies restriction; from all possible materials, a limited selection has been made and from all possible relations a limited set has been used. So disorder by implication is unlimited, no pattern has been realised in it, but its potential for patterning is indefinite. This is why, though we seek to create order, we do not simply condemn disorder. We recognise that it is destructive to existing patterns; also that it has potentiality. It symbolises both danger and power (texto original).

série de proibições (ou tabus) e a produção de noções de poluição e perigo, que funcionam para resguardar as fronteiras e limites simbólicos estabelecidos.

Qualquer comportamento que inspire ambiguidade ou anomalia pode ser objeto de uma reação à impureza. A compreensão da poluição, segundo M. Douglas (2001, p. 96), pressupõe ter em conta a relação entre formas articuladas e inarticuladas, abrangidos nestas todos os elementos não passíveis de classificação segundo a ordenação dominante. As “pessoas em estado marginal”, excluídas da ordenação social, possuem estatuto indefinível e, por isso, representam perigo. Nas sociedades a que a autora se refere em seu trabalho, o perigo da impureza, da indefinição e do estados transicionais são controlados através de rituais, cuja função seria a de exorcizar o perigo.

Ter estado nas margens é ter estado em contato com o perigo, ter estado em uma fonte de poder.

[...]

Parece que se a pessoa não tem lugar no sistema social e é portanto um ser marginal, toda precaução contra o perigo deve vir de outros. Ela não pode fazer nada sobre sua situação anormal. Isso é mais ou menos como nós mesmos consideramos as pessoas marginais em um contexto secular, não em um ritual. Assistentes sociais em nossa sociedade, preocupadas com os pós-cuidados de ex-prisioneiras, relatam uma dificuldade em reacomodá-las em empregos estáveis, uma dificuldade que vem da atitude da sociedade em geral. Um homem que passou algum tempo 'dentro' é posto permanentemente 'fora' do sistema social comum. Sem rito de inclusão que possa definitivamente lhe atribuir uma nova posição, ele permanece nas margens, com outras pessoas que são similares, creditadas com não confiabilidade, incapacidade de aprendizagem e todas as atitudes sociais erradas. O mesmo vale para pessoas que entraram em instituições para o tratamento de doença mental. Enquanto elas ficarem em casa seu comportamento peculiar é aceito. Uma vez que elas tenham sido formalmente classificadas como anormais, o mesmo comportamento é considerado intolerável¹³⁴ (DOUGLAS, 2001, p. 98, tradução livre).

É digno de nota o estudo citado pela autora sobre a tolerância social com relação a doentes mentais antes e depois que foram admitidas a um hospital psiquiátrico:

¹³⁴ To have been in the margins is to have been in contact with danger, to have been at a source of power.

[...]

It seems that if a person has no place in the social system and is therefore a marginal being, all precaution against danger must come from others. He cannot help his abnormal situation. This is roughly how we ourselves regard marginal people in a secular, not a ritual context. Social workers in our society, concerned with the after-care of ex-prisoners, report a difficulty on resettling them in steady jobs, a difficulty which comes from the attitude of society at large. A man who has spent any time 'inside' is put permanently 'outside' the ordinary social system. With no rite of aggregation which can definitively assign him to a new position he remains in the margins, with other people who are similar credited with unreliability, unteachability, and all the wrong social attitudes. The same goes for persons who have entered institutions for the treatment of mental disease. So long as they stay at home their peculiar behaviour is accepted. Once they have been formally classified as abnormal, the very same behaviour is counted intolerable (texto original).

Mas uma vez que uma paciente é internada em um hospital psiquiátrico, a tolerância desaparece. Um comportamento anteriormente julgado tão normal que as sugestões da psicóloga levantavam uma forte hostilidade, agora era julgado como anormal [...] ¹³⁵ (DOUGLAS, 2001, p. 98, tradução livre).

Estamos aqui diante de um fenômeno que M. Foucault tão bem descreveu com seus estudos sobre a loucura e o advento das prisões. Engrenagens políticas que aliam técnicas de disciplina à produção de saberes com pretensão à verdade produzem categorias que não são apenas meros rótulos, mas efetivamente materializam subjetividades como efeitos de processos de normalização e abjeção social. A doença mental e a delinquência passam, a partir da modernidade clássica, a ser uma espécie de natureza da pessoa, capaz de dizer sua verdade mais fundamental. O mesmo aconteceria, para o autor, com a sexualidade, analisada minuciosamente por um conjunto de técnicas e saberes e tornada talvez o principal eixo de aferição subjetiva. O poder dessa construção estigmatizante pode ser tão forte a ponto de restringir gravemente as ações de resistência dos sujeitos. Tal poder está, afinal, apoiado numa ordenação dominante das condutas, para as quais as situações consideradas marginais são poluidoras e perigosas.

Ainda segundo M. Douglas (2001), a acusação de poluição contra determinada pessoa é uma forma de tentar controlá-la pela experiência não ordenada na qual a poluição se baseia. Os poderes perigosos atribuídos aos sujeitos acusados são um pretexto para a sua eliminação. O contágio, por sua vez, pode ser entendido como uma espécie de proliferação do caos, na medida em que a poluição põe em xeque os limites e ordenações estabelecidas. A autora afirma que a poluição é um tipo de perigo que não acontece exceto onde as linhas de estrutura, cósmica ou social, são claramente definidas. “Uma pessoa poluente está sempre errada. Ele (sic) desenvolveu alguma condição errada ou simplesmente cruzou alguma linha que não deveria ter sido cruzada e esse deslocamento desencadeia perigo para alguém” ¹³⁶ (p. 114, tradução livre).

Uma das passagens mais significativas do trabalho da autora é aquela em que ela observa que o corpo é, amiúde, tomado como modelo para qualquer sistema delimitado, funcionando como símbolo de estruturas complexas, como a própria ordem social, na medida em que ele é uma estrutura igualmente complexa. Assim como uma sociedade, o corpo

¹³⁵ But once a patient is admitted to a mental hospital, tolerance is withdrawn. Behaviour which was formerly judged to be so normal that the psychologist's suggestions raised strong hostility, was now judged to be abnormal [...] (texto original).

¹³⁶ A polluting person is always in the wrong. He (sic) has developed some wrong condition or simply crossed some line which should not have been crossed and this displacement unleashes danger for someone (texto original).

também tem suas margens perigosas e seus resíduos são símbolos tanto de perigo quanto de poder. De fato, salienta a autora, todas as margens são perigosas, precisamente porque representam as regiões de vulnerabilidade do que se encontra instituído e arranjado: a matéria expelida pelo corpo (assim como pelos grupos sociais) deve ser considerada marginal do tipo mais evidente. Mostrando a conexão indissociável entre subjetividade e socialidade (tema a que necessariamente precisarei voltar ao discutir, no capítulo seguinte, algumas concepções analíticas acerca dessa relação), a autora argumenta que “Não existe razão para admitir qualquer primazia da atitude do indivíduo para com sua própria experiência corporal e emocional, não mais que para com sua experiência cultural e social¹³⁷” (DOUGLAS, 2001, p. 122, tradução livre).

Questionando certa perspectiva psicológica (e psicanalítica) segundo a qual “tudo simboliza o corpo” (como no argumento de S. Ferenczi a que ela se refere de que o inconsciente veria um pênis em todo objeto convexo e uma vagina ou ânus em todo objeto côncavo), ela propõe que, de uma perspectiva antropológica e sociológica, “o corpo simboliza tudo o mais”, de modo que a experiência do sujeito com seu corpo é, ao mesmo tempo, uma experiência dele com a sociedade na qual e a partir da qual se constitui: o corpo parece materializar as relações entre subjetividade e sociedade.

A autora distingue quatro tipos de poluição social: o perigo que pressiona as fronteiras externas; o segundo, de transgredir as linhas internas do sistema; terceiro, o perigo nas margens dessas linhas; e, finalmente, o perigo de contradição interna (quando alguns postulados básicos são negados por outros postulados básicos). Referindo-se ao método freudiano para analisar os chistes ou ditos espirituosos (e tentar compreender a conexão entre o riso, a estrutura das histórias e o inconsciente), ela propõe que a poluição é uma forma invertida de humor: não diverte, mas sua estrutura usa comparação e duplo sentido como a estrutura de uma piada. Ela pretende mostrar como o simbolismo das fronteiras do corpo é utilizado nesse tipo de piada sem graça para expressar perigo às fronteiras da comunidade (DOUGLAS, 2001, p. 123).

Analisando o sistema de casta hindu, a autora afirma que a poluição significa a descida na estrutura das castas (uma espécie de queda de posições na hierarquia) e o contato com o impuro. Expressa angústia com os limites do corpo político. A autora relaciona a proteção ritual dos orifícios do corpo como um símbolo de preocupações sociais com saídas e entradas. “A análise do simbolismo ritual não pode começar até que reconheçamos o ritual como uma

¹³⁷ There is no reason to assume any primacy for the individual's attitude to his own bodily and emotional experience, any more than for his cultural and social experience (texto original).

tentativa de criar e manter uma cultura particular, um conjunto particular de suposições pelas quais a experiência é controlada¹³⁸” (tradução livre). Os rituais dramatizam a forma das relações sociais: ao dar a estas expressão visível, permitem às pessoas conhecer sua sociedade. “Os rituais operam sobre o corpo político através do meio simbólico do corpo físico¹³⁹” (DOUGLAS, 2001, p. 129, tradução livre).

M. Douglas (2001, p. 139) acredita que as pessoas pensam que seu próprio ambiente social consiste em pessoas juntas ou separadas por linhas que devem ser respeitadas. Algumas dessas linhas são protegidas por sanções físicas veementes; mas, onde essas linhas são precárias, ideias de poluição vêm em seu apoio. O atravessamento físico de barreiras sociais é tratado como poluição perigosa. “A pessoa poluidora se torna um objeto de reprovação duplamente perverso, primeiro porque ele (sic) cruzou a linha e segundo porque ele (sic) ameaçou outros (tradução livre).¹⁴⁰”.

Quando a autora analisa o tema do sistema social em guerra consigo mesmo (e afirma que talvez todos os sistemas sociais sejam construídos em contradição), vai tomar seus exemplos na esfera das relações sexuais, as quais, em um grande número de comunidades, estão permeadas por normas de conduta contraditórias. Às vezes, as instituições sexuais expressam uma separação rígida e um antagonismo violento. Há poluições sexuais que expressam o desejo de manter a integridade do corpo físico e social, controlando entradas e saídas. Outro tipo advém do desejo de manter retas as linhas internas do sistema social. Um terceiro tipo, ainda, se origina do conflito nos objetivos que podem ser propostos na mesma cultura (DOUGLAS, 2001, p. 141).

Num viés estruturalista, a autora aponta que, nas culturas que ela chama de “primitivas”, a distinção dos sexos é a distinção social primária e que importantes instituições repousam sobre a diferença entre mulheres e homens. Propõe que há uma diferença de efeitos entre: sistemas sociais fracamente organizados, nos quais mulheres e homens podem dar vazão a suas fantasias sem consequências graves para a sociedade em geral; e estruturas sociais articuladas de forma estrita que acabam por interferir fortemente nas relações entre mulheres e homens. É neste último caso que as ideias de poluição visam a amarrar mulheres e homens a seus papéis prescritos. A única exceção estaria em sociedades em que os papéis sexuais seriam diretamente impostos, com imediata punição dos desvios pela força física:

¹³⁸ The analysis of ritual symbolism cannot begin until we recognise ritual as an attempt to create and maintain a particular culture, a particular set of assumptions by which experience is controlled (texto original).

¹³⁹ The rituals work upon the body politic through the symbolic medium of the physical body (texto original).

¹⁴⁰ The polluter becomes a doubly wicked object of reprobation, first because he (sic) crossed the line and second because he (sic) endangered others (texto original).

nesse caso, o sexo seria, então, provavelmente livre de ideias de poluição (DOUGLAS, 2001, p. 141-2).

No entanto, ela observa que a dominação masculina muito raramente floresce com simplicidade implacável. Quando a dominação masculina é o princípio central de organização social mas é contraditado por outros princípios (como o da independência feminina ou do direito inerente da mulher como o sexo mais fraco), é provável que a poluição sexual floresça. Por exemplo, ela se refere a sociedades, como a dos Lele¹⁴¹, em que a poluição feminina está amplamente relacionada ao esforço para tratar as mulheres simultaneamente como pessoas e como moedas de troca nas transações masculinas: mulheres e homens são estabelecidos como pertencendo a esferas distintas e mutuamente hostis. É essa situação de normas de conduta contraditórias que produzem instabilidades e as sensações de perigo.

Ela se pergunta por que os exemplos de sistemas sociais em guerra consigo mesmo vêm das relações sexuais. Os medos de poluição parecem não se concentrar em torno de contradições que não envolvam o sexo. “A resposta pode ser que nenhuma outra pressão social é potencialmente tão explosiva quanto a que constrange as relações sexuais¹⁴²” (tradução livre). A autora acrescenta, em uma análise da importância exagerada atribuída à virgindade nos primeiros séculos da Cristandade, que condições sociais de desigualdade e contradições são propícias ao surgimento de crenças que simbolizam o corpo como um recipiente imperfeito que somente alcançará a perfeição *se puder tornar-se impermeável* (DOUGLAS, 2001, p. 158-9).

Os impressionantes argumentos de M. Douglas antecipam discussões que serão retomadas, sobre novas bases, nos estudos de gênero e queer, fundados numa compreensão foucaultiana dos processos sociais modernos de disciplina e normalização e derridiana da relações paradoxais entre os termos de um binário inteligível (como mulher/homem, normal/anormal etc.). No entanto, antes de passar a essas elaborações pós-estruturalistas, eu gostaria de relacionar o que destaquei do texto da autora com os relatos de minhas entrevistadas sobre como o gênero e a sexualidade foram ou são produzidos em seus contextos sociais e históricos.

A história do jovem rapaz atuando como baliza ilustra bem o que M. Douglas afirma sobre pessoas poluidoras como fontes de perigo (lembremos que, segundo o relato do entrevistado, os rapazes que agrediam o vizinho diziam que ele estava *sujando* o nome do

¹⁴¹ Também conhecidos como *Bashilele* ou *Usilele*, são um subgrupo do povo *Kuba*, na República Democrática do Congo.

¹⁴² The answer may be that no other social pressures are potentially so explosive as those which constrain sexual relations (texto original).

colégio): elas basicamente presentificam, por sua simples existência ou comportamentos, uma espécie de caos, de desordem, de inominado, uma certa confusão e mistura ali onde deveria, por força das regulações heteronormativas, impor-se uma determinada orientação na ordem social. Trata-se da percepção de um corpo de homem atuando e movendo-se como somente uma mulher deveria. Isso produz ininteligibilidade e angústia, porque expõe os homens ao perigo do contágio: “Se um é, todos são”. Se um homem é capaz de atuar assim, conviver com ele e, ademais, ser por ele representado, significa que qualquer homem pode também se tornar um ser indistinto, marginal, aberrante, que mistura atributos que deveriam estar nitidamente separados.

A violência tem o objetivo de purificação, limpeza, expurgo. Em última instância, busca reafirmar a ordenação e as fronteiras simbólicas através das quais esses sujeitos projetam idealmente os contornos e limites de seu grupo social. Na impossibilidade de simplesmente eliminar aquela que polui e põe a ordem social em perigo, se busca forçá-la, através de técnicas específicas (que incluem violências físicas e simbólicas), ao enquadre hegemônico das relações de gênero e sexualidade. Nesse contexto específico, rapazes femininos, mulheres sexualmente liberadas ou ativas fora do contexto do casamento (incluindo as separadas) compõem a série das pessoas poluidoras e devem sofrer a incidência de tabus e rituais de purificação, incluindo o isolamento e o ostracismo. Como se fossem pessoas “doentes”, devem ser afastadas do convívio sob pena de contagiar as demais com sua “anomalia” ou “desvio”.

A surpresa que certas manifestações do gênero e da sexualidade causam nas pessoas entrevistadas se refere sempre à assimilação dos discursos hegemônicos através dos quais se estabelecem e mantêm as fronteiras simbólicas dominantes: tudo o que não é passível de classificação de acordo com a ordenação dominante pode desencadear medo, angústia, pânico. A partir da modernidade, essas fronteiras simbólicas são engendradas a partir da relação entre elementos heterogêneos, dentre os quais os saberes científicos (como o psiquiátrico), com suas classificações ordenadoras, que passam a ocupar um lugar de hegemonia com relação a outros saberes sociais. Por exemplo, a categoria “pederasta passivo”, com todas as ressonâncias de um certo saber médico-psiquiátrico que é possível escutar nela, ilustra a construção da anormalidade a que se refere M. Foucault. Ela não é uma mera descrição, mas uma categoria normativa: ela funciona exatamente como a classificação formal de “anormalidade” que pesam sobre as ex-prisioneiras ou ex-internas de instituições mentais, como apontou M. Douglas. Essa classificação cumpre uma função performativa, de engendrar (e não apenas descrever) uma realidade; ela cria efetivamente ordem com base em

uma experiência essencialmente desorganizada através do exagero de certas diferenças. De onde vem o poder criador e ordenador desses símbolos senão da ordenação social dominante que se estabeleceu historicamente? As relações contraditórias entre as diversas manifestações possíveis do gênero e da sexualidade são tomadas numa ordenação que pretende resolver essas contradições numa ordenação totalizante.

Um dos entrevistados se refere à atitude homofóbica como defesa contra impulsos homossexuais e isso nos propõe pensar em como a constituição subjetiva está correferida à estruturação social e à delimitação de seus espaços e posições. Se a matéria-prima social (e, acrescento eu, também subjetiva) é essencialmente desorganizada, misturada, contendo infinitas potencialidades de manifestação, como sugere M. Douglas, a defesa de uma ordem ou regime político específico e suas escolhas limitadas pode ocultar precisamente o caráter radicalmente aberto da experiência humana. De modo que, acolher uma determinada configuração do gênero e da sexualidade significa rechaçar outras possíveis, as quais, no entanto, não são eliminadas, mas tão somente afastadas para regiões inconscientes e invisíveis da psique e da organização social. Elas permanecem dentro, como potenciais disruptoras da experiência estruturada. Da mesma forma, não havendo nenhuma natureza do gênero e da sexualidade, toda e qualquer posição deverá ser constantemente investida e atualizada através de uma inscrição reiterada de certas normas no corpo. O corpo é uma espécie de mediador entre a dimensão psíquica e a social, sem que possamos dizer que elas são um interior e um exterior: sua relação é de continuidade e de sobreposição.

De acordo com o relato do entrevistado, “o verdadeiro homem” era tido como “aquele que come”, ou seja, constitui-se por uma performatização da *atividade* sexual, enquanto a passividade seria reservada para caracterizar as mulheres ou os homens considerados inferiores, como os homossexuais que se deixassem penetrar por outros homens. Isso os faria equivaler às mulheres e os desvalorizaria socialmente. Mas, o fato de que mesmo homens que se consideram homens e heterossexuais podem manter relações sexuais com outros homens sem que isso ponha em xeque sua masculinidade heterossexual mostra como suas experiências sexuais perturbam de fato o enquadre binário das relações sexuais, o que é, para eles, ilusoriamente mantido¹⁴³.

Algo que chamou a atenção de outro entrevistado e que se relaciona com essa temática apareceu em sua experiência clínica com pessoas homossexuais religiosas em sua relação com

¹⁴³ Acredito que é possível questionar a posição do entrevistado sobre as mulheres lésbicas, que poderiam, a despeito de sua mesma anatomia, encarnar posições equivalentes às que ele descreveu com relação aos homens: de “quem come” e de “quem dá”.

igrejas evangélicas: a culpa que sentiam por seus desejos e práticas eróticas com pessoas do mesmo sexo. Alguns (o entrevistado parecia se referir somente a homens) eram muito próximos à igreja evangélica, fazendo parte da igreja, de famílias evangélicas e às vezes até com a convocação para ser pastores. Ainda segundo o entrevistado, alguns, talvez por práticas homossexuais dentro da igreja, foram afastados, mas continuaram ligados a ela. Conforme relatou o entrevistado, esses homens viveriam entre dois mundos: um mundo moral em que tentavam cumprir as normas sociais (de caráter eminentemente religioso); e outro, regido pela sua “pulsão acéfala”, que não se submetia a lei nenhuma e exigia satisfação.

Outra entrevistada também relatou sobre diversos episódios de ofensas a ela dirigidas por sua mãe em função de seu desejo lésbico (a palavra “sapatão” era usada como injuriosa). Foi possível perceber o quanto tais situações tinham, para a entrevistada, uma forte carga emocional. As ofensas podem ser aqui também entendidas como estratégias políticas de normalização/abjeção de um sujeito tido como poluente por borrar, com suas práticas eróticas, as fronteiras normativas traçadas para estabilizar as manifestações do gênero em um padrão binário heteronormativo.

Nesse ponto, me lembro de minha própria experiência clínica como psicanalista escutando sujeitos que viviam conflitos em função de práticas sexuais que haviam sido objeto de proibição ou condenação social e subjetiva. Por um lado, suas moções pulsionais os empurravam no sentido de realizar certos atos sexuais com vistas à satisfação; por outro, uma corrente de julgamento moral e controle condenava tais práticas e os forçavam a rituais de castigo e expiação. Um deles, casado com uma mulher, tinha encontros sexuais anônimos com homens em situações que podiam ser consideradas bastante perigosas, tanto para sua integridade física como para sua reputação moral. Para ele, essas experiências sexuais eram objeto de um tabu específico e estavam associadas. Alguns de seus sintomas (ordenar as linhas das toalhas estendidas várias vezes ao dia, lavar os copos de modo a eliminar toda a sujeira e guardá-los alinhados de forma impecável, sair do carro sempre contornando a parte traseira do veículo e nunca passando pela frente, banhar-se e lavar as mãos energicamente depois das relações sexuais com homens etc.) representavam a operação conflitiva desses dois fluxos. Ou ainda, uma mulher heterossexual que era tomada de culpa após as relações sexuais, o que remetia a falas depreciativas de seu pai quanto ao desejo sexual das mulheres e a desvalorização das mulheres por manter uma vida sexual ativa antes do casamento e com diferentes parceiros. Se tais experiências apontavam, indiscutivelmente, para uma dimensão psíquica inconsciente, exibiam também uma dimensão social que funcionava segundo o que nos explicou M. Douglas acerca da pureza e do perigo. Sobretudo, parecia pesar sobre esses

sujeitos a exigência de normalidade, bem como todas as ações políticas voltadas para sua estigmatização e exclusão quando se apresentavam como serem poluentes.

A partir dos argumentos de M. Douglas, podemos agora considerar brevemente as elaborações de J. Kristeva em torno do tema da abjeção, considerada como operação necessária de constituição subjetiva e ver o que é possível extrapolar delas para nossa compreensão dos processos sociais de normalização.

#eumeabjeto: a dimensão queer da subjetividade

As articulações de J. Kristeva (1982, p. 1) em torno do tema da abjeção consistem em diferenciar o abjeto do sujeito e do objeto. Quando sou acossada pela *abjeção*, afirma a autora, a trama retorcida de afetos e pensamentos que chamo por esse nome não tem propriamente um objeto. O abjeto é um objeto rejeitado, radicalmente excluído, que me atrai para um lugar em que o sentido colapsa. É mantido à distância e, ao mesmo tempo, de forma paradoxal, imposto pela instância do super-eu¹⁴⁴. A experiência da abjeção implicaria, ao mesmo tempo, uma atração fascinada e um afastamento e separação pela/da sujeira, imundície, lixo, excremento, impureza, esgoto, dejetos.

A autora busca representar esse processo complexo através daquilo que, segundo ela, seria a sua forma mais elementar e arcaica: a aversão à comida (proposta que imediatamente põe sua argumentação em contato com o texto que analisamos de M. Douglas no qual ela aponta que o corpo é amiúde tomado como modelo metafórico de estruturas complexas, como a própria ordem social). Aqui, no entanto, estaríamos conjecturando sobre processos arcaicos e paradoxais de constituição do corpo, da subjetividade e do social. As sensações de amordaçamento, espasmos, enrugamento, as lágrimas, o aumento dos batimentos cardíacos, a transpiração, a vertigem, a náusea provocam uma relutância e me separam do outro que me oferece o leite.

‘Eu’ não quero nada desse elemento, sinal do desejo deles; ‘Eu’ não quero ouvir, ‘eu’ não o assimilo, ‘eu’ o expulso. Mas uma vez que a comida não é um ‘outro’ para ‘mim’, que sou apenas no desejo deles, eu *me* expulso, eu *me* cuspo, eu *me* abjeto no mesmo movimento através do qual eu reivindico

¹⁴⁴ S. Freud (2011) postula uma instância observadora do eu como traço regular de sua estrutura e a nomeia “super-eu”, fazendo-a equivaler à nossa própria consciência moral. Para o autor, o super-eu teria funções de observação, julgamento e punição do eu. Herdeira das primeiras socializações da criança, encarnaria o olhar e a voz de suas primeiras figuras de autoridade e agiria com uma implacável dureza. “Ele é também o portador do ideal do Eu, pelo qual o Eu se mede, o qual busca igualar, e cuja demanda por uma perfeição cada vez maior ele se empenha em satisfazer. Sem dúvida, esse ideal do Eu é o precipitado da velha ideia que a criança tinha dos pais, a expressão da admiração de quem os considerava perfeitos” (p. 146).

estabelecer a *mim mesma*. Esse detalhe, talvez um detalhe insignificante, mas um que eles descobrem, enfatizam, avaliam, essa bagatela me vira do avesso, vísceras se expandindo; é então que *eles* veem que ‘eu’ estou no processo de me tornar um outro às custas da minha própria morte. Durante esse curso em que ‘eu’ me torno, eu dou à luz a mim mesma em meio à violência dos soluços, do vômito. Protesto mudo do sintoma, despedaçando a violência de uma convulsão que, com certeza, é inscrita em um sistema simbólico, mas em que, sem querer ou ser capaz de se integrar para responder a ele, reage, ab-reage, abjeta¹⁴⁵ (KRISTEVA, 1982, p. 3, grifos da autora, tradução livre).

O abjeto é tudo aquilo que eu empurro para o lado, para fora, para poder viver: é a merda que a vida aguenta e à qual se contrapõe e que revela a fronteira da condição de ser vivente. “Meu corpo se desvencilha a si mesmo, como estando vivo, dessa fronteira¹⁴⁶” (KRISTEVA, 1982, p. 3, tradução livre). A vida depende, para a autora, de que esses dejetos caiam, se soltem, até que, de perda em perda, nada mais permanece e o corpo inteiro cai além do limite (“cair” do latim *cadere*, de onde deriva a palavra “cadáver”). O excremento significa o outro lado da fronteira, o lugar onde não estou e que me permite ser; o cadáver (*corpse*), o mais repugnante dos dejetos é, então, a fronteira que invadiu e usurpou tudo. Não se pode ser sem a fronteira. Mas não sou mais eu quem expilo ou expulso: ‘eu’ sou expelido, pois esse lugar que estaria mais-além, eu o descubro aqui abjetado para dentro do meu mundo. O cadáver que eu contemplo no necrotério exhibe um mundo colapsado que apagou suas fronteiras o que, por isso, induz o desmaio, o desfalecimento. O abjeto mostra, assim, como a morte infecta a vida, é algo rejeitado do qual ninguém se separa, do qual não se pode proteger como de um objeto.

Então, não é falta de limpeza ou saúde que causa abjeção, mas o que perturba a identidade, o sistema, a ordem. O que não respeita fronteiras, posições, regras. O intermediário, o ambíguo, o compósito. O traidor, o mentiroso, o criminoso com uma boa consciência, o estuprador sem vergonha, o assassino que afirma ser um salvador... Qualquer crime, porque chama a atenção para a fragilidade da lei, é abjeto, mas o crime premeditado, o assassinato astucioso, a vingança hipócrita são ainda mais, porque aumentam a exibição de tal fragilidade. Aquele que nega a moralidade não é abjeto; pode haver grandeza na amoralidade e mesmo no crime que exhibe seu desrespeito pela lei - crime rebelde, libertador e suicida. Abjeção, por outro lado, é imoral, sinistra, ardilosa e sombria: um terror que se dissimula, um ódio que sorri, uma

¹⁴⁵ ‘I’ want none of that element, sign of their desire; ‘I’ do not want to listen, ‘I’ do not assimilate it, ‘I’ expel it. But since the food is not an ‘other’ for ‘me,’ who am only in their desire, I expel *myself*, I spit *myself out*, I abject *myself* within the same motion through which ‘I’ claim to establish *myself*. That detail, perhaps an insignificant one, but one that they ferret out, emphasize, evaluate, that trifle turns me inside out, guts sprawling; it is thus that *they* see that ‘I’ am in the process of becoming an other at the expense of my own death, During that course in which ‘I’ become, I give birth to myself amid the violence of sobs, of vomit. Mute protest of the symptom, shattering violence of a convulsion that, to be sure, is inscribed in a symbolic system, but in which, without either wanting or being able to become integrated in order to answer to it, it reacts, it abreacts. It abjects (texto original).

¹⁴⁶ My body extricates itself, as being alive, from that border (texto original).

paixão que usa o corpo para troca em vez de inflamá-lo, um devedor que te vende, um amigo que te apunhala¹⁴⁷ (KRISTEVA, 1982, p. 4, tradução livre).

Segundo J. Kristeva (1982, p. 5), a abjeção suplica e pulveriza o sujeito, que cansado de tentativas infrutíferas de se identificar com algo que está fora, encontra o impossível dentro dele; um impossível que lhe é constitutivo. A abjeção de si seria o ponto culminante dessa experiência do sujeito para quem se revela que todos os seus objetos se baseiam meramente na perda inaugural que assentou as bases de seu ser. Dessa forma, a experiência da abjeção, no limite, implica para o sujeito apresentar-se com seu próprio corpo e eu como os mais preciosos não-objetos, os quais não mais são vistos em seu próprio direito, mas perdidos, comprometidos. A autora se refere às experiências da humilhação, do que podemos chamar de aviltamento, do medo, envolvidas na abjeção, que nos confronta com uma alteridade repelida e repelente. Afirma que o término de uma experiência de análise pode nos levar até aí.

Referindo-se à abjeção, J. Kristeva (1982, p. 6) sustenta que há vidas que não são sustentadas pelo desejo (já que o desejo é sempre de/por objetos), mas em *exclusão*. Distingue esse mecanismo dos articulados pela *negação* e suas modalidades, tais como S. Freud as formulou para compreender o funcionamento das neuroses e psicoses. Sua dinâmica desafiaria a teoria do inconsciente, na medida em que este depende de uma dialética da negatividade. Na exclusão da abjeção, que ela vai buscar compreender nas fobias e no processo de divisão do eu, a autora destaca o paradoxo de uma oposição ambígua mais arcaica entre eu/Outro, e entre dentro/fora. Refere-se a pacientes ditas *borderline* que tornariam a distinção consciente/inconsciente irrelevante e cujos discursos seriam mais propícios à sublimação (estéticos ou místicos) que científicos ou racionais.

Tais articulações, de alguma forma abstratas e complexas, permitem, no entanto, reapropriações para pensar a abjeção também em sua inescapável dimensão social. A abjeção, como processo psíquico e social, implicaria o repúdio, o nojo, o desprezo e, ao mesmo tempo, a atração profunda pela parte de nós mesmos que devemos aprender a rejeitar e que poderia ser entendida, afinal, como nosso ser pulsional, em seu caráter mais constitutivo, mais parcial, mais inassimilável às normas sociais, carregando possibilidades múltiplas e não naturais de

¹⁴⁷ It is thus not lack of cleanliness or health that causes abjection but what disturbs identity, system, order. What does not respect borders, positions, rules. The in-between, the ambiguous, the composite. The traitor, the liar, the criminal with a good conscience, the shameless rapist, the killer who claims he is a savior... Any crime, because it draws attention to the fragility of the law, is abject, but premeditated crime, cunning murder, hypocritical revenge are even more so because they heighten the display of such fragility. He who denies morality is not abject; there can be grandeur in amorality and even in crime that flaunts its disrespect for the law—rebellious, liberating, and suicidal crime. Abjection, on the other hand, is immoral, sinister, scheming, and shady: a terror that disassembles, a hatred that smiles, a passion that uses the body for barter instead of inflaming it, a debtor who sells you up, a friend who stabs you (texto original).

busca de gozo, em uma palavra: nossa dimensão queer.

J. Kristeva (1982, p. 9) sugere que a abjeção impõe uma existência perdida e que ela é, acima de tudo, ambiguidade¹⁴⁸ (assim como a poluição para M. Douglas indicava um borramento das fronteiras simbólicas da ordem social). A abjeção também pode ser entendida como um perigo perpétuo.

J. Butler (2006, p. 181-3) se baseia nas elaborações de M. Douglas e J. Kristeva e também no trabalho de Iris Young para buscar compreender a produção e a normalização das identidades hegemônicas de gênero e sexualidade às custas da abjeção de corpos e subjetividades, bem como sua instabilidade e caráter precário. Nos regimes políticos do gênero e da sexualidade, como o heteronormativo, a produção da subjetividade está intrínseca e simultaneamente associada à produção de um domínio de abjeção, cuja exclusão dos parâmetros de normalidade sustenta as categorias gendradas “legítimas”. A abjeção pode ser descrita como o repúdio social de sujeitos e corpos em função de seu sexo, sexualidade e/ou cor de pele (lista não exaustiva), que envolve as operações de *expulsão*, seguida de uma *repulsão*, fundantes tanto das identidades culturalmente hegemônicas quanto das subalternizadas.

Esses mecanismos são de difícil apreensão, pois possuem um caráter constitutivo (e, portanto, inacessível, como tudo o que diz respeito a origens) no que concerne à produção de subjetividades. É importante compreender, no entanto, um de seus aspectos fundamentais: aquilo que é rejeitado não vai simplesmente para fora, mas é inscrito no interior mesmo do sujeito e do assim chamado *corpo* social. Podemos, então, falar de um processo de *in exclusão*. Com esse neologismo, pretendo aqui apontar a complexidade do mecanismo e o paradoxo de seus vetores na tentativa de capturar os dois movimentos aí implicados: um que rejeita, separa, expulsa determinados elementos da subjetividade e outro que os inscreve em seu núcleo mesmo. Opera aí um tabu constitutivo de fronteira, de modo que o *abjeto* designaria aquilo que foi expulso do corpo, destacado como excremento, literalmente tornado outro ou alheio e, ao mesmo tempo, inscrito como o que há de mais íntimo no sujeito e na ordem social. É essa produção do “não-eu” e, podemos acrescentar, do “não-nós”, no que se refere

¹⁴⁸ “Una de las cosas a la que puede referirse lo queer: una amplia mezcla de posibilidades, huecos, superposiciones, disonancias y resonancias, lapsus y excesos de sentido donde los elementos constituyentes del género de cada persona, de la sexualidad de cada persona no están hechos para (o *no se les puede* hacer) producir una significación monolítica [...] la sexualidad en este sentido, quizás *sólo* puede significar sexualidad queer” (SEDGWICK apud SÁEZ, 2004, p. 170, grifos da autora). (Uma das coisas a que o queer pode se referir: uma ampla mistura de possibilidades, buracos, superposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de sentido em que os elementos constitutivos do gênero de cada pessoa, da sexualidade de cada pessoa não estão feitos para (ou *no se lhes pode* fazer) produzir uma significação monolítica [...] a sexualidade neste sentido, talvez *só* pode significar sexualidade queer – tradução livre).

ao grupo, que estabelece e busca estabilizar as fronteiras do corpo e do grupo social.

Compreender o sexismo, a homofobia, o racismo, enfim, a violência, o ódio, a repugnância, a ojeriza, o desprezo pelo outro em função da sua diferença, implica entender a operação desse mecanismo fundamental não apenas pensado em seu vetor voltado para o outro tido como abjeto, mas também no que concerne ao próprio sujeito em sua abjeção constitutiva, sua esquisitice, sua *esqueersitice*, sua própria dimensão suja, impura, dejetada, por cujo repúdio ele busca renovar, por ditos e atos, a sua normalidade. Assim, quando um dos entrevistados se deu conta, de forma pertinente, que o repúdio à manifestação de um gênero e sexualidade poluentes no outro (a situação do garoto-baliza) tem como fonte um repúdio similar na própria subjetividade, ele intui o paradoxo da operação de abjeção que, no caso, vai mais além da operação de recalque através da qual ele tenta inteligir a situação. Essa dimensão abjeta, nas experiências subjetivas e sociais, assombra permanentemente as vulneráveis vedações e impermeabilizações tentadas e investidas ao longo dos processos de performatização do gênero e da sexualidade.

O que constitui através da divisão os mundos ‘interior’ e ‘exterior’ do sujeito é uma margem e fronteira tenuemente mantida para os propósitos de regulação e controle sociais. A fronteira entre o interno e o externo é perturbada por aquelas passagens excrementícias nas quais o interno efetivamente se torna externo, e essa função excretora se torna, por assim dizer, o modelo pelo qual outras formas de identidade-diferenciação são realizadas. Com efeito, esse é o modo pelo qual os Outros se tornam merda. Para que os mundos interior e exterior permaneçam completamente distintos, a superfície inteira do corpo teria que alcançar uma impermeabilidade impossível. A vedação de sua superfície constituiria a fronteira sem emenda do sujeito; mas esse invólucro seria invariavelmente explodido precisamente pela sujeira excrementícia que ele teme¹⁴⁹ (BUTLER, 2006, p. 182, tradução livre).

O processo configura as fronteiras do corpo e da ordem heterossexual normal e suas perturbações, já paradoxalmente inscritas desde o início. As forças poluidoras e ameaçadoras dos contornos estabelecidos são produzidas no mesmo movimento que busca estabiliza identidades hegemônicas normalizadas¹⁵⁰.

¹⁴⁹ What constitutes through division the ‘inner’ and ‘outer’ worlds of the subject is a border end boundary tenuously maintained for the purposes of social regulation and control. The boundary between the inner and outer is confounded by those excremental passages in which the inner effectively becomes outer, and this excreting function becomes, as it were, the model by which other forms of identity-differentiation are accomplished. In effect, this is the mode by which Others become shit. For inner and outer worlds to remain utterly distinct, the entire surface of the body would have to achieve an impossible impermeability. This sealing of its surfaces would constitute the seamless boundary of the subject; but this enclosure would invariably be explored by precisely that excremental filth that it fears (texto original).

¹⁵⁰ A propósito do tema, Berenice Bento (2011, p. 553) argumenta que a reprodução da ordem heteronormativa se fundamenta na produção de seres abjetos e poluentes: “gays, lésbicas, travestis, transexuais e todos os seres

Em *Bodies that matter*¹⁵¹, J. Butler (2011) retoma a elaboração do tema da abjeção, agora referindo-o ao processo de materialização de identidades e corpos. Ela continua a aprofundar sua pergunta sobre que operações de exclusão constituem as categorias identitárias, buscando escapar ao debate essencialismo *versus* construcionismo. Explora as potencialidades significantes da expressão inglesa “matter” que pode ser traduzida por *matéria, questão, assunto, importar ou pesar* (no sentido de ter importância), entre outros.

Dialogando com J. Derrida e L. Irigaray, a autora explora a noção derridiana de *suplemento* como a produção excessiva de algo que integra as oposições binárias como um de seus polos, mas que, ao mesmo tempo, se redobra e excede esse mesmo par binário como figura da impossibilidade de sua sistematização definitiva. Questionando se a matéria seria o exterior da linguagem, argumenta que o que é excluído do binário é também *produzido* por ele próprio, não tendo existência absoluta ou inseparável como seu exterior.

Um exterior constitutivo ou relativo é, obviamente, composto de um conjunto de exclusões que, no entanto, são *internas* a esse sistema como sua própria necessidade não-tematizável. Ele emerge dentro do sistema como incoerência, ruptura, uma ameaça à sua própria sistematicidade¹⁵² (BUTLER, 2011, p. 13, grifos da autora, tradução livre).

O mesmo pode ser articulado aos pares masculino/feminino e normal/abjeto. Ao mesmo tempo em que existem o feminino e o abjeto especulares, produzem-se o feminino e o abjeto excessivos, suplementares. Mas ela explica que tais produções não devem ser compreendidas através de uma lógica ontológica, vez que a rigor os suplementos não são inteligíveis e suas nomeações não se sustentam. Não há nenhum ser que carregue em si mesmo uma natureza ou essência de abjeção: todos as subjetividades bem como identidades sociais se constituem nesse processo. Não há atributos que nos permitam ontologizar a abjeção. O que excede a nomeação não pode ter nome apropriado e, ao mesmo tempo, vincula e ameaça a esfera de propriedade linguageira e, por isso, deve ser controlado por um conjunto de regras nominativas impostas à força (BUTLER; 2011, p. 17).

que fogem à norma de gênero”. Segundo a autora, “[q]uando se age e se deseja reproduzir a/o mulher/homem ‘de verdade’, desejando que cada ato seja reconhecido como aquele que nos posiciona legitimamente na ordem de gênero, nem sempre o resultado corresponde àquilo definido e aceito socialmente como atos próprios a um/a homem/mulher. Se as ações não conseguem corresponder às expectativas estruturadas a partir de suposições, abre-se uma possibilidade para se desestabilizarem as normas de gênero, que geralmente utilizam da violência física e/ou simbólica para manter essas práticas às margens do considerado humanamente normal. O processo de naturalização das identidades e a patologização fazem parte desse processo de produção das margens, local habitado pelos seres abjetos”.

¹⁵¹ Corpos que pesam/importam/se materializam (tradução livre).

¹⁵² A constitutive or relative outside is, of course, composed of a set of exclusions that are nevertheless *internal* to that system as its own nonthematisable necessity. It emerges within the system as incoherence, disruption, a threat to its own systematicity (texto original).

Por isso, o termo “queer” é tão interessante para pensar essa questão: ele não apenas é a figura do anormal, mas a própria aberração disforme, monstruosa, capaz de horrorizar qualquer sujeito comodamente instalado em uma categoria identitária de normalidade (motivo pelo qual não entendo o queer como uma identidade sexual). Seu caráter ofensivo bebe dessa fonte. Trata-se de um termo a rigor intraduzível, que evoca essa margem borrada, em que a limpeza se confunde com a imundície. Assim, como sugere L. Pelúcio (2014), talvez não a melhor tradução, mas uma enunciação significativa de seu caráter abjeto seja, de fato “cu”. Afinal, o abjeto é como o cu: todo mundo tem o seu, ainda que bem escondido.

Como sugere J. Butler (2011, p. 24), o pânico da efeminação dos homens bem como da falicização das mulheres (como no caso das lésbicas) - afinal, o pânico dos deslocamentos de posições - apontam o funcionamento de uma ordem heterossexual hegemônica e a tentativa de conter a proliferação de sentidos de gênero e sexualidade possíveis, de modo a assegurar a estabilidade do conjunto. No entanto, por outro lado, isso permite exatamente questionar o caráter originário da matriz heterossexual, na medida em que ela depende da instituição de normas e tabus sociais e da produção concomitante de um domínio de seres abjetos¹⁵³.

#anormalidadeshistóricas: violências que abjetam

Em *Os anormais*, M. Foucault (2010c) buscou analisar a produção histórica dessas figuras de anormalidade (e de abjeção), apontando de que maneira, do século XVII até o fim do século XIX, se tentou praticar a normalização no domínio da sexualidade. Dentro do âmbito do que chamou de *anomia*, o autor destacou três figuras que começaram a se isolar a partir do séc. XVIII: o “monstro humano”, grande modelo das pequenas discrepâncias, ser cosmológico ou anticosmológico; “o indivíduo a ser corrigido”, cujo contexto de referência era a família; e a “criança masturbadora”, que também emerge no interior da família, mas num espaço ainda mais circunscrito: o quarto, a cama, o corpo (p. 47-50).

¹⁵³ A propósito das ideias de originalidade e cópia, um dos entrevistados afirmou:

psicanalista: Quer dizer, eu acho o Laerte ou a Laerte como ela mesmo prefere ser chamada... para você ver como é ambígua a coisa... uma figura superinteressante. Aquilo tudo é uma performance... Mas eu também, isso aqui tudo é uma performance, entende? [*risos*] Não dá pra dizer que ela é uma performance e eu não sou.

eu: Eu sou o original, o autêntico...

psicanalista: Pois é, e ela, um desvio lá daquilo. Não tem nada disso. São performances diferentes e individualizadas com inserção cultural evidentemente, mas um a um... um a um.

Para o autor, a genealogia do *anormal* remete a essa três figuras. O monstro simbolizava a transgressão das fronteiras e classificações; era um misto de animal e humano, de homem e mulher, de vida e morte (perceba-se a proximidade com as argumentações de M. Douglas e J. Kristeva a propósito da mistura e esmaecimento das fronteiras). As hermafroditas são, talvez, o elemento paradigmático dessa monstruosidade produzida, que M. Foucault (2010c, p. 57) busca analisar, apontando as estratégias políticas empreendidas para conjurar esse “perigo”: confissões; torturas; punições, incluindo as penas de morte¹⁵⁴.

M. Foucault (2010c, p. 256) explicou como o anormal surgiu como objeto privilegiado da psiquiatria a partir do século XIX. A psiquiatrização do anormal incidia, obviamente, sobre o que era inassimilável aos sistemas normativos (de educação, por exemplo). Em um dos casos que analisou, o de Charles Jouy, destacou o fato de que viveu à margem de sua aldeia, excluído (rejeitado) de vários espaços e posições comuns (na família, na escola, no trabalho). Ele é um sujeito que “vaga daqui para lá”, um vagabundo, sem lugar ordenado. A psiquiatria do séc. XIX se apoiará sobre casos como o seu para produzir uma novidade com relação à medicina da alienação mental do período anterior: passa-se da psiquiatria dos processos patológicos à psiquiatria dos estados permanentes. Para reivindicar o caso de Jouy como psiquiatrizável, se necessita de “estigmas permanentes que marcam estruturalmente o indivíduo” (p. 260).

Como assinala M. Foucault (2010c, p. 262), já não seria o excesso e exageração do instinto o que permitiria a psiquiatrização do ato: o núcleo do estado aberrante em questão seria a falta, a insuficiência, a interrupção do desenvolvimento¹⁵⁵. O anormal desse período histórico é referido a uma infantilidade: a infância se torna o princípio de generalização da psiquiatria, através do qual a psiquiatria pode se tornar ciência das condutas normais e anormais. A partir daí, vai se desenvolver toda uma nosografia de síndromes anormais baseada em uma série de condutas aberrantes (agorafobia, claustrofobia, doentes incendiários, exibicionistas, invertidos, masoquistas etc.). A introdução da noção de *estado*, que não se

¹⁵⁴ É interessante perceber que tanto as figuras da abjeção não são ontológicas que cada momento histórico as conhece sob distintos semblantes. Atualmente, estariam as pessoas transgêneras e pedófilas na encarnação da abjeção?

¹⁵⁵ S. Freud esteve capturado nesse enunciado psiquiátrico (apesar de não se poder reduzir suas teorizações a ele, nem rotulá-lo de pensador homofóbico), o qual vai, por exemplo, aparecer na carta que escreve a uma mãe estadunidense a propósito de uma consulta sobre seu filho homossexual: “Homosexuality is assuredly no advantage, but it is nothing to be ashamed of, no vice, no degradation, it cannot be classified as an illness; we consider it to be *a variation of the sexual function produced by certain arrest of sexual development*” (FREUD apud AYOUGH, 2015, p. 56, grifos meus) (A homossexualidade não é certamente uma vantagem, mas não é nada de que se ter vergonha, não é vício, não é degradação, não pode ser classificada como uma doença; nós a consideramos *uma variação da função sexual produzida por certa interrupção do desenvolvimento sexual* – tradução livre).

refere a doença, faz aparecer um “fundo causal permanente”, como diz M. Foucault (2010c, p. 273): quem é portador de um estado não é um indivíduo normal. No mesmo contexto, as causas da anormalidade serão inscritas no paradigma da hereditariedade-degeneração. Surge daí, a partir da ciência psiquiátrica, indica o autor, um novo tipo de racismo como meio de defesa interna de uma sociedade contra o seus anormais, baseado em um conjunto de noções eugênicas, o que se articula, afinal, com o problema da ordem e da desordem social.

Para concluir esta seção, gostaria de voltar ao tema da abjeção e da violência que lhe é intrínseca. A violência simbólica e também física (distinção que merece ser questionada quanto a seus efeitos de materialização, pois quantas vezes não escutamos que palavras podem equivaler a bofetadas) é sempre um recurso de poder para reafirmar a ordem das posições sociais. Perguntei a diversas entrevistadas se alguma vez haviam sido objeto de “violências”. Não é seguramente um tema simples de abordar; toca em recônditos que muitas vezes preferimos deixar adormecidos, além do que há uma dimensão subjetiva particular na compreensão do que é violência. Me chamou a atenção, no entanto, que quase nenhuma relatou situações desse tipo. Quando o fizeram, foram apenas mulheres.

Uma entrevistada afirmou ter amigas que já haviam sido estupradas. O estupro, como ato grave de violência, é ao mesmo tempo uma decorrência de certa estruturação e *incorporação* do gênero, com homens em posição de agressores e mulheres em posição de objetos de violência, como também um dos muitos atos de poder que contribuem para reproduzir a ordem hegemônica de gênero e forjar homens sexualmente dominantes e mulheres submissas e temerosas.

Sobre situações de violência contra si enquanto mulher, a entrevistada relatou:

psicanalista: Nos carnavais de Olinda, por exemplo, que os caras pegam pra beijar à força, eu sempre peitei, eu sempre... eu lembro que eu estava passando andando no carnaval de Olinda com uma amiga minha que era daqui que nunca tinha ido para o carnaval de Olinda; pra ela, era guerra [*ênfase*] e eu consigo me divertir. E aí a gente passava, a gente passou num, quando eu vi era um corredor de homens, uma parede de um lado e do outro e todos querendo agarrar a gente; ela passou quase se engatinhando atrás de mim e eu passei olhando cada um na cara e quem chegasse perto de mim eu dava uma bofetada. Eu não dava porque eu não tenho força, mas...

eu: ...a tua atitude era essa assim?

psicanalista: ...era de intimidar, então passei, não tive problema, mas fiquei mais atenta, porque eu sei que é perigoso... Duas contra dez, um corredor de homens, a gente não ia... mas, a minha postura nunca foi de me intimidar, mas de enfrentar.

eu: Então, eu não sei se talvez até por isso, não sei...

psicanalista: Já tive, já tive uma situação de... duas em [*local*] de... dessas violências assim em transporte público, sabe? Dá um nojo, dá uma raiva de sentir o cara se aproveitando porque tá apertado... e isso dá muita raiva assim, dá vontade de matar a pessoa, mas foram situações pontuais e que isso não afeta a minha forma de...

eu: Não foi uma coisa direcionada a você no sentido assim... não sei, se você está na escola e tem um colega que te agride...

psicanalista: Não.

eu: Era uma coisa meio anônima.

psicanalista: Isso.... essa do metrô, eu saí de perto. Quando eu saí, tava tão apertado que outra mulher ficou no meu lugar e a minha vontade era puxar essa mulher, porque eu sabia que esse cara ia fazer a mesma coisa [...] mas era assim de enfrentar.

Poucas situações de violência relatadas se encaminharam no sentido da abjeção, exceto a de uma entrevistada negra, que comentei no capítulo anterior, e outra, também comentada, citada por um entrevistado, sobre o questionamento por parte de um casal acerca da sexualidade do psicanalista que atendia sua filha ou filho. Isso é bastante significativo da posição social das entrevistadas: quando se é homem/mulher, branco, heterossexual e de estratos médios ou de elite, as oportunidades de violência estrutural e de abjeção se veem bastante reduzidas e aumentada a potência normalizadora; no caso das mulheres, parece haver mais chances de vivências estigmatizantes, embora estas pareçam ser contrabalançadas em função de suas outras posições sociais mais vantajosas. Igualmente, o matrimônio e a maternidade como ideais têm forte peso normalizador. No entanto, é enganoso supor que as entrevistadas simplesmente encarnavam identidades normais. Afinal, foi, na maioria das vezes, algo da ordem de uma crise subjetiva muito intensa, que as levou a buscar uma análise, num processo que envolveu estranhar-se e confrontar-se com uma dimensão inconsciente de sua subjetividade, como veremos a seguir.

4 PARADOXOS DA NORMALIZAÇÃO E DA SUBVERSÃO DO GÊNERO E DA SEXUALIDADE NA PSICANÁLISE LACANIANA

*Do zelo com que me defendo contra a acusação de que o neurótico está sendo levado, no tratamento analítico, a gozar da sua vida, vocês não devem concluir que, para isso, estamos trabalhando em favor da moralidade social. Isso é pelo menos tão distante quanto aquilo. Não somos certamente reformadores, somos apenas observadores, mas não podemos deixar de observar com olhos críticos e achamos impossível tomar partido em favor da moral sexual convencional ou ter em alta estima a maneira como a sociedade tenta colocar em prática os problemas da vida sexual. Podemos facilmente imputar à sociedade o fato de que o que ela chama de moralidade custa mais sacrifício do que vale a pena, e que não se baseia na verdade nem testemunha prudência. Nós não pouparemos nossos pacientes de ouvir essas críticas, nos acostumamos a uma consideração sem preconceitos de assuntos sexuais, assim como de todos os outros, e quando eles se tornam autônomos no final de seu tratamento, e decidem por seu critério adotar uma posição intermediária entre o pleno gozar da vida e o ascetismo incondicional, não sentimos em nossa consciência o peso de nenhuma dessas saídas. Dizemos a nós mesmos que todo aquele que passou com sucesso pelo aprendizado da verdade contra si mesmo fica protegido permanentemente contra o perigo da imoralidade, mesmo que seu padrão de moral possa de algum modo divergir daquele habitual na sociedade (Sigmund Freud, *A transferência*, 27.^a Conferência, *Conferências de introdução à psicanálise*¹⁵⁶, tradução livre).*

¹⁵⁶ Aus dem Eifer, mit dem ich mich gegen den Vorwurf verteidige, daß der Nervöse in der analytischen Kur zum Sichausleben angeleitet wird, dürfen Sie aber nicht den Schluß ziehen, daß wir zu Gunsten der gesellschaftlichen Sittsamkeit auf ihn wirken. Das liegt uns zum mindesten ebenso ferne. Wir sind zwar keine Reformer, sondern bloß Beobachter, aber wir können nicht umhin, mit kritischen Augen zu beobachten, und haben es unmöglich gefunden für die konventionelle Sexualmoral Partei zu nehmen, die Art, wie die Gesellschaft die probleme des Sexuallebens praktisch zu ordnen versucht, hoch einzuschätzen. Wir können es der Gesellschaft glatt vorrechnen, daß das, was sie ihre Sittlichkeit heißt, mehr Opfer kostet, als es wert ist, und daß ich Verfahren weder auf Wahrhaftigkeit beruht noch von Klugheit zeugt. Wir ersparen es unseren Patienten nicht, diese Kritik mitanzuhören, wir gewöhnen sie an vorurteilsfreie Erwägung der sexuellen Angelegenheiten wie alle anderen, und wenn sie, nach Vollendung ihrer Kur selbstständig geworden, sich aus eigenem Ermessen zu irgend einer mittleren Position zwischen dem vollen Ausleben und der unbedingten Askese entschließen, fühlen wir unser Gewissen durch keinen diese Ausgänge belastet. Wir sagen uns, wer die Erziehung zur Wahrheit gegen sich selbst mit Erfolg durchgemacht hat, der ist gegen die Gefahr der Unsittlichkeit dauernd geschützt, mag sein Maßstab der Sittlichkeit auch von dem in der Gesellschaft gebräuchlichen irgendwie abweichen / Die Übertragung, XXVII Vorlesung, Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse (texto original).

Como temos o significante, é preciso que a gente se entenda – e é justamente por isto que não nos entendemos. O significante não é feito para as relações sexuais. Desde que o ser humano é falante, está ferrado, acabou-se essa coisa perfeita, harmoniosa, da copulação, aliás impossível de situar em qualquer lugar da natureza. A natureza apresenta espécies infinitas, que em sua maioria, aliás, não comportam nenhuma copulação, o que mostra a que ponto pesa pouco nas intenções da natureza que isso constitua um todo, uma esfera (Jacques Lacan, O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise).

Sim, enfim é uma, é uma opinião, a bem da verdade, bastante inapropriada, enfim. Nenhum analista deveria, eu não digo... [...] nenhum analista pode se autorizar sob qualquer ângulo a falar do normal, nem também do anormal. O analista, na presença de um pedido de análise, tem que saber se ele acha que este pedido de análise tem uma forma propícia para isso com que o processo analítico se compromete, é o caso de dizê-lo, enfim, sapateiro não além da sola, em nome de que o analista falaria de uma norma qualquer, se não, me permita a brincadeira, de uma má norma, uma norma macha (Jacques Lacan, Entrevista com Jacques Lacan à televisão belga¹⁵⁷, tradução livre).

Se as fronteiras se põem a ondular, não é, de forma alguma, a confusão (Sabine Prokhoris, O sexo prescrito: a diferença sexual em questão¹⁵⁸, tradução livre).

Nada é mais próximo da patologia do que o culto da normalidade levada ao extremo. Como bem sabemos, é nas famílias aparentemente mais normais, com efeito, que muitas vezes surgem os comportamentos mais loucos, mais criminosos e mais desviantes (Elisabeth Roudinesco, Por que a psicanálise?).

O humano, ao que parece, deve tornar-se estranho a si mesmo, até monstruoso, para realçar o humano em outro plano. Este humano não será "um", de fato, não terá nenhuma forma última, mas

¹⁵⁷ Oui, enfin c'est une, c'est une opinion [...] à la vérité, tout à fait déplacée, enfin. Aucun analyste ne devrait, je ne dis pas... [...] aucun analyste ne peut s'autoriser sous aucun angle à parler du normal, de l'anormal non plus d'ailleurs. L'analyste, en présence d'une demande d'analyse, a à savoir s'il pense que cette demande d'analyse a forme propice à ce que le procès analytique s'engage, c'est le cas de le dire, enfin, cordonnier pas au-delà de la semelle, au nom de quoi l'analyste parlerait-il d'une norme quelconque, sinon, permettez-moi la plaisanterie, d'une mal norme, d'une norme mâle. / Entretien avec Jacques Lacan à télévision belge (texto original).

¹⁵⁸ Si les frontières se mettent à onduler, ce n'est pas la confusion, pas du tout. / Le sexe prescrit: la différence sexuelle en question (texto original).

*será um que esteja constantemente negociando a diferença sexual de uma maneira que não tenha consequências naturais ou necessárias para a organização social da sexualidade. Ao insistir que esta será uma questão persistente e aberta, pretendo sugerir que não tomemos nenhuma decisão sobre o que a diferença sexual é, mas que deixemos essa questão aberta, perturbadora, não resolvida, propícia (Judith Butler, *Desfazendo o gênero*¹⁵⁹, tradução livre).*

No presente capítulo, no qual culmina este trabalho, pretendo mostrar como diferentes elementos que compõem a tecnologia analítica¹⁶⁰ podem funcionar ora para (re)produzir a ordem dominante do gênero e da sexualidade, ora para subvertê-la. Os processos de normalização/abjeção, bem como de desconstrução descritos adiante, não são necessariamente ostensivos: ocorrem muitas vezes de forma insidiosa, imperceptível, expondo a dimensão necessariamente inconsciente e não controlada que os processos sociais/psíquicos compreendem.

Sobretudo, trata-se de processos paradoxais, que apresentam vieses contrastantes, afastando definitivamente a ilusão de que qualquer subjetividade, bem como qualquer práxis, inclusive a psicanalítica, possa ser considerada homogênea ou unívoca. J. Scott (1999, p. 14) argumenta que existem várias definições de *paradoxo* e que seu uso do termo compartilha todos esses significados: desde uma proposição que não pode ser resolvida e que seria verdadeira e falsa ao mesmo tempo, na lógica; passando pela retórica e a estética, em que é tido como um signo da capacidade de equilibrar pensamento e sentimentos contrários de forma complexa; até a noção comum que o toma como uma opinião que desafia a ortodoxia prevalente e é contrária a opiniões preconcebidas. Um paradoxo parece implicar uma relação entre elementos significantes contrários que não os encerra em uma alternativa excludente e pressupõe que os aspectos aparentemente incoerentes de uma situação ou enunciação sejam apenas facetas inelimináveis de sua complexidade.

¹⁵⁹ The human, it seems, must become strange to itself, even monstrous, to reach the human on another plane. This human will not be “one,” indeed, will have no ultimate form, but it will be one that is constantly negotiating sexual difference in a way that has no natural or necessary consequences for the social organization of sexuality. By insisting that this will be a persistent and open question, I mean to suggest that we make no decision on what sexual difference is but leave that question open, troubling, unresolved, propitious. / *Undoing gender* (texto original).

¹⁶⁰ Como propõe T. de Lauretis (1987), toda teoria e prática devem ser consideradas como tecnologias do gênero: um conjunto de técnicas, estratégias, processos que confluem para engendrar a realidade do gênero e da sexualidade, mas também para transformá-la. É nesse sentido que, neste trabalho, entendo a prática clínica, as teorizações e também as atividades institucionais da psicanálise. Todas elas convergem para a representação e também para a desconstrução do gênero e da sexualidade, no sentido em que J. Butler (2006; 2011) propõe entender as ações performativas.

A leitora perceberá que, em muitas falas, ideias paradoxais são enunciadas lado a lado, às vezes uma logo após a outra, na mesma frase, de modo que decidi organizar o material sem separar os vieses (re)produtores e subversivos que, embora, distintos, estão profundamente imbricados. Reprodução e transformação sociais não podem ser tomadas como um par binário coerente, como eventos que se sucedem, mas como conectados em um processo complexo de *diferrância*: não há reprodução sem transformações que a desloquem; nenhum conjunto de relações sociais muda tão radicalmente que impeça reproduções de configurações anteriores. Os processos de diferenciação ou de *diferrância* alcançam também a psicanálise e a pluralizam. No final, retornarei ao tema dos paradoxos, que, afinal, talvez revelem a dimensão mais entranhada da experiência subjetiva/social das relações de gênero e sexualidade, incluída aí a psicanálise como uma de suas tecnologias.

#feminizaçãoeelitismo

Um primeiro viés normalizador da psicanálise local já foi indicado quando tratei de localizar socialmente as analistas entrevistadas (capítulo 2). A intersecção entre diferentes marcadores sociais delinearam uma posição dominante nesse meio: a das mulheres, heterossexuais, de classe média, racializadas como brancas, de alto desempenho cultural, não religiosas ou religiosas não praticantes e de geração intermediária (entre 55 e 62 anos). Aqui, um cuidado especial é necessário para não incorrer em generalizações abusivas. Quero ressaltar que a categoria social *analista* apresenta, no contexto local, toda uma gama de diferenciações internas, das quais a pesquisa pôde captar apenas algumas nuances. Em outras palavras: as intersecções variam (principalmente segundo a religiosidade, a geração e a localidade de origem), o que implica a configuração de diferentes identidades sociais de analista e distintas relações sociais em torno da experiência da psicanálise. No entanto, apesar da existência de analistas homens, uma analista negra, poucas analistas homossexuais e bissexuais, analistas com maior ou menor desempenho cultural etc., no recorte pesquisado, pude perceber a configuração de uma identidade social dominante com forte viés de classe e racial. Assim, a imagem hegemônica de uma analista no contexto local assume um semblante mais ou menos definido, já que portador de certos atributos socialmente dominantes: um gênero, uma classe social e uma raça específicas, dentre outros, tal como aponteí acima.

Afirmei, no capítulo anterior, que havia uma preponderância do número de mulheres no meio pesquisado, dado para o qual me baseei não apenas no número de entrevistadas, mas também no que me indicaram a esse propósito em seus relatos, pois perguntei às entrevistadas

sobre a predominância de gênero entre as analisantes e sobre a presença de mulheres e homens nas suas instituições de psicanálise (passadas e à época).

eu: Nas instituições de que você participou ou participa, enfim, havia mais mulheres ou mais homens?

p3: Ah, mais mulheres, com certeza! [*convicção*]

eu: Por que você acha que é assim?

p3: Então; porque as duas instituições de que eu já participei [*instituição 1*] e [*instituição 2*], [*instituição 2*] sempre teve um homem só [...]. E lá na outra, não, em [*instituição 1*] tinha até mais alguns homens [...]. Tinha até mais homens. Mais não; eu acho que ficava equilibrado. Bom, eu acho que essa pergunta tem a ver com “Por que que as mulheres também, na sua grande maioria, elas se interessam pela psicanálise?” No meio psicanalítico, o que a gente vê é que a grande maioria é de mulheres. Eu não sei se...

[...]

p3: Eu não sei, eu estou me lembrando agora assim da castração, de como que a castração se dá para a mulher e como que se dá para o homem. E, assim, a mulher desde sempre, ela já se percebe dividida, castrada e eu acho que, para estudar psicanálise, eu não sei, mas eu sempre tive essa sensação, de que para você se disponibilizar a estudar a psicanálise, primeiro, você tem que se sentir um pouco mesmo furada, no sentido de que “Espera aí. Tem alguma coisa ali, tem um saber que não é todo, eu tenho que ter a curiosidade de ir atrás, tem alguma coisa ali que me chama a atenção”... Eu percebo que, nos cursos de psicologia, também, a grande maioria é mulher e eu acho que a mulher ela é mais curiosa nesse sentido de, primeiro, querer estudar o psiquismo, querer ir atrás do que é normal, do que é patológico, eu acho que as mulheres são mais invocadas com esse tema, de querer esmiuçar mais o psiquismo. Eu me lembro muito do meu curso de [*curso de graduação*], os poucos homens que foram até o final do curso eles não trabalharam depois com [*carreira*], entendeu? Que eu tive notícia, nenhum deles ficou trabalhando. Foram fazer outros cursos, trabalhar com outras coisas. Então, eu acho que as mulheres, pela questão da castração, eu não sei se eu poderia dizer de se sentirem mais castradas, elas se permitem, digamos, entrar nos meandros da psique humana, da psicanálise. Eu acho que elas têm mais paciência, mas persistência, mais... Sabe aquela coisa de estar ali “Eu não entendi nada do que Lacan falou, mas eu quero continuar estudando”; “Eu li tal obra do Freud, não entendi nada, mas eu quero continuar”. Eu acho que a mulher tem essa coisa da persistência.

Sobre qual gênero predominaria nas instituições psicanalíticas, o p6 relatou que “havia bem mais mulheres” nas instituições de que já havia participado. Mencionou também outras instituições que havia frequentado como convidado: “Há uma maioria de mulheres. Eu acho

que no campo da psicologia, se você vai no curso de psicologia, entra numa sala de aula, a maioria é de mulheres. Não sei bem por quê... [risos]”.

O p7 relatou que na instituição de que era membro só havia dois homens. Relatou, igualmente que, no curso de psicologia, em uma turma de quarenta e duas estudantes, mais ou menos, só havia quatro homens no total.

p7: Quatro homens, né? É nada. Enfim, é isso, acho que predomina. Não sei o motivo, pode ser uma coisa porque geralmente as pessoas vão conhecer a psicanálise no curso de psicologia e tem uma coisa que o curso de psicologia acaba chamando mais mulheres por um motivo que a gente tem que perguntar para elas¹⁶¹.

O p2 relatou que nas instituições de que participava havia mais mulheres e, provenientes, em maioria, da área da psicologia. “Psicanalistas leigos¹⁶² [...] são poucos”, acrescentou. A p10 relatou que, nas instituições de que tinha participado até então, havia mais mulheres que homens.

Também fiz a mesma pergunta ao p8:

eu: p8, nas instituições de que você já participou e participa há mais homens, há mais mulheres e você acha que essas questões de posição sexuada interferem no funcionamento da instituição?

p8: É, tem que ver... em geral, a psicanálise sempre foi um lugar de mulheres.

eu: A que você atribui isso?

p8: A que atribuo isso? É que nunca me... há muita definição, eu nunca me pus a pensar pessoalmente a que atribuo isso.

eu: Mas, pela sua experiência, então, há mais mulheres?

p8: Seguramente, pode ser. Poderíamos especular agora que a mulher tem uma relação, por assim dizer, que a mulher tem um desejo, tem uma falta a ter que nada a completa; o homem tende mais ao fetiche, a criar pontos onde se fixa. A mulher como que diz não a tudo. Uma falta em ter que nunca vai poder ser preenchida; o homem tem algo entre as pernas e tem medo de perder. Então, estou dizendo de uma maneira grosseira, vulgar: o homem tende a se centrar na pornografia, barzinho, computador, quer dizer, escolhe fetiches de onde extrai um prazer e não

¹⁶¹ O entrevistado relatou, ainda que foi durante seu curso de graduação na universidade que começou a frequentar a instituição psicanalítica em que atualmente se encontra. Isso corrobora um dado que já apresentamos no capítulo 2: o de que os cursos de graduação em psicologia são, hoje, as principais vias de recrutamento de neófitas pelas instituições de psicanálise no Brasil e, em particular, em São Luís. No caso, isso geralmente se dá através de professoras desses cursos que são também psicanalistas e vinculadas a instituições de psicanálise.

¹⁶² Cuja formação acadêmica não seria nem médica nem psicológica.

arrisca, por assim dizer, o que tem entre as pernas. Estou seguindo Freud e um certo Lacan, pode ser o Lacan do Seminário 4. A mulher, por sua falta a ter, está completamente perdida, não tem nada a perder portanto, nada, nada a prende e portanto tem um menos que a toda positividade ela diz “Não é isso”. Podemos dizer, essa posição feminina estaria mais em sintonia com o que Lacan nos propõe como o desejo do analista [...].

O entrevistado buscou desenvolver uma razão psicanalítica, referindo-se a uma posição feminina (das mulheres), faltosa, de perda, que ensejaria uma condição mais desejante e a posição masculina, fetichista, que encerraria os homens numa lógica de fixação e defesa. Pressupõe-se, então, que a busca da psicanálise implicaria um enfrentamento com essa dimensão de falta, perda ou, no jargão psicanalítico, de *castração*, que seria mais angustiante e repelente para os homens, na medida em que se aferrem a essa lógica masculina tal como descrita.

eu: Mas, agora, então, pensando de outra forma, o que que levaria os homens a buscar essa análise e a buscar também as instituições?

p8: Ah, bem, isso já é outra perspectiva. Tanto o homem quanto a mulher, podemos dizer que o que os leva à análise é um sofrimento; um sofrimento sozinho, não. Não basta sofrer para ir a um analista. Não, porque você pode ter transferência com astrologia, com astrólogo, transferência com a religião e ver que está pagando pecados e buscando uma orientação de consciência; ou transferência com a história e pensar que tem que mudar o mundo para que seu sofrimento mude, porque você sofre como sofrem todos em uma sociedade de explorado e explorador; você tenta mudar o mundo. Para ir a um analista, você tem que sofrer, perguntar por seu sofrimento e você tem que pensar que a psicanálise tem uma resposta, uma razão para seu sofrimento. É como dizia Lacan, “No início, está a transferência”.

A p9 relatou que, no âmbito de uma instituição internacional na qual fez formação durante um ano aproximadamente, parecia haver mais mulheres, principalmente nos grupos menores de discussão, os quais eram, em geral, coordenados por elas. No entanto, na “plenária”, na qual se reuniam todos os grupos pequenos, os que coordenavam e estavam à frente da transmissão eram todos homens.

eu: p9, nas instituições de que você já participou ou participa tem mais homens ou mais mulheres?

p9: Mais mulheres.

eu: E nas instituições que você conhece, por onde você já passou, com que você já interagiu?

p9: Também mais mulheres. Eu vejo, por exemplo em [instituição], as pessoas que são responsáveis pela transmissão, que é aquele formato que eu te falei que tinha uma plenária, uma grande plenária, onde todos os pequenos grupos se reuniam para trabalhar um tema comum, depois se redistribuíam nos grupos pequenos. Nos grupos pequenos, eu não sei se era mais bem dividido, quem era o *mais-um*¹⁶³ dos grupos pequenos, era mais dividido... talvez tivesse até mais mulheres do que homens fazendo esse papel de *mais-um*, mas na plenária os de frente eram todos os homens. Curioso isso: eu nunca tinha parado pra pensar, mas é [certa surpresa].

eu: Você fala assim as pessoas que estavam na frente...

p9: É, da transmissão, que estavam coordenando e à frente da transmissão, eram todos homens. Os lacanianos diretos, digamos, os que fizeram análise com Lacan, que tinham mais contato, que falavam, que eu te falei que transmitiam a palavra do Lacan [risos].

Perguntei à p12 se ela percebia uma atuação diferente de homens e mulheres em sua instituição. Ela relatou que, naquele momento, sim, havia uma espécie de clubes do “Bolinha” e da “Luluzinha”¹⁶⁴, com uma espécie de agrupamento e divisão entre homens e mulheres no interior da instituição. Segundo ela, um dos analistas ocuparia uma posição de mestria (de “sabe tudo”), e seus analisantes homens seguiriam suas orientações. As mulheres não costumavam falar e ela, por ter mais experiência, acabara ocupando uma posição de polarização com esse analista durante um tempo até que decidira não falar mais e fazer o trabalho dela “para um lado” enquanto ele fazia o dele “para o outro”.

Para o p6, “a profissão enquanto tal, ela não é nem masculina nem feminina...”. Ele se referiu ao curso de serviço social em sua universidade e afirmou que a maioria esmagadora era de mulheres e que, durante todo o tempo de sua graduação, só soube de uns dois homens que haviam feito aquele curso.

p6: A gente pode até pensar “Por que será? O que que a sociedade... Em que que a organização da sociedade favorece mais a busca por mulheres do que por homens de um campo como esse e tudo mais?” e há razões. Da mesma forma, em engenharia praticamente não havia mulheres, eram praticamente só homens; alguns até diziam “É uma profissão masculina”. Na verdade, não é uma profissão masculina. E, hoje em dia, isso está completamente misturado. Por exemplo, lutador de boxe. No tempo de Éder Jofre, só tinha homem lutando boxe. Era impensável uma mulher ser lutadora de boxe. Hoje tem; inclusive, famosas e milionárias, que estão na mídia e que lutam muito bem etc. e tal. Então, eu acho que não é muito pelo campo, digamos, propriamente da psicanálise que se encontraria uma explicação para isso; seria até mais no campo da sociologia,

¹⁶³ Cf. nota 6 *supra*.

¹⁶⁴ Alusão à famosa história em quadrinhos estadunidense, cujas protagonistas são *Little Lulu* (traduzido por Luluzinha) e *Tubby Tompkins* (traduzido por Bolinha). Este era o líder do clube dos meninos que tinha por lema “Menina não entra”.

digamos, no campo das ciências sociais. O que não quer dizer que a psicanálise não tem nada a dizer sobre isso, porque a partir do masculino e do feminino, ela pode dialogar com esses campos. Mas, respondendo tua pergunta, eu acho que sempre teve mais [*mulheres*]... e eu vejo nos encontros.

No capítulo 2, adiantei que a psicanálise nem sempre foi um lugar de mulheres e que seu número foi crescendo com a própria história do movimento psicanalítico e em função das transformações sociais que, por fim, deram às mulheres acesso a lugares antes ocupados apenas ou majoritariamente pelos homens. O p6 indicou, de forma bastante apropriada, que de fato talvez não seja a psicanálise quem dará uma resposta mais adequada à questão da “masculinização” ou “feminização” das profissões. É preciso recorrer às ciências sociais e é digno de nota que raramente seja essa a atitude das analistas que, em geral, sustentam, pouco o diálogo com esse campo, preferindo explicações generalizantes que, por vezes, reproduzem prenoções do senso comum.

A p3 entendeu que a maior presença de mulheres na psicanálise podia ser compreendida em função de sua relação com a *castração*: diferentemente dos homens, elas se perceberiam “desde sempre” como “castradas”, “furadas”. Ela não se referia, obviamente, a nenhuma mutilação corporal, mas ao conceito psicanalítico de *castração*, que se refere, para J. Lacan (1995, p. 61), por exemplo, à falta simbólica de um objeto imaginário (o falo). No entanto, isso que, no discurso da entrevistada, sobressaiu como uma suposta característica intrínseca das mulheres deve ser relacionada às dinâmicas sociais da ordem de gênero e sexualidade. Por um lado, podemos presumir que a subjetivação das mulheres envolverá a incidência de mais violências, considerando que ocupam, de forma geral, numa ordem heteronormativa, uma posição desvalorizada e mais vulnerável com relação aos homens. Isso fica mais claro se nos referimos ao que, no capítulo anterior, as entrevistadas mulheres relataram a propósito de suas relações familiares de origem, nas quais os homens eram, amiúde, tratados com mais privilégios e exerciam mais poder político: fazer-se mulher implicava socialmente ter de conviver com variadas restrições específicas (controle do exercício da sexualidade e das relações amorosas, da liberdade de ir e vir, das relações de amizade etc.) e de *encorporar* normas e ideais específicos de gênero.

Os sofrimentos ligados a essas vivências violentas, à inviabilidade de cumprimento desses ideais de gênero ou à decepção, do ponto de vista subjetivo, advindo de sua realização, permeados por processos de defesa psíquica (que inviabilizam o enfrentamento e elaboração desses eventos) poderão produzir, num futuro próximo ou distante, as sintomatizações que levarão algumas mulheres a buscar os tratamentos psíquicos (incluindo os psicanalíticos),

mais típicos dos estratos médios e de elite. Por outro lado, já discuti, no capítulo 2, uma divisão sexual específica do trabalho e, no capítulo 3, o funcionamento de tecnologias (como, por exemplo, a divisão dos brinquedos escolares por gênero) que buscam produzir socialmente a associação entre mulheres e profissões de cuidado, como a psicologia e, por extensão, também a psicanálise (e aqui devemos ter novamente em conta que os cursos de psicologia serão, para muitas futuras analistas, o primeiro espaço de contato com a psicanálise).

A atitude de curiosidade que a entrevistada referiu às mulheres parece estar associada com a própria posição subalternizada delas (mas também de certos homens) no interior da ordem social de gênero: ser objeto de violências simbólicas parece predispor a um maior questionamento acerca das dinâmicas sociais de poder e sobre a própria localização do sujeito no interior das hierarquias sociais (o que não significa, obviamente, que todos os sujeitos questionem tais processos ou que o façam num mesmo grau de profundidade). Igualmente, a persistência das mulheres no estudo de temas que envolvem as emoções e o confronto com a falta (em suas mais diversas manifestações psíquicas) também parece estar referido a sua socialização nesse sentido e a uma materialização que informa o modo ocidental de pensar: a separação binária e hierárquica entre razão e emoção, com a associação da primeira à masculinidade e aos homens e da segunda à feminilidade e às mulheres.

Victor Seidler (2013) argumenta que, como parte da tradição iluminista, a voz do homem tende a assumir um tom de objetividade e imparcialidade, tornando-se uma voz *despersonalizada*, que possui autoridade porque não pertence a ninguém em particular, enquanto alega respeitar a todas¹⁶⁵. Nesse sentido, a razão é soberana e fonte de conhecimento: ela deverá discernir as leis da natureza, bem como submetê-las. Abordando a relação que, num contexto ocidental, se pode vir a ter com um médico (aqui mantenho o termo no gênero masculino), no decorrer de uma consulta por exemplo, o autor aponta como este profissional encarna o saber médico racional e a voz impessoal da razão sobre nossa saúde, enquanto nosso conhecimento e experiência pessoais são facilmente ignoradas como “subjetivas”. Assim, nosso conhecimento corporal é tomado como subjetivo, emocional (não

¹⁶⁵ Carol Gilligan (1982) estuda o desenvolvimento psíquico distinto de meninos e meninas e a configuração de duas “vozes” ou perspectivas éticas diferentes, mas não excludentes: uma “masculina” (designada como a voz padrão da moralidade, dominante em nossas sociedades) e outra, “feminina”, mais associada às mulheres, que ela chama de “voz diferente” da moralidade. Enquanto a primeira se orientaria para a solução de questões éticas com base em princípios universais, imparciais e de justiça, a segunda priorizaria as relações de cuidado (características das experiências das mulheres) na tomada de decisões. Em sua obra, a autora denuncia o silenciamento dessa “voz feminina” no contexto das sociedades contemporâneas e a dominância de uma ética da justiça ou de princípios (enunciada por filósofos homens influentes da modernidade) em detrimento de uma “ética do cuidado”.

racional) e somos, por essa via, “feminilizados” em presença desse médico que encarna uma autoridade masculina. O autor se pergunta se foi por acidente que os homens assumiram o controle da medicina que, como cura, era amplamente uma área das mulheres.

A produção social da razão a associa à masculinidade de tal forma que serão os homens os que poderão agir de forma livre e autônoma, enquanto as mulheres permanecerão amarradas a suas emoções e sentimentos (enfim, a seus corpos, enquanto os homens seriam capazes de transcendê-los). Isso permite, segundo o autor, a tradicional desvalorização pelos homens das alegadas pouca racionalidade e exagerada emotividade das mulheres: agindo assim, os homens lidariam com os desafios postos pelas mulheres, recusando-se a ouvir seus “surto emocionais” até que possam acalmar-se e aprender a falar racionalmente (ou seja, como homens). A soberania da razão, no processo da modernidade, se tornou sinônimo de supremacia do poder dos homens. Segundo o autor, foi um dos discernimentos do movimento de mulheres apontar as formas pelas quais elas vinham sendo silenciadas e tornadas invisíveis pelas formas oficiais de linguagem (dominadas pelos homens).

Como homens, estamos tão acostumados a exercer o controle sobre a razão e a linguagem que mal reconhecemos situações quando fazemos isso. Estamos tão prontos a oferecer soluções para essa situação, assumindo que é isso que estamos sendo chamados a fazer, que raramente aprendemos a ouvir. Muitas vezes, o que os nossos/as parceiras/os querem é uma experiência de *ser ouvidas/os*, mas isso pode nos ser difícil de oferecer. Estamos tão acostumados a usar a linguagem como uma maneira de provar que estamos certos, ou nos defendermos como homens, que nós automaticamente a usamos para ‘resolver problemas’. Podemos nos sentir feridos e rejeitados quando nosso conselho não é aceito, quando, em primeiro lugar, nem foi solicitado¹⁶⁶ (SEIDLER, 2013, p. 29, grifos do autor, tradução livre).

Embora o autor esteja se referindo às relações amorosas, é interessante pensar sobre como homens, enquanto analistas, poderão escutar outros sujeitos. Conseguirão se deslocar desse lugar de voz impessoal e dessa encarnação da autoridade universal? Poderão contornar essa posição, histórica e socialmente herdada e amplamente reproduzida, de oferecer soluções para o outro? Nesse sentido, podemos pensar sobre a experiência analítica como um processo de feminização: falar dos próprios sofrimentos em análise implica, na contracorrente das configurações dominantes de masculinidade, aprender a se partilhar, superar o “medo de

¹⁶⁶ As men, we are so used to exercising control over reason and language that we barely recognise situations when we do this. We are so ready to offer solutions to that situation, assuming that this is what we are being called upon to do, that we rarely learn to listen. Often what our partners want is an experience of being *listened to*, but this can be hard for us to provide. We are so used to using language as a way of proving that we are right, or defending ourselves as men, that we automatically use it to ‘solve problems’. We can feel hurt and rejected when our advice is not taken when it was not asked for in the first place (texto original).

intimidade”, pedir ajuda, sair da posição de isolamento, percebendo a diferença entre explicar uma experiência em termos racionais e partilhá-la a partir de suas próprias vulnerabilidades.

É importante observar que não se pode exagerar a identificação dos homens com as formas dominantes de masculinidade, na medida em que suas experiências estão mediadas também por classe, raça e etnicidade, orientação sexual e geração para ficar apenas nessas ordens de poder e dominação. Isso aponta para *diferrâncias* na produção das masculinidades e as diversas situações devem ser contextualmente analisadas. Ainda assim, parece ser amplo o alcance da assimilação social entre primazia da razão, controle emocional e masculinidade, o que parece informar a maneira como homens e mulheres, de forma geral, vivenciam suas experiências subjetivas, inclusive com relação à psicanálise.

O p8 destacou, na história da psicanálise, a tomada de posições “machistas”, mesmo no interior dos grupos lacanianos:

p8: É certo que a psicanálise teve uma posição machista, digamos, teve uma posição da tradição que alguns grupos analíticos, inclusive que se dizem lacanianos, mantêm essa posição da tradição, que está dada pelo complexo de Édipo: “se sou homem, devo sair identificado ao papai e buscar no mundo uma mulher como a que buscou o papai”. Se tenho essa lógica, a relação sexual, quer dizer, esse mundo, esse mundo em que eu sou como o papai, que foi como o vovô, que foi como o bisavô... quer dizer, se me desvio disso, sou um transgressor, um pederasta...

Quando a p9 afirmou que achava curioso e que nunca tinha parado para pensar no fato de que, na instituição analítica de que participara, eram *todos homens* aqueles que ocupavam as posições mais relevantes na atividade de transmissão mais importante (a “plenária”) - ainda que fosse por sua maior proximidade com J. Lacan -, considero tal enunciação como importantíssima e digna de nota. No capítulo 2, me referi aos níveis da *enunciação* e do *enunciado* presentes em todo relato. Aqui, fica claro que algo que já havia sido percebido por ela, provavelmente como uma imagem com sentido óbvio e não questionado, apareceu como questão através do significante “curioso”. O curioso é o familiar que de repente se tornou estranho ou o estranho que revelou um fundo de familiaridade (como algo de que sempre se soube mas sem estar consciente) e abriu a possibilidade de ressignificações de processos mais profundos, os quais geralmente estão se passando de forma imperceptível. Eis um exemplo do caráter insidioso da normalização do gênero: os espaços ocupados por analistas mulheres e homens no interior das instituições de psicanálise funcionam como tecnologia capaz de reproduzir a separação entre mulheres e homens analistas e uma hierarquia entre elas (e, também, como tecnologia capaz de questionar tal hierarquização). Não em todas as

instituições e não da mesma forma, mas, ainda assim, de forma bastante próxima ao que se passa em outras instituições sociais: isso é indicado na situação relatada pela p12 a propósito de uma divisão gendrada interna a sua instituição.

O “machismo” referido pelo p8 aponta a incidência de ideais sociais normativos de gênero, os quais repercutem nas mais diversas instituições sociais, inclusive as analíticas. Trata-se, em última instância, da reprodução da hegemonia masculina heterossexual que pode se fazer presente mesmo em uma instituição analítica composta predominantemente por mulheres, como vimos acima.

Quanto a se mais mulheres ou homens buscavam a análise, o p7 relatou que:

p7: Eu acho que tem uma pequena diferença aí. Tem um pouquinho mais de mulheres, mas é quase o mesmo tanto: Eu arriscaria a dizer que é meio a meio, mas só que depende. Às vezes tem uma época que... então, assim, hoje eu tenho mais pacientes mulheres.

A p9 relatou que, entre as analisantes adultas, a maioria era mulheres. Os homens viriam mais por questões pontuais.

Em geral, pude perceber que um número maior de mulheres acorria aos consultórios de psicanálise. Não busquei recensear tal realidade, mas pude inferi-la também da maior presença de mulheres nas instituições psicanalíticas de São Luís e também dos relatos das entrevistadas. É possível relacionar esse dado com o funcionamento do regime heteronormativo de gênero no contexto local, ainda mais se pensarmos que muitos homens que buscam a análise como tratamento não parecem encarnar os atributos da identidade masculina hegemônica. Isso sugere que sujeitos em posição subalternizada na ordem de gênero e sexualidade estariam, em princípio, mais suscetíveis a processos subjetivos capazes de desencadear os sofrimentos que os levarão a buscar ajuda psíquica.

Abordei com as entrevistadas o tema do muitas vezes alegado *elitismo* da psicanálise e da pouca implicação das analistas com o debate público e com temas políticos e sociais relevantes.

eu: p6, deixa eu aproveitar, pra não perder essa questão, porque eu já ouvi muito essa crítica, não sei se você já ouviu, assim: “Ah, vocês os psicanalistas são muito elitistas e as instituições de psicanálise são muito distantes da sociedade, são muito isoladas; vocês não participam de nenhum debate público mais relevante, vocês não tomam partido, vocês só se manifestam quando é alguma coisa da psicanálise. Sei lá, quando teve aquela história do cara, do pastor evangélico querendo oficializar a profissão de analista, lembra?, lá pelo Congresso e aí houve uma mobilização das instituições, dos analistas no Brasil inteiro, com abaixo-assinado, com comissões, com tudo. Mas, em geral, eu ouço muito essa crítica: “No geral, a

gente nem ouve falar dos analistas; eles estão lá nas suas instituições, estudando Lacan, estudando Freud e tal”. O que você acha disso?

p6: Eu acho que tem muita verdade nisso; eu acho que realmente é muito assim. Eu acho que a atual conjuntura me trouxe de volta a uma espécie de militância, de se posicionar politicamente, de se posicionar em relação a toda essa questão do *impeachment*. [...] mas é um posicionamento que não deixa de ser como psicanalista também que eu me posiciono. Mas, na verdade, na psicanálise há uma certa dificuldade de você, digamos assim, não estar em cima desse tipo de muro. Porque se você desce do muro, é como psicanalista que você desceu? Ou é como um cidadão que está se posicionando poli... [interrupção] está entendendo a diferença? Eu acho que é aquilo que Freud disse: “uma dificuldade no caminho da psicanálise” [risos] Esta aí outra! Essa não deixa de ser uma dificuldade no caminho da psicanálise: essa questão de você, se eu entendi a tua pergunta, essa questão de um posicionamento público, que tenha uma dimensão política, política inclusive no sentido amplo do termo, a política, digamos, a chamada micropolítica...

[...]

p6: Mas ela [a psicanálise] não deixa de ter uma tendência elitista mesmo, inscrita na sua própria origem. A psicanálise é ocidental! Não é isso? A psicanálise é moderna ou até pós-moderna; não seria possível algo como a psicanálise se não houvesse a modernidade, o primado da razão, o Iluminismo. O próprio Freud... há certas passagens em que ele põe mais ou menos em dúvida a eficácia da psicanálise para as camadas populares. Quer dizer: ela não deixa de estar situada nesse campo, ela não deixa de ter essa dimensão elitista. Mas, isso não significa que ela esteja condenada a ficar só nessa posição. Não sei...

A p9 considerou que, no Brasil, a psicanálise era elitista:

eu: p9, você considera que a psicanálise é elitista?

p9: Aqui no Brasil, sim.

eu: Por quê?

p9: Eu não sei se é pelo próprio mecanismo da formação, se é pelo... [...] Bom, pelo valor que se cobra numa sessão, é elitista, né? Que aí eu estou tentando relacionar isso talvez com o que se tem de prática de formação. Por exemplo: eu acho que um analista, que era o meu caso, por exemplo, em [nome de cidade], quando eu voltei. Então, eu fiquei um tempo sem atender, não tinha rede; comecei a atender (não dá para ficar em casa), fui atender por plano de saúde, que era outra clínica que eu acho que podia abrir, assim que a psicanálise podia sair desse lugar elitista para ter uma escuta mais... menos elitista, num campo maior... e aí, então, nesse espaço, que eu recebia R\$ 25 a sessão, eu tinha que pagar R\$ 200 para uma supervisão. Então, a própria formatação do que é a formação do analista e esse tripé da psicanálise, que tem que ter a supervisão, e que é importantíssima a supervisão. A supervisão, por exemplo, eu acho que devia ser cobrado o valor de uma sessão, do quanto o analista ganha e não um preço fixo de R\$ 200, R\$ 300,

que era em [*nome de cidade*]. Então, eu acho que essas questões aí da própria formação do analista já contribuem para ela ser mais cara e mais elitista.

Quanto ao funcionamento de uma “clínica social”, perguntei à p9:

eu: Nessas instituições de que você fez parte, tinha alguma proposta ou um projeto funcionando tipo de clínica social, que tivesse por objetivo isso, facilitar a psicanálise ou levar a psicanálise para pessoas que a princípio não iriam no teu consultório, pagar aquele valor que você cobra lá, mas que de repente com valor diferenciado?

p9: Em [*nome de instituição*] tem; em [*nome de instituição*] [...] lá em [*nome de cidade*].

eu: E que aí são os próprios analistas da instituição que se revezam atendendo?

p9: Não, são os alunos em formação.

O p6 acrescentou que nunca atendia ninguém por plano de saúde porque não podia. Isso seria mais comum quando a analista era psicóloga de formação, pois aí se valia da condição de psicóloga para poder fazer convênios.

p6: [...] mas, eu até me ponho a questão de se, por exemplo, é um plano de saúde que paga minha análise, onde é que entra a questão do dinheiro que significa, é um significante importantíssimo num trabalho analítico? O dinheiro enquanto um custo para o sujeito; se há uma instituição que paga por ele, a questão do custo para ele onde é que entra?

eu: Fica aí como uma questão, né?

Ainda sobre a existência de uma “clínica da escola” institucional:

eu: Na instituição de que você faz parte, tem algum dispositivo, alguma coisa como uma clínica da escola, digamos assim, mais voltada para o social mesmo? A psicanálise ela é tida como muito elitista e pelo valor da sessão, pelo acesso, enfim, ela acaba sendo vista como um tratamento para poucas pessoas ou para uma pessoa que pode pagar, um determinado estrato, digamos assim, social. Os outros vão para outros tratamentos disponíveis. Então, eu estou te perguntando duas coisas: se você faz algum atendimento que leve em conta isso e se na tua instituição isso é feito também.

p7: Certo. Na psicanálise, o atendimento não pode ser feito assim. Eu sei que tu sabes isso, tu estás me perguntando porque tu tens que colocar isso.

eu: Eu estou te perguntando, eu não sei de nada.

p7: Mas, o atendimento não pode pegar por aí. Você tem que escutar outra coisa; se não, eu estou escutando “classe social” [*riso*]. Se eu começar a escutar “classe

social”, eu já aprisionei aquele cara bem ali naquela história. Tem pacientes meus...

eu: ...mas, eu não te perguntei isso.

p7: ...tem paciente meus... eu vou te falar ainda.

eu: Eu te perguntei mesmo sobre o custo...

p7: Isso, eu estou iniciando a minha resposta.

eu: Tá.

p7: Tem pacientes meus que pagam o décimo do que eu cobro na entrevista. [...] Tem paciente meu que paga o dobro do que eu cobro na entrevista, entendeu? Não tem o triplo não, tem uns que pagam o dobro e tem uns que pagam muito menos do que está na entrevista.

eu: Então, quer dizer, você pratica um preço variável.

p7: Mas, a psicanálise de verdade, quando ela é psicanálise, quando ela é Freud e Lacan, quando ela... Lacan e os outros analistas também, mas quando é psicanálise, sabe?, ela não leva em conta, ela não te coloca no lugar de miserável, porque tu tens pouco dinheiro. Miséria é miséria simbólica. Eu não tenho pena de quem é favelado, eu tenho pena de quem tem pobreza simbólica. Olha só, um rico se joga duma sacada; o pobre faz pagode na favela. Então, assim, pobreza é pobreza simbólica o que não quer dizer que não tenha pobre depressivo, assim como tem rico muito feliz. Não é regra. Então, assim, a gente... é claro que para chegar aqui tem que pagar um ônibus, o cara não mora no [*bairro*] se ele é pobre. Eu estou no [*bairro*]. Ele tem que pagar um ônibus. Isso, ele tem que pagar alguma coisa para mim. Isso eu aprendi nos textos da técnica de Freud, Lacan não para de falar, Freud, mas mais do que isso, eu aprendi isso na prática: ouse, ouse escutar um paciente sem ele te pagar, ele não faz nada, ele não fala; ele não vai falar. Ele não vai tratar do que importa. Ele vai ficar aqui gastando o tempo dele e o teu e não tem tratamento.

eu: Você, então, nunca atendeu ninguém que não te pagasse?

p7: Pode pagar de outro jeito. Alguém, uma vez, já me pagou de outro jeito. Eu não vou dizer o jeito porque eu acho que a pessoa se encontraria facilmente nesse relato se um dia ela pegar esse papel. Mas, assim não tinha dinheiro.

[...]

eu: Mas, se eu te entendi, então, a importância teria a ver com ele pagar um preço, porque você falou “Bem, tem gente que me paga um décimo do meu valor de entrevista e outros que me pagam o dobro”.

p7: Tem.

eu: Então, aquele preço varia de acordo com cada um enfim ou... não que varie, não é assim que seja uma regra...

p7: É, não é uma regra, exatamente.

eu: Mas, digamos, você não trabalha com, assim: “Olha, o preço da minha sessão é x para todo mundo”.

p7: Não! Não pode, se alguém fizer isso não pode ser psicanálise, né? Teve... não é o dinheiro. Às vezes a sessão está num valor que, no meu histórico, está alto, mas está barato para o cara ainda, você sente que está barato. Ele começa a não vir, não sei o quê, ele paga quando não vem, não está doendo. Tem que doer! Nesse sentido aí, é isso, a psicanálise é radical mesmo. Não tem como: você tem que sentir um pouquinho de pena daquele dinheiro no final da sessão. Se você não estiver sentindo essa peninha do dinheiro, é porque o preço da sessão está errado. Então é porque o teu analista não sacou que o preço está errado para ti. Ele tem que aumentar teu preço. Bem como, ele pode baixar se estiver alto demais. Então, isso mesmo, tem que baixar. Eu baixei preço semana passada de uma pessoa que veio aqui. Para ver como a questão não é o dinheiro que vai chegar aqui; era a terceira entrevista e eu escutei que aquilo estava alto de outro jeito, porque aquilo vem junto de um discurso com o sintoma. Mas, o dinheiro está possibilitando ele falar aquilo, é só com o dinheiro que ele pode falar isso, que está alto. Então, vou tirar. Não estou olhando para o dinheiro; esse é o pulo do gato que quase ninguém saca, eu não estou olhando para o dinheiro nessa hora; eu estou escutando o que ele está falando e está no dinheiro, ele só pode falar com o dinheiro isso. O que mais que está alto aqui, aquele armário? Ele tem que falar do dinheiro aqui e aí, e foi dito e certo, foi melhor, entendeu?

Quanto a outro aspecto do viés de classe, o preço das sessões costuma ser um fator que limita o acesso à psicanálise à classe média e às elites. Não que o valor das sessões não possa ser negociado (como é possível depreender dos diálogos acima), nem que se trate de promover tratamentos gratuitos (já que, na psicanálise, o pagamento adquire um valor simbólico), mas, no contexto local, quando se trata de analistas mais experientes e já mais consagradas (portanto, as que representam o ponto de mira dominante) a tendência parece ser a de que mantenham um maior valor das sessões numa lógica muito próxima das trocas econômicas comuns. Assim, parece ser mais comum a uma analista receber alguém de estratos mais pobres em análise quando está iniciando sua clínica, inclusive através da clínica da instituição em que faz formação. Vai depender de uma decisão política e teórica manter em sua clínica um espaço para atender pessoas com menos recursos financeiros e que certamente não poderão lhe remunerar como outras de estratos médios e de elite. Entendo que dessa decisão política depende um maior alcance social da psicanálise. Não é suficiente apenas estar aberta e disponível às pessoas que queiram procurar as analistas em seus consultórios localizados em bairros nobres da cidade. Nós todas sabemos que a gente mais pobre não

chega até aí. Seria preciso permitir-se circular entre os estratos sociais economicamente desfavorecidos e apontar, de modo ativo, a associação da psicanálise com eles; transitar também pelas zonas sociais abjetadas. Não se trata de um mandamento, obviamente. Afirmar que se trata de uma decisão política. Apenas me parece que uma vocação elitista seja enunciada como a própria natureza da psicanálise. Não é. É a sua política dominante, normalizada, amiúde não assumida, disfarçada de atributo essencial.

Um dos aspectos reprodutores mais reiterados, portanto, está justamente associado ao caráter classista da psicanálise e preciso agora esclarecer por que, para tratar de seu suposto elitismo, fiz essa digressão sobre a maioria de mulheres nas instituições psicanalíticas locais. Isso foi para dizer que essa maioria não é capaz por si só de mitigar as dominações inerentes à ordem heteronormativa e que exatamente a posição social dominante de classe média dessas mulheres parece ter um peso capaz de neutralizar, pelo menos em parte, seu potencial subversivo de conduzir a psicanálise por caminhos menos normativos (em termos de gênero, de classe e de raça, para ficar apenas nesses marcadores sociais). A situação relatada pela p9 e a divisão institucional interna relatada pela p12 são apenas indicadoras de como as instituições psicanalíticas não estão isentas das reproduções das lutas de poder de gênero em suas fileiras e de como o discurso da divisão binária entre mulheres/feminino e homens/masculino se imiscui de forma sutil nas atividades cotidianas.

É interessante perceber que, apesar do número maior de mulheres nas instituições, conforme relatado, a grande maioria dos chefes de instituições psicanalíticas em nível internacional é composta de homens.

4.1 A ordem discursiva da psicanálise: alguns enunciados fundamentais

Uma ordem do discurso psicanalítico, tal como podemos pensá-la com M. Foucault (2010b), se apoia em enunciados e procedimentos comuns que, partilhados e reiterados, engendram a realidade do campo de saber analítico, com seus objetos, métodos e teorias. Tais teorias aspiram a enunciar a verdade sobre seus objetos, mas, sobretudo, constroem os próprios objetos sobre os quais teorizam: como já argumentei (capítulo 2), o discurso é uma prática social e histórica de produção dos objetos sobre os quais se fala. Esse *fazer com a fala* (ou com a linguagem) pode ser lido como um *diz-fazer*, o que sugere que as realidades são construídas e reconstruídas, materializadas e desestabilizadas, através dos meus discursos.

As regras da discursividade de um campo não estão sob o domínio dos sujeitos, mas também os constituem na própria atividade de atualizá-las. Ao analisar os dados da pesquisa, selecionei alguns enunciados principais que me pareceram conformar práticas de poder no contexto psicanalítico investigado. Não apenas tais enunciados foram reiterados por diferentes entrevistadas, mas também funcionaram, nos diversos discursos, como referências fundamentais em sua relação com o gênero e a sexualidade.

#sexualidadepulsional: o humano desnaturalizado da psicanálise

É preciso partir da constatação de que a sexualidade humana é complexa e problemática. Não é, de forma alguma, algo simples de vivenciar nem de explicar. Nem se presta a abordagens teleológicas, pelas quais se concebe um destino ideal para suas vicissitudes. A indicação de J. Lacan na epígrafe que abre este capítulo sugere que algo na sexualidade não é feito para as palavras: haveria uma incompatibilidade, uma inadequação fundamental entre uma dimensão da existência humana referida à vivência das pulsões e outra, relativa aos processos de simbolização (as regulações sociais aí compreendidas).

Segundo o p6, se há alguma coisa na psicanálise em que se pudesse colocar uma generalização seria mais ou menos a de que “[...] a natureza do homem, se é que essa palavra pode ser usada no contexto humano, é uma natureza pulsional. Ou seja: é uma desnatureza, já que a pulsão é justamente aquilo que se desvia de uma natureza instintual”.

No mesmo sentido, argumentou o p8:

p8: Em termos biológicos, na realidade biológica, a gente nasce com um genital ou com outro, mas a posição subjetiva feminina ou masculina é algo a que se acede, mas não a partir de uma escolha consciente, digamos. Seria a ideia de que não estamos determinados pela natureza, há uma descontinuidade entre a natureza e a cultura; há o sujeito de cultura, temos que, com o que temos, no campo masculino, entre as pernas, fazer algo com isso e para fazer algo com isso tem que ver como nos inscrevemos, também digo de uma maneira simples, no campo simbólico. O que é certo é que masculino e feminino é uma coisa para o que está em jogo no estado de natureza; poderíamos dizer: no estado de natureza há instinto, há um instinto, há um instinto que preserva o indivíduo. Quando você tem fome ou tem sede, o instinto nos leva a buscar um objeto para satisfazer a fome ou para satisfazer a sede; também há um instinto sexual que está a serviço da reprodução, por isso pensar, como fazem inclusive alguns grupos psicanalíticos – para meu gosto um tanto conservadores, pode ser o grupo de Melman –, que há essa dimensão biológica assim, de pensar a sexualidade para a reprodução, se constitua um casal em espelho é um absurdo, porque a sexualidade humana não funciona em termos de reprodução. A gente não transa com outras pessoas para se reproduzir; o que está em jogo é uma dimensão de gozo, uma dimensão de satisfação, quer dizer

que já o que me vincula ao outro não é um instinto que me põe em movimento para me preservar como espécie, mas sim o “tchan” que me faz laço com o outro, porque não há relação sexual ou em outra terminologia, porque falta esse instinto, é da ordem do amor e da ordem do gozo. Que às vezes se desvinculam. Uma pessoa tem um vínculo de amor com uma mulher que lhe aparece como uma mulher única e, por outro lado, precisa de práticas homossexuais em seu campo de gozo, desvinculadas do amor... e isso a gente vê muito na clínica. Não se pode dizer que ele está fazendo uma fachada para enganar a sociedade porque vive em um mundo conservador. Não! Porque tem um verdadeiro vínculo de amor com uma mulher, muito comum na homossexualidade, a mulher como única, a mulher muitas vezes até suspeita de certa homossexualidade do marido, mas como ele se apresenta numa dimensão de amor tão forte, é tão segura de que não vai lhe trair com outra, muitas vezes consente e sustenta o vínculo. Então, a sexualidade está em função do gozo. Se você vir um cachorro e uma cachorra transando, um olha para um lado, a outra olha para o outro e aí só basta ver um filme pornô pra ver que não é nesse registro que os vínculos se estabelecem com o outro. Para dizer de forma mais simples, não há relação sexual; para dizer de forma mais simples, não há instinto sexual, não há esse vínculo que vincula um macho com uma fêmea para preservar a espécie. Então, nesse lugar, o que supre é o amor e o gozo. Por isso, a frase “Deus nos fez homem e mulher” vai bem para o cachorro, mas não vai bem... ou “Deus nos fez homem e mulher; uni-vos e multiplicai-vos” vai bem pra... [*frase interrompida*].

O que temos em comum nessa falas é a incidência da radicalidade da pulsão na experiência humana e de como ela permite conceber a sexualidade fora de um viés normativo e tomar a relação entre natureza e cultura de uma perspectiva mais complexa. Se a “natureza humana” é uma desnatureza, já nenhum sujeito caminha em terreno seguro, sendo necessário um esforço muito vigoroso e permanente para normalizar e manter estável o que a princípio é somente busca de satisfação e gozo. Nenhuma construção subjetiva ou social consegue jamais eliminar essa dimensão radical da pulsão enquanto deriva humana.

O conceito de pulsão foi elevado por J. Lacan (1988) à condição de conceito fundamental da psicanálise. E é interessante lembrar que ele assim o fez no momento de sua ruptura com a IPA, espaço no qual vários conceitos freudianos haviam perdido sua virulência e seu caráter subversivo, entre eles o de pulsão (*Trieb*). Ao longo de toda a sua obra, J. Lacan foi bastante crítico da tradução dos conceitos freudianos. Ele é, sem dúvidas, um dos principais responsáveis pela recuperação do termo “pulsão” para traduzir o *Trieb* freudiano. Em um de seus seminários, ele afirmou:

[...] Freud a designou sempre e perfeitamente, sem nenhuma espécie de oscilação, de *Trieb*. Essa palavra tem uma história no pensamento filosófico alemão, sendo absolutamente impossível confundi-la com o termo ‘instinto’. Graças a isso, ainda recentemente, mesmo na *Standard Edition* e, se não me falha a memória, no texto de *Inibição, sintoma e angústia*, encontrei traduzido por *instinctual need* algo que se diz *Bedürfnis* no texto alemão. A

simples substituição de *Bedürfnis* por *need*, se quisermos, seria uma boa tradução do alemão para o inglês. Por que acrescentar esse *instinctual*, que absolutamente não está no texto e que é o bastante para falsear todo o sentido da frase? Uma pulsão nada tem a ver com um instinto (LACAN, 2005, p. 77, grifos do autor).

Em outro texto, ainda sobre a pulsão, afirma:

A pulsão, tal como é construída por Freud a partir da experiência do inconsciente, proíbe ao pensamento psicologizante esse recurso ao instinto com que ele mascara sua ignorância, através da suposição de uma moral na natureza (LACAN, 1998, p. 865).

O conceito de “pulsão” é talvez o mais subversivo do corpus psicanalítico e o que tem maior potencial para desconstruir discursos normalizadores e moralizantes do gênero e da sexualidade. Afirmar, como fazem as analistas acima entrevistadas, que a natureza humana é pulsional e, portanto, desnaturada, ou que, na sexualidade humana, o que está em jogo é da ordem do gozo significa situar, de saída, a experiência psicanalítica como uma práxis não normativa. Por isso, o conceito tem sido uma referência discursiva constante das psicanalistas para pensar a sexualidade humana em sua caracterização mais fundamental e a própria especificidade da psicanálise enquanto tratamento: existe uma diferença entre instinto, em seu funcionamento biológico, fixo, pré-determinado de algumas funções do indivíduo, e pulsão, com sua estrutura de construção e de localização limítrofe entre o corpo e a psique, entre o sujeito e o Outro.

Ao propor o conceito de pulsão, S. Freud (2013) o elabora como o próprio fundamento da sexualidade humana. Em ruptura com a noção biológica de instinto, situa a pulsão como um “conceito fronteiro” entre o anímico e o somático, destacando seu caráter impelente e sua força constante, sua busca incansável de satisfação¹⁶⁷ (*Befriedigung*) e sua origem em certas partes do corpo. Mas, é quanto ao objeto da pulsão que a elaboração freudiana permite afirmar a ruptura da psicanálise com relação a um enquadre heteronormativo:

O *objeto* de uma pulsão é aquele junto ao qual, ou através do qual, a pulsão pode alcançar sua meta. É o que há de mais variável na pulsão, não estando originalmente a ela vinculado, sendo apenas a ela atribuído por sua capacidade de tornar possível a satisfação. Não é necessariamente um objeto material estranho ao sujeito, podendo ser até mesmo uma parte do corpo próprio. Pode ser substituído incontáveis vezes no decurso dos destinos da pulsão, sendo a tal deslocamento da pulsão atribuídos os mais significativos papéis (FREUD, 2013, p. 25-7, grifos do autor).

S. Freud (2013, p. 33) também enfatiza a independência que a atividade pulsional tem

¹⁶⁷ Como sugere Pedro Heliodoro Tavares (2013, p. 67), *apaziguamento* (parcial e momentâneo) talvez seja uma melhor tradução, já que o vocábulo alemão *Frieden* presente em *Befriedigung* significa “paz”.

da função reprodutora e como as pulsões sexuais são marcadas por um caráter de parcialidade. Diferentemente desse funcionamento pulsional, fragmentado e parcial, a dinâmica do amor revelaria a aspiração a uma totalização (ilusória, seria preciso acrescentar) na esfera sexual (FREUD, 2013, p. 49). A pulsão, por assim dizer, não ama, apenas busca alcançar sua meta que é a satisfação. Através do amor, o sujeito busca fazer frente ao caráter parcial, fragmentário e irremediavelmente incompleto da pulsão.

É interessante perceber que é precisamente o recurso ao conceito de pulsão, em sua desvinculação original de qualquer objeto, que permite ao p8 conceber, fora de uma abordagem normativa, a situação de um homem que, casado e vinculado amorosamente a uma mulher, mantém práticas sexuais homoeróticas no campo de seu gozo. Assim, suas condutas sexuais não são classificadas como patológicas nem orientadas no sentido de uma solução normalizadora qualquer. São as implicações desse conceito de pulsão, concebida em sua flexibilidade radical, que permitem escutar relatos clínicos similares fora de um enquadre heterocentrado e de uma concepção patologizante da sexualidade.

Mas, não podemos esquecer de que a pulsão não é apenas um enunciado discursivo que informa a práxis analítica: ela é, também, uma experiência feita por cada uma das analistas em suas próprias vidas e análises pessoais. Quando no capítulo anterior, discuti o tema da abjeção com base nas elaborações de J. Kristeva (1982), indiquei que, para essa autora, a experiência da abjeção é o que está no horizonte de uma análise na medida em que ela avança em direção ao seu término. Não se pode garantir, obviamente, que toda experiência de análise chegará a esse limiar que, ademais, apresenta um caráter muito ameaçador, na medida em que implicará atravessar um processo de *dessubjetivação*: somente se pode avançar nesse terreno com muita cautela, por acessos, e talvez nunca de maneira cabal.

Se a sexualidade humana não é instintual, não apenas inexiste objeto que lhe seja adequado ou destinado, por natureza, à sua satisfação, como os processos pulsionais não alcançam nenhuma espécie de totalização, já que sua meta é a obtenção de satisfação e não a realização de ideais normativos ou o atingimento de fins morais, sejam quais forem. Tais argumentos falam em desfavor da posição foucaultiana de uma psicanálise como uma “ciência do sexual”, tal como a expus na *Introdução* deste trabalho.

Não encontrei no material da pesquisa elementos que permitissem apreender a prática das analistas entrevistadas como confessional ou pastoral, no sentido da direção da consciência, de uma postura de autoridade e do controle para conduzir a analisante num caminho de “salvação”. Não que ecos inconscientes dessas práticas não possam se atualizar na experiência, mas costumavam ser percebidas como desvio ou deturpação da análise.

Ademais, o conceito de pulsão não se presta a essa aplicação e as críticas foucaultianas pareciam visar não a psicanálise em geral, mas uma certa versão ou contexto particular dela, calcada em um ímpeto profundamente antifreudiano. Escutar quaisquer relatos clínicos estando atravessada pela radicalidade da noção de pulsão é bastante conforme ao que propôs S. Freud como única regra da psicanálise: dizer tudo o que venha à cabeça sem qualquer julgamento ou censura.

J. Sáez ressalta que M. Foucault (na *História da sexualidade*) reconhece um lugar singular para a psicanálise quanto à ruptura que ela havia operado, no final do século XIX, com o sistema da degeneração e sua busca de emancipar a tecnologia médica (do instinto sexual) de todos os racismos e eugenismos. De todas as tecnologias do sexo, a psicanálise teria sido a que se opusera rigorosamente, na década de 1940, aos efeitos políticos e institucionais do sistema perversão-herança-degeneração. O autor afirma que S. Freud separa a pulsão sexual de qualquer determinismo natural ou biológico, tomando a sexualidade humana como um lugar problemático, de desencontro, no qual o sujeito está descentrado de si mesmo e acrescenta que quando S. Freud toma da sexologia a noção de perversão, desenvolvida para patologizar as sexualidades que se afastavam da função reprodutiva e da heterossexualidade, ele o faz num sentido diferente, pois já não concebia as pulsões sexuais em termos reprodutivos: sua dinâmica nada tem a ver com a necessidade e seu objeto pode ser qualquer um (SÁEZ, 2004, p. 37-9).

Nenhuma das analistas por mim entrevistadas invocou o conceito de “instinto” ou afirmou operar com a ideia de uma normalidade sexual, como discutirei na sequência do trabalho. O conceito de pulsão se revela, assim, como um importante orientador no sentido de um trabalho analítico que subverte princípios de normalização e como um eixo fundamental no diálogo entre estudiosas do gênero/queer e psicanalistas, algo que pode ser visto no trabalho recente de J. Scott (2017), para quem a teoria psicanalítica pode servir como ferramenta crítica para as ciências sociais, na medida em que é a teoria que postula a diferença sexual como dilema. Esse dilema não apenas dá lugar à fantasia, mas é a própria dimensão em que atua o pulsional, em seu caráter de fronteira entre biológico e cultural, entre psique e corpo.

#adiferensexual: diferença, diferenças, *diferrâncias*...

No capítulo anterior, discuti o tema da separação entre mulheres e homens (e também no interior dessas categorias, entre mulheres e mulheres e entre homens e homens) tal como as analistas entrevistadas o abordaram em seus relatos: diferenciando radicalmente, por um viés hegemônico binário, umas/uns de outras/outros, sem referir tal diferença a particularidades históricas e sociais. As diferenças enunciadas assumiam um peso de naturalidade, embora, ao mesmo tempo, as mesmas analistas relatassem, em outros momentos de suas entrevistas, que o gênero não era decorrente da natureza (embora o sexo, para algumas o fosse). Estamos aqui tocando em um dos enunciados mais recorrentes durante as entrevistas, *adiferensexual*, que decidi escrever assim¹⁶⁸, em uma só palavra, para simbolizar o peso dogmático que pode assumir em certo discurso analítico.

Adiferensexual, como a concebem as psicanalistas? Ela ocupa, sem dúvida, um lugar axiomático em suas referências teóricas e é recorrentemente enunciada, às vezes com um peso de evidência. Mas, seria essa diferença algo óbvio e evidente, que se impõe antes de tudo à percepção visual? Ou seria uma construção discursiva, realizada nos limites de um discurso cultural hegemônico? Ou, ainda, um enigma, uma aporia, que convocaria a uma enunciação, a um deslizamento e a uma elaboração incessantes?

A perspectiva psicanalítica coincide com a dos estudos feministas, de gênero e queer no sentido de que a sexuação e a sexualidade não são determinadas pela biologia, mas sim objeto de uma materialização complexa: não se nasce homem ou mulher, nem hetero, nem bi nem homossexual; torna-se. A todas as psicanalistas entrevistadas, formulei essa mesma questão, enunciada mais ou menos assim: “Para a psicanálise, a gente nasce homem ou mulher ou se torna?”. Foi certamente um dos temas sobre os quais as analistas mais falaram durante as entrevistas.

A p5 relatou que não é o fato de nascer com pênis ou vagina que vai determinar ao sujeito o campo masculino ou feminino. Haveria, assim, uma “superação do biológico” e uma “construção simbólica”, segundo acrescentou.

Segundo o p6,

p6: Mesmo que se diga que a sexualidade humana, a natureza humana, e mesmo a natureza física são construídas, não dá pra dizer que é tudo a mesma coisa. Por exemplo, que não existe diferença entre um homem e uma mulher. Existe! Que espécie de diferença, que consequências... Mas há uma diferença anatômica, que é uma diferença essencial, que causa espécie, uma espécie de traumazinho... aquelas

¹⁶⁸ Para tal escrita, me inspiro em Sabine Prokhoris (2000), cujos argumentos apresentarei na sequência.

teorias sexuais que vão ser elaboradas para tentar dar conta disso. Há uma diferença! Não é a mesma coisa! *[ênfase]*. Homem e mulher, por mais que sejam construídos e reconstruídos e desconstruídos, e reconstruídos numa outra perspectiva, em que a questão do gênero está numa outra... ainda assim, não é a mesma coisa. Amar na diferença não é a mesma coisa que amar na semelhança. E a diferença anatômica é uma diferença e até um princípio de diferença.

Em seguida, o entrevistado narrou uma anedota contada por um psicanalista de outro estado, sobre uma menininha que queria um bonequinho de chocolate menino porque “tinha mais chocolate” *[risos]*. Isso para o entrevistado sintetiza que há uma diferença. O que você vai fazer com ela... Acrescentou que você poderia até eliminá-la, fazer uma operação, entrar num transexualismo *[sic]*, mudar de gênero, mas isso não apaga a diferença. Para ele, isso seria o “resto de natureza indomável” (expressão que atribuiu a Freud) no campo da pulsão, seria o resto de natureza que a própria anatomia traria.

Ainda sobre como concebia a diferença sexual, o p6 afirmou que:

p6: O que que torna possível (é uma hipótese que me ocorreu), o que que torna possível a instauração da diferença no ser humano? Entende? A instauração do registro da diferença numa época muito arcaica no ser humano? Você sabe que a diferença vem sempre um segundo momento, a diferença já implica uma espécie de acesso ao simbólico. O simbólico é o lugar da diferença. Imagine por exemplo: mesmo se a gente pega aqueles objetos, mesmo que eu ainda não dê nome, por exemplo, para esse abajur, para essa forma daquela escultura, esse telefone, esse celular, esta cadeira, aquela mesa são coisas diferentes. Mas só são coisas diferentes porque nós já temos instaurado o registro da diferença. Eu suponho que jamais esse registro se instauraria apenas, assim, nunca eu ia chegar à instauração de um registro de diferença olhando que uma mesa é diferente de uma cadeira, por exemplo. Isso não se impõe como diferença. Isso não se impõe como diferença, mas uma diferença se impõe como diferença, que é a diferença anatômica entre os sexos; essa diferença se impõe *[ênfase]* como diferença, porque se você olha um coqueiro e olha uma mangueira você não vê diferença nenhuma, entendeu? A não ser que você já tenha instaurado esse registro de diferença. Mas, não é a partir da comparação de um coqueiro com uma mangueira ou de uma mesa com uma cadeira que você vai instaurar isso. Você só pode instaurar isso se a diferença se presentificar, digamos assim, sobre um fundo de igualdade. Se a diferença se presentificar como algo que quebra o que seria o mesmo. Nada é mais parecido com um bebezinho do que uma bebezinha; nada é mais parecido com um menininho do que uma menininha; é tudo igual, menos um detalhe; menos um detalhe. E esse detalhe não é vivido, digamos assim, neutramente, esse detalhe é vivido com grande impacto como Freud muito bem sacou no que tange às teorias sexuais infantis: esse detalhe não é vivenciado sem angústia. Daí que, no fundo, toda angústia é de castração. No menino: “eu tenho, mas ela não tem, logo eu posso perder”; na menina: “eu não tenho, ele tem, mas, na verdade, eu tenho, é porque ainda não cresceu como nele”. Que são aquelas teorias que Freud formula. Então, eu suponho que é a partir dessa diferença angustiante, dessa diferença que

você só pode sentir como diferença porque é algo que sobressai num campo de identidade, é o que quebra o idêntico... eu até usei “igual”, mas não é bem “igual”, é “idêntico”; aquilo que quebra o idêntico. Isso permite que, pela primeira vez, o sujeito perceba a diferença. Mas, ele só percebeu a diferença porque é uma diferença que, num certo sentido, agride, é uma diferença que está lá dentro da identidade e que é algo que literalmente salta aos olhos. Muito diferente de você olhar um coqueiro e uma mangueira, porque aí você não tem nenhum fundo de identidade onde a diferença salte como diferença, se imponha; então, para mim, a origem da possibilidade da diferença enquanto tal está na diferença sexual, anatômica. Porque nesse fundo de identidade o que aparece como diferente, como diferença aparece meio que agressivamente como diferença, algo que se impõe. A partir daí, é possível que o sujeito passe pela inscrição do registro da diferença, tenha acesso ao simbólico... tenha acesso ao simbólico, mesmo em qualquer uma das três estruturas clínicas, que hoje até isso está sob questão, se são três e se são tão rigidamente três... os trabalhos de Melman, de Lebrun e tal... que aí de alguma forma redimensionam aquela questão das estruturas clínicas do Lacan. Mas, mesmo na estrutura psicótica mais arcaica, digamos assim, o registro da diferença não está de todo ausente e o próprio registro do simbólico também não está de todo ausente, porque para Lacan o que vai caracterizar uma psicose não é a forclusão do simbólico, é a forclusão do Nome-do-Pai.

Em outro momento, o p6 abordou o caráter absolutamente subjetivo da sexualidade e novamente enfatizou o lugar da anatomia:

p6: É, para a psicanálise, isso aí já desde Freud, a gente não nasce isto ou aquilo, quer dizer, a sexualidade humana, ela é na verdade um construto. Não há propriamente natureza; o que não significa que a anatomia não queira dizer nada. Mas aquilo que vai definir a sexualidade humana, digamos assim, isso que acabou sendo chamado de escolha de objeto para o próprio Freud (no texto do Narcisismo ele fala muito disso, a escolha narcísica, a escolha anaclítica de objeto), essa “escolha” entre aspas, ela na verdade, ela vai se constituir à medida, digamos assim, das vicissitudes da história do sujeito. Isso é muito mais uma posição do sujeito diante da questão da sexualidade, o que que é sexualidade para ele, é uma coisa absolutamente individualizada, uma coisa absolutamente subjetiva.

Para a p3, a diferença sexual, que ela entende como uma noção fundamental para a teoria psicanalítica, é aprendida pelas crianças através dos outros e de seus símbolos de diferença:

eu: Como é que você enquanto analista entende essa diferença sexual? [...]

p3: Então, [...] eu acho que eu só posso responder pela minha vivência, pela minha prática clínica e eu estou lembrando aqui do discurso das crianças. Porque a criança, tem umas que negam a diferença sexual e tem outras que trazem a questão da diferença muito gritante, muito gritante. Por exemplo, se você dá uma caixa de lápis de cor e aí ele vai, pega um lápis cor de rosa, aí ele falou que essa cor é de menina, cor-de-rosa, “Eu vou pegar azul porque azul é de homem”. Então, assim, ela fala disso com mais tranquilidade, ela escancara a questão da diferença sexual,

até porque é o momento que ele está vivendo seja com 4 anos, 6 anos, 10 anos, porque é o que ele está tentando fazer ali, aquela distinção e que tem a ver com os pais, com a questão da formação mesmo, que ele está aprendendo do mundo, o que que é de menino, o que que é de menina, o que que é de homem, o que que é de mulher. Então, é baseado no corpo dele também que ele está aprendendo que o corpo dele é diferente do corpo da menina e aí ele se estende às coisas materiais. Então, é muito interessante a gente ver o menino falando “Ah, o ônibus tem peru, árvore tem...” quer dizer, ele vai atribuir peru a todas as coisas a partir do corpo dele, ele vai estendendo. Então, eu acho assim que você, que o analista ele tem que estar atento à questão da diferença sexual, sim. É claro que ele vai escutar o sujeito, o sujeito do inconsciente, mas, por exemplo, no caso de adolescente, de criança, eles trazem essa questão da diferença sexual o tempo inteiro. Eu escuto isso em [*local de trabalho*] em que eu trabalho e aqui também no consultório. Eu acho que o psicanalista ele tem que estar atento, de onde que esse sujeito está falando e como é que é para esse adolescente estar ali vamos supor num corpo de menino, mas ele se sente uma menina ou vice-versa no corpo de uma menina, mas ele se sente um menino. Então, eu acho que o analista tem que ter muita sensibilidade, muito trabalho de análise dele para ele não deixar os preconceitos dele atrapalharem ali aquela análise. Por isso que eu acho que se a gente não tem um trabalho de formação, um trabalho pessoal de análise, de supervisão, de estudo teórico... se não, eu acho, o analista ele vai deixar os preconceitos dele entrarem naquela análise, os preconceitos, as resistências.

O p4 fez uma referência à clássica frase de Simone de Beauvoir (“Não se nasce mulher, torna-se mulher”) para afirmar que, tanto mulheres quanto homens vão se construindo. Apontou, ainda, a dimensão inconsciente que atravessaria esse processo, mas enfatizou seu caráter de construção.

Para o p7, não conseguimos ver a diferença sexual como diferença; ela já estaria referida a um ordenamento simbólico (fálico) que a traduziria em termos de “quem tem e quem não tem”:

eu: E, p7, partindo disse que você falou, você tocou no ponto da diferença sexual e tudo. Como é que você vê, então, por exemplo, quando, na teoria psicanalítica, os analistas em geral, o Lacan faz isso também, o Freud, falam dos homens, das mulheres como, digamos assim, como diferentes e colocando...

p7: Que a gente nunca enxerga!

eu: ...algumas implicações, digamos, em função disso: “Ah, as mulheres...” e aí você tira uma conclusão com relação àquilo: “As mulheres, por exemplo, elas...”

p7: Enquanto tipologia, enquanto tipo de clínica?

eu: Quando produzem uma teoria que generaliza algum fato sobre homens e mulheres porque é comum de encontrar. Às vezes, você vai apresentar uma sessão clínica e você diz “Olha, essa analisante é uma mulher, não sei o quê...”, às vezes você até já parte disso como um dado não problemático...

p7: E é totalmente problemático, porque a diferença sexual, a gente não vai ver como diferença. A gente não consegue ver diferença, a gente só vê quem tem e quem não tem. Isso vai doer pra muita gente, vai imaginariamente. Demais, demais. Que, aí sim, entram as questões de gênero, entendeu?, quanto [...] a ferida narcísica. E não é só pra mulher, porque o falo, o homem também não tem. Ele tem esse recurso imaginário de achar que esse pênis diz respeito a esse falo. É um recurso imaginário. Tanto não é de fato o falo que esse pau, como se diz, pode não subir, então assim: como é que é isso? Porque essa diferença sexual é isso.

Em outro momento da entrevista, voltamos ao tema:

eu: E como é que você entende essa diferença sexual... a diferença sexual não é essa diferença entre homem e mulher?

p7: É, é, fundamentalmente é isso. Eu estou falando que o neurótico, ele não consegue ler isso como diferença, ele vai ler... Se você pegar uma mulher para falar, se for numa clínica da histeria, isso está ali na primeira entrevista, isso está colocado na primeira fala. Até o último dia em que ela estiver aqui, isso está colocado, isso está batendo ali, repetindo, repetindo. Então, assim, essa diferença sexual, isso é tão importante, porque isso situa logo de cara toda a questão e a relevância do teu trabalho de poder separar esses campos. Tu vais uni-los, mas tu não vais conseguir juntar... [...] Tu vais uni-los [...] num trabalho.

[...]

p7: [...] mas voltando para o assunto da diferença, que isso é bacana, isso faz parte da clínica no meu achismo aqui. Então, assim, por que falar da diferença sexual é importante? Você pega o Seminário 4, o Seminário 5, você pega os textos freudianos a partir de 1920, ali você tem isso muito bem colocado. E Freud escreve muito, às vezes não consegue dizer tão facilmente pra gente, o texto do Freud sofreu três traduções antes de chegar pra gente, então tem toda essa história. Mas, com o Lacan você não tem mais desculpa pra dizer que não escutou qual é a questão. E digo mais: quem está na clínica, não pode estar discutindo esse assunto, porque ele é óbvio, ele é gritante. A tua pergunta é assim: homem, mulher, essas questões, como a psicanálise olha tudo isso? Não tem jeito: se a gente parte da diferença sexual, se é castração, porque é castração... Antes de ontem eu estava na casa de uma amiga e a filha dela tem dois anos e meio, começando a falar, começando. E é uma amiga muito antiga e aí a meninazinha viu o pai dela nu. Eu estou falando disso aqui mesmo, se tu quiseres anotar, porque eu acho que ajuda. Não pra ti, lógico, mas pra quem vai ler teu trabalho. Que eu acho assim que esses exemplos trazem pra gente isso, pra não ficar na dimensão de que você tem que crer em mim, ninguém tem que crer em mim, não é isso. Mas, ela fala “Mamãe, o que é que aquilo ali?”. Aí tem uma nomeaçãozinha lá para o pênis, eu não lembro mais o nome que a mãe dela disse, ela “É o não sei o que do papai”. Aí, tá. Aí, ela “Cadê o meu? Cadê o - ela diz o nome dela mesmo, a meninazinha - Cadê o da...?” o nome dela mesmo. Aí ela fala “Não, você não tem”. Se a gente escutar literalmente o que está colocado ali, claro que isso não é um dado clínico, porque isso não está na fala e não sei o quê, mas [...] eu estou pegando esse exemplo porque ele é sociológico. É a única maneira que essa mãe tinha para responder,

uma mãe neurótica, e esse termo “neurótica” eu morro de medo, porque eu estou falando para ti “neurótico” sem me preocupar. Porque hoje você leva pedrada na rua se você fala uma coisa estranha, né?, tem isso. Mas, neurótico é todo ser de estrutura neurótica, ser falante, com amarração fálica, todo esse troço aí. E aí ela fala assim “Pois, eu - ela fala o nome dela mesmo a meninazinha; não tem nem esse “eu” tão colocado, ela repete o nome dela - fala assim “Pois, a ... vai comprar um”. Eu acho que são bons exemplos de ver como isso está de fato, isso é tão gritante: a castração. Ela é imaginária, ela é imaginária. A gente tem recurso simbólico pra ela. É um dano imaginário, Freud não para de repetir. É porque às vezes a pessoa escuta “a castração”, mas quem foi castrado no real? Ninguém foi castrado. A gente é castrado imaginariamente e nós temos, eu vou chamar de capacidade, capacidade de simbolizar o negócio, é isso. E isso, essa engrenagem mínima, que parte da diferença sexual, ela situa dois lugares de homem e mulher, não é mais macho e fêmea, porque está falado agora.

eu: Então quando você falou da diferença sexual, a princípio, seria a partir dessa diferença que é biológica...

p7: Diferença mesmo no corpo, é literal a diferença. A gente vai ler como “não tem”, como se devesse ter. Essa é a leitura de que a gente não consegue sair: o neurótico ele está preso nisso pra sempre. Ele vai sempre prender, ele vai supor presença em ausência. Lacan fala isso demais nos seminários 4 e 5. Então, essa suposição de uma presença onde tem ausência, essa leitura “presença/ausência”, isso já está colocado. Isso vai se arrastar. Eu estou fazendo uma leitura, porque eu acho que tu vais precisar, pra colocar na minha resposta, embasar as coisas que eu estou considerando, mas claro que tu já estudaste isso, talvez até mais do que eu. Mas, eu tenho que dizer pra poder embasar. Então, assim, tem diferença de fato. Essa diferença inscreve lugares com base na leitura de quem não tem, uma parte desses seres não tem, porque não tem! [*ênfase*] A mulher vai chamar isso de vagina bem depois. Então, essa ferida ela não passa. Ela pode ficar completamente metaforizada. Às vezes, não fica e é geralmente quem busca o consultório. Tu sabes disso. Eu estou falando pra ti como se tu não soubesses disso.

eu: Não, mas pode falar, não tem problema nenhum.

p7: Então, elas vêm buscar isso, quando isso está descampado, quando isso não tem sustentação, quando isso não tem arquitetura simbólica, geralmente é quando a coisa descamba. Aí você tem os sintomas clássicos da histeria que não é de Freud não, tá? Está lá na Grécia desde dois mil anos antes de Cristo, está antes deles, está na história do ser humano, a histeria. Tem um seminário do Melman muito bom *Novos estudos sobre a histeria*. Ele trata muito no começo sobre isso, muito interessante. Enfim, então tem a diferença, essa diferença é lida como falta, essa falta não sara pra ninguém. O homem não está a salvo dela, tanto é que nós temos homem com sintomatologia histérica. Vamos ler as crises de pânico que são histerias. Hoje, bate em qualquer UDI ou São Domingos¹⁶⁹ de São Luís, é a noite inteira. Os hospitais como sempre, historicamente não estão prontos pra isso. E nem têm que estar, porque eu acho que é outra história. E aí é uma falta a partir ali daquela diferença; não vai ser vista como diferença, vai ser vista como falta. Daí

¹⁶⁹ Hospitais particulares da cidade de São Luís.

para frente você tem a série de identificações, você vai ter o ideal do eu, você vai ter uma identificação que sela aí eu vou chamar isso de “identidade” com muito cuidado, porque eu sei que tem outra pegada lá na sociologia, esse nome tem outro peso, “identidade”. Mas, é identificação mesmo, identificação. Que não vai coincidir, a gente sabe, com o corpo, não necessariamente. Aí surge a questão do gênero. É a partir daí que a gente pode pensar em gênero. Mas, vamos lembrar que todo mundo antes da diferença sexual está remetido ao falo: era o desejo da mãe enquanto mãe neurótica: ela coloca aquele filho, aquele filho ele é! É por isso que ela vai ler ele; ela só vai ler aquele choro, aquela fala, porque ele é esse objeto para ela. Isso vai ser cortado. A gente tem metáfora paterna, tem as três funções do pai ali, os pais. Então, isso se arquiteta. No fim dessa história, a identificação. E aí, sim, você poder falar de gênero [...]

Para a p9, a gente se torna homem ou mulher, o que implicaria um processo de construção. Ela situou esse processo em termos de “identificação com papéis de gênero”, afirmando não saber se essa identificação seria algo exclusivamente de ordem psíquica ou também biológica. Em seguida, abandonou essa perspectiva relacionada ao biológico para afirmar que se tratava de uma transmissão que tinha a ver primeiro com o cultural. Segundo sua compreensão, pai e mãe, representantes dessa cultura que está para além delas, iriam valorizando, de acordo com referências culturais, o feminino ou masculino na filha ou filho.

p9: Porque tem uma coisa da posição feminina que é uma posição eu não sei se mais frágil, mas menos fálica, menos toda assim, menos de dar conta de tudo, de impressionar, que a gente até brincava lá em [*cidade*]. Eu tenho duas grandes amigas que ainda moram lá [...] e uma delas falava assim “p9, tu é muito mulherzinha” e ela era a que a gente dizia que ela tinha um pinto no meio das pernas, ela que fazia tudo, que ela tinha apartamento, ela pintava apartamento, ela botava o apartamento embaixo, ela fazia reforma, assim. Aí a gente ficava falando que ela não precisava de homem nenhum. Então, eu acho que tem uma posição no feminino que é marcada pela falta, que eu acho que é isso que elas estavam dizendo, é de mulherzinha e, pra mim, isso é curioso. No entanto, eu posso ser essa pessoa que não precisa de ninguém e que dou conta das coisas, eu sei fazer. Aí, eu fico brincando que eu faço uma baliza melhor do que o [*marido*], por exemplo. Eu sei fazer assim, estou falando da baliza porque desse universo masculino eu sei fazer e às vezes eu acho que até que eu faço melhor que ele, mas eu deixo ele fazer, porque eu deixei ocupar esse lugar que eu não vou me preocupar de ocupar toda, entendeu? Então, tem um tanto que é o meu limite, que eu não consigo fazer. Tem outro tanto que eu sei que ele gosta de se sentir. Então, eu acho que tem essa diferença em relação à posição fálica mesmo, de dar conta.

[...]

eu: Mas, aí, pegando aqui, problematizando um pouco contigo: mas, ao mesmo tempo, você me falou isso, que você também pode ocupar esse lugar.

p9: Posso.

eu: Quer dizer, em certas esferas, você faz...

p9: Isso.

eu: ... você poderia fazer.

p9: Mas, aí eu posso, mas não quero. Eu sei fazer, mas eu não quero fazer, eu prefiro ficar, como é que Lacan fala?, a mulher lá, espera... que é, que faz a mascarada. Parece que é isso que eu sinto; assim, que eu sei fazer a mulherzinha, e que eu me sinto confortável nesse lugar. Quando tem um cara pra fazer, eu deixo fazer. Não foi uma coisa talvez que tenha sido logo de cara, porque eu sempre fui muito virada de conseguir fazer as coisas, de não precisar muito de ajuda. Mas, eu acho que tem a ver essa posição feminina com essa posição mais “cuidem de mim”.

eu: Agora, você acha, por exemplo, que como é que, é uma dúvida realmente que eu tenho, como é que a partir disso, eu posso caracterizar uma mulher e um homem, tipo assim, porque, digamos, já que você me diz assim “Eu faço isso, mas eu também poderia fazer uma coisa mais fállica, eu dou conta também”. Então, afinal, por exemplo, comparando com o [*marido*] é porque ele não tem esse outro lado que você disse que também tem, digamos, esse que você está fazendo, mais feminino, de deixar...

p9: Você está falando e eu estou pela primeira vez visualizando a tábua de sexuação [*risos*]. É, eu acho que tipo ele não se importaria, o outro lado.

eu: É mais difícil para ele ocupar, quer dizer, ele até poderia, tu achas assim?

p9: Eu acho que seria um sofrimento.

eu: Seria um sofrimento, bem difícil?

p9: É, é.

eu: Aí, por isso ele investe mais nisso, nessa posição mais fállica?

p9: É.

eu: E você consegue transitar?

p9: Isso, agora eu estou entendendo as setinhas [*da tábua de sexuação de Lacan*]. Mas, eu acho que é isso mesmo: eu posso recuar, tem até acho que uma flexibilização maior nesse sentido. E talvez, extrapolando para outros sentidos nessa flexibilização que a mulher tem, por exemplo, sei lá eu penso na [*incompreensível*] de fazer três coisas ao mesmo tempo. Então, essa coisa aqui que ao mesmo tempo não é, eu acho, que é uma abrir mão de uma certa forma, porque eu sei que essas duas coisas existem e eu posso fazer escolhas ali. Não me sinto desconfortável em nenhuma das posições. E aí eu acho que também tem a ver com meu perfil, sei lá, mas eu sei quando eu estou numa e noutra [...].

eu: Entendi, algo que você consegue lidar e manejar.

p9: Circular.

Segundo o p8, existe a diferença sexual anatômica, mas a posição sexuada não se determina pela natureza, embora não seja tampouco fruto de uma decisão consciente.

Pela fala do p6, a perspectiva teórica psicanalítica resulta em uma “superação do biológico”, o que nos aparece imediatamente como uma referência bastante subversiva com relação a outros discursos. A seguir, no entanto, o biológico reaparece discursivamente através da identificação da diferença sexual enquanto diferença biológica, anatômica. O chiste do *plus-de-chocolate* (presente na saliência peniana do bonequinho) parece pressupor a naturalização de que o corpo já porta em si os dados de sua simbolização. Podemos nos perguntar por que, no chiste, é uma menininha quem escolhe, e se ele funcionaria da mesma maneira com um menino escolhendo (ou na comparação do bonequinho com uma bonequinha com seios fartos ou grávida de nove meses, com bem mais chocolate, então). De qualquer forma, a percepção em jogo no chiste e a escolha que nela se apoia perdem seu caráter natural quando pensamos na ordem de representações que discursivamente as conformam: uma ordem simbólica específica, na qual a diferença sexual é enunciada de modo binário.

Em alguns relatos, o corpo parece ser tomado como um dado supostamente objetivo e natural, um fundamento incontestável sobre o qual se construiriam as estruturas psíquicas. O “resto de natureza” que a anatomia representaria na ordem da pulsão remete ao corpo tomado como essa base natural. Esse enunciado é bastante recorrente no campo psicanalítico e alude a uma dicotomia de base estruturalista já bastante comentada e criticada: a dualidade natureza *versus* cultura.

No campo das ciências sociais, o trabalho da antropóloga mexicana Marta Lamas (2013) - que, ademais, tem na psicanálise uma de suas principais referências - é um bom exemplo da aplicação da perspectiva estruturalista na compreensão da construção cultural da diferença sexual. A autora aponta que há, principalmente, duas formas de utilizar a categoria gênero: para referir-se às mulheres (uso mais descritivo, que descarta); ou como a construção cultural da diferença sexual¹⁷⁰, referindo-se às relações sociais dos sexos. Este segundo uso é o que norteia seu trabalho.

¹⁷⁰ Perceba-se, de saída, como a expressão utilizada pela autora é ambígua, sugerindo tanto que a diferença sexual é o substrato por sobre o qual o gênero se constrói enquanto construção cultural, quanto que a diferença sexual é ela própria objeto de construção cultural através do gênero. A autora irá, no entanto, promover a primeira dessas compreensões; a segunda fica, no entanto, como que recalcada em seu discurso e é propriamente o objeto da abordagem pós-estruturalista que tento desenvolver neste trabalho.

Para M. Lamas (2013, p. 332), na antropologia, a perspectiva de gênero “alude à ordem simbólica com que uma cultura dada elabora a diferença sexual”. Com tal afirmação, a autora não está dizendo que a diferença sexual é ela própria construída ou gerada através de sua simbolização, mas que a diferença entre mulheres e homens, pressuposta como anterior à sua simbolização, adquire significados e é institucionalizada através de processos culturais, entendidos como conjuntos de práticas, ideias e discursos. Ela concebe um “núcleo inicial e fundador do aparelho psíquico” que não estaria determinado pela história, e que seria o ponto mesmo de emergência do pensamento simbólico (LAMAS, 2013, p. 336). Eis aí o *âmago* ou *centro* de que parte para desenvolver sua teorização.

Baseando-se nas ideias de Claude Lévi-Strauss, M. Lamas (2013, p. 336-7) sustenta que as unidades do discurso cultural são criadas pelo princípio de oposição binária e que as culturas constituem sistemas de classificação, sobre os quais se construiriam as produções institucionais e intelectuais.

A análise estrutural consiste em distinguir os conjuntos básicos de oposições que subjazem a um fenômeno cultural complexo e em mostrar as formas em que esse fenômeno é, ao mesmo tempo, uma expressão dessas oposições e uma reelaboração delas. O conhecimento dos conjuntos importantes de oposições em uma cultura revela os eixos do pensamento e os limites do pensável em uma cultura dada¹⁷¹ (LAMAS, 2013, p. 337, tradução livre).

A complexidade dos fenômenos culturais poderia, então, ser reduzida a conjuntos básicos de oposições desencadeadoras. M. Lamas (2013, p. 337) concebe, em termos estruturalistas, uma passagem da natureza à cultura e é dessa forma que lê a teorização freudiana da entrada na cultura, a qual exerceria um recalque, obrigando-nos a renunciar a uma (suposta) completude. A cultura seria uma espécie de proteção deformadora com que nos defenderíamos da realidade de que somos incompletos e castrados (no sentido psicanalítico do termo, ou seja, irremediavelmente marcados pela falta).

Referindo-se a J. Lacan, M. Lamas (2013, p. 338) enfatiza o caráter estrutural e inconsciente da linguagem, a qual estaria fora do controle da consciência das falantes, mas presente em suas mentes. A estrutura básica dessa linguagem é também compreendida como binária, na qual encontraríamos a contraposição de opostos.

Percebemos como, para a autora, o gênero se deslinda como a construção cultural (entendida como simbolização) de um sexo biológico, pré-existente, matéria básica sobre a

¹⁷¹ El análisis estructural consiste en distinguir los conjuntos básicos de oposiciones que subyacen a un fenómeno cultural complejo y en mostrar las formas en que ese fenómeno es, al mismo tiempo, una expresión de esas oposiciones y una reelaboración de ellas. El conocimiento de los conjuntos importantes de oposiciones en una cultura revela los ejes del pensamiento y los límites de lo pensable en una cultura dada (texto original).

qual o trabalho cultural atua. O binário sexo-gênero colocaria essas duas entidades, separadas e perfeitamente identificáveis, em uma relação de sucessão e não de constituição simultânea: o sexo (a diferença corporal) já estaria lá, antes, quando o gênero se produz, depois. A diferença sexual é, assim, concebida como universal, presente, da mesma forma, em todas as sociedades e culturas.

Os seres humanos simbolizamos um material básico, que é idêntico em todas as sociedades: a diferença corporal, especificamente o *sexo*. Ainda que aparentemente a biologia mostre que os seres humanos vêm em dois sexos, são mais as combinações que resultam das cinco áreas fisiológicas das quais depende o que, em termos gerais e muito simples, se deu por chamar o ‘sexo biológico’ de uma pessoa: genes, hormônios, gônadas, órgãos reprodutivos internos e órgãos reprodutivos externos (genitais)¹⁷² (LAMAS, 2013, p. 339, grifos da autora, tradução livre).

É interessante, ao mesmo tempo, que a autora conceba um continuum entre os dois extremos, que seriam o masculino e o feminino, tratando das pessoas intersexuais e propondo a existência de pelo menos cinco sexos biológicos (homens, mulheres, hermafroditas, hermafroditas masculinos e hermafroditas femininos). Assinala que, com todas as combinações possíveis entre as cinco áreas fisiológicas a que se refere, a dicotomia homem/mulher é muito mais uma realidade simbólica ou cultural que biológica (LAMAS, 2013, p. 340). Tal constatação poderia preparar uma abertura a uma consideração pós-estruturalista do gênero e da sexualidade, enquanto aparato através do qual os próprios sexos dicotômicos são construídos e naturalizados; no entanto, há uma insistência no caráter evidente do corpo sexuado como substrato tomado nas representações culturais.

[...] Ainda que a variedade de representações culturais dos fatos biológicos seja muito grande e tenha diferentes graus de complexidade, a diferença sexual tem certa persistência fundante: diz respeito à fonte de nossa imagem do mundo, em contraposição com um *outro*. O corpo é a primeira evidência incontrovertida da diferença humana¹⁷³ (LAMAS; 2013, p. 340, grifos da autora, tradução livre).

Ao postular o corpo como “fonte” e “evidência incontrovertida”, um dado natural de origem, há certos limites que a autora torna invisíveis em sua abordagem: em primeiro lugar,

¹⁷² Los seres humanos simbolizamos un material básico, que es idéntico en todas las sociedades: la diferencia corporal, específicamente el *sexo*. Aunque aparentemente la biología muestra que los seres humanos vienen en dos sexos, son más las combinaciones que resultan de las cinco áreas fisiológicas de las cuales depende lo que, en términos generales y muy simples, se ha dado en llamar el ‘sexo biológico’ de una persona: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales) (texto original).

¹⁷³ [...] Aunque la multitud de representaciones culturales de los hechos biológicos es muy grande y tiene diferentes grados de complejidad, la diferencia sexual tiene cierta persistencia fundante: trata de la fuente de nuestra imagen del mundo, en contraposición con un *otro*. El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana (texto original).

que inexistisse abordagem do corpo que não esteja, desde sempre, sustentada em um aparelho de linguagem mínimo incorporado. A percepção é sempre mediada por esquemas aprendidos e o que parecia “evidência” transforma-se em enigma aberto a diversas controvérsias, dependendo de pontos de vista e perspectivas.

Retomando um enunciado estruturalista bastante reiterado, M. Lamas (2013, p. 340-1) afirma que processo de entrada na cultura é, ao mesmo tempo, o de entrada na linguagem e no gênero: com a constituição da ordem simbólica em uma sociedade se fabricam as ideias do que devem ser os homens e as mulheres, sendo a diferença sexual o fundamento e a estrutura da subordinação feminina. Referindo-se ao trabalho do antropólogo Maurice Godelier sobre os Baruya da Nova Guiné, a autora destaca que a estruturação simbólica é feita a partir da diferença sexual entendida como substrato anatômico e reprodutivo, apontando que, segundo M. Godelier, todos os aspectos da dominação masculina (econômicos, sociais e políticos) se explicariam pelo lugar diferente que ocuparia cada sexo no processo da reprodução sexual (LAMAS, 2013, p. 342). Uma vez mais, um elemento supostamente natural (a reprodução sexual) fundamenta uma construção cultural, a dominação masculina. Há nesse argumento uma visada fundacionalista que desconsidera aspectos históricos contingentes e as lutas sociais de poder a eles relacionados para a produção dos fenômenos sociais e de suas próprias representações.

A autora recorre também a P. Bourdieu e a seu conceito de “violência simbólica” para destacar com esse autor que a lógica de gênero é a forma paradigmática desta, vez que a dominação masculina somente se sustenta porque conta com o consentimento e cumplicidade das mulheres. Assim, as relações de gênero são pensadas com base na oposição binária e estática entre homens dominantes e mulheres dominadas. Estaria também no simbólico a origem do estatuto inferior atribuído às mulheres. A dominação masculina estaria fundada sobre a lógica da economia das trocas simbólicas, nas quais os homens se colocariam como sujeitos e às mulheres como objetos das trocas matrimoniais, por exemplo. A liberação das mulheres dependeria de uma revolução simbólica, pela qual se questionariam os próprios fundamentos da produção e reprodução do capital simbólico¹⁷⁴ (LAMAS, 2013, p. 344-8).

¹⁷⁴ A propósito da análise bourdiana do gênero, remeto aos artigos críticos de Mariza Corrêa (1999) e Anne-Marie Devreux (2014) em que as autoras põem em questão diversos argumentos do autor: a ideia de que a dominação é masculina e a sujeição, feminina, ou seja, que são sexuadas, quando são melhor compreendidas como contextuais; a ideia de dominação masculina como dominação dos homens; o caráter atemporal dos esquemas classificatórios e das categorias “homem” e “mulher” e, de forma mais geral, os estereótipos da lógica ocidental presentes nas categorias binárias utilizadas pelo autor; a desqualificação do empreendimento feminista, a recusa a dialogar com autoras feministas, a atitude de “apadrinhamento” e o recurso masculinista a um pioneirismo com a sustentação de uma dominação crítica (inclusive no campo do gênero); a ideia de primazia da classe sobre o sexo nas relações sociais e neutralidade do capital econômico inicial do ponto de vista do gênero;

M. Lamas (2013, p. 348) afirma, com razão, que, através do gênero, se “naturalizou” a heterossexualidade, excluindo-se a homossexualidade de uma valoração simbólica equivalentemente aceitável, mas tais identidades parecem também ser tomadas como categorias binárias e excludentes pela autora:

[...] Porém a compreensão teórica sobre a qualidade indiferenciada da libido sexual e o processo inconsciente que estrutura o sujeito em direção à heterossexualidade ou à homossexualidade não tem no entanto correspondência na lógica simbólica de nossa cultura, tão marcada pelo *gênero*. Por isso, ainda que de entrada cada sexo contenha a possibilidade de uma estruturação psíquica homossexual ou heterossexual, o que leva a quatro posicionamentos de sujeito – mulher homossexual, mulher heterossexual, homem homossexual, homem heterossexual – só estão simbolizados dois: mulher e homem heterossexuais¹⁷⁵ (LAMAS, 2013, p. 348, grifos da autora, tradução livre).

Estão excluídas da grade de análise outras possibilidades gendradas (como, por exemplo, mulheres e homens bissexuais e, além dessas, outras possibilidades identitárias que não se definam por fronteiras tão rígidas), além de tais posições subjetivas serem tomadas como não problemáticas e sem qualquer referência a contingências históricas, vez que as próprias categorias “homossexual” e “heterossexual” não são atemporais, mas historicamente situadas, pois fazem sua emergência na modernidade ocidental¹⁷⁶.

Depois de fazer referência à estruturação psíquica com base na dialética edípica, M. Lamas (2013, p. 349), reconhece, com base em J. Scott (1986), que conceitualizar a identidade de gênero tão somente com base no fator psíquico é negar a historicidade e afirma que nem psicanalistas nem feministas que trabalham com a perspectiva psicanalítica sustentam isso, admitindo que a identidade de gênero varia de cultura para cultura a cada momento histórico. No entanto, a autora insiste, afinal, no caráter universal da diferença sexual como referência, o que sugere algo de não construído como base da construção do gênero: “Muda a maneira como se simboliza e interpreta a *diferença sexual*, mas permanece a

a concepção das mulheres como capitais simbólicos dos homens no mercado das relações entre os sexos e a incapacidade/impossibilidade de as mulheres dominarem; negligência quanto às fontes femininas da representação da ordem social; a dificuldade de pensar a posição dos homossexuais, os quais acabariam tendo que ser concebidos como “homens que viraram mulheres”.

¹⁷⁵ Pero la comprensión teórica sobre la calidad indiferenciada de la libido sexual y el proceso inconsciente que estructura al sujeto hacia la heterosexualidad o la homosexualidad no tiene todavía correspondencia en la lógica simbólica de nuestra cultura, tan marcada por el *género*. Por eso, aunque de entrada cada sexo contiene la posibilidad de una estructuración psíquica homosexual o heterosexual, lo que lleva a cuatro posicionamientos de sujeto – mujer homosexual, mujer heterosexual, hombre homosexual y hombre heterosexual – sólo están simbolizados dos: mujer y hombre heterossexuales (texto original).

¹⁷⁶ Remeto aqui à clássica passagem na qual M. Foucault (1988, p. 50-1) faz, em *História da sexualidade, I: a vontade de saber*, a arqueologia da categoria *homossexual*, ligada à noção de homossexualidade enquanto natureza singular.

diferença sexual como referência universal que dá origem tanto à simbolização do gênero como à estruturação psíquica¹⁷⁷ (LAMAS, 2013, p. 349, grifos da autora, tradução livre).

M. Lamas (2013, p. 350) aponta o suposto erro (que, ademais, considera comum) cometido pela historiadora J. Scott (1986) de confundir construção cultural da identidade de gênero e a estruturação psíquica da identidade sexual¹⁷⁸. A primeira, afirma a autora, é feita através dos processos simbólicos que em uma cultura dão forma ao gênero. A identidade de gênero é construída de acordo com o que a cultura considera “feminino” ou “masculino” e tais critérios são históricos e vão se transformando (como a associação da cor rosa ao feminino, o que hoje teria se modificado). Mas, a identidade sexual, para ela, isto é, a estruturação psíquica de uma pessoa como heterossexual ou homossexual, não variaria. “[H]istoricamente sempre houve pessoas homo e heterossexuais, pois tal identidade é resultado do posicionamento imaginário ante a castração simbólica e da resolução pessoal do drama edípico¹⁷⁹” (LAMAS, 2013, p. 350, tradução livre). Tal argumento é criticável do ponto de vista de formulações pós-estruturalistas de gênero e *queer*. Tais posições ou identidades não podem ser compreendidas fora de sua construção social e histórica e, se podemos afirmar que sempre houve relações entre pessoas do mesmo sexo, a homossexualidade (bem como a heterossexualidade) são categorias historicamente situadas, que fizeram sua emergência no século XIX, em ruptura com outras designações anteriores (pederastia, sodomia, entre outras).

Quanto à diferença sexual, M. Lamas (2013, p. 351) propõe defini-la, a partir da psicanálise e advoga evitar a substituição dessa categoria por gênero, o que implicaria em desconsiderar os conceitos de desejo e inconsciente. A autora critica o que chama de sociologização da psique com a consequente “confusão” entre aquisição da identidade sexual (com seus mecanismos inconscientes) e formas mais sociais de aquisição de identidade. Denunciando essa confusão no trabalho de T. de Lauretis, M. Lamas (2013, p. 352) afirma que a diferença sexual não pode ser tomada como uma de tantas diferenças sociais.

¹⁷⁷ Cambia la manera como se simboliza e interpreta la *diferencia sexual*, pero permanece la *diferencia sexual* como referencia universal que da pie tanto a la simbolización del género como a la estructuración psíquica (texto original).

¹⁷⁸ Em seus trabalhos mais recentes, J. Scott de fato modifica sua posição teórica com relação à psicanálise, passando a abordar o gênero como resposta histórica situada ao enigma da diferença sexual, o que não significa, no entanto, que antes confundia o que aponta M. Lamas. Entendo que ela simplesmente não separava a estruturação psíquica dos processos histórico-sociais no interior dos quais os sujeitos advêm, posição que parece manter em seus trabalhos atuais. M. Lamas parece aqui defender a ideia de uma autonomia da constituição psíquica, pensando a dimensão inconsciente da psique em sua independência de processos sociais, ou seja, como se desenvolvendo a partir de uma estrutura universal e atemporal.

¹⁷⁹ [H]istoricamente siempre ha habido personas homo y heterossexuales, pues dicha identidad es el resultado del posicionamiento imaginario ante la castración simbólica y de la resolución personal del drama edípico (texto original).

Esta incapacidade (resistência?) para compreender o âmbito psíquico leva muita gente a pensar que o que está em jogo primordialmente são os fatores sociais. Ainda que as pessoas estejam configuradas pela história de sua própria infância, pelas relações passadas e presentes dentro da família e na sociedade, as diferenças entre masculinidade e feminilidade não provêm só do gênero, mas também da *diferença sexual*, ou seja, do inconsciente, do psíquico¹⁸⁰ (LAMAS, 2013, p. 353, grifos da autora, tradução livre).

Fica bastante clara, nessa passagem, a perspectiva estruturalista da autora na postulação da diferença sexual como estrutura inconsciente, universal e fora das contingências históricas, com o gênero compreendido como de ordem social. Há todo um debate implicado nesses argumentos sobre a natureza da relação entre o psíquico e o social, que a autora parece tomar a partir de uma separação de âmbitos: o psíquico, como o lugar da condição universal da diferença sexual estruturante; e o social, *locus* do gênero como a simbolização cultural da diferença sexual. Esse binário psíquico/social também é objeto de desconstrução nas abordagens pós-estruturalistas.

Criticando as posições de J. Scott e T. de Lauretis sobre a impossibilidade de pensar em termos de construção da subjetividade em contextos sociais e históricos a partir dos termos propostos por J. Lacan, M. Lamas adensa seu ponto de vista sobre a perspectiva psicanalítica:

Mas é justamente esse o ponto da psicanálise! Que sentido tem – para a psicanálise – pensar a construção da subjetividade em contextos sociais e históricos? Outra vez aparece, agora em Scott, a dificuldade para distinguir entre o psíquico e o social. Por que não aceitar que na construção da subjetividade participam elementos do âmbito psíquico e do âmbito social, que têm um peso específico e diferente nesse processo e que devem ser analisados e explorados diferencialmente? A partir de posições como as de Scott ou de Lauretis não se compreende que é absolutamente válida a insistência da psicanálise em explorar o papel do inconsciente na formação da identidade sexual, assim como ‘decifrar a complexa e intrincada negociação do sujeito perante forças sociais e psíquicas’. Ao analisar ‘a instabilidade de tal identidade, imposta em um sujeito que é fundamentalmente bissexual’, Penley assinala como se destacam os mecanismos com os que as pessoas resistem às posições de sujeito impostas a partir de fora. Ao mostrar que os homens e as mulheres não estão pré-condicionados, mas que ocorre algo diferente a psicanálise mostra os limites das duas perspectivas – biológica e sociológica – com as que se pretendia explicar as diferenças entre homens e mulheres. Não é possível comparar ou igualar o caráter estruturante da *diferença sexual* para a vida psíquica e a identidade do sujeito com as demais diferenças (biológicas – hormonais, anatômicas etc. – e sociais – de classe, de etnia, de idade etc.). As diferenças de índole cultural e social variam, porém a *diferença sexual* é uma

¹⁸⁰ Esta incapacidad (¿resistencia?) para comprender el ámbito psíquico lleva a mucha gente a pensar que lo que está en juego primordialmente son los factores sociales. Aunque las personas están configuradas por la historia de su propia infancia, por las relaciones pasadas y presentes dentro de la familia y en la sociedad, las diferencias entre masculinidad y feminidad no provienen solos del género, sino también de la *diferencia sexual*, o sea, del inconsciente, de lo psíquico (texto original).

constante universal. Tratam-se de questões de outra ordem¹⁸¹ (LAMAS, 2013, p. 355, grifos da autora, tradução livre).

Para a autora, a psicanálise oferece a narrativa mais complexa e detalhada, até o momento, da constituição da subjetividade e da sexualidade, bem como do processo mediante o qual o sujeito resiste à imposição da cultura, na medida em que apreende a estruturação psíquica em sua dimensão inconsciente, fora, portanto, da consciência e da racionalidade e em referência à castração considerada como falta estruturante (LAMAS, 2013, p. 356).

Passa a se referir à crítica desconstrucionista feminista, que se produziria a partir do rechaço a compreensões essencialistas do corpo e da sexualidade em que o “natural” acaba por parecer imutável. M. Lamas (2013, p. 356) passa a discutir, então, a perspectiva de inspiração foucaultiana de que o sexo ele próprio estaria sujeito a uma construção social. As análises históricas foucaultianas teriam apontado como o sexo, de uma atividade ou dimensão da vida humana, parte contingente da identidade, teria passado a ser o elemento com base no qual a identidade dos sujeitos seria estabelecida. Essas formulações sobre o sexo como construto histórico embasarão, para a autora, a noção, sustentada por grande parte do pensamento feminista contemporâneo, de que a sexualidade derivaria do gênero. Vai chegar, então, ao tema da heterossexualidade como forma dominante de regulação social da sexualidade e como condicionada pelo gênero e pelo marco binário de construção do gênero (LAMAS; 2013, p. 358).

M. Lamas (2013, p. 358-60) considera tais elaborações críticas acerca do binarismo de gênero como “radicais e utópicas”, já antecipada por S. Freud na proposta de uma libido sexual indiferenciada, assentada numa atividade pulsional perversa polimorfa, que somente a cultura orientaria artificialmente em direção à heterossexualidade. Cita J. Butler em sua discussão sobre a escolha do gênero, com base nas elaborações de S. de Beauvoir em *O*

¹⁸¹ ¡Pero si justamente ése es el punto del psicoanálisis! ¿Qué sentido tiene – para el psicoanálisis – pensar la construcción de la subjetividad en contextos sociales e históricos? Otra vez aparece, ahora en Scott, la dificultad para distinguir entre lo psíquico y lo social. ¿Por qué no aceptar que en la construcción de la subjetividad participan elementos del ámbito psíquico y del ámbito social, que tienen un peso específico y diferente en ese proceso y que deben ser analizados y explorado es diferencialmente? Desde posiciones como las de Scott o de Lauretis no se comprende que es absolutamente válida la insistencia del psicoanálisis en explorar el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual, así como descifrar ‘la compleja e intrincada negociación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas’. Al analizar ‘la inestabilidad de la identidad impuesta en un sujeto que es fundamentalmente bisexual’ Penley señala como destacan los mecanismos con los que las personas se resisten las posiciones de sujeto impuestas desde afuera. Al mostrar que los hombres y las mujeres no están precondicionados, sino que ocurre algo diferente, el psicoanálisis plantea algo distinto a una esencia biológica o a la marca implacable de la socialización: la existencia de una realidad psíquica. Así, el psicoanálisis muestra los límites de las dos perspectivas – biológica y sociológica – con las que se pretendía explicar las diferencias entre hombres y mujeres. No es posible comparar o igualar el carácter estructurante de la *diferencia sexual* para la vida psíquica y la identidad del sujeto con las demás diferencias (biológicas – hormonales, anatómicas, etcétera – y sociales – de clase, de etnia, de edad, etcétera). Las diferencias de índole cultural y social varían, pero la *diferencia sexual* es una constante universal. Se trata de cuestiones de otro orden (texto original).

segundo sexo, e sobre o processo mediante o qual não apenas recebemos e reproduzimos significados culturais, mas também os reorganizamos e inovamos. Refere-se às práticas paradoxais [*paradójicas*, sic], de que J. Butler fala em *Gender trouble*, pelas quais o gênero seria ressignificado e proliferado de forma subversiva para além de um marco binário. Considera que J. Butler abre uma via fecunda para o feminismo ao colocar que uma nova forma de política emerge quando a identidade já não restringe o discurso da política feminista.

Para discutir os temas do corpo e da diferença cultural como bases naturais para a materialização do gênero, me parece fundamental a discussão que a autora faz sobre que aspectos do corpo estariam livres da construção cultural operada pelo gênero. M. Lamas (2013, p. 360) afirma, afinal, que tal questão não é passível de resposta pois não haveria corpo que já não tivesse sido marcado pela cultura, numa compreensão bastante próxima à das abordagens pós-estruturalistas do gênero. Apoiando-se em M. Foucault, acredita que as regras que regulam, regulamentam e direcionam a sexualidade podem ser transformadas.

O uso rigoroso da categoria *gênero* conduz inelutavelmente à desessencialização da ideia de *mulher* e de *homem*. Compreender os processos psíquicos e sociais mediante os quais as pessoas nos convertimos em *homens* e *mulheres* dentro de um esquema cultural de *gênero*, que postula a complementaridade dos sexos e a normatividade da heterossexualidade, facilita a aceitação da igualdade – psíquica e social – dos seres humanos e a reconceitualização da homossexualidade¹⁸² (LAMAS, 2013, p. 360-1, grifos da autora, tradução livre).

Ao defrontar-se com alguns limites de sua própria argumentação, no diálogo com autoras pós-estruturalistas, a autora não aprofunda a questão sobre o caráter supostamente evidente do sexo e da diferença sexual, apesar de afirmar o caráter de invenções culturais que têm as identidades de gênero e de questionar a heterossexualidade como a forma natural da sexualidade humana. A autora acerta em não conceber a diferença sexual em termos de uma heterossexualidade essencial e afirma que a questão não está em propor um modelo andrógino, mas em não traduzir essa diferença em desigualdade (LAMAS, 2013, p. 364), argumento que me parece compatível com a perspectiva de autoras pós-estruturalistas, dentre elas a própria J. Scott. No entanto, tais argumentos deixam em aberto a questão de como conceber a diferença sexual fora de sua construção gendrada.

¹⁸² El uso riguroso de la categoría *género* conduce ineluctablemente a la desessentialización de la idea de *mujer* y de *hombre*. Comprender los procesos psíquicos y sociales mediante los cuales las personas nos convertimos en *hombres* y *mujeres* dentro de un esquema cultural de *género*, que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterossexualidad, facilita la aceptación de la igualdad – psíquica y social – de los seres humanos y la reconceptualización de la homosexualidad (texto original).

Em *Making sex: body and gender from the greeks to Freud*, Thomas Laqueur (1992) argumenta que o sexo, tal como o conhecemos, foi inventado no século XVIII. O autor discute o advento do *modelo da diferença sexual*, sucedendo ao *modelo do sexo único*, que havia vigorado de forma predominante na história até aquele século. O modelo unissexo concebia os órgãos sexuais femininos como uma forma inferior e interiorizada dos órgãos masculinos: o sexo masculino era, então, o polo superior de uma hierarquia macro e microcósmica imutável e a vagina era uma espécie de falo negativo, invertido. No modelo da diferença sexual, o corpo das mulheres se torna um campo de batalha para a redefinição da relação social básica entre mulheres e homens. Segundo o autor, os dois sexos foram inventados como fundamento para o gênero.

Segundo T. Laqueur (1992, p. 151), no curso do século XVIII, sob o primado da razão, a divisão entre possível e impossível, entre corpo e espírito, entre verdade e falsidade e também entre sexo biológico e gênero teatral foi aguçada. Forja-se historicamente o enunciado de que *o corpo é o corpo*, de acordo com a autoridade de especialistas da ciência. O modelo do sexo único, que teve em Aristóteles e Galeno seus principais representantes, definia a mulher pelo seu gênero. Já no novo modelo do dimorfismo sexual, o sexo anatômico prepondera sobre o gênero, o que leva à construção de uma separação radical entre mulheres e homens. As mulheres não são mais homens invertidos, inferiores; o falo invertido se converteu agora em útero. Para o autor, a política do gênero afetou não apenas a interpretação como também a produção de dados clínicos de laboratório.

Nenhuma descoberta ou um grupo de descobertas ditou o surgimento de um modelo de dois sexos, precisamente pelos mesmos motivos pelos quais as descobertas anatômicas da Renascença não desbancaram o modelo do sexo único: a natureza da diferença sexual não é suscetível de testes empíricos. É logicamente independente dos fatos biológicos porque já inserida na linguagem da ciência, pelo menos quando aplicada a qualquer interpretação ressonante da diferença sexual, é a linguagem do gênero. Em outras palavras, todas as declarações, exceto as mais circunscritas sobre o sexo, são, desde o início, sobrecarregadas com o trabalho cultural feito por essas proposições. Apesar do novo status epistemológico da natureza como o fundamento das distinções, e apesar do acúmulo de fatos sobre o sexo, a diferença sexual nos séculos após a revolução científica não era mais estável do havia sido antes. Dois sexos incomensuráveis eram, e são, tanto produtos da cultura quanto era, e é, o modelo de sexo único¹⁸³ (LAQUEUR, 1992, p. 153, tradução livre).

¹⁸³ No discovery or group of discoveries dictated the rise of a two-sex model, for precisely the same reasons that the anatomical discoveries of the Renaissance did not unseat the one-sex model: the nature of sexual difference is not susceptible to empirical testing. It is logically independent of biological facts because already embedded in the language of science, at least when applied to any culturally resonant construal of sexual difference, is the language of gender. In other words, all but the most circumscribed statements about sex are, from their inception, burdened with the cultural work done by these propositions. Despite the new epistemological status of nature as

A diferença sexual não pode ser empiricamente testada e afirmada, como uma realidade; ela independe de fatos biológicos; os dois sexos já são produtos da cultura, assim como o sexo único também o era. Para o autor, ficou, assim, constituído um marco no qual se distinguiram claramente o natural e o social. Embora o modelo do sexo único não tenha desaparecido, foi confrontado com a poderosa alternativa de uma biologia do incomensurável, que fundava a relação entre mulheres e homens na diferença e não mais no par igualdade/desigualdade. T. Laqueur (1992, p. 163-4) aponta que a natureza não está constituída de fatos puros, mas que é uma construção ricamente complicada, baseada não apenas na observação, mas em toda uma gama de constrangimentos sociais e culturais sobre a prática científica e também sobre a estética da representação. “Longe de serem os fundamentos do gênero, os corpos masculinos e femininos nos livros de anatomia dos séculos XVIII e XIX são eles próprios artefatos cuja produção faz parte da história de sua época (tradução livre).¹⁸⁴”.

O enunciado “corpos são corpos” pode ser aqui confrontado com o de que “corpos são artefatos”. Temos aqui o exemplo do funcionamento do procedimento discursivo da disciplina, tal como articulado por M. Foucault (2010b, p. 41-3) em *A ordem do discurso*. Segundo esse autor, a doutrina tende a se difundir, pois é através da partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que indivíduos definam sua pertença recíproca. Ela se define por um domínio de objetos, métodos, *corpus* de definições verdadeiras; e formula indefinidamente proposições novas. Para que uma proposição pertença a uma disciplina, ela precisa responder a certas condições estruturais e complexas (dirigir-se a um plano de objetos determinado, utilizar instrumentos e técnicas conceituais de um tipo bem definido, inscrever-se num certo horizonte teórico). Deve, enfim, excluir as monstruosidades do saber e ficar no verdadeiro, o qual é mais radical do que a verdade ou falsidade das proposições produzidas em seu interior. A doutrina psicanalítica do “corpo real”, do corpo é corpo, do corpo e sua *adiferensexual* como fundamento do gênero, se produzirá como ortodoxia e rotulará de heréticos outros enunciados dissonantes deste, não por qualquer exagero fanático, como afirma M. Foucault, mas porque esse mecanismo pertence fundamentalmente ao funcionamento das doutrinas.

the bedrock of distinctions, and despite the accumulation of facts about sex, sexual difference in the centuries after the scientific revolution was no more stable than it had been before. Two incommensurable sexes were, and are, as much the products of culture as was, and is, the one-sex model (texto original).

¹⁸⁴ Far from being the foundations for gender, the male and female bodies in eighteenth- and nineteenth-century anatomy books are themselves artifacts whose production is part of the history of their epoch (texto original).

A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam (FOUCAULT, 2010b, p. 43).

Esses argumentos nos ajudam a questionar a pretensa evidência dos corpos e da anatomia como fundamentos do gênero. Um dos entrevistados, após falar de um “resto de natureza”, anunciou, de modo paradoxal, que não há propriamente natureza, afirmando que a sexualidade é uma coisa absolutamente individualizada e subjetiva. Um dos recursos discursivos utilizados por algumas das entrevistadas foi o de apresentar falas de crianças sobre suas percepções acerca da diferença sexual. Essa falas teriam um suposto peso de verdade na medida em que, enunciadas de modo espontâneo e não reflexivo por sujeitos ainda não muito capturados nas hipocrisias do discurso adulto (ou da moral civilizada), expressariam a evidência e naturalidade do percebido no corpo. No entanto, aqui também, o argumento é confrontado com a compreensão de que o que se constrói como identidades de mulher e de homem tem a ver com o que é transmitido e valorizado por mãe e pai, com o que é aprendido do mundo, isto é, na interação com a cultura. Ainda assim, no processo de buscar compreender a construção do gênero em termos estruturalistas, com base em um corpo como fundamento natural, é mantido o vetor explicativo que parte do real para o simbólico, do corpo para a cultura, do anatômico para o mundo. Uma das analistas concebe as perturbações de gênero no sentido do sentir-se menina num corpo de menino ou menino num corpo de menina, partição que mantém a própria divisão binária inteligível entre os sexos, o que mostra o quão profundamente estamos capturados no modelo histórico dos dois sexos a ponto de tomá-los como naturais¹⁸⁵.

Afinal, é a própria relação entre natureza e cultura, bem como entre corpo e psique, que deve ser aqui problematizada e pensada em termos mais complexos. J. Butler (2006), em sua genealogia da produção da matriz heterossexual, aborda a produção de ficções pressuposicionais em discursos que buscaram explicar o advento histórico das hierarquias de gênero como forma de repudiar explicações naturalizadoras ou universalizantes da subordinação das mulheres. Critica a apropriação feminista da antropologia estrutural de C. Lévi-Strauss por ratificar a distinção problemática entre natureza e cultura, tal como articulada pelo estruturalismo. O argumento feminista estruturalista postula a existência anterior de uma fêmea natural ou biológica que é, posteriormente, transformada em uma

¹⁸⁵ A entrevistada faz, no entanto, a indicação de que os preconceitos e resistências da analista não deveriam operar na psicanálise, o que traria obstáculos ao tratamento analítico, implicando um viés normativo.

mulher socialmente submissa: o sexo, então, estaria para a natureza e o “cru”, assim como o gênero estaria para a cultura e o “cozido”¹⁸⁶.

A autora vai apontar que o conceito mesmo de sexo como matéria ou como instrumento de significação cultural é uma formação discursiva que atua como alicerce naturalizado para a distinção natureza/cultura. Desconstrói, assim, este par, apontando a relação de hierarquia pela qual a cultura impõe sentidos sobre a natureza e denunciando as associações culturais hegemônicas entre, por um lado, natureza, feminilidade, passividade, corpo e emoção e, por outro, entre cultura, masculinidade, agência, mente e razão. O sentido de “natureza” não é, portanto, natural nem universal, mas cultural e histórico. A crítica pós-estruturalista denuncia a ocultação da multiplicidade das configurações culturais da “natureza”. O esforço de buscar compreender a transformação do sexo em gênero visa, em princípio, estabelecer o caráter construído do mesmo, mas termina por dissimular a *contingência* dessa construção (BUTLER, 2006, p. 50-1).

Um dos principais elementos que J. Butler (2006, p. 53) critica no pensamento lévi-straussiano e que informa todo um conjunto de abordagens estruturalistas, incluindo uma perspectiva psicanalítica talvez ainda majoritária em meu contexto de pesquisa¹⁸⁷, é a lógica universal articulada para falar da estrutura de todas as relações humanas. Essa lógica universal totalizante dá lugar a divisões binárias e a uma lógica identitária, que distribui “identidade” aos homens e “negação” ou “falta” relacional para as mulheres (como na narrativa da troca de mulheres como fundamento da cultura, na qual o Simbólico seria instituído por uma lei dos homens¹⁸⁸). A autora questiona, então, as noções de totalidade e fechamento da linguagem

¹⁸⁶ Os fundamentos epistemológicos dessas distinções e elaborações são encontrados em *Les structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss (1971).

¹⁸⁷ Os trabalhos ou categorias mais citadas de J. Lacan pelas entrevistadas são justamente as que se referem a seu período dito estruturalista, no qual se inserem, por exemplo, os Seminário 4 e 5.

¹⁸⁸ A tal ponto a narrativa lévi-straussiana é apropriada discursivamente na comunidade analítica brasileira (um pouco como se as referências antropológicas e sociológicas da psicanálise tivessem se detido em C. Lévi-Strauss), que podemos encontrar, em publicações recentíssimas, afirmações dogmáticas como a seguinte: “Certamente não foi Claude Lévi-Strauss que inventou a troca simbólica das mulheres e a exigência dos casamentos exogâmicos para fundamentar o laço social” (RIBEIRO, 2013, p. 328). Afirmei em outro trabalho (PEREZ, 2015) que Maria Anita Carneiro Ribeiro elude muitas questões com tal argumento rápido. Uma leitura de base foucaultiana dos discursos, como a que busco promover neste trabalho, pode nos apontar as fabricações pelas quais se postula a origem do social e da cultura (mesmo na reverenciada antropologia do mestre Lévi-Strauss). G. Rubin (1975) problematiza o conceito lévi-straussiano de “troca de mulheres”, argumentando que a derrota das mulheres seria, para Lévi-Strauss, um pré-requisito da cultura (a luta feminista deveria, assim, implicar, no limite, o absurdo da destruição da própria cultura). Ela não argumenta para negar que a troca de mulheres tenha sido um fato histórico, mas que não deve, no entanto, ser tomada como fato *necessário* para o advento da cultura. Da mesma forma, questiona que a troca de mulheres abranja toda evidência empírica dos sistemas de parentesco: “Some cultures, such as the Lele and the Luma, exchange women explicitly and overtly. In other cultures, the exchange of women can be inferred. In some - particularly those hunters and gatherers excluded from Lévi-Strauss’s sample - the efficacy of the concept becomes altogether questionable” (Algumas culturas, como os Lele e os Luma, trocam mulheres explícita e abertamente. Em outras culturas, o intercâmbio

que, embora também questionadas no interior do estruturalismo, terminam por ser reafirmadas através de narrativas que denegam a ligação arbitrária entre significante e significado. Para a autora, a ruptura pós-estruturalista com as estruturas identitárias das trocas encontradas em Lévi-Strauss implica refutar os argumentos de totalidade e universalidade e a pressuposição de oposições estruturais binárias que implicitamente operariam para sufocar a insistente ambiguidade e a abertura da linguagem e da significação cultural (BUTLER, 2006, p. 54).

O p7 afirmou, de maneira pertinente, que a diferença sexual é problemática. Mas, para ele, as questões de gênero entrariam apenas no registro *imaginário* (o que me pareceu sugerir um grau de superficialidade, pois seria, no *simbólico*, nível mais profundo, que se localizariam as questões de fato fundamentais) e, aí, as feridas narcísicas afetariam principalmente as mulheres (o que é enunciado, uma vez mais, sem referência ao social, mas sim ao *simbólico*, reino de supostas estruturas invariantes e universais). Ora, não é porque existe *uma* ordem simbólica anterior dominada pelo princípio de uma hegemonia dos homens, no interior da qual as mulheres ocupam, em geral, uma posição desfavorecida (já que ter pênis significa ter o falo e ter vagina significa não ter o falo), que podemos justamente avaliar as tais *feridas narcísicas*, que, de repente, são retiradas do reino da universalidade e ganham um conteúdo contingente histórico?

Assim, embora se afirme que não é apenas a mulher que não tem o falo (porque o homem também não o teria), o discurso trai a captura em um enredo cultural no qual é da mulher a “ferida narcísica” por não tê-lo (algumas falas das entrevistadas o indicam), o que poderia nos levar a uma interpretação apressada de que a mulher, de modo universal, se decepciona por não ser homem, sem que se indique, ao mesmo tempo, o contexto cultural masculinista no interior do qual uma tal frustração se processaria. Igualmente, tal interpretação esconde as feridas narcísicas masculinas, as subjetividades masculinas que não

de mulheres pode ser inferido. Em algumas - particularmente aquelas caçadoras e coletoras excluídas da amostra de Lévi-Strauss - a eficácia do conceito torna-se completamente questionável” - tradução livre). Para a autora, então, o conceito é uma apreensão acurada, porém condensada, de certos aspectos das relações sociais de gênero: trata-se de uma percepção profunda de um sistema no qual as mulheres não têm direitos plenos sobre si próprias. Se se concebe tal troca como uma necessidade natural (“estrutural”, “simbólica”), ela cega, impedindo de perceber a produção da subordinação feminina através da organização social do do gênero. Martine Gustin e Nicole-Claude Mathieu (2014) escreveram um texto bastante esclarecedor sobre o assunto, no qual propõem a distinção entre estruturas sociais como modelos de pensamento e as realidades empíricas. Argumentam que a partir das objeções à tese lévi-straussiana das mulheres como objetos de troca e dos homens como sujeitos da negociação, o autor é levado a relativizar sua posição tratando de sociedades de tipo matrilinear que fizeram dos homens objetos de trocas entre parcerias femininas. Comentam igualmente sua irritação ante uma nova polêmica sobre o assunto no ano de 200 à qual reage “*Quantas vezes terei de repetir que, para a teoria, é indiferente que os objetos de troca sejam homens ou mulheres?*” (LÉVI-STRAUSS apud GUSTIN; MATHIEU, 2014, p. 73, grifos das autoras). M. A. Carneiro sugere às teóricas feministas, do gênero e queer um estudo mais cuidadoso das obras de S. Freud e J. Lacan. Também podemos recomendar bastante às psicanalistas um estudo mais interessado e detido das ciências sociais contemporâneas. Esse diálogo promete enfraquecer os dogmatismos e ortodoxias que encontramos em formulações apaixonadas em todos esses campos.

se orientam apenas por uma lógica toda fálica e as próprias vivências fálicas das mulheres, situações que questionam o viés binário pelo qual se busca discursivamente reduzir a diferenças entre mulheres e homens (e entre mulheres e mulheres e homens e homens) a uma oposição inteligível entre *a mulher* (uma invejosa do falo e ressentida) e *o homem* (um iludido e convencido de sua própria ereção).

O *simbólico* não pode, assim, ser reduzido a pares de oposições binárias (como vimos que propunha M. Lamas), pois tal redução de fato esconde, para J. Butler (que aqui se baseia nos trabalhos de Luce Irigaray e de J. Derrida), uma economia falocêntrica da diferença: a autora vai buscar, então, expor diferenças que foram repudiadas e mantidas latentes para a produção de diferenças inteligíveis, apresentadas como centros e presenças originárias e incontornáveis. O ato explícito de diferenciação entre clãs patrilineares através da troca de mulheres produz um laço entre homens, baseado num desejo “hommo-sexual”, uma sexualidade recalcada e depreciada entre homens, produzida nos termos de uma troca heterossexual e da distribuição das mulheres. Dessa forma, o tabu do incesto (postulado estruturalista que constituiria o fundamento universal da cultura) se conectaria com os laços entre homens, revelando um *inconsciente homoerótico* da economia falocêntrica. A emergência do *simbólico*, que aparentemente exigiria que as mulheres fossem necessariamente objetos a ser trocados¹⁸⁹, aparece, para a autora, mais como um fato discursivo, uma conjectura lévi-straussiana condicionada pelas referências epistêmicas de seu contexto histórico e cultural, já que, afinal, não se trata (assim como vimos a propósito da diferença sexual, com T. Laqueur) de um fenômeno que possa ser testemunhado empírica e historicamente.

¹⁸⁹ J. Lacan (1995, p. 96), abordando a questão do objeto feminino na análise, mas destaca sua posição de sujeito, afirmando que seu caminho é menos natural do que o do sujeito masculino: “Não é à toa que a mulher, eu a chame hoje de objeto, pois ela deve entrar, em algum momento, nessa dialética como função de objeto. Só que essa posição é muito pouco natural, já que é uma posição em segundo grau, que só interessa qualificar assim por ser um sujeito que a assume”. Mais adiante, na mesma obra, o autor endossa a teorização de Lévi-Strauss, embora ressalte que a troca de mulheres se dá em um enquadre *androcentrico* e não natural: “Vemos aqui em que é justificado, falando estruturalmente, o an-drocentrismo que, na esquematização de Lévi-Strauss, marca as estruturas elementares do parentesco. As mulheres são trocadas entre as linhagens fundadas na linhagem masculina, escolhida justamente por ser simbólica e improvável. Isso é um fato, as mulheres são trocadas como objetos entre as linhagens masculinas. Entram nelas através de uma troca, a do falo que elas recebem simbolicamente, em troca do que elas dão essa criança que assume, para elas, função de *Ersatz*, de substituto, de equivalente do falo, e pelo que elas introduzem na genealogia simbólica patrocêntrica, em si mesma estéril, a fecundidade natural. É na medida em que elas se apegam a este objeto único central, caracterizado pelo fato de não ser, justamente, um objeto, mas um objeto que se submeteu da maneira mais radical à valorização simbólica, é por intermédio da relação ao falo que elas entram na cadeia da troca simbólica, que elas aí se instalam, que aí tomam seu lugar e seu valor” (LACAN, 1995, p. 156).

Nas enunciações das entrevistadas, o sexo e o corpo, enquanto presenças garantidoras de identidade, parecem ser os fundamentos da sexuação e do gênero. As entrevistadas partilham, assim, das mesmas premissas discursivas de outros saberes ao conceber *adiferensexual* dentro de uma grade binária que, apesar de cultural e historicamente localizada, é afirmada veementemente como uma base evidente. É interessante a discussão que podemos depreender das falas de algumas entrevistadas sobre ver e não ver a diferença sexual. O que se vê e o que não se vê parecem, em princípio, depender apenas de um funcionamento perceptivo natural. Mas, haveria percepção pura, fora de categorias simbólicas já assimiladas?

Sabine Prokhoris (2000) afirma que o discurso da psicanálise pretende nos persuadir de que ela é a guardiã da “lei simbólica”, na medida em que detém a razão da “diferença dos sexos”, considerada o alfa e ômega de nossa humanidade. Menciona que outras autoras utilizam outras expressões, como “dualidade dos sexos” e “dessemelhança dos sexos” (esta última lhe parecendo clínica e teoricamente fecunda). Essa diferença é apresentada como um dado da natureza e pivô da ordem humana, como evidência primeira, a ser realizada pelo casal heterossexual. Homem ou mulher: eis a verdade da ordem sexual. Mas, questiona: é a ordem sexual algo além de um dispositivo de sexualidade, isto é, o efeito normativo de certas relações de poder relativas ao sexo, tal como M. Foucault o descreveu? (p. 11).

Argumenta que o inconsciente, enquanto discurso do Outro, prescreve o que somos e, sobretudo, no que diz respeito à nossa relação à questão da sexuação: prescrição no duplo sentido, de *injunção* e de *decreto de esquecimento*. Pergunta qual é a política da psicanálise face a isso e aponta dois destinos divergentes para a questão do sexo através de dois questionamentos fundamentais: a sexualidade e as formas de amar a ela ligadas realizam um trajeto em linha reta do sexuado ao sexual, segundo a lógica da submissão à lei simbólica da “diferença dos sexos” e da busca de retificação dos “desvios”?; ou devemos interrogar as formas pelas quais logramos, às vezes sob impasse, a alternativa do sexuado a partir da abundante extensão do sexual, essa intratável e plural capacidade erógena? Para a autora, aqui, a lógica faz a aposta de deixar que se dissolvam as linhas de divisão definitivas constitutivas desta neurose de destino banal: dever ser de tal e tal forma um “homem” ou uma “mulher” (PROKHORIS; 2000, p 12-3).

A autora comenta o argumento da morte do *simbólico*, invocado a partir do momento em que algo começa a mudar na sociedade. Ela situa suas elaborações num caminho “em direção ao improvável”, referindo-se aquilo cuja existência não tem lugar na “ordem natural das coisas”. Invoca, nesse sentido, a arte da dança que questiona as fronteiras e afirma que o

microevento de um gesto, de um movimento quase imperceptível, faz “oscilar de um universo a outro”. Para a autora, “[...] existir no masculino, existir no feminino, isso não será questão nem de diferença sexual nem de conformidade de gênero, mas de instantes e de percursos, atravessados pelos acasos do sexo, a miscelânea do gênero, e outras coisas¹⁹⁰”. Nesse sentido, a ondulação das fronteiras, nos diz a autora, não significa, de forma alguma, confusão (PROKHORIS, 2000, p. 15-20, tradução livre).

Após questionar se a aceitação da ordem sexual, com toda a tranquilidade que isso parece oferecer, não seria uma melhor escolha, S. Prokhoris (2000, p. 120) questiona as “evidências da sexuação” e afirma que a “diferençadossexos” (que a autora grafa como uma só palavra *différencesdessexes*) não existe (no sentido de que não é uma coisa, mas uma ideia). Não se trata para ela de negar que existam dois sexos anatômicos, mas este fato, sugere a autora, pode ser perfeitamente pensado no quadro de diferentes construções intelectuais. A perspectiva que tenho chamado de binária neste trabalho, segundo a qual cada sexo é pensado sob o ângulo de uma diferença sexual irreduzível e, por isso mesmo, essencial, não é, para a autora, a única coerente que se possa conceber.

Na medida em que, embora seja na maioria dos casos visível a olho nu que meninos e meninas não são exatamente idênticos, é igualmente notável que, apesar dessa diferença em seus respectivos sexos, seus corpos e o que podem fazer deles, se parecem enormemente. Eles são semelhantes e diferentes. Tanto que a “diferençadossexos”, isto é, a representação que dispõe nestes termos, e segundo este esquema, o fato tanto de sua contiguidade como de sua dissemelhança, dando assim forma e sentido a uma situação de fato assombrosa, não poderia ser simplesmente o resultado de uma simples constatação - supondo que exista algo que se possa chamar de “constatação”; a supor, dito de outra forma, que nossas percepções se contentam com placidamente registrar, depois transcrever em representações “objetivas”, uma realidade que não suscita nem a menor perturbação nem a menor questão¹⁹¹ (PROKHORIS, 2000, p. 122-3, tradução livre).

Existe, afinal, algo que se possa conceber como uma simples e passiva constatação? *Adiferensexual* pode ser pensada como fruto de uma mera percepção? Se *adiferensexual* é

¹⁹⁰ [...] exister au masculin, exister au féminin, cela ne sera affaire ni de différence sexuelle ni de conformité de genre, mais d’instant et de parcours, traversés par les hasards du sexe, le bric-à-brac du genre, et bien d’autres histoires (texto original).

¹⁹¹ D’Autant que, s’il est en effet dans la plupart des cas visible à l’œil nu que les garçons et les filles ne sont pas exactement identiques, il est tout aussi remarquable que, nonobstant cet écart de leur sexes respectifs, leurs corps, et ce qu’il peuvent en faire, se ressemblent énormément. Se ressemblent et dissemblent. Si bien que la ‘différencesdessexes’, c’est-à-dire la représentation qui dispose en ces termes, et selon ce schéma, le fait tant de leur mitoyenneté que de leur dissemblance, donnant ainsi forme et sens à une situation en effet étonnante, ne saurait être tout bonnement le fruit d’un simple constat - à supposer qu’il existe quelque chose que l’on puisse appeler ‘constat’; à supposer, autrement dit, que nos perceptions se contentent de placidement enregistrer, puis retranscrire en représentations ‘objectives’, une réalité ne suscitant ni le moindre trouble ni la plus petite question (texto original).

uma ideia, uma representação, ela é já o efeito de um processo de construção simbólica da realidade e se apresenta, assim, em seu caráter de resposta orientadora. Para a autora, a suposta observação d'*adiferensexual* (que, por exemplo, a menininha “constataria” ao ver o corpo do menino) procederia de um conjunto complexo de movimentos de interpretação de percepções, de todo um trabalho psíquico do qual emerge essa figura conceitual que permitirá mediar o que a experiência encontra. Essa maneira de organizar (e mesmo engendrar) a realidade aparece, portanto, como uma versão, mas não a única possível, o que ressalta, de imediato, seu caráter hegemônico, mas não absoluto. A “evidência” d'*adiferensexual* não seria, pois, um dado natural, mas uma “solução de pensamento”: ainda que não se costume confundir na experiência social meninas com meninos, isso é não feito sem o auxílio do que a autora chama de “signos de gênero”, isto é, os sistemas de códigos do masculino e do feminino (PROKHORIS, 2000, p. 125).

Como argumenta S. Prokhoris (2000, p. 126), apesar de podermos perceber uma diferença na repartição sexual, ela não contém em si seu sentido, seu valor e seu alcance: é o pensamento que organiza o que encontra e não o contrário. Questiona a proposição de Françoise Héritier segundo a qual a “diferençadossexos” constituiria uma figura inicial enquanto “limite inultrapassável”, começo absoluto do pensamento e mesmo condição *sine qua non* de seu exercício. Comentando a denúncia comum que as psicanalistas fariam acerca da negação da “diferençadossexos” (o que acarretaria efeitos catastróficos para a cultura e as subjetividades), a autora questiona se a tarefa da psicanálise não seria, ao contrário, a de permitir perceber como a construção “diferençadossexos” constitui uma negações das mais violentas e radicais para com outras maneiras de assumir suas marcas na questão da sexuação.

A autora segue perguntando se caberia à psicanálise velar pela manutenção da ordem sexual e reproduzir as classificações que não apenas perdem sua obviedade e naturalidade a um exame mais acurado como funcionam como fundamento de desigualdades. Evocando a noção foucaultiana de dispositivo, S. Prokhoris (2000, p. 132) aponta que nossos discursos e práticas são sempre efeitos sedimentados, em tramas complexas, de dispositivos de poder, o quais não podem ser tomados como necessários nem eternos, mas sujeitos a mutações e podendo desfazer-se.

Me parece ser isto o que está implicado na afirmação de um entrevistado de que ninguém vê a diferença enquanto tal, ou seja, como diferença, o que abre caminho para uma compreensão derridiana do processo como *diferrância*. O entrevistado afirma, em seguida, que é uma pessoa neurótica a que não consegue ler a diferença e portanto percebê-la enquanto tal (ela sempre já é lida, dentro de uma organização simbólica, de forma imaginária). Se “ler a

diferença” significa simbolizá-la, então a pessoa neurótica já estaria capturada numa forma específica de ordenação do discurso, não podendo perceber as realidades a não ser através da mediação de suas fantasias. Ao lê-la imaginariamente, o sujeito estaria orientado por todas as significações culturais hegemônicas já *encorporadas*, segundo as quais a mulher seria o correlato “negativo” do homem.

A “visão da diferença” pode ser, então, problematizada no sentido de que a percepção de meninas e meninos não se realiza em uma situação de neutralidade, mas dentro de um enquadre informado por uma captura simbólica prévia. Apontá-la como evidência (quando suas experiência implica muito mais uma suspensão de certezas, pelo encontro como o enigma da sexuação) significa já reconstruí-la a partir de um lugar situado na própria ordem sexual. Afinal, como propõe Márcia Arán (2009, p. 318), não é sempre um olhar já masculino (quer em mulheres ou em homens) que vê na mulher apenas o que ela não tem? Como propõe J. Butler (2006, p. xi), a diferença sexual nunca é simplesmente concebida como uma função de diferenças materiais que não sejam, ao mesmo tempo e de alguma forma, marcadas e formadas por práticas discursivas. Acrescenta, ainda, que argumentar que as diferenças sexuais são indissociáveis de demarcações discursivas não é a mesma coisa que afirmar que o discurso *causa* a diferença sexual.

Se a matriz discursiva do gênero opera na materialização do sexo, pode-se afirmar que tudo o que diz respeito à diferença sexual é fruto de construção? A afirmação butleriana de que o discurso não causa a diferença sexual aponta para uma compreensão complexa da relação entre natureza e cultura. Essa questão dá abertura a um debate complexo e apaixonante. Como já argumentei no capítulo 2, J. Scott (2011) reviu sua crença na incompatibilidade entre psicanálise e história. É nessa direção que o gênero deixa de ser concebido como uma simples construção cultural, e passa a referir-se a uma tentativa histórica e culturalmente específica de solucionar o dilema da diferença sexual, de estabilizar o caráter intrinsecamente perturbador desta, através da atribuição de significados fixos. A diferença sexual não pode ser concebida como uma oposição entre mulheres e homens, como uma oposição entre dois termos, com um deles sendo assumido como princípio causal (o que tem o falo, por exemplo). A diferença pode ser compreendida enquanto processo de diferenciação, produção de efeitos de diferença, sendo, desde o início, um processo relacional, plurívoco e suplementar, aberto ao diferimento.

Quando J. Derrida (1991, p. 43) afirma que o nome de “origem” já não convém à *différance*, ele nos fornece uma grade para pensar também uma *diferrância* sexual isto é, um processo que não está marcado no corpo como sua origem: a diferença anatômica apenas

inaugura uma *décalage* (defasagem, discrepância, adiamento) que desencadeia uma errância. As vivências do gênero podem ser entendidas, assim, como buscas incessantemente renovadas de estabilizar, sem nunca conseguir, os sentidos de ser mulher ou homem, o que somente se pode “ser” de forma singular. Isso imediatamente positiva um conjunto de pluralidades de expressões do gênero. Essa experiência singular e processual implicará certamente o encontro necessário das ordenações sociais: não há exterior dos dispositivos de poder para viver o gênero em suposto estado de liberdade. Mas o gênero, enquanto efeito de materialização, não é a realização total dessas normas: é sua efetivação emendada, falhada, rasurada, adiada. Nunca, afinal, se é a mulher ou o homem que se poderia ser; ao mesmo tempo, a mulher e o homem singular que se pode ser pressupõe não um culto da normalidade, a realização exaustiva das normas, mas um trânsito e uma experimentação de códigos particulares, como sugeriu S. Freud em uma das epígrafes que abrem este capítulo.

O p7 situa a relevância de meu trabalho em poder separar os campos, ou seja, de um lado o campo da psicanálise e, do outro, o dos estudos de gênero (a estratégia discursiva ou mesmo defensiva geral no diálogo com campos discursivos competidores pelo monopólio da verdade em termos de sexuação e sexualidade - no texto anteriormente citado de M. A. Carneiro, a mesma postura pode ser encontrada¹⁹²).¹⁹³ Por quê? Podemos entender que supostamente a psicanálise é o campo que afirma a existência da diferença sexual enquanto, no campo dos estudos de gênero e queer, essa diferença seria negada. Igualmente, quando ele busca demarcar que é só a partir de um determinado momento que se pode falar em (advento do) gênero, ele enuncia que as questões de que trata a psicanálise teriam uma precedência, seriam, pois, de caráter mais fundamental.

A diferença sexual é certamente um dos eixos em torno dos quais giram os debates e polêmicas entre psicanálise e estudos feministas, de gênero e queer e as divergências se situam exatamente nos pontos de ruptura entre perspectivas estruturalistas e pós-estruturalistas. É enganoso, no entanto, acreditar que as posturas teóricas se mantenham inalteradas. Já destaquei como o trabalho recente de J. Scott (2011; 2017), em diálogo com certa psicanálise lacaniana, vem articulando a produção do gênero à categoria da diferença sexual, compreendida como dilema ou enigma fundamental irresolúvel. Se, num primeiro momento, J. Butler teve da diferença sexual, tal como articulada pelas teorias psicanalíticas,

¹⁹² Voltarei a este tema no capítulo 4.

¹⁹³ O entrevistado tem razão quando afirma que não é possível juntar esses campos no sentido de anular as suas singularidades em detrimento de um ou de outro ou até de fundar um novo campo que supostamente ultrapassaria essas diferenças e singularidades. Mas, enfim, não se trata disso nessa discussão, mas de apontar como um diálogo crítico radical entre esses campos pode renovar a forma como questões internas a cada um deles são lidas e trabalhadas e liberar o pensamento para novas elaborações.

uma leitura reducionista, que a identificava com a própria relação heterossexual, sua posição se modificou em estudos posteriores.

Em *Gender Trouble*, J. Butler (2006, p. 89) questiona o primado de uma atribuição unívoca do gênero, argumentando que identificações múltiplas podem constituir uma configuração não hierárquica de identificações instáveis e superpostas. Nessa obra, ela limita sua análise crítica da psicanálise lacaniana a um único texto de J. Lacan (*A significação do falo*) - texto do auge de sua fase estruturalista - e analisa a díade proposta de “ser o falo” (posição feminina) e “ter o falo” (posição masculina) a partir do termo excluído desse binário: uma sexualidade que contestaria as pretensões autofundadas do sujeito. Seu objetivo era o de pôr em xeque o marco discursivo binário e heterossexista que divide os gêneros em feminino e masculino, impedindo uma adequada análise de outras produções do gênero (principalmente referidas às culturas gays e lésbicas).

Em *Undoing Gender*, J. Butler (2004a, p. 176-7) se questiona sobre o fim da diferença sexual. Diversas críticas vinham apontando que as teorias de gênero e queer operariam uma desnaturalização radical da diferença sexual; no entanto, se J. Butler não simplesmente partiu dos discursos da diferença sexual, buscando problematizá-los, foi porque a própria diferença sexual era teorizada no enquadre de um gênero binário, base da ordem heteronormativa. A autora nem apela pelo fim da diferença sexual, nem propõe enumerar razões porque acredita não valer a pena perseguir essa estrutura ou “realidade”. Segundo ela, para muitos, a diferença sexual seria uma realidade estruturante, condição de possibilidade do pensamento, da linguagem e de ser um corpo no mundo. Destaca que a diferença sexual não é um fato, nem um alicerce de qualquer tipo, nem, ainda, o real recalcitrante da terminologia lacaniana; mas uma questão para o nosso tempo, que continua não colocada e não resolvida, que continua não inteiramente explicada ou explicável. Argumenta que a diferença sexual não é uma simples facticidade e acrescenta que, se ela é psíquica, é também social. Segundo ela, um problema que a diferença sexual coloca, e essa indicação me parece fundamental para o debate, é a permanente dificuldade de determinar *onde começa e termina o biológico, o psíquico, o discursivo, o social*. Para certos discursos, ela seria redutível ao biológico; para outros, ela seria pura construção cultural. No limite, ela parece ser irredutível tanto à biologia como à construção social e cultural. Talvez, sugere Butler (2004a, p. 186), a ontologia da diferença sexual seja permanentemente difícil de determinar. Propõe que a diferença sexual não é nem completamente dada, nem completamente construída, mas parcialmente ambas as coisas. Para ela, os termos que se sobrepõem e se excluem são talvez de forma menos importante “masculino” e “feminino”, mas a problemática da construção ela própria: que aquilo que é

construído seja necessariamente anterior à construção mesmo que não pareça haver acesso a esse momento anterior a não ser através da construção. Para Butler, a diferença sexual é o local onde uma questão concernente à relação entre o biológico e o cultural é posta e reposta, podendo e devendo ser posta, mas não podendo ser, estritamente falando, respondida. Seria um conceito limítrofe, com dimensões psíquicas, somáticas. Questiona, então, se o gênero seria a parte da diferença sexual que aparece como o social, o negociável, o construído por oposição a um natural, não negociável. Assim, a autora (2004a, p. 192-6) propõe que não se decida o que a diferença sexual é mas que se deixe a questão aberta e problemática, pois sua definição acarreta sempre o risco de uma captura binária de seus sentidos.

Essas propostas teóricas têm lugar no contexto de um debate de J. Butler com a filósofa Rosi Braidotti, de cujo livro *Metamorphoses* ela discute alguns argumentos. J. Butler (2004a) discute a oposição política e ética de R. Braidotti aos modos de transformação que buscam superar a vida corpórea ou exceder os parâmetros da diferença corpórea. Para R. Braidotti, segundo Butler, interpretar a transformação como a superação da diferença sexual serviria aos objetivos do falocentrismo, reinstalando formas masculinistas de mestria e autonomia: diferença e corpo permaneceriam, assim, como veículos de transformação e a capacidade de agir derivaria de um sujeito multiplamente constituído e movendo-se em várias direções. Destaca, ainda, que, para R. Braidotti, o sujeito é produzido na diferença sexual o que significa que este é um corpo que sofre a ação de outros corpos, produzindo a possibilidade de um certa transformação. Os processos do corpo deveriam ser especificados em termos de diferença sexual, que seria o nome para um futuro simbólico que valorizaria o não-um como a condição da própria vida.

No entanto, a leitura da diferença sexual como *adiferensexual* traz exatamente o risco da atualização insidiosa da lógica do Um, da apreensão da diferença enquanto necessária desigualdade. Nesse sentido, uma leitura *differrante* dessa diferença, longe de propor a sua eliminação ou a sua negação, busca apreender esse movimento de abertura e transformação pelo qual as manifestações e experiências subjetivas podem proliferar para além de dois modos excludentes de ser subjetiva e socialmente.

Algumas entrevistadas apontaram que o discurso da criançaalaria em prol de uma naturalidade da pergunta e da percepção sobre *adiferensexual*. Quando a menina pergunta (e é interessante que seja uma menina que, numa narrativa feita por um homem, pergunte) “Cadê o meu?”, essa pergunta implica na suposição de que todos deveriam ter o falo. Ele esclarece que esse exemplo é “sociológico”. Tendo em conta a resposta da mãe (é a mãe, ela própria uma mulher, já subjetivada dentro de uma ordem heteronormativa, que responde), ele afirma

que essa seria a única maneira pela qual uma mãe neurótica teria de responder à questão: você não tem. Isto é: não que a menina tenha outra coisa, uma vagina, uma diferença; mas que ela não tem essa coisa valorizada e prestigiada na nossa cultura falocêntrica. A menina teria falado, então, que compraria um para tê-lo. Ele deixa claro que a diferença não é mais entre macho e fêmea, algo da ordem da natureza biológica, mas entre homem e mulher, o que implica já em uma operação simbólica e, a partir dela, no processamento de uma *castração* que seria imaginária, porque de fato, no corpo da menina, nada faltaria: não há ninguém castrado no sentido de ter sofrido uma mutilação corporal. Essa *castração imaginária* seria da ordem de um dano narcísico, sofrido e sentido pelo eu do sujeito. Mas, é preciso pensar que a percepção dessa menina não é uma percepção natural e está ligada, como venho articulando, à ordem simbólica que ela já *encorporou* e a partir da qual ela pode então ler o mundo e percebê-lo. Se essa ordem simbólica é fálica no sentido de atribuir aos homens o lugar fálico e tomar o falo como um símbolo masculino no sentido de atributo dos homens, então é mais que óbvio que deverá ser sua [das mulheres], em princípio, a ferida narcísica.

Creio oportuno comentar aqui, as elaborações de Henrietta Moore (2007) em torno da noção de *falo*, tal como ela o aborda no cruzamento de seus estudos antropológicos e psicanalíticos. Segundo a autora, a teoria psicanalítica sustenta que a diferença biológica não fornece uma base autoevidente para o gênero e a identidade sexual. Mas, aponta uma contradição interna na relação entre psicanálise e feminismo, na medida em que tanto S. Freud como J. Lacan argumentam que é a relação ao falo o que determina a diferença sexual.

Enquanto S. Freud definira as mulheres como aquelas a quem faltava o falo, J. Lacan desenvolveu essa teoria para propor que o falo é o significante do desejo e o significante primário (privilegiado) da ordem simbólica. Assim, o falo representa as relações assimétricas entre os sexos, nas quais mulheres e homens são diferentemente posicionados com relação ao poder por causa de sua relação diferencial com o falo¹⁹⁴. Propõe, então, que o falo não é sempre o significante privilegiado da ordem simbólica e que, quando o é, não é necessariamente o órgão masculino. Para a autora, o relacionamento entre feminilidade e masculinidade é mais mútuo do que o que certa crítica feminista construiu (a feminilidade como outro do masculino).

Argumenta que, diferentemente de S. Freud, J. Lacan se recusava a ver as mulheres como castradas em um sentido anatômico, real. Se as mulheres são percebidas como castradas, isso não se dá por nenhuma consequência natural em função da anatomia, mas

¹⁹⁴ Essa argumentação se modifica em J. Lacan (1985) a partir da construção de sua teoria da sexuação.

porque mulheres e homens são definidos diferentemente em relação à ordem simbólica e em relação ao terceiro termo, o significante primário dessa ordem, o falo, que divide a díade mãe e filho. A criança não percebe a castração da mãe, não porque vê uma falta anatômica, mas porque a percebe como sem poder em termos de sua relação com o pai.

O falo seria, então, um conjunto de significados conferidos ao pênis e à castração, não uma falta real, mas um conjunto de significados conferidos aos genitais de uma mulher. Ela cita J. Lacan, para quem a realização genital está submetida à simbolização como um requisito essencial. É a relação simbólica ao significante fálico que faria das mulheres, mulheres e dos homens, homens.

H. Moore argumenta que não há razão lógica pela qual algum outro significante não pudesse funcionar como o significante privilegiado da diferença. A autora cita uma passagem em que J. Lacan refere explicitamente o significante fálico ao pênis, falando de ereção, de real da copulação sexual e de imagem do fluxo vital (ao falar da imagem do pênis ereto, diriam analistas lacanianas, J. Lacan estaria, de fato, enunciando uma imagem de turgescência, de gravidez). Para a autora, com tais referências explícitas à ereção, ao coito sexual e ao sêmen, o falo lacaniano é claramente o pênis.

O falo seria um termo mediador entre o desejo e a significação, entre o corpo e a linguagem, sendo necessariamente um símbolo material. A autora cita J. Lacan que discute uma interpretação de um analista homem:

Seria inteiramente incorreto, o autor nos diz, pensar que a *penisneid* é inteiramente natural nas mulheres. Quem disse a ele que era natural? Claro que ela é simbólica. É na medida em que a mulher está em uma ordem simbólica com uma perspectiva androcêntrica que o pênis assume este valor. Além disso, não é o pênis, mas o falo, quer dizer, algo cujo uso simbólico é possível porque pode ser visto, porque pode ser erigido. Não pode haver uso simbólico possível para o que não pode ser visto, para o que está escondido¹⁹⁵ (MOORE, 2007, p. [?], grifos da autora, tradução livre).

Aqui, J. Lacan faz uma associação entre o significante falo e a imagem ereta, do que inferimos que, apesar de fazer referência a uma ordem simbólica com perspectiva falocêntrica (sugerindo que podem haver outras), não pode ser outro sujeito senão um homem o fundamento para a constituição dessa ordem simbólica (como na narrativa da troca de mulheres de Lévi-Strauss), na medida em que é uma parte de seu corpo, o pênis, que, podendo

¹⁹⁵ It would be entirely incorrect, the author tells us, to think that *penisneid* is entirely natural in women. Who told him it was natural? Of course, it's symbolic. It is in so far as the woman is in a symbolic order with an androcentric perspective that the penis takes on this value. Besides, it isn't the penis, but the phallus, that is to say something whose symbolic usage is possible because it can be seen, because it can be erected. There can be no possible symbolic use for what is not seen, for what is a hidden (texto original).

erigir-se, pode servir a um uso simbólico (a vagina, escondida, não). Parece haver um paradoxo: imediatamente após enunciar que a perspectiva androcêntrica é *uma* dentre outras, enuncia que toda e qualquer estrutura social deve ser necessariamente falocêntrica, pois esse símbolo é decalcado desse apêndice que se entumece, se destaca e prevalece.

H. Moore (2007) comenta a argumentação lacaniana de que, em teoria, ambos os sexos podem assumir uma posição masculina ou feminina ou ambas, embora uma ou outra dessas posições provavelmente emergirá como predominante para qualquer indivíduo específico. Mas a relação entre o corpo sexuado e o sujeito gendrado *não é arbitrária* porque aqueles que possuem pênis costumam assumir uma posição masculina e aqueles sem pênis geralmente tomam uma posição feminina. Se essa relação não é arbitrária, mas tampouco emerge de um determinismo biológico, como podemos explicá-la? A autora recorre a Toril Moi que afirma que, para J. Lacan, essa relação seria *contingente*.

Segundo H. Moore (2007), as posições masculina e feminina, para J. Lacan, são diferentes, pois a primeira envolve a demanda imaginária de *ter o falo*, o que significa ser completo, não ser dividido pela linguagem e não estar fora da plenitude imaginária da díade mãe-filho. A posição feminina, por sua vez, *encorpora* um desejo imaginário de *ser o falo*, ou seja, de ser reconhecida como objeto de desejo do outro. Para a autora:

O pênis somente vem a ser elidido com o falo porque a sexualidade feminina é considerada uma falta na ordem patriarcal e as diferenças entre os genitais masculinos e femininos se tornam expressas em termos da presença ou ausência do termo masculino. Além disso, ninguém tem o falo e o pênis apenas se aproxima da função do falo¹⁹⁶ (MOORE, 2007, p. [?], tradução livre).

A autora afirma, em seguida, que, em teoria, o pênis não é o único objeto que poderia servir como metonímia para o falo e que, em outros tempos e outros lugares, o significante fálico, como o símbolo do desejo do outro, poderia assumir uma forma bem diferente. No entanto, apesar das possibilidades que as teóricas aventam nesse sentido (ela cita Bruce Fink e Elizabeth Grosz), elas nunca oferecem evidência para apoiá-la. Ela, então, propõe fazê-lo.

O pênis é algo que os homens têm e que as mulheres não têm. O falo é um atributo de poder que nem homens nem mulheres possuem (ou são, acrescento eu). Mas, se o falo se refere e pode ser confundido com o pênis, essa confusão irá respaldar uma estrutura de poder na qual parece razoável que os homens tenham mais poder que as mulheres. Se há uma

¹⁹⁶ The penis only comes to be elided with the phallus because female sexuality is considered a lack in a patriarchal order, and the differences between male and female genitals become expressed in terms of the presence or absence of the male term. Furthermore, no one has the phallus, and the penis only ever approximates the function of the phallus (texto original).

primazia do termo masculino, seu outro será definido como dependente, passivo, adjunto, afinal, como outro. Dentro de uma ordem simbólica falocêntrica, a feminilidade não é definida em termos positivos, mas apenas em relação com o que o masculino não é.

As posições masculina e feminina seriam diferentes maneiras de um sujeito ser dividido pela linguagem. Estruturalmente falando, ser o falo, o significante do desejo do outro, significa ser objeto de um desejo masculino, ser para um sujeito masculino (estando a heterossexualidade de saída implicada). A autora formula uma questão fundamental sobre se uma ordem simbólica não patriarcal é possível, exatamente a questão que emergiu há pouco no comentário sobre a explicação lacaniana acerca do falo como significante primordial de qualquer ordem simbólica.

Para J. Lacan, a estrutura da linguagem seria universal e invariante e dessa forma não deixaria lugar a variações transculturais, o que, de uma perspectiva antropológica, coloca problemas. Além disso, a assunção de um mundo simbólico invariante baseado em uma lógica universal da linguagem torna impossível especificar os aspectos historicamente variáveis e potencialmente modificáveis das relações de dominação e de poder, particularmente entre homens e mulheres, em um determinado contexto.

[...] [I]sto esconde a relação entre ideologia, poder e psique, porque enquanto a crítica lacaniana do sujeito humanista assume que o sujeito é capturado em um circuito de significação e desejo e não pode ser fixado ou dado, não há, no entanto, explicação de como sujeitos sexuais são produzidos através de conjuntos concretos de significados culturais, relações sociais e estruturas de poder. Isto produz problemas muito particulares para as feministas em tentar determinar o que traria mudanças nas relações de gênero¹⁹⁷ (MOORE, 2007, p. [?], tradução livre).

Com vistas a discutir tais processos em contexto, H. Moore (2007) interpreta os ritos de iniciação de mulheres e homens Chagga da Tanzânia. Não tenho como reproduzir aqui todos os detalhes dos ritos, pelo que remeto à obra da autora, mas gostaria de destacar os aspectos que servirão para a discussão sobre o *falo* como significante da diferença sexual. Jovens homens Chagga eram circuncidados e, em seguida, levados para um período de reclusão e instrução na floresta. A autora relata que se dizia a crianças e jovens mulheres que, durante tal período, os jovens homens circuncidados passariam por uma segunda operação para tapar (*plug*) e costurar seus ânus. Imediatamente após chegar à floresta, os jovens eram

¹⁹⁷ [...] [T]his occludes the relationship between ideology, power and the psyche, because while the Lacanian critique of the humanist subject assumes that the subject is caught up in a circuit of signification and desire and cannot be fixed or given, there is nevertheless no account of how sexed subjects are produced through concrete sets of cultural meanings, social relations and structures of power. This produces very particular problems for feminists in trying to determine what would bring about changes in gender relations (texto original).

informados de que a história dessa operação era falsa e eram obrigados a fazer uma série de juramentos de nunca contar a crianças e mulheres jovens que eles defecavam nem permitir que os vissem defecar ou encontrassem suas fezes. No entanto, acrescenta a autora, com base nos estudos etnográficos sobre as Chagga, que se tratava de um segredo aberto e que as mulheres sabiam de seu caráter falso. O que interessa, todavia, é o sentido dessa história.

A ideia organizadora por trás do ritual, nos diz H. Moore (2007), é que os homens deveriam ser *fechados* enquanto as mulheres deveriam ser *abertas*; abertas como a vagina na qual o pênis é inserido e de onde saem as crianças. Um homem não tem vagina, é fechado e seu fechamento se conecta com sua fertilidade e com seu controle sobre os poderes procriadores. Um homem iniciado é um homem socialmente procriador. O plugue ou tampão anal era chamado *ngoso*. As mulheres da comunidade afirmavam que esse tampão original, segredo do controle masculino sobre o poder procriador, uma vez havia pertencido a elas, mas lhes fora roubado pelos homens. No rito de iniciação feminino, isso era explicitamente referido quando afirmavam que “aqueles com chifres nos roubaram à força nossa virilidade (masculinidade)”. Para as mulheres da comunidade, a gravidez seria então o *ngoso* feminino, pois, durante seu período, a mulher não mais menstruava e seu corpo estava fechado ou tampado (plugado). Para as Chagga, abertura e fechamento estavam associados com a sexualidade humana, com a inauguração da diferença sexual e com vida e morte: numa equação simbólica, as fezes se igualavam ao sangue menstrual que implicava esterilidade e, conseqüentemente, morte. Combinações corretas das forças vitais, incluindo homens e mulheres na relação sexual, traziam vida e fertilidade à ordem social, enquanto combinações incorretas produziam esterilidade e morte.

Nessa comunidade, se usava um bastão (*mreho* ou *mregho*), entalhado com diferentes padrões, para transmitir valores fundamentais do grupo social para mulheres e homens jovens. A autora argumenta que esse bastão era claramente um símbolo fálico, mas um falo multiplamente constituído, composto de partes femininas e masculinas. Esse bastão representa mais do que um falo, não simplesmente um falo compósito, mas um falo duplo. Voltando ao outro símbolo fálico, o *ngoso*, a autora afirma que seu segredo deveria ser muito bem mantido, e punições muito severas seriam aplicadas àqueles que traissem o segredo, pois, caso isso acontecesse, seria dito que “o segredo dos homens é uma mentira”. Existia no grupo social um tabu sobre jamais usar o ânus como vagina para outros homens. Os ânus dos homens estão figurativamente fechados para outros.

Observe-se, então, que simplesmente possuir um pênis não torna um homem fértil, mas sim o fechamento de seu corpo através do tampão anal, o *ngoso*. No caso das Chagga, é o

tampão anal a representação fálica da diferença sexual e não o pênis. Os homens Chagga são multiplamente sexuados (assim como as mulheres) e os ritos sociais de iniciação pretendem, mas não conseguem, criar homens pura e categoricamente machos. Seus corpos são tanto masculinos quanto femininos e a presença dessa dualidade em um sujeito é o que conta para seus poderes procriadores. A diferença que a autora aponta entre a teoria freudiana e a perspectiva teosófica das Chagga é que para o primeiro o falo é considerado masculino, enquanto para as últimas não é este o caso. No caso da sociedade Chagga, são os homens que sofreriam de *inveja do pênis*, pois reconhecem o fato de que possuir o pênis não é a mesma coisa que ter um falo: ter um pênis nunca é suficiente.

Se perguntarmos, como sugere a autora, que falo o homem Chagga contém, descobriremos que, diferentemente do que propõem as explicações freudiana e lacaniana de que o falo seria sempre o falo do pai, o que ele contém é o falo materno, o objeto original de desejo tanto para meninas quanto para meninos.

Entretanto, uma reflexão por um momento sobre a questão ‘De qualquer forma, de quem é o falo?’ revela que o falo dentro do corpo nunca é de forma não ambígua feminino ou masculino. Ele é tanto materno quanto paterno, multiplamente sexuado, o próprio símbolo da diferença sexual mesma e de sua impossibilidade. As reflexões Chagga sobre estes problemas são muito diferentes daquelas de Lacan, mas elas trabalham sobre um conjunto similar de dificuldades ou enigmas experienciais, representacionais e conceituais [...] ¹⁹⁸ (MOORE, 2007, p. [?], tradução livre).

A remoção do tampão anal e sua associação original com o banimento do coito homossexual revelam que o falo é, ao mesmo tempo, o falo do pai e da lei do pai e a representação da mãe e de sua capacidade de produzir uma criança, de ser toda poderosa, de ser sem falta ou perda. A autora, afinal, chama a atenção para o fato de que o falo não pode ser tomado como um símbolo unívoco, uma presença original inequívoca, mas é carregado, desde o início, de ambiguidade e é produzido num processo que podemos entender aqui no sentido da *diferrância* derridiana, no qual emergem não apenas as identidades de gênero e sexualidades normativas (mulheres e homens heterossexuais) como outras possibilidades que, apesar de abjetadas, persistem de forma latente (trânsitos de gênero e outras formas de desejo, como a homossexual).

¹⁹⁸ However, a moment’s reflection on the question ‘Whose phallus is it anyway?’ reveals that the phallus inside the body is never unambiguously female or male. It is both maternal and paternal, multiply sexed, the very symbol of sexual difference itself and of its impossibility. Chagga reflections on these matters are very different from those of Lacan, but they work over a similar set of experiential, representational and conceptual difficulties or conundrums [...] (texto original).

Gostaria de voltar aos relatos e buscar situá-los à luz dessas discussões. É interessante, por exemplo, a enunciação da menininha de comprar um falo. Além das implicações capitalistas e consumeristas que poderíamos aí explorar (num contexto social em que consumir é símbolo de poder), podemos apontar o caráter destacável que possui o falo, justamente por não ser um atributo corporal, mais um símbolo que pode circular e ser apropriado por mulheres e homens. Assim, ele não está propriamente ali onde a menina pretensamente o veria: ele pode estar na prateleira de uma loja, porque ele já está, sobretudo, na psique dessa menina que o apreende e consome como símbolo. Para ela, não se abre, inelutavelmente, apenas um caminho: o de se fazer, nos termos hegemônicos de sua cultura, uma mulher que não tem falo e que, portanto, performatizará os ideais dominantes de seu gênero (submissão, emoção, corporalidade etc.), mas também a possibilidade de se construir masculinamente e mesmo de combinar e transitar entre essas posições distintas.

O enunciado “Uma parte desses seres não tem porque não tem” naturaliza demasiadamente a questão e também revela, muito mais do que uma elaboração teórica, a expressão de uma percepção também condicionada discursivamente pela ordem simbólica de dentro da qual fala o entrevistado como homem. Nem todas as mulheres buscarão um consultório de psicanálise ou sofrerão em função de um suposto dano narcísico por “não terem” o falo.

A p9 destacou o papel fundamental que cumprem mãe e pai na valorização do que é feminino e masculino na filha ou filho: o peso da dimensão cultural articulada à subjetiva se faria sentir desde o início. Não é possível uma transmissão e realização puras da feminilidade e da masculinidade. Ao afirmar que podia ocupar uma posição fálica, mas também uma posição feminina, que implicaria outro tipo de relação com a falta, a entrevistada ressaltou que se tratavam de posições pelas quais podia transitar. A relatada menor flexibilidade do marido para esse trânsito não fala, no entanto, de nenhuma essência da masculinidade, mas do investimento reiterado em uma posição discursiva. A esse respeito, gostaria de destacar a importância da discussão sobre o *investimento* como dimensão, amiúde, ignorada do gênero e da sexualidade.

Através do conceito de *cathexis* ou vínculo emocional, R. Connell (1997, p. 37-8) propõe considerar uma das dimensões do gênero muitas vezes excluídas da teoria social: o desejo sexual. No entanto, ao contrário do que o autor propõe, entendo que esse desejo, em termos freudianos, não é propriamente a energia emocional ligada a um objeto (que S. Freud chamará de *libido*), mas um movimento de busca e deslocamento que leva ao investimento em diferentes objetos. Do meu ponto de vista, o termo *cathexis*, proposto pelas tradutoras da obra

freudiana para o inglês, não traduz de maneira adequada o termo original *Besetzung*. Assim, utilizarei a tradução *investimento* (e correlatas), no sentido de “investimento afetivo ou libidinal”. Há um processo inconsciente pelo qual nos direcionamos para certas pessoas ou ideais e não para os outras e esse processo envolve nossa agência. O desejo parece conduzir um processo através do qual as atuações chegam a configurar certa subjetividade, a partir dos investimentos do sujeito.

Sobre o tema da diferença de gênero e da produção da subjetividade, Wendy Hollway (1984), discutindo criticamente os limites da teoria foucaultiana do discurso, se questiona sobre como podemos entender a diferença de gênero de uma maneira que explique as transformações. Para a autora, de acordo com um uso determinista da teoria dos discursos, “[...] as pessoas são vítimas de certos sistemas de ideias que estão fora delas. O determinismo do discurso se choca contra o antigo problema da agência, típico de todos os tipos de determinismos sociais¹⁹⁹” (HOLLWAY, 1984, p. [?], tradução livre).

A autora aponta uma lacuna na teoria foucaultiana quanto à explicação das mudanças: o autor francês entenderia o poder, não como sinônimo de opressão e coisa negativa, mas de produtividade (de saber, significados, valores e práticas em oposição a outros), mas não conseguiria explicar como os sujeitos se constituem como resultado de certas verdades atuais em vez de outras. Ela sugere a vantagem de conceber a existência simultânea, em qualquer momento histórico, de discursos potencialmente contraditórios e em situação de concorrência, em vez de uma ideologia patriarcal unitária. Isso permite questionar como as pessoas ocupam posições em um discurso em vez de outro. Se o posicionamento não é mecânico, o que leva os sujeitos a assumir certo discurso? E também parar de fazer isso e se deslocar? É, então, que propõe uma ferramenta conceitual valiosa para pensar sobre o problema: a noção de “investimento” em certas posições discursivas.

A escolha desse termo se destina a combinar a complexidade da agência subjetiva (fora das explicações de base determinista – biológicas ou societárias – e também voluntaristas, que veem a agência como uma decisão livre e racional). Investir em determinada posição discursiva implica, para a autora, que haverá algum tipo de satisfação, benefício ou prêmio (noções que reconhece como problemáticas) prometido (mas não necessariamente alcançado), mas que o processo não é necessariamente consciente ou racional. Porém, afirma que ele não é sem razão e o entende em termos de “poder” e de como historicamente este está inscrito na subjetividade dos sujeitos. Acrescenta que outras

¹⁹⁹ [...] people are the victims of certain systems of ideas which are outside of them. Discourse determinism comes up against the old problem of agency typical of all sorts of social determinisms (texto original).

dimensões maiores do social (classe, raça, idade) se cruzam com o gênero para favorecer ou desfavorecer certas posições. As posições disponíveis nos discursos de gênero conferem um poder relativo ao permitir a *supressão de significados debilitantes de poder* (HOLLWAY, 1984, p. [?]).

De acordo com a autora, então, investimos, inconscientemente, em certas posições discursivas baseadas em uma expectativa de satisfação, benefício ou recompensa em termos de poder, operando a supressão de significados que o enfraquecem, para proteger nossa vulnerabilidade. Dessa forma, a supressão de tais significados ativa outros que permitem o acesso, ainda que ilusoriamente, a uma posição potente ou poderosa. Mas, por que certos sujeitos investiriam, por exemplo, em posições aparentemente debilitadas ou subalternizadas, quando, em certo contexto, outra posição aparece como mais valorizada em termos de poder? O que permite desviar-se de uma posição dominante discursiva de gênero? Como entender esse “poder” de que a autora fala? Ela nos dá algumas pistas:

O que torna esta análise diferente de uma que vê uma circulação mecânica de discursos através de práticas é que *existe um investimento que, por razões da história de posicionamento em discursos por parte de um indivíduo e a consequente produção de subjetividade, é relativamente independente das posições atuais disponíveis*. De acordo com minha explicação, este é um investimento em exercer poder em nome de uma subjetividade que se protege a si mesma da *vulnerabilidade do desejo do Outro*. De outra maneira, o poder só poderia ser visto como uma certa característica da reprodução de discursos diferenciados do gênero, que restaria não teorizado ou reduzido a um determinismo biológico ou econômico. Em vez disso, tentei mostrar com o exemplo concreto que o interesse é específico e parte da história de homens e de mulheres (de diferentes maneiras)²⁰⁰ (HOLLWAY, 1984, p. [?], grifos meus, tradução livre).

No contexto das sociedades heteronormativas, há uma longa tradição de associação (socialmente produzida) entre *o fãlico* e os homens e *o castrado* e as mulheres. No entanto, essas duas posições não correspondem de modo essencialista a homens e mulheres; não são, como venho argumentando, lugares puros a assumir, mas discursos que são investidos, de maneiras distintas, pelos sujeitos. O que importa é salientar que, como sugere a autora, o confronto com essa dimensão do *desejo do Outro* (que pode ser tomado como sinônimo da diferença sexual enquanto enigma, por sua falta de sentido fundamental) produz angústia e

²⁰⁰ What makes this analysis different from one which sees a mechanical circulation of discourses through practices is that *there is an investment which, for reasons of an individual's history of positioning in discourses and consequent production of subjectivity, is relatively independent of contemporary positions available*. According to my account this is an investment in exercising power on behalf of a subjectivity protecting itself from the *vulnerability of desire for the Other*²⁰⁰. Otherwise power could only be seen as a determined feature of the reproduction of gender differentiated discourses, which would be left untheorised or reduce to a biological or economic determinism. Instead I have tried to show by concrete example that the interest is specific and part of the history of men and women (in different ways) (texto original).

uma situação de vulnerabilidade, a partir da qual os sujeitos buscarão se proteger, investindo em posições discursivas de poder e em *identificações fálicas*²⁰¹ (de acordo com os ideais particulares de gênero que portam), o que lhes permitem sustentar uma imagem potente e obter um reconhecimento social (na medida em que a posição *castrada* seja majoritariamente criticada e objeto de rechaço pela desvalorização social que acarreta).

A questão da diferença sexual é talvez o principal eixo das disputas e também convergências teóricas entre psicanalistas e estudiosas feministas, do gênero e queer e tem ensejado tanto construções ortodoxas quanto elaborações críticas, sendo um excelente caminho para sondar os mal-entendidos e possíveis confluências que se produzem nos diálogos entres esses campos. *Adiferensexual*, quando recitada como algo evidente ou reduzida à diferença anatômica, tende a se transformar num enunciado político que restringe as manifestações do gênero e da sexualidade a expressões normais e patológicas, reproduzindo a lógica heteronormativa. Tal enunciado está longe de ser transparente, principalmente quando buscamos situar sua utilização nos contextos linguageiros e culturais nos quais eles se formam e buscam fazer sentido.

Anne Emmanuelle Berger (2015a, p. 12) afirma que “a diferença sexual” não existe e discute diferentes usos desta “expressão idiomática” em cinco “corpus” teóricos que ela singulariza: Sigmund Freud; Hélène Cixous; Jacques Derrida; G. Rubin; e Judith Butler. A autora pretende ressaltar as particularidades textuais e contextuais do emprego dessa expressão idiomática, que, numa língua dada, conectaria, de forma particular, um traço de língua com um traço de cultura. “Cada fórmula idiomática tem um contexto e uma história, ou melhor, contextos e histórias. Nesse sentido, nenhum dos termos que usamos é um conceito puro ou simples, universalmente traduzível e abstratamente universalizável²⁰²” (BERGER, 2015a, p. 13, tradução livre).

Ressalta que, até o século XVIII, o adjetivo latino *sexualis* se referia apenas ao sexo feminino e a palavra francesa *sexe* era utilizada, sobretudo, para designar as mulheres. No curso do século XVIII, o adjetivo francês *sexuel* adquiriu seu sentido moderno, designando o que se relacionava com um ou outro sexo e com a sexualidade em geral. Aponta que a palavra *sexualité* foi um neologismo surgido na primeira metade do século XIX. A autora propõe que quando S. Freud utiliza a noção latina e moderna de *Sexuell Differenz* (ou, no plural, *Sexuelle*

²⁰¹ E aqui podemos tentar desvencilhar o fálico do masculino (no sentido de que se trata de algo *dos homens*) e tomá-lo simplesmente como símbolo de poder.

²⁰² Cada fórmula idiomática tiene un contexto y una historia, o más bien contextos e historias. En este sentido, ninguno de los términos que utilizamos no es un puro ni un simple concepto, universalmente traducible y abstractamente universalizable (texto original).

Differenzen), não dá a ela o sentido que se lhe atribui em francês ou inglês contemporâneos: não buscaria tanto refletir sobre a distinção homem/mulher ou masculino/feminino quanto sobre a variedade de comportamentos e inclusive de orientações sexuais, prefigurando assim seu uso por pensadoras queer (BERGER, 2015a, p. 13).

Para se referir ao que se traduz em francês ou inglês por “diferença sexual”, continua A. E. Berger (2015a, p. 14), S. Freud utiliza o vocabulário alemão usual *Geschlechtigkeit*, *Unterschied der Geschlechter* e *Geschlecht*, no qual fica indistinguível ou dificilmente dissociável o que se diferencia nas línguas românicas e em inglês como “sexo” e “gênero”. Assim, os vocábulos/expressões acima poderiam ser traduzidas, respectivamente, por *pertencimento de sexo/gênero*, *diferença dos sexos/gêneros* e *sexo/gênero*. Ela destaca que, em seu texto sobre a feminilidade, de 1931, S. Freud convida o público a levar em conta a coexistência de traços femininos e masculinos como manifestação da bissexualidade e afirma que a *bigeneridade*²⁰³ (*Zweigeschlechtigkeit*) se interpreta, em termos psicanalíticos, como *bissexualidade* (*Bisexualität*).

Como sabem aqueles que leram Freud, este concebe o ‘*Geschlecht*’ ou a ‘*Unterschied der Geschlechter*’ (que se traduz em francês e inglês como ‘diferença sexual’), não como o conjunto de diferenças anatômicas entre homem e mulher, mas como a manifestação de posições inconscientes diferenciadas em sujeitos humanos, o que os leva a privilegiar tal ou qual via na vida social e na vida erótica. A noção psicanalítica de ‘diferença sexual’ não remete, então, já foi suficientemente dito, a algum essencialismo naturalizante ou ‘biológico’²⁰⁴ (BERGER, 2015a, p. 15, grifos da autora, tradução livre).

Esses argumentos me parecem muito importantes para dissipar a ideia de que a psicanálise promoveria uma noção essencialista da diferença sexual fundada na anatomia do corpo. Já em S. Freud é possível localizar a ambiguidade semântica que termos como *Geschlecht* carregam, permitindo leituras mais abertas do que as que puderam ser feitas a partir da tradução da palavra como “diferença sexual” para as línguas românicas e para o inglês. A autora chama a atenção para o fato notável de que nenhum conceito subsiste fora de sua língua de origem e das articulações significantes que ela favorece. A questão do

²⁰³ A palavra não se encontra dicionarizada em português, embora *bigênero*, sim. A palavra *genericidade* se refere à qualidade do que é genérico, pelo que *bigenericidade* não seria uma boa tradução. Proponho, então, *bigeneridade* para denotar o que se refere a ambos os gêneros.

²⁰⁴ Como lo saben aquellos que han leído a Freud, este último concibe el ‘*Geschlecht*’ o la ‘*Unterschied der Geschlechter*’ (que se traduce en francés y en inglés como “diferencia sexual”), no como el conjunto de diferencias anatómicas entre hombre y mujer, sino como la manifestación de posiciones inconscientes diferenciadas en los sujetos humanos, las cuales conducen a éstos a privilegiar tal o cual vía en la vida social y la vida erótica. La noción psicoanalítica de ‘diferencia sexual’ no remite entonces, se ha dicho suficientemente, a algún esencialismo naturalizante o ‘biológico’ (texto original).

Geschlecht na teoria freudiana, segundo a autora, apontaria o quanto a diferença entre masculino e feminino para S. Freud não estaria determinada. Ela argumenta, ainda, como afirmou um dos entrevistados, que S. Freud, antes de S. de Beauvoir²⁰⁵, teria buscado demonstrar que não se nasce mulher, mas se torna. A autora também aponta que caberia discutir o uso diferenciado que Freud faz dos vocábulos *Weib* e *Weiblichkeit*, por um lado, e *Frau*, por outro. Observa que, no alemão contemporâneo, quase não se emprega a palavra *Weib* para designar as mulheres. A palavra *Weib* estaria, por sua etimologia, próxima à palavra inglesa *wife* (esposa, dona de casa). Assim, S. Freud, ao tratar do tornar-se *weibliche* da criança bissexual em sua conferência sobre “feminilidade”, o faria precisamente no sentido do “devir-doméstico” da criança de sexo feminino em um regime falocrático (esposa ou prostituta, segundo os diferentes sentidos de *wifery*), o que a noção de “feminilidade”, em inglês ou francês, por seu caráter mais geral e polivalente, não permitiria captar claramente (BERGER, 2015a, p. 16).

A autora empreende essa discussão em outro texto, no qual relembra que para, G. Rubin, a psicanálise seria uma teoria do gênero, na medida em que buscaria descrever a maneira como a cultura fática domesticaria as mulheres e os efeitos que essa domesticação produziria sobre elas. Para a autora, as palavras *Weib*, *wife*, *woman* (esta formada com o radical das outras *wif*- mais a palavra *man*, homem) não designam exatamente a “fêmea” do ponto de vista de sua função biológica. *Weib* seria o ser do gênero feminino em uma gramática de relações especificamente humanas. Assinala, ainda, que o dicionário etimológico de alemão aproxima, de forma sugestiva, o radical *Weib* do vocábulo alemão que designa o véu ou as vestes, convidando a pensar a relação entre “mulher casada” ou “mulher de” (a mulher doméstica ou domesticada para G. Rubin) e a mulher que porta um véu ou o véu. A autora acrescenta que o mesmo dicionário, para definir um dos sentidos do termo alemão usado por S. Freud *Geschlecht*, não fala da distinção entre homens e mulheres, mas de características masculinas ou femininas (BERGER, 2015b, p. 124-5).

Isso lhe permite discutir um exemplo de tradução do texto sobre a feminilidade de S. Freud para o francês, a partir do trabalho de retradução de suas obras empreendido na França por J. Laplanche e sua equipe de tradutoras. A tradutora anterior traduzira a seguinte passagem “Männlich oder weiblich ist die erste Unterscheidung, die sie machen, wenn Sie mit einem anderen menschlichen Wesen zusammentreffen” por “Ao encontrar um ser humano,

²⁰⁵ Segundo A. E. Berger (2015b, p. 110) foi J. Laplanche quem reconheceu nas elaborações freudianas na conferência sobre a feminilidade a matriz da célebre declaração de S. de Beauvoir: para S. Freud a psicanálise se daria como tarefa explicar como uma criança bissexual *se torna* uma mulher. A autora lembra que nem S. Freud nem S. de Beauvoir apresenta uma proposta similar no que se refere à masculinidade.

você vê imediatamente se é homem ou mulher”. A nova tradução, mais fiel ao alcance do idioma alemão e mais literal e justa, segundo a autora, propõe “Masculino ou feminino é a primeira diferenciação que você faz quando encontra um outro ser humano”. Haveria, para a autora, uma distinção não apenas estilística, mas propriamente teórica, separando aquilo que se acredita designar pelo emprego em sinédoque da palavra “sexo” (partes do corpo pelo todo) ou pelo emprego substancialista das categorias de “homens” e “mulheres” daquilo que se procura pensar com a palavra “gênero” (BERGER, 2015b, 125-6).

Embora o substantivo *Weib* não seja mais empregado no alemão contemporâneo (que prefere a palavra *Frau* para designar “uma mulher” ou “as mulheres”), o adjetivo *Weiblich* continua sendo usado, o que, segundo a autora, convida a pensar a *Weiblichkeit* (feminilidade) sem as *Weiber* (mulheres). Isso não significa que o termo não sirva, como ela esclarece, para qualificar “as mulheres” ou “mulheres”, mas não se refere forçosa e unicamente a elas: a coincidência entre “mulher” e “feminilidade”, doravante, não mais seria evidente. A autora sugere que isso é o que o texto de S. Freud já se esforçava para dar a pensar (BERGER, 2015b, p. 126).

A. E. Berger (2015b, p. 127-8) ressalta que S. Freud, ao distinguir em seu ensaio, maternidade e feminilidade, sugere que a *Weiblichkeit*, enquanto modalidade da *Geschlechtigkeit* (pertencimento de gênero) não é a tradução de uma disposição biológica:

A *Weiblichkeit* depende de outra coisa diferente do papel específico das mulheres na procriação. Seria, portanto, mais uma vez, pensada como pertencimento de gênero, em vez de pertencimento de sexo, se o “sexo” se refere à função biológica. No entanto, quando Freud descreve o processo de procriação puramente fisiológico, ele mobiliza repetidamente a noção de *Geschlecht* em fórmulas compostas como *Geschlechtsprodukt*, *Geschlechtsfunktionen* ou *Männlichen Geschlechtsapparat*, que não deixam dúvidas quanto ao seu significado. Indubitavelmente, através de todos esses usos do termo, trata-se de designar o que em francês é traduzido pela palavra “sexo” e seus produtos derivados ‘orgânicos (sic)’²⁰⁶ (grifos da autora, tradução livre).

Vemos, então, que o termo alemão *Geschlechtigkeit* comporta, como afirma a autora, oscilações semânticas em sentidos aparentemente contraditórios, ora referindo-se à realidade sexual orgânica, ora remetendo ao pertencimento de gênero. Assim, *Geschlecht* indexa, por

²⁰⁶ La *Weiblichkeit* dépend d'autre chose que du rôle spécifique des femmes dans la procréation. Elle serait donc, une fois encore, à penser comme appartenance de genre, plutôt que comme appartenance de sexe, s'i le ‘sexe’ renvoie à la fonction biologique. Pourtant, lorsque Freud décrit le processus proprement physiologique de la procréation, il mobilise bien à plusieurs reprises la notion de *Geschlecht* dans des formules composées telles que *Geschlechtsprodukt*, *Geschlechtsfunktionen*, ou encore *männlichen Geschlechtsapparat*, qui ne laissent aucun doute sur leur sens. Indéniablement, à travers tous ces emplois du terme, il s'agit de désigner ce qu'en français on traduit par le mot ‘sexe’ et ses dérivés produits ‘organiques (texto original).

um lado, a dualidade sexual e, por outro, aquilo que, nas línguas neolatinas, está compreendido pela palavra *genus*: a família, raça, a geração, a espécie. Dessa forma, não há como separar os sentidos de sexo e gênero contidos no mesmo termo, nem como sustentar que o uso do vocábulo “gênero” é uma importação da língua inglesa:

O *Männliche oder Weibliche Geschlecht* é, portanto, inextricavelmente sexo e gênero, como Laplanche insistiu, e não mais um do que o outro, sem que se possa reduzir a heterogeneidade interna desse termo nem confundir os sentidos dele. Em alemão e na Alemanha hoje, os estudos de gênero (Gender Studies) são chamados *Geschlechter Studien*²⁰⁷ (BERGER, 2015b, p. 128, grifos da autora, tradução livre).

A autora se pergunta, em seguida, se S. Freud teria sido, então, o primeiro teórico do gênero e responde que sim e que não. Argumenta que, diferentemente dos mundos anglófono e francófono²⁰⁸, a sociologia e a psicanálise falariam em alemão uma língua conceitual comum, contrariamente ao inglês e ao francês. O *Geschlecht* não pode ser reduzido ao sentido de sexo nem a *Unterschied der Geschlechter* ou as *Geschlechtsunterschiede* à diferença sexual. Dessa forma, conclui a autora, são as primeiras traduções da obra freudiana em francês e inglês e a leitura crítica da psicanálise (pelo feminismo sob o prisma das línguas românicas e do dito “pensamento francês”) que imputaram ao texto freudiano uma distinção epistemológica e teórica entre “diferença sexual” e “gênero” em benefício da primeira, distinção que inexiste no original alemão. Ainda assim, apesar da *Weiblichkeit* freudiana propor uma concepção da feminilidade como gênero e não como característica natural do sexo procriador, a noção de *Geschlecht* não tem em S. Freud o alcance e formidável potencial crítico que adquire em certa epistemologia feminista.

#todonãotodaediferrânciassexuais: ambivalências, trânsitos, passagens...

“Não há relação sexual²⁰⁹” talvez seja o aforismo lacaniano mais famoso e mais recitado, ao lado de “O inconsciente está estruturado como uma linguagem”²¹⁰. Essas duas

²⁰⁷ Le *männliche oder weibliche Geschlecht* est donc indémêlablement sexe et genre, comme y insistait Laplanche, et pas plus l'un que l'autre, sans qu'on puisse jamais réduire l'hétérogénéité interne de ce terme ni en confondre les sens. En allemand et en Allemagne aujourd'hui, les études de genre (*Gender Studies*) se disent *Geschlechter Studien* (texto original).

²⁰⁸ A. E. Berger (2015b) comenta duas tradições epistemológicas: uma que toma como ponto de partida a diferença sexual, associada principalmente à psicanálise; outra, que se interessa pelo gênero na linha da sociologia britânica e da psicossociologia comportamental e interacionista estadunidense e mesmo da antropologia estrutural.

²⁰⁹ *Il n'y a pas de rapport sexuel*, em que *rapport* pode ser traduzido tanto por relação como por “proporção” ou “razão” (no sentido matemático do termo).

proposições parecem constituir os dois principais eixos do pensamento lacaniano: o último diz respeito ao inconsciente e a sua relação com a linguagem, da qual ele dependeria, abrangendo conceitos como os de *significante*, *cadeia significante*, *sujeito*, *simbólico*, *desejo*, *lei*, entre outros. O primeiro, por sua vez, se refere aos conceitos de *pulsão*, *objeto*, *gozo*, *sintoma* e *real*. A proposição de que “não há relação sexual” está relacionada de forma lógica ao conceito de pulsão, na medida em que afirma que um sexo não está para o outro como, numa razão matemática, x está para y : não há objeto pulsional necessário nem adequação entre os sexos.

Em seu seminário intitulado *Mais, ainda*, J. Lacan (1985) desenvolve essa formulação, diferenciando dois campos, o do amor e o do gozo, e articulando a ignorância do desejo como a paixão que seria própria do amor, na medida em que ele seria basicamente uma demanda infinita de mais e mais amor, sustentada no desejo de ser Um.

O amor é impotente, ainda que seja recíproco porque ele ignora que é apenas o desejo de ser Um, o que nos conduz ao impossível de estabelecer a relação dos... A relação *dos* quem? – *dois* sexos.

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

É o que demonstra o discurso analítico, no que, para um desses seres como sexuados, para o homem enquanto que provido do órgão dito fálico – eu disse *dito* –, o sexo corporal, o sexo da mulher – eu disse *da mulher*, embora justamente não exista a mulher, a mulher *não é toda* – o sexo da mulher não lhe diz nada, a não ser por intermédio do gozo do corpo.

O discurso analítico demonstra – permitam-me dizê-lo dessa forma – que o Falo é a objeção de consciência, feita por um dos dois seres sexuados, ao serviço a ser prestado ao outro (LACAN, 1985, p. 14-5, grifos do autor).

J. Lacan afirma que se há uma espécie de ontologia à qual a psicanálise subscreveria seria a do gozo, já que, para o autor, a única substância seria o que ele denominou de “substância gozante” (que concerne ao corpo, enquanto gozo assexuado). A noção de que a relação ou razão/proporção (*rapport*) sexual não existe instaura, no fundamento da sexualidade humana, uma falta irreparável, por referência à qual qualquer posição sexuada será sempre a de uma tentativa de suplência. É o que J. Lacan busca indicar com a ideia de uma incongruência entre dois gozos que não se completam. Com suas fórmulas quânticas da

²¹⁰ Cf. nota 18 *supra*.

sexuação, busca elaborar os sexos como posições lógicas, discursivas, desatreladas da realidade biológica do corpo.

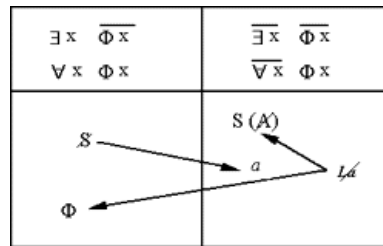
Conforme Pedro Eduardo Ambra (2014), a partir de seu seminário de n.º 18, *De um discurso que não fosse semblante*, do ano de 1971, J. Lacan passaria a lançar mão de um modelo lógico-formal para pensar as posições sexuadas. O *édipo* vai ser repensado como momento de normalização, já que a distinção entre meninas e meninos se daria, para J. Lacan, bem antes da assim chamada fase fálica. Haveria, para P. E. Ambra, um afastamento progressivo da perspectiva discursiva em detrimento da lógica (“faceta lógica da antropologia psicanalítica”): a explicação da diferença sexual pela lógica leva J. Lacan a formular dois sexos, os quais são pensados por meio de relações conceituais e formais. Com ambições universalizantes, segundo o autor, J. Lacan passa a tratar dos fenômenos subjetivos com base na lógica, na topologia e na teoria dos nós, isto é, no sentido das formalizações matemáticas. As fórmulas quânticas da sexuação são elaboradas nesse contexto de passagem de uma explicação discursiva dos sexos para uma demonstração formal, com o recurso aos quantificadores lógicos universal e existencial ($\forall$ e $\exists$) aplicados a uma mesma função, a fálica (Φ).

As fórmulas, tais como apresentadas por Lacan (1985) (ver Figura 1 abaixo), distinguem um lado homem, o do um-sexo, enquanto *totalmente* submetido à lógica e ao gozo fálico (o primeiro quadro, no alto à esquerda, pode ser lido “Existe ao menos um que não está submetido à função fálica/castração para que todos estejam submetidos à função fálica/castração”) e um lado mulher, do outro-sexo, não-toda submetida ao gozo fálico e tendo acesso a um gozo dito suplementar (trata-se do quadro no alto à direita e que pode ser lido “Não existe uma que não esteja submetida à função fálica/castração para que não-toda²¹¹ esteja submetida à função fálica/castração”). Igualmente, figuram, ainda, nos quadros do lado “homem” (abaixo à esquerda) o símbolo do sujeito dividido (que se dirige, univocamente, ao objeto *a* do lado “mulher”) e do lado “mulher”, o símbolo de que A mulher não existe, o artigo definido barrado, (dirigindo-se, do próprio lado “mulher”, ao significante da falta no Outro, lugar do gozo fora da linguagem, e, no lado “homem”, ao falo como significante do gozo)²¹².

²¹¹ Ao apresentar suas fórmulas em *O aturrito*, J. Lacan (2003, p. 466) explica sua subversão da escrita lógica ao apor uma barra de negação sobre os quantificadores existencial e universal ($\exists$; $\forall$): “A inscrição delas não é costumeira na matemática. Negar, como assinala a barra colocada acima do quantificador, negar que *existe um* não se faz, e menos ainda que *paratodos se paranãotodize*”.

²¹² As possibilidades de leitura detalhadas dessas fórmulas e relações ultrapassam o alcance deste trabalho, pelo que remeto ao trabalho de A. Quinet (2013a, p. 131-40).

Figura 1: Fórmulas quânticas da sexuação de Lacan



Fonte: Lacan (1985).

Tais elaborações são consideradas, amiúde, pelas psicanalistas lacanianas, como as mais refinadas e avançadas teorizações analíticas em termos de sexuação, pelas quais se superaria uma série de impasses teóricos presentes na teoria freudiana, mas também em elaborações anteriores do próprio J. Lacan. No decorrer da pesquisa, as entrevistadas também se referiram à teoria da sexuação, geralmente conectada aos temas da diferença sexual e da sexualidade pulsional.

O p8 afirmou não acreditar que a posição de J. Lacan fosse a de que se pode acordar homem e se deitar mulher (alusão à noção voluntarista de uma radical fluidez do gênero, muito citada e geralmente imputada pelas críticas dos estudos de gênero e queer no contexto das recentes discussões sobre gênero e sexualidade no país). Acreditava que se operava uma cristalização das posições sexuadas e exemplificou:

p8: Eu creio que há uma cristalização e se tomamos a posição gay masculina e feminina vemos lógicas diferentes, digamos. No lado feminino, vemos a loucura de amor e no lado masculino... ainda que cada gay seja diferente dos outros... Miller insiste nisso aí em que há que buscar a diferença da particularidade. Nas entrevistas, há que escutá-lo como se escutava em um confessional do século XVIII, em que se escutava que pecado fez, como fez, com quem o fez, de que maneira. Quer dizer, que não há o gay masculino, há *os* gays masculinos e há que escutá-lo muito nas entrevistas e há que interrogá-lo com muita sutileza, quase com a sutileza desse tipo de confessores que existiram na história do Cristianismo, quer dizer, ficar nos detalhes, não para gozar dos detalhes, mas sim para situá-los em sua singularidade. Mas, o que a gente pode ver nos dois campos é que um é louco de amor e, de outro, tem um certo traço de degradação. Quero dizer que há um campo do masculino e há um campo do feminino claramente marcados. Você vê uma série de exemplos de como pôr dois homens juntos, eu creio que o que dá é uma degradação ao quadrado, por assim dizer, e do lado feminino, com duas mulheres juntas, põe uma loucura de amor ao quadrado, digamos. Por outro lado, podemos dizer até nos traços de amor e de gozo do lado masculino se vê certo primado da beleza, aí com certa característica, com certos traços, quanto ao vínculo de gozo e quanto ao vínculo de amor; enquanto, do lado feminino, se vê um amor louco. Que é um amor louco? Como o situou Breton, é um amor incondicional. Então, você vê essa menina belíssima com uma mulher um tanto obesa e você, para você, homem, é impossível esse vínculo de amor e, no entanto,

entre as duas, quer dizer, se vê um amor que não é um puro gozo fálico, que se abre ao outro e está em relação ao significante, como no Seminário 20, do outro.

Para o p8, se distinguem claramente um campo feminino de um campo masculino: do lado feminino, haveria uma loucura de amor; do lado masculino, uma degradação do objeto amoroso. Cada posição, segundo ele, teria uma inércia própria. O homem estaria muito fixado a um gozo fálico, em que o Outro não existiria, havendo portanto um rechaço a esse Outro, representado pela feminilidade: o Outro seria reduzido ao objeto *a*.

eu: E você acredita na possibilidade de deslocamentos tais que o sujeito se abale dessa posição aí?

p8: Bom, quando Lacan disse que, no fim de análise, está esperando algo novo no amor, ele seguramente está esperando que, pelo menos no fim do Seminário 11, quando fala de algo novo no amor, ele está esperando claramente, do lado masculino, um amor que não esteja reduzido à degradação, está buscando uma outra coisa. E talvez o “ultimíssimo Lacan”, como o chama Miller, fala da possibilidade de se abrir a um outro amor, que não seja... a um amor mais feminino, um amor mas incondicionado, um amor que nos abra ao Outro... [*incompreensível*] se no WhatsApp que nós estamos falando com uma menina de que a gente gosta, esquentando a cabeça [*no sentido da excitação sexual*], que ela nos manda a foto e nós nos masturbamos, onde aí o Outro é meu próprio objeto *a* vestido com a imagem do outro, quer dizer, o Outro não existe e o gozo é um gozo fálico, é um gozo do um, é um gozo onde o Outro não existe. Eu o armo com minha fantasia, falo com ela para que ela me diga o que eu quero e me masturbo em toda essa maquinária que meu fantasma vai criando, quer dizer, o Outro é o objeto *a*. Eu o visto com a fantasia e é um puro blá blá blá pra gozar de um gozo um, que não está vinculado com o Outro. Me parece que a dimensão de amor e essa falta de condições de amor do lado gay feminino, esse amor louco não fala de outra possibilidade, mas estou dizendo de uma maneira muito selvagem, não estou dizendo muito elaborado porque nem sabia [*frase interrompida*].

eu: Sim, claro... se eu estou te entendendo bem, então, de qualquer maneira, independente de como isso se encarna, há uma certa autonomia desses dois campos, quer dizer, você, eu estou entendendo assim, você está colocando que esses campos masculino e feminino, eles existem e eles são diferentes e que isso não está sujeito a uma contingência histórica.

p8: Não, não. Aí, estaríamos nos campos estruturais, mas tampouco é afeito a uma contingência biológica. De fato, Lacan estudou o gozo feminino a partir da experiência mística e de homens, e de místicos masculinos. Nessa perspectiva, me parece, haveria uma certa posição “estrutural”, por assim dizer, entre aspas, para não confundir com o estruturalismo e que, em diferentes momentos, vai se vestindo com diferentes... ou, certo, o que pareceria certo é que o mundo contemporâneo, que o mundo contemporâneo cada vez dá menos lugar à dimensão feminina. Por exemplo, a mim me parece muitas vezes que os forrós até os mais comerciais, os menos artísticos, têm mais valor de verdade que a bossa nova.

eu: Os forrós? Ah, ok.

p8: Se você escutar: “Bebendo pinga, tomando cerveja, procurando a gata, escolhendo a presa; eu sou namorador, é meu destino ir de forró...”. Você vê que aí o vínculo é: escolho a gata em função de uma imagem que me aparece como completa. Esse é um traço narcísico, a partir de certas condições de amor que a destacam e a partir de certas condições de gozo, o peito, a bunda, e que disso passo a outra, passo a outra e passo a outra, quer dizer, estabeleço uma série de equivalências, certas condições me permitem também esta, aquela, tanto em termos de amor, como em termos de gozo, me abre uma série de equivalências e de passar, como diz o forró, de uma a outra, para outra, para outra e que aí não se possibilita estabelecer um pacto de amor que permita um certo exercício de amor tão importante para as mulheres. Estou em um campo de amor narcísico, digamos, de um certo deslumbramento, fascinação, cativação pela imagem, mas não há a possibilidade de estabelecer um pacto de amor que possibilite um certo exercício de amor, coisa que as mulheres... Digamos que o homem, a degradação da vida erótica do lado masculino lhe permite encontrar uma certa estabilidade nesse mundo; enquanto que, para as mulheres, ir para um motel, deitar com um homem na noite e que ao fim da noite o homem não estabeleça nenhum pacto de voltarem a se encontrar, de namorar, de um vínculo que seja, uma aliança, uma reciprocidade e lhe permita um certo exercício do amor, você tá entendendo?, as deixa na mais extrema solidão, enquanto que o homem, não: “Bebendo pinga, tomando cerveja, procurando as gatas, escolhendo a presa”, quer dizer, nesse circuito de gozo do um, do gozo fálico, encontra, digamos, uma certa estabilidade. Que o mundo contemporâneo as deixa muito sozinhas e aí, sim, se dá o que você diria: há muitas mulheres que buscam outra mulher, o que é o único jeito de estabelecer um certo pacto que lhes permita um certo exercício de amor que, com os homens, está cada vez mais difícil.

Ainda segundo o p8, a sexuação implicaria uma escolha inconsciente. Lhe perguntei sobre como podemos entender uma “escolha” que é inconsciente:

p8: Esse é um problema em termos de consentimento. Se se vai em termos edípicos, consentir em ser o objeto fálico da mãe, o fetiche, ocupar esse lugar e depois, vem pensando Lacan, em termos das fórmulas da sexuação onde há também um certo consentimento mas... não sei, não me ocorre como definir isso, talvez não o tenha muito claro.

Em sua experiência clínica, a p9 disse perceber uma diferença de estilos entre uma posição masculina, que ela chamou de fálica, e uma posição feminina, que teria a ver com uma capacidade de “circular”.

Perguntei ao p6, a partir de J. Lacan e sua teoria da sexuação, não situada na biologia, sobre suas duas posições sexuadas possíveis:

eu: Se isso não é natureza, como é que a gente pode entender isso? De que natureza é essa diferença se ela não é biológica?

p6: Ela não é biológica, mas a pulsão enlaça o psíquico ao somático. Ela é também orgânica. Não dá para negar o corpo. Ele não determina o futuro do sujeito - não é porque nasceu menino que vai ser homem e heterossexual-, mas não dá para dizer que não há uma diferença. Não é determinante na história de um sujeito, mas não dá para negar totalmente essa diferença.

Menciona os exageros dessas teorias (não mencionou explicitamente quais) em que parece que se dissolve tudo, inclusive a diferença. Insiste:

p6: Há diferença, ponto! [*ênfase*]. O que vai acontecer a partir dessa diferença é outra história, é história mesmo. Há uma diferença e ela é crucial. Ela abre o campo da possibilidade da diferença. Onde é que um menino vai ver diferença pela primeira vez? Como é que ele vai olhar essa mesa e esse divã como coisas diferentes? O diferente aí não entra, não cabe, são duas coisas, não dá nem pra dizer diferente. A diferença vai se dar a partir de uma possível igualdade. Estão ali um menino e uma menina, eles são iguais em tudo menos num ponto (os caracteres sexuais secundários ainda não apareceram). A questão da diferença vai se constituir a partir daí. Esse ponto é irreduzível.

Referindo-se à precocidade e à estabilidade das posições sexuais, o p6 afirmou:

p6: Então, tudo isso se dá num determinado processo; de alguma maneira tudo está em processo no ser humano, mesmo que haja, digamos, uma estruturação, uma escolha mais definida no que se refere a uma posição heterossexual ou homossexual, para ficar só nessas duas, mesmo que haja uma estruturação. Digamos: você estruturou sua sexualidade enquanto um homossexual ou enquanto um heterossexual, mas não há pureza nisso, quer dizer, não há nenhuma homossexualidade digamos pura, por mais que haja aquilo que Freud chamou de fixação lá nos *Três ensaios*, que ele ainda vai trabalhar no registro da perversão nessa época. Por mais que haja essa espécie de fixação, você vai sempre encontrar traços; por mais que haja uma predominância, você sempre vai encontrar traços, quer dizer, não há nenhuma posição que seja absolutamente pura. O que não quer dizer que não haja aquela posição dominante, é aquela posição realmente predominante, que o sujeito é basicamente aquilo, a sua escolha é basicamente aquela, mas não deixa de haver traços e pode sempre haver digamos assim acidentes [*ênfase*] concretos, de um sujeito heterossexual de repente ter uma relação homossexual aqui e ali ou vice-versa, um homossexual ter alguma relação heterossexual aqui e ali sem que isso, digamos assim, descaracterize a sua posição predominante. Fora que há alguns em que fica até difícil você falar em posição predominante porque em alguns parece que o que predomina mesmo é uma bissexualidade e isso para ficar só nessas variações, porque sempre pode haver outras mais.

Ainda sobre esse tema:

eu: Mas de qualquer maneira, se eu te entendi, tem um certo peso digamos dessa estruturação inconsciente que o sujeito carrega, que é mais primeva, é mais, é algo que...

p6: Mas, digamos assim, mas é primeva não no sentido de que ele já nasça com uma espécie...

eu: Não, ele constrói...

p6: Isso, ele constrói de uma maneira arcaica, talvez até “arcaico” diga mais do que “primevo”. É uma coisa bem arcaica que vai se constituindo, vai ter suas vicissitudes, tem a ver com aquele recalcado primário de que fala Freud, que vai ter todo um conjunto de vicissitudes. E que vai se encaminhar na predominância de uma posição ou de outra ou até, digamos, na praticamente exclusividade desta ou daquela posição, mas ainda assim, ainda que você seja, por exemplo, um homossexual que passou a vida inteira sem nenhum acidente de percurso no campo de uma relação heterossexual, por exemplo, ainda assim traços da outra estrutura vão estar presentes, não é? É meio nesse sentido. E isso pra gente ficar só nessas, sem trazer, por exemplo, o fetichismo enquanto fixação da libido e outras coisas mais que aí já abrem mais ainda o leque.

Em outro momento, o mesmo entrevistado voltou a aludir ao caráter ambíguo da sexuação:

p6: Então, tem toda uma grade que está estabelecida e você vai se constituindo performaticamente, moldando o seu gênero, que é sempre ambíguo, sempre uma coisa ambivalente, não há nada aqui em estado puro, nada ali em estado puro, nem do masculino nem do feminino. Essas coisas são intercambiáveis, não há uma sexualidade pura, uma heterossexualidade pura. Mas, só a partir de uma ilusão de que “é como se fosse assim”, você constitui o resto.

Em outro momento, ainda, a propósito da orientação sexual, o mesmo entrevistado relatou:

p6: Você escuta muito essa ambivalência. Aquela certeza de qual é a sua orientação sexual é uma coisa muito tênue. O próprio discurso do sujeito vai levando a uma dúvida, vai presentificando uma ambiguidade que é própria desse campo. Essas divisões muito rígidas são construções sociais. São aprisionadoras, autoritárias.

O p6 se referiu à concepção lacaniana de que o masculino tenderia ao “um” e ao “fechamento”, a uma “totalização”, enquanto o feminino tenderia a “abrir um buraco” e “ao campo da diferença”. Exemplifica, afirmando que a ciência foi sempre totalizante, ela foi sempre o conhecimento do “*uni*-versal” (relaciona a palavras “uni-verso” a “uma versão”). Ela teria sido toda forjada no campo do masculino. O campo do feminino teria começado a se abrir muito recentemente (com Friedrich Nietzsche, no campo da filosofia, ao relativizar a questão da verdade das certezas). Situou, no entanto, que tal questão não aparecia como “de gênero”.

Acrescentou, ainda, o p6 que não entendia que o homem ou a mulher se definiriam de forma universal, da mesma maneira em qualquer tempo e sociedade:

eu: [...] você não acha que seja assim?

p6: Não. Eu acho até que você pode colocar, digamos assim, certos elementos estruturais mínimos que permitem inclusive a nomeação; você dá um nome “homem” e o nome “mulher”, porque se não há esses elementos nem nomear é possível, a nomeação cai no vazio. Mas a constituição do sujeito ela se dá um a um. Quer dizer: o fato de você ser homem não quer dizer que você seja homem como eu sou homem ou como Antônio ou como José ou como Mário ou como Henrique etc. etc. etc. A mesma coisa no que tange à mulher; quer dizer: não existe A mulher, assim como não existe O homem, a não ser como uma abstração. Você se constitui digamos assim um a um. E é nessa perspectiva que você pode ser escutado.

Em outro momento das entrevistas, comentou o fenômeno da incorporação (ou monopólio?) do universal pelo masculino em nossa língua:

p6: [...] então, se tem “ela” e “ele” são “eles”, se tem “ela” e “ele” não pode ser elas [...]

eu: Ou seja, o masculino encampa o universal.

p6: Encampa o universal. Se você chega numa turma, por exemplo, que tem cinquenta alunos, olha lá, dos quais só um é homem e quarenta e nove são mulheres, você diz “os meus alunos”. Você aponta e diz “estes”. Só tem um homem, “estes são os meus alunos”. Então, há, de alguma maneira, essa indução. Eu sei que há línguas que não têm essa diferença de gênero como tem o português, como tem o que vem do latim.

eu: [...] é muito interessante; deixa eu aproveitar e te perguntar uma coisa: você acha então, porque me dá essa oportunidade de te perguntar isso, é um exemplo excelente. Então, digamos, a gente teria duas possibilidades pelo menos de abordar isso: uma seria “Bem, isso é uma mera contingência digamos histórica, a língua se desenvolveu desta forma e houve esse uso que se tornou o uso hegemônico e se naturalizou, digamos assim, poderia ter sido o “elas” mas foi o “eles”; outra possibilidade é “Não, isso não é uma coisa meramente contingente e histórica; é algo de uma necessidade lógica”, não sei, como é que você pensa isso?

p6: [*risos*] Eu acho que aí...

eu: É uma questão difícil.

p6: É. Mas, talvez a gente pudesse se socorrer daquela categoria, eu não sei se foi Gramsci, mas são alguns pensadores de esquerda que os italianos chamaram de “lógico-histórico”.

eu: Lógico-histórico?

p6: Talvez, a gente pudesse se socorrer dessa categoria. Pode até ser algo cuja origem é contingente, é histórica, mas uma vez dada e deflagrada, isso determinou um tipo de lógica interna que se impõe como uma estrutura. Ora, se é dessa maneira, tanto poderia ter sido pelo masculino como pelo feminino, entendeu? Porque se a primeira coisa que deflagrou, a gente está aqui num mito, a gente está aqui numa origem e como toda origem é mítica, mas se nesse mito de origem, a gente imagina que é um *big bang*, digamos, o primeiro momento que deflagrou e que isso veio por um viés, digamos, da heteronormatividade e que, uma vez deflagrado por aí, mas poderia ter sido de outra maneira, isso constitui uma lógica que, uma vez estruturada se impõe já agora como lógico e não apenas como histórico e determina inclusive retrospectivamente a sua própria origem. Se a coisa foi assim, se a gente admite a plausibilidade desse mito de origem, a coisa poderia ter se dado tanto de uma maneira quanto de outra maneira, mas se deu desta maneira. Por que que se deu... Não se pode negar que há algo da natureza, da diferença anatômica entre os sexos não apenas da espécie humana, mas de todas as espécies. Na maioria das espécies, o macho tem uma posição dominante em relação à fêmea, o macho é mais forte, digamos assim. Então, poderia haver algo do que está na anatomia, na natureza, se é que se pode usar esse termo, que serviu [...] que deflagrou algo que a partir daí se dissocia desse natural e se constitui num cultural; e, a partir daí, se determina tendo explícita ou implicitamente uma heterossexualidade como fator normalizador e, digamos assim, o pé estaria na própria divisão sexual das espécies macho e fêmea. No entanto, isso é uma hipótese dentre várias; essa hipótese só tem consistência depois de constituída. Aí, depois de constituída tem toda uma lógica que organiza isso. Mas, nada autoriza a dizer que teria de se constituir assim e não de outra forma.

Sobre o que significa para a psicanálise a diferença entre homem e mulher, o entrevistado relatou:

p6: Na verdade, são construções, daí que ninguém nasce homem nem nasce mulher, se faz homem ou se faz mulher, e isso você não faz no isolamento, não faz individualmente. Isso você faz dentro de uma cultura, isso você faz dentro de um determinado campo cultural e aí é que eu acho que entra a questão da Judith Butler, das performances, de que de, alguma maneira, a sexualidade é uma performance, não é isso? A posição sexual ela é meio que uma performance. Se, de repente, eu estou aqui vestido desse jeito, falando dessa forma, é porque eu estou realizando um ato performático que, dentro da cultura onde eu me constituí, enquanto um homem você tem esse estereótipo, esse padrão, dentro do qual você faz a performance. Então, homem e mulher, ou masculino, quer dizer, homem e mulher mesmo, eles são construídos numa perspectiva psíquica inserida no cultural. Então, não é possível você fazer a referência do homem aqui, digamos, na clínica, se isso não entra em alguma referência do homem no contexto cultural dentro do qual esse sujeito se constitui como sujeito.

O p2 disse que nunca dava para saber se uma pessoa que estava falando no consultório era homem ou mulher até ver como ela se posicionava na relação com o Outro, o seu modo de gozo. Para ele, não se nasce homem ou mulher, se torna.

p2: Bom, Freud já vinha falando: se torna. Inclusive, a Simone [*de Beauvoir*] pega do Freud isso, que a mulher não nasce mulher, se torna. Isso é bem freudiano; ela pega do Freud mesmo isso. Eu acho que a gente se torna. Eu acho que tem um lugar assim, tem um lugar simbólico já demarcado aí de alguma forma, mas acho que no momento que você se apropria, aí a dimensão do nome próprio, do que você vai fazer com isso, acho que a gente se torna, sim. A anatomia não é destino.

Para o entrevistado, não se trata de uma escolha consciente. Não há naturalização da pulsão (não haveria nada no humano que fosse da ordem da natureza): é, portanto, no campo da linguagem que ele deve se constituir. “Eu acho que é aí que entra, de alguma forma, essa a relação do sujeito com o seu gozo” (em alusão à formulação de J. Lacan sobre a sexuação dos seres falantes).

p2: Então, acho que [...] tem essa possibilidade do sujeito em relação ao seu gozo, de como goza, esse gozo frente à linguagem, esse gozo que é como eu vou me situar dentro aí disso que está estruturado na cultura, no campo simbólico, como é que eu vou me estruturando em relação ao meu gozo mesmo.

Acrescentou que entendia as fórmulas da sexuação propostas por J. Lacan mais como posições, mais como “masculino” e “feminino”, que como “homem” e “mulher”. Falando de *poliamor*, aludiu às mil possibilidades de laços de amor e de sexualidade que existem aí e disse que isso era muito freudiano, pelo que este já teorizara a pulsão como totalmente desnaturalizada. Não entendia que existisse alguém unicamente “puro” que esteja ou só de um lado ou só do outro, que se trata de como você transita aí. Como seriam posições “linguageiras” (que se situariam no campo da linguagem), existiria uma possibilidade de transitar um pouco de um lado para o outro, de visitar, se aproximar, de tocar um lado e outro.

Sobre a questão de as posições sexuadas, tal como elaboradas por J. Lacan, serem formuladas como posição lógicas (como independentes da fabricação humana) e não culturais (no sentido de algo produzido histórica e socialmente), relatou que não entendia o lógico dessa forma, mas sim como vindo do *logos*, portanto, da linguagem, da palavra, do simbólico.

Ainda sobre as posições sexuadas, enquanto dois modos distintos de gozo, o p2 se recordou de duas entrevistas. Uma em que a transgênera Rogéria teria dito que ela era Astolfo (seu nome no registro civil) e que a mulher estaria na cabeça dela. Em outra entrevista, comentada por um psicanalista, teriam perguntado a duas mulheres quem seria o homem na relação e uma delas teria dito: “o homem sou eu”. Para ele, isso diz do gozo, do modo como

você goza. Uma das mulheres, mesmo tendo um corpo biológico feminino, gozaria, na linguagem, de uma “posição mais fálica”. Complementou que o falo não é da mulher nem do homem, “ninguém tem, mas é uma posição mais afirmativa, digamos assim”. Disse que achava a outra posição (feminina) mais interessante, pois se teria uma flexibilidade maior: se poderia gozar de dois jeitos. Disse que não haveria nada fixo, mas que um sujeito, em princípio, gozaria mais facilmente em uma posição, o que não significa que não poderia gozar em outra. Uma posição talvez fosse “mais confortável” que outra.

O p7 afirmou que todos estamos remetidos ao falo para a construção de nosso sexo. Segundo J. Lacan, acrescentou, não há relação sexual porque todos estariam transando com o falo. Argumentando que hoje se buscaria “eliminar o sexo” em prol do gênero ou de questões do gênero, o p7 acrescentou que as nomeações “homem” ou “mulher” seriam necessárias, às quais ninguém escaparia.

p7: [...] ninguém escapa nesse mundo do ser falante, ninguém escapa! Principalmente do que a gente está falando que é o mundo da neurose, esse ser falante “neurose”, ele não escapa de nomear “homem” ou “mulher”, ele não escapa [*ênfase*]. Como é que ele vai dizer “aquele que nasce com aquele negocinho bem ali embaixo do umbigo?” Mas, não interessa se é hétero, se é homossexual, se bissexual, se a mulher gosta de caminhão ou de fogão, se o homem gosta de balé ou de cozinha ou de qualquer outra coisa; não tem como não nomear! Isso é tão mais basilar: isso é o sexo! Dos significantes que a gente não sabe, é um desses. O Lacan insiste nisso a vida inteira: a gente não sabe o que é o sexo, porque a gente, ordinariamente, a gente tem que dar o nome “homem” ou “mulher” e isso é uma coisa. Então, isso é o sexo; isso tem a ver com o que está no corpo, a gente não vai entender o que está no corpo.

eu: Então, o sexo é o que está no corpo, que você está falando, né?

p7: É, porque tu falaste assim: eu vou fazer uma pergunta boba. Mentira! Tanto eu estou aqui nesse esforço.

eu: É uma maneira boba de colocar a questão.

p7: Não é boba; pois a gente está sempre falando essa besteira a vida inteira, porque é a mesma coisa a vida inteira. A gente não fala outra coisa, a não ser isso. A gente está sempre no mais e menos, quem tem e quem não tem, isso é a vida. Isso está tão exposto no imaginário hoje, era para estar mais simbólico, era para estar mais passando pelo simbólico, na relação das trocas. Não, isso está sendo suprimido lá, as trocas estão ficando até questionáveis já, tem gente que já fica com o seu objeto para si, não lega mais para o outro. Enfim, mas não quero me desviar do assunto. O fato é que o sexo está ali e você não tem outra saída a não ser nomear aquilo de “homem”, “man”, você vai chamar “Mann”, você vai chamar “Mensch”, você vai chamar como quiser no mundo, você vai chamar como quiser, mas essa palavra ela vai ser ineliminável e “mulher”, o que é que é a mulher?

[ênfase] Ah, é quem não tem aquele negócio. Isso, ninguém vai escapar disso. Isso é uma coisa. A segunda coisa é se inscrever nisso, porque você não escolhe: te nomearam “homem”; se você vai ser viril no sentido de homossexualidade ou heterossexualidade, isso é uma outra questão já. Então, assim, o sexo, a diferença sexual, e é isso que tenta ser fechado hoje com a cultura, eu não estou culpando a cultura porque ela não tem uma cara, ela é uma reunião de tudo. E isso é o que está acontecendo hoje e esse sexo, ele tende a ser tirado da história: os nomes, as nomeações, a tentativa de burlar a lei das trocas; tem gente hoje que transa com seu amigo, tem gente hoje que transa com seu irmão, isso já acontece. Não estou falando de psicótico e isso é o bizarro. Então, assim são questões que vão abrindo, o que é que vai acontecer? Eu não sei, eu não sei, eu não tenho a mínima noção do que vai acontecer.

eu: Mas, você tem essa percepção de que, digamos, assim, o mundo tal como ele está hoje, na contemporaneidade, ele está mais bizarro, era melhor antes? A gente está deturpando algumas coisas ou está...

p7: É legal tua pergunta. A tua pergunta é bacana porque a gente poderia nós dois acreditar que o outro molde é melhor. O que vem aí é novo, é outra coisa, não é melhor nem pior. O que se a gente pegar a sustentação lacaniana e ver que a coisa está passando pelo anel borromeu, se a gente pensar que tem isso, tem real, tem simbólico, imaginário, o sintoma estoura com esse anel, com esse enlace. Então, a gente vai ter, sim, novas formas clínicas, isso vai acontecer. Porque essa nomeação é ineliminável “homem-mulher”. Enquanto a gente for ser falante e cada vez que alguém for nascer isso... ninguém escapa desse troço. E não adianta dizer, pode chorar o quanto quiser, por que que dizem lá na [maternidade] nesse momento quando alguém está nascendo que é homem? Por causa dos olhos azuis? Está no corpo e isso é “homem”, isso não quer dizer “hétero”, isso é “homem”. Essas coisas se complicaram demais, isso é “homem”, isso é “mulher”. A questão da identificação que eu já falei não preciso repetir está gravado, então ela vem depois, ela pode, sim, pode acontecer outra coisa ali, isso não tem nenhum problema, isso não é um problema.

eu: Mas, você diz no sentido de, por exemplo, para entender o que você está colocando, eu trago um corpo eu sou nomeado a partir desse corpo, mas, por exemplo, eu que tenho um pênis posso me posicionar como mulher, é isso que você está dizendo?

p7: Não como mulher, jamais!

eu: Não como mulher...

p7: Porque a mulher não tem o pênis. Tu pincelaste a parte que eu estou tentando dizer aqui, que eu não estava conseguindo dizer. Tua pergunta sintetizou. Ainda bem que tu estás me ouvindo aí.

As discussões que os relatos e diálogos acima ensejam nos devolvem, por outro caminho, à mesma intrincada e complexa questão da diferença/*diferrância* sexual (aqui abordada pelo ângulo das posições sexuadas *feminina* e *masculina*) e da questão da sexuação

para os seres falantes que somos. A complexidade que o tema implica foi enunciada pelas entrevistadas mesmas até um ponto em que o próprio discurso se detinha. Nenhuma das afirmações acima restou inerte a pelo menos uma possibilidade de reviramento ou relativização posterior. Como abordar essa complexidade inafastável do processo de sexuação humana?

Por um lado, a indicação lacaniana de que o sujeito se inscreveria ou de um lado ou do outro de sua esquema da sexuação pôde incitar uma leitura dogmática dessas fórmulas e o relançamento do binarismo sexual que venho discutindo: “[q]uem quer que seja falante se inscreve de um lado ou de outro” (LACAN, 1985, p. 107). Por esse ângulo, a diferença sexual seria a separação radical entre os dois campos que J. Lacan formula com suas duas formas diferentes de gozo e a impossibilidade de sua complementaridade. Assumir um sexo implicaria, assim, numa escolha inconsciente que capturaria o sujeito numa lógica anteriormente configurada e que poderá ser, a partir dessa captura, reiterada no curso de sua existência. Ou, de um lado, a lógica masculina, toda fálica, que faz do “homem” esse pretense todo, referenciado na unidade e na completude que o falo implica; ou a lógica feminina, não-toda fálica, com seu gozo *suplementar* (e não *complementar*), relativa também à lógica fálica, mas também, para além do falo como referência, referida à falta radical que constituiria o núcleo do campo simbólico. Há, portanto, a possibilidade de uma leitura binária, excludente, pela qual ou alguém *se torna* mulher ou *se torna* homem.

Essa elaboração lacaniana, pertencente a um momento mais tardio de sua obra, permanece aberta a releituras e reinterpretações, inclusive em função de propostas teóricas posteriores. Está longe de minhas pretensões discuti-la exaustivamente. Busco apenas, a partir do material da pesquisa, levantar questões que considero importantes para o debate entre os campos dos estudos de gênero e queer e o psicanalítico. A ênfase aqui, no entanto, será dada mais ao primeiro campo, na medida em que meu trabalho é empreendido como esforço analítico da normalização social, da qual, eventualmente, participaria também a psicanálise.

É inequívoco, a partir dos relatos das entrevistadas, que elas se orientam pelas distinção analítica entre um campo do masculino e um campo do feminino manifestamente diferenciados. Esse enquadre permitiria a compreensão dos fenômenos clínicos e sociais pela sua remissão a uma formulação lógica fundamental que daria inteligibilidade ao que se trata de compreender e explicar (a comum degradação da vida amorosa operada pelos homens e sua inclinação ao fechamento, unificação e totalização; a loucura de amor das mulheres e sua tendência à abertura, por exemplo). A letra de uma canção de forró parece enunciar a verdade do fundamento da sexuação masculina: o sujeito, capturado na lógica toda fálica, tendo por

isso inviabilizado seu encontro com a alteridade, reduz a mulher ao objeto de sua fantasia, o que o torna indefinidamente intercambiável. Parece quase evidente que esse fenômeno, bastante comum no campo da realidade, é a atualização e o desdobramento da escrita lacaniana da relação entre sujeito barrado e objeto *a*, tal como podemos encontrá-la na Figura 1 acima. Percebemos que existem aí dois níveis e a questão de sua relação: um lógico, dito estrutural, e um sociológico, histórico, no qual se desenrolam as experiências concretas dos sujeitos. Num nível, A mulher ou O homem são abstrações, feitas a partir dos fenômenos clínicos e sociais. No outro, mulheres e homens são uma pluralidade de experiências contingentes nem sempre facilmente redutíveis a esses radicais comuns da falicidade e da suplementaridade. É a própria difícil questão da relação entre estrutura e história que tocamos aqui.

Um dos entrevistados sugeriu uma interessante perspectiva para abordá-la fora de uma apreensão maniqueísta: a *lógico-histórica*, pela qual poderíamos pensar a complexidade da relação entre o que seria estrutural, de caráter mais invariante, mas também referido a contingências históricas. A rigor, não seria possível separar essas dimensões e tratar os fenômenos como se fossem ou somente a expressão de uma estrutura inalterável (porque sempre emergem na história em meio a situações particulares e contingentes) ou mera contingência (de caráter único e absolutamente singular, pois não há subjetividade que já não esteja informada pelas estruturas *encorporadas* através das quais se constituiu). De qualquer forma, essas lógicas precisam ser assimiladas e encarnadas ao longo de um processo que envolve necessariamente a socialização de mulheres e homens. E se os sujeitos não são meros autômatos que, como títeres, reproduziriam os mandados de uma lógica implacável, é preciso questionar como lidam com e atualizam essas lógicas, no espaço de agência e interferência que possuem para sua realização.

Mulheres e homens em sua concretude não seriam, assim, a encarnação de lógicas excludentes, mas estariam referidas simultaneamente a esses campos, ditos feminino e masculino, podendo servir-se de suas lógicas numa combinação ou mistura aberta de possibilidades. Não é isso, afinal, que permite falar em uma posição dominante, preferida, mas não pura, nem fixada de uma vez por todas? Não é o que permite esperar, como fruto de um tratamento analítico para homens, por exemplo, um deslocamento de posição, uma abertura à alteridade, um “amor mais incondicionado”, que implique um acesso ao Outro radical? Dessa perspectiva, as experiências de gênero e sexualidade estariam sempre abertas a variações. Assim, homens particulares poderiam (e de fato não o fazem, talvez nem sempre em função de uma análise?) amar de forma mais aberta à alteridade e não necessariamente

declinar uma degradação do objeto amoroso e sua fetichização fantasística e mulheres específicas poderiam (e a contemporaneidade já não nos provou suficientemente que elas também operam amplamente essa lógica fálica?) ir a um motel como um parceiro ou parceira apenas para gozar sem a demanda escondida de um pacto de amor. Afinal, não seriam as relações erótico-amorosas um jogo incessante de diferenciações entre essas possibilidades de amor, desejo e gozo, não tão bem demarcadas como as lógicas acima descritas? Esse jogo me parece estar referido pelas entrevistadas em suas falas sobre a “possibilidade de circular”, “variações”, “trânsito”. A forte propensão de “uns” e “outras” ou o maior conforto encontrado para estar em uma determinada posição parece convocar novamente a noção de *investimento* libidinal que comentei na seção anterior. É o investimento reiterado que parece configurar as dominâncias, sem nunca realizar a pureza de quaisquer possibilidades de gênero e sexualidade.

As formalizações matemáticas de tais experiências, por seu caráter redutor e apelo universal, parecem chocar-se com a profusão, riqueza e complexidade das relações concretas vividas pelos sujeitos, embora estas, paradoxalmente, acionem os estilos socialmente aprendidos das relações ordenadas como disponíveis para esses mesmos sujeitos.

A. Badiou (2013, p. 63) argumenta que, embora, para J. Lacan, uma análise seja uma experiência que transcorre na equivocidade, sua meta seria a de uma “formalização correta” e se propõe a questão de como se passa do equívoco da linguagem à fórmula e à formalização. “O que é esse furo na linguagem equívoca que faz vir à tona o vazio da univocidade?”. Me parece questionável que o processo analítico possa ser reduzido a esse vetor unívoco: da equivocidade à formalização; afinal, a redução de uma pletora de experiências subjetivas a uma formalização simbólica seria capaz de ultrapassar a dimensão de equivocidade que a vivência da sexualidade implica sem recair na imaginarização dos sentidos fixos?

Para o autor, o ponto de ruptura entre a psicanálise lacaniana e a filosofia estaria em que a operação filosófica (teríamos de nuançar e dizer “pelo menos de certa filosofia”) para J. Lacan consistiria em afirmar que “há um sentido da verdade”: o objetivo e consolo da filosofia estaria em poder declarar que há uma verdade do real. “Seu axioma implícito ou explícito seria este: há um sentido da verdade porque há uma verdade do real” (BADIOU, 2013, p. 66).

Então, contra o que considera ser a própria operação da filosofia, Lacan vai sustentar, em ‘O aturdito’ particularmente, e contrariando o que às vezes sustentou anteriormente, que *não há sentido da verdade porque não há verdade do real*. A tese de ‘O aturdito’ é que do real há tão somente uma

função de saber. Há uma função de saber e essa função de saber não é da ordem da verdade como tal (BADIOU, 2013, p. 66, grifos do autor).

O autor afirma que o *real* lacaniano pode ser definido a partir da ausência de sentido, como já adiantei no capítulo 2. Acrescenta que, com as teses de *O aturrito*, J. Lacan se decide a ir em direção distinta da de Aristóteles (e, assim, acrescento, pretende romper com toda uma tradição lógica ocidental, calcada precisamente no *sentido* e que, originalmente, teria rompido com e recalcado a sofística grega), propondo tomar o real como “sentido enquanto ab-senso”. O *ab-senso*, esclarece o autor, não seria o “sem sentido”, mas uma “ausência no sentido” ou uma “subtração do, ou ao sentido”:

Por que esse assunto concerne sobremaneira à psicanálise em sua disputa com a filosofia? Muito simplesmente porque só pode haver inteligência da distinção entre ausência [absence] e sem sentido [non-sens] em sua correlação com o sexo. Mais precisamente, na sua correlação com o que constitui todo o real do inconsciente, e que é o fato de que não há relação sexual. O sexo propõe, se me permitem dizer, ‘a nu’, o real como impossível próprio: a impossibilidade da relação. Assim, o impossível, logo, o real, está correlacionado com o ab-senso, nomeadamente a ausência de toda relação, o que quer dizer a ausência de todo sentido sexual. Há uma genealogia lógica: você pode dizer o real como impossível próprio segundo o sentido enquanto ab-senso, e é por isso que um sinônimo de ab-senso é, no texto de Lacan, senso ab-sexo. ‘Senso ab-sexo’ é uma fórmula, a fórmula que diz que não há relação sexual. E é capital perceber bem que as expressões negativas (‘não há’, ‘há ab-senso’) vêm equivaler a uma fórmula não negativa, que é: ‘senso ab-sexo’ (BADIOU, 2013, p. 67).

Em *O saber do psicanalista*, J. Lacan (apud CASSIN, 2013, p. 13) afirma que “Aristóteles se interroga sobre o princípio. Naturalmente, ele não tem a menor ideia de que o princípio é isto: é que não há relação sexual”. Barbara Cassin (2013, p. 13) argumenta que, com essa proposição, J. Lacan põe em operação uma nova discursividade com a qual busca subverter a discursividade aristotélica, amplamente acolhida e repercutida no ocidente e baseada em outro princípio: o de que “não há contradição”. A autora afirma que tal princípio é enunciado no livro *Gama da Metafísica* da seguinte forma: “É impossível o mesmo pertencer e não pertencer simultaneamente ao mesmo e segundo o mesmo”. [...] Este é “o mais seguro de todos os princípios sem exceção”.

Para B. Cassin (2013, p. 15-8), Aristóteles pretendeu demonstrar tal princípio da não contradição fundamentando-o na univocidade de sentido: no limite, por esse princípio, é impossível que uma palavra tenha e não tenha, ao mesmo tempo, o mesmo sentido. A palavra seria tomada como *signo* (e não como *significante*) e o sentido não toleraria contradição. As descobertas da psicanálise apontariam num sentido muito diverso e, dessa forma, ali onde Aristóteles propôs a ontologia como regulação da linguagem, J. Lacan se referiria à

psicanálise como aturdimento, precisamente pela equivocidade de sentido. Por isso, para “não há contradição” o “não há relação sexual”; para a univocidade de sentido (supostamente expressando a essência das coisas), a homonímia e o equívoco *ab-senso* (expondo a peculiaridade da linguagem humana, na qual os símbolos são sempre equívocos).

São os equívocos da linguagem, que expõem seu núcleo real constitutivo, que podem fazer o discurso resvalar para tentativas de estabilização pelo recurso ao “antes da linguagem” como sua possível base estável. Na tentativa de sondar as origens, sempre um tema complexo e espinhoso pelo seu caráter de acessibilidade apenas através do que já se constituiu enquanto discurso e enquanto cultura (a origem seria, então esse *antes* que, paradoxalmente, viria depois do *depois*), o p6 abordou o tema de uma natureza que, de alguma forma, forneceria uma base para a heteronormatividade (o macho mais forte, a fêmea mais fraca). Mas, isso justificaria, em última instância, a adoção do masculino como gênero universal? Com o p7, recaímos no enunciado de que uma mulher (com toda equivocidade que esse termo comporta) não tem pênis e, assim, seu sentido parece de repente se estabilizar. Mas, não seria necessário primeiro escutar o sujeito (e sua relação com o Outro) para se dar conta, como sugeriu o p2, de quem está falando, se mulher ou homem (relativizando, assim, a presença de pênis)?

Mas, os relatos são nuançados, pois ainda que a “força natural dos machos” apareça como um argumento razoável e a “presença de pênis” funcione como a assinatura da masculinidade, uma explicação que se pretende universal é apenas uma-versão, uma explicação particular que, apagando sua localização parcial, se universaliza, assim como é preciso distinguir aquilo que se pode chamar a interpelação de gênero, que atribui um sexo com base na visão da anatomia, e a apropriação, a assunção particular que o sujeito fará, em sua história, dessas injunções normativas fundadas na ordem social de gênero. A interpelação do sujeito, a partir da anatomia corporal, é apenas um dos momentos do complexo processo de materialização psíquico-social do sexo e do gênero, girando sempre em torno da inexistência da relação sexual.

A normalização de gênero, então, parece se realizar no vetor que tenta apagar a ambiguidade constitutiva do ser falante em termos da relação paradoxal entre feminilidade e masculinidade e do desejo sexual, para produzir, como aparência de essência, a univocidade de sentido do feminino e do masculino. A coisa é, ao mesmo tempo, boba e complexa. As nomeações “mulher” e “homem” são apenas duas e parecem universais; ao mesmo tempo, não sou homem como Antônio, como José, como Mário ou como Henrique (singularidades complexas não apenas em função do gênero e da sexualidade, mas, como já indiquei nos capítulos anteriores, pela interação entre estes e a classe, a raça, a geração etc.). Ter ou não ter

“aquele negócio” parece ser apenas o núcleo de ab-senso (ou ab-sexo) que dá abertura para a incidência dos discursos lógico-históricos que pretendem organizar a ambiguidade do gênero sob os temores fantasmáticos de um “caos sexual” sempre atual. A preocupação com a proteção de leis organizadoras fundamentais e a sensação de que se está caminhando para um mundo “bizarro” (uma das traduções de queer) pode ser um “medo do novo”; mas o novo não é necessariamente melhor nem pior, já que tudo está sempre passando pelo anéis borromeanos: circulando, diferindo, portanto.

Como essas questões convocam exatamente a confluência entre o psíquico e o social, um dos grandes desafios na abordagem da formulação lacaniana da sexualização é saber como relacionar os níveis lógico e sociológico, o da formulação abstrata e o das experiências concretas dos sujeitos em suas relações sociais. A abordagem do caráter mais genérico e abstrato das formulações pode facilmente dar lugar a asserções generalizantes e até universais sobre mulheres e homens da realidade (degradação ao quadrado na relação entre dois homens; loucura de amor ao quadrado, entre duas mulheres).

É também o caso do “exemplo sociológico” citado pelo p8 e colhido num texto de J.-A. Miller (2015). Para explicá-lo, é necessário uma pequena digressão sobre conceitos manejados por este autor. Este aborda a sexualidade humana, a partir da perspectiva do gozo, introduzindo, ao lado da articulação entre sujeito e Outro, formulada no primeiro ensino de J. Lacan, o par “falasser (ou ser falante)/parceiro-sintoma”, elaborado a partir de um “segundo Lacan”. Afirma que se, no nível da fala, há uma relação entre o sujeito e Outro, no nível sexual, não haveria relação necessária entre Um e Outro: o parceiro, no nível sexual, se fundaria sobre a relação no nível do gozo. Introduzindo o conceito de “parceiro-sintoma”, o autor propõe que o Outro se torna o sintoma do ser falante, isto é, um meio de seu gozo. O sintoma e o parceiro-sintoma seriam, assim, um meio de gozar do inconsciente e do corpo do Outro. Para J.-A. Miller (2015, p. 91), uma das formas de compreensão da fórmula “não há relação sexual” seria a de que “o falasser, como ser sexuado, faz parceria, não no nível do significante puro, mas no nível do gozo, e essa ligação é sempre sintomática”.

O autor passa, então, a abordar o parceiro-sintoma do homem e da mulher. As formas como homem e mulher, enquanto seres falantes, se servem do Outro para gozar seriam estruturalmente diferentes, o que acompanha a diferenciação lógica proposta por J. Lacan nas fórmulas da sexualização. O gozo do homem seria um gozo fálico (cujo paradigma seria o da masturbação, enquanto prática autoerótica), limitado. J.-A. Miller argumenta que o gozo masculino se produziria fora do corpo, já que o corpo próprio faria um todo. O homem teria seu parceiro-sintoma no objeto *a*, fetichizando seu objetos e inserindo-os numa série contável.

Na relação com suas/seus parceiras/os, o homem imporia sempre o enquadre de sua fantasia, a partir da qual o outro seria reduzido ao objeto *a* da fantasia, o que permitiria o acesso ao gozo parcial que é o fálico. O gozo da mulher, por sua vez, se produziria no próprio corpo, mas na medida em que esse corpo não faria um todo. Assim, o corpo feminino seria “outrificado” no gozo. O autor aponta que testemunhos não faltam sobre a estranheza de um gozo habitando o corpo no caso das mulheres. Essa estrutura de um corpo não-todo determinaria um parceiro-sintoma enquanto Outro barrado, assumindo uma forma erotomaníaca, que o autor exemplifica através da questão do amor. O modo particular de gozar da mulher exigiria que sua/seu parceira/o lhe fale e a ame, pois é na medida em que o Outro é marcado pela falta, pela barra, que ele pode falar (MILLER, 2015, p. 91-4).

O autor faz a ressalva de que, para a psicanálise, homens e mulheres seriam uma questão de escolha, a qual não necessariamente seguiria o corpo biológico. Introduz também uma nuance sobre mudanças históricas, mas insiste sobre o caráter imutável da estrutura: “Sem dúvida, existe uma mudança de época; a mulher tem hoje mais liberdade do que tinha antes, *mas não mudou nada na estrutura*, por causa disso” (MILLER, 2015, p. 94, grifos meus). Passando do plano lógico, no qual buscava caracterizar cada posição de gozo, o autor dá exemplos de sua clínica ou de fenômenos sociais: o homem (o da fórmula, mas também o da realidade) exige que seu objeto responda a um modelo (um certa dobra entre a base do nariz e a boca; uma certa forma de bunda). Afirma que o gozo masculino pode ser sustentado pelo silêncio, o que, segundo ele, se encontraria realizado com toda a clareza na homossexualidade masculina, na qual o parceiro-sintoma poderia ser seduzido sem palavras. Acrescenta que isso também se realiza na relação com a prostituta e no ato masturbatório. Em síntese, o gozo do homem seria sempre limitado, localizado e contabilizável (MILLER, 2015, p. 95).

Do lado feminino, o gozo possuiria caráter ilimitado. A demanda de amor exemplificaria isso por seu caráter absoluto e sua “visada ao infinito”. Seria uma demanda sobre o ser do parceiro: uma demanda de que Outro a ame e aí estaria seu caráter erotomaníaco. As mulheres seriam umas loucas, embora não de todo, umas chatas erotômanas, e os homens seriam uns brutos, uns monstros fetichistas. O autor fala, em seguida, sobre “mutações extraordinárias” nos últimos vinte anos na relação entre os sexos. Estaríamos indo em direção ao fim do *double standard* (duplo padrão), pelo qual se exigiria que a mulher chegasse virgem ao casamento e fosse fiel ao marido, enquanto o homem deveria fazer conquistas antes do casamento, tendo aceita sua infidelidade durante o relação conjugal. A mutação passaria por uma conquista de igualdade entre homem e mulher

enquanto sujeitos de direitos. Em função disso, as mulheres, na busca de se igualar aos homens, estariam adotando o modelo masculino, que, para o autor, é de fato da ordem de uma máscara: “a mulher moderna tende a fazer do homem um pequeno *a*, ela lhe diz ‘você é apenas um meio de gozo’ e isso vai junto com uma desvalorização do amor, *mas não é verdade, é tudo um teatro*” (MILLER, 2015, p. 101, grifos meus).

Cita, então, o estudo sociológico, ao qual aludiu meu entrevistado, feito com adolescentes e que mostraria que as meninas ficavam sempre ocupadas com o amor. Embora indo para a cama mais facilmente e mesmo tendo caído a proporção de virgens no casamento, as meninas iriam para a cama por amor e, quando tentavam imitar os meninos (separando a atividade sexual do amor), isso se tornaria problemático para elas (MILLER, 2015, p. 101-2).

Uma questão que podemos propor acerca desses exemplos é exatamente a de seu caráter generalizante e universal. Há um risco essencialista que se atualiza neles. Não se trata de simplesmente negar o argumento para afirmar o contrário, mas de questionar essas pretensões essencialistas e remeter os exemplos às condições sociais e subjetivas de fabricação do gênero binário. Parece estar em jogo uma metodologia pela qual os diversos fenômenos da subjetivos/sociais são reduzidos às fórmulas esquemáticas masculina e feminina (dos homens ao homem e das mulheres à mulher), ainda que o autor não afirme uma complementaridade entre os sexos (mas, antes, uma disjunção, pelo desencontro dos modos de gozo). De qualquer modo, fica bastante nítido como é uma estrutura, agora de natureza lógica, que determina a forma de gozar, cabendo aos sujeitos escolherem se posicionar em uma ou outra. É possível perceber as operações de um determinismo social, pelo qual os sujeitos apenas desdobram os termos de uma lógica anterior na qual estão inscritos. Se homens, fatalmente fetichizantes ou, se mulheres, irremediavelmente erotômanas. Essa leitura é mais compreensível se se trata da descrição didática do nível dito lógico da sexuação, mas não se com ela se tenta abarcar a universalidade das experiências de mulheres e homens, incluídas as suas contingências²¹³.

C. Soler (2005, p. 136-9) explora as proposições teóricas de J. Lacan em torno da sexuação para abordar o que chama de “aporias do sexo”, com as quais a psicanálise se viu confrontada. Reitera que, para J. Lacan, os sujeitos “têm escolha” quanto a seu sexo. Essa escolha, no entanto, como vai explicar, não implica nenhum livre-arbítrio: seria da ordem de uma “escolha forçada”. A autora aponta que, no campo dos fenômenos, os sujeitos se

²¹³ É preciso reconhecer aqui o próprio caráter paradoxal da relação entre sujeitos e estruturas: por um lado, estas lhes são anteriores e fornecem o enquadre do advento daqueles; por outro, os sujeitos também atuam sobre elas, modificando-as através de suas interações.

identificam tão pouco com sua anatomia que mais tendem a se inquietar com seu ser sexuado. Não haveria, portanto, nenhum sentimento de naturalidade por pertencer a um corpo sexuado de homem ou de mulher. Ela destaca as discordâncias que a clínica atesta entre o sexo do registro civil e o sexo erógeno. Considera o “delírio transexualista” (pelo que a questão da transexualidade parece reduzida a uma moldura psicótica) como um caso extremo e entende o travestismo através dos “jogos de tapeação”, mas afirma que se uniriam ao “caso comum” do homem que se pergunta se é realmente homem e da mulher que se preocupa em saber se é mulher de verdade.

Segundo argumenta, a anatomia não comandaria o desejo nem a pulsão, já que se reduziria, a princípio, à presença ou ausência de pênis. Esta é certamente sua forma particular de ler a anatomia, a qual parece já informada por uma proeminência dada ao pênis, como o elemento que faria a diferença. Tanto que ela acrescenta, em seguida, que a diferença “natural” dos sexos só ganha consequências subjetivas ao ser “significatizada”, e só repercute no nível do ser falante ao passar pelas “chicanas do discurso”. Isto se deveria, para ela, ao fato da “desnaturalização” dos seres humanos pela linguagem. Percebemos a dimensão de aporia da questão apontada pela autora: ela própria oscila entre a naturalidade da diferença e a necessidade de sua significantização prévia para que produza efeitos. Em si, a diferença entre corpos femininos e masculinos o que faz é apresentar um enigma, um não-sentido sobre o qual se construirão semblantes ou versões imaginário-simbólicas.

Comenta sobre a pouca probabilidade de que se descubra o gene da normalidade sexual e se refere à doutrinação sobre meninas e meninos, com base na anatomia, como tentativa de produção de mulheres e homens, afirmando que isso, no entanto, não seria suficiente. Ela diferencia as respostas de S. Freud e J. Lacan sobre o que rege a pertença sexual pela oposição entre dois conceitos: *identificação* e *sexuação*. S. Freud teria inventado o Édipo para explicar como a criança, perversa polimorfa, se tornaria “uniformicamente” homem ou mulher. A fase edipiana permitiria corrigir a polimorfia das pulsões através de “identificações unificadoras” mesmo ao preço de sacrifícios. *Identificação*, para S. Freud, segundo a autora, seria, então, o processo pelo qual o simbólico asseguraria seu domínio sobre o real. O Outro do discurso ganharia consistência, atando suas normas, modelos, obrigações e proibições à identidade anatômica. Assim, se nasceu com pênis ou vagina, deve submeter-se a tais e tais normas, fazer certas coisas e se abster de outras, imitar tais comportamentos, de acordo com os sentidos socialmente produzidos em cada contexto cultural. Esse Outro impor a “solução heterossexual” para o complexo de castração e outras soluções seriam rejeitadas para o campo do atípico ou do patológico. Afinal, trata-se de um Outro

normalizador. Ressalta que S. Freud não operava apenas com a ideia de *identificação*, mas antes com o trio *pulsão-escolha de objeto- identificação*. Para C. Soler, o próprio autor teria se dado conta do fracasso de sua solução. No entanto, de modo geral, para ele, tornar-se mulher ou homem seria uma questão de identificação, ou seja, de assimilação de modelos sociais (SOLER, 2005, p. 137).

De passagem, a autora comenta que a noção de gênero (que ela atribui às anglo-saxãs e já discutimos, na seção anterior, que este é um argumento questionável) estaria no mesmo caminho de S. Freud. É possível depreender que o que ela entende por “gênero” se restringe a uma concepção construcionista cultural, de um sexo social construído a partir da sujeição a normas culturais. Esta concepção, no entanto, além de não ser a única, há muito foi posta em xeque por outras abordagens.

A autora, então, apresenta sua tese central: a de que, com o conceito de *sexuação*, J. Lacan teria ultrapassado o édipo freudiano, depois de, a princípio, ter se dedicado a sua reformulação e racionalização. J. Lacan teria proposto o termo *sexuação* para se referir ao processo pelo qual um corpo biológico acederia a uma determinada posição sexuada. Essas posições são indicadas, como já aponte, nas fórmulas quânticas da *sexuação*, apresentadas em *O aturdito* e desenvolvidas em seminários posteriores. O que distinguiria e identificaria homem e mulher seriam duas modalidades diferentes e não complementares de gozo. Segundo C. Soler, mais além das normas do Outro, a ordem do discurso não conseguiria corrigir a desnaturação do ser falante e somente poderia oferecer o “semblante fálico”. No discurso, a falta radical que estaria na base da experiência do ser humano não poderia ser representada a não ser de forma negativa. Toda positividade seria sempre fálica, ou seja, faria recurso a um elemento significante cuja propriedade fundamental seria a de fazer-se visível e prenhe. Assim, as duas modalidades de gozo seriam duas maneiras de se inscrever na função fálica (que seria também a função da castração e do gozo; por obra da linguagem, a função do gozo ficaria, para a autora, no âmbito da castração).

É homem o sujeito inteiramente submetido à função fálica. Por isso, a castração é seu destino, assim como o gozo fálico, ao qual ele tem acesso por intermédio da fantasia. É mulher, ao contrário, Outro, o sujeito que *não* está *todo* submetido ao regime do gozo fálico e ao qual cabe um outro gozo, suplementar, sem o suporte de nenhum objeto ou semblante (SOLER, 2005, p. 138, grifos da autora).

É possível resumir os argumentos da autora, que de fato sistematizam as elaborações lacanianas, em um pequeno quadro esquemático em que figuram essas duas posições ou modalidades de gozo:

Quadro 1: Posições de homem e mulher para C. Soler de acordo com a teoria lacaniana da sexuação

Homem	Mulher
Totalmente submetido à função fálica (tendência ao “fechamento”)	Não-toda submetida ao regime do gozo fálico (por ser um ser de fala e ter inconsciente, ela também se inscreve na função fálica, mas não totalmente)
Só pode ter acesso ao gozo através da fantasia (seu verdadeiro parceiro na relação é o objeto de sua fantasia)	Tem acesso a um gozo outro, sem suporte de objeto ou semblante
O gozo a que tem acesso é um “gozo fálico” (parcial, delimitado, gozo do órgão)	Esse outro gozo J. Lacan o chama de suplementar (sem limites, não delimitado, não localizado no órgão)
A castração é seu destino, pois isso é próprio da função fálica (nada nela escapa à castração, na medida em que através do gozo fálico jamais se tem acesso ao gozo do Outro)	Esse gozo escapa à castração, pois não está mediado pelo falo

Fonte: Autoria própria

“Ser” mulher ou “ser” homem significaria, de fato, aceder a uma dessas duas posições sexuadas. Podemos questionar: trata-se de uma espécie de ontologia, pela qual um tipo de essência é postulada para os seres sexuados agora num suposto plano lógico? Trata-se de uma nova oposição binária, complementar, pela qual homens e mulheres, ainda que de forma relacional, estariam discretamente localizadas em campos excludentes? Sustentemos as questões e sigamos. A autora afirma que existe, então, uma escolha que não é livre, mas condicionada, entre as duas posições e um hiato irreconciliável entre elas. E há as discordâncias, atestadas pela clínica, entre o “sexo do registro civil” (decorrente, segundo argumenta, de uma designação a partir da visão do corpo sexuado, macho ou fêmea) e o “sexo erógeno” (decorrente de uma escolha forçada entre duas posições descontínuas e não isomórficas, produzidas a partir da imbricação entre as dimensões real e simbólica da experiência humana, homem e mulher) (SOLER, 2005, p. 138).

Apresenta o argumento, atribuído a J.-A. Miller, de que o inconsciente seria “homossexual”, referência que não tem, obviamente, a ver com orientação sexual ou escolha de objeto, mas com o fato de que ao inconsciente faltaria a referência da diferença sexual (que ele desconheceria) já que se regeria inteiramente pela norma fálica (só oferecendo essa referência, do Um fálico): o Outro do sexo ficaria, então, foracluído. Uma das formas de ler o aforismo “não há relação sexual” seria compreendê-lo como a não relação entre o gozo fálico e o gozo do Outro: o gozo fálico não daria acesso a nenhum gozo do Outro (SOLER, 2005, p. 139).

Em seguida, C. Soler (2005) aponta a disjunção que haveria entre a escolha do gozo (que *fixaria* a pertença sexual) e a escolha de objeto, nos termos freudianos, que elege o parceiro que pretensamente encarnaria o objeto de gozo.

Estamos bem longe, pois, do padrão edipiano da heterossexualidade, que levava a crer que, salvo desvios, homem e mulher eram feitos um para o outro, simplesmente pelo fato de que seus dois significantes, homem e mulher, copulavam no lugar do Outro, como o rei e a rainha do conto de Edgar Alan (sic) Poe. Em outras palavras, a identidade sexuada não passa pela escolha do objeto, o que põe o hétero e o homo em pé de igualdade, se assim posso dizer. É por contra-senso que às vezes se imputa a Lacan uma homofobia qualquer. Quanto à verdadeira perversão, aquela que não é generalizada, não é no nível da escolha que ela se decide (p. 140).

A autora chama as posições sexuadas de “identidades sexuadas” e isso nos põe outra questão: trata-se de identidade? Pode-se falar em identidade na medida em que as normas sociais (do Outro), pelas quais se autoriza ou proíbe o que seria próprio do “ser homem” ou do “ser mulher”, já não sejam a referência? Posicionar-se quanto a uma modalidade de gozo produz uma identidade? Ao tratar de “identidade”, a autora talvez deseje aludir ao caráter relativamente fixo desse posicionamento. No entanto, podemos excluir a possibilidade de deslocamentos entre essas posições? Aceder a uma posição significa uma fixidez?

A autora aborda o que chama de “perversão generalizada”, referida à lógica fálica e a modalidade de gozo masculina. O “homem” seria casado com o objeto de sua fantasia: o objeto oculto, causa secreta do gozo, viria substituir a/o parceira/o. Trata-se, para a autora, de uma perversão generalizada porque o inconsciente imporia a norma fálica, masculina, que não implicaria em nenhuma norma da/o parceira/o e, portanto, acarretaria a sua relativização. O objeto *a*, mais-gozar, seria o verdadeiro parceiro da repetição (SOLER, 2005, p. 140). A radicalização dessa posição, então, fecharia para o sujeito o acesso a uma experiência de alteridade.

Para a autora, o objeto de um homem pode se instalar num homem, numa mulher ou até em Deus (místicos). Uma mulher pode ter acesso ao gozo Outro através de um homem, de uma mulher ou também de Deus (místicas). Em seguida, ela mostra como a distribuição ou frequência por essas posições não pode ser correlacionada estritamente ao sexo biológico:

Assim, não há nenhuma contradição em que os homens por anatomia e por escolha do gozo tanto sejam heterossexuais quanto homossexuais ou místicos em sua escolha de objeto; em que mulheres históricas, totalmente ocupadas com o objeto do outro masculino, alinhem-se do lado do homem no todo fálico; e em que, do mesmo modo, do lado da mulher situem-se mulheres heterossexuais ou homossexuais, bem como outros místicos,

homens ou mulheres, como santa Teresa, Hadewidjeh de Antuérpia ou são João da Cruz, e ainda sujeitos psicóticos dos dois sexos. Os parceiros variam, aqui, sem comprometer a pertença sexuada do sujeito decidida no nível da modalidade de gozo, o que tem como consequência que, em cada um dos casos, o verdadeiro parceiro que é o gozo permanece velado e como que à espera de interpretação” (SOLER, 2005, p. 140).

Tais argumentos parecem afastar possíveis críticas de que as fórmulas lacanianas funcionem como um binário heterossexual, não apenas porque mulheres e homens poderiam se posicionar de um lado ou do outro, como também pelo fato de que isso não definiria a/o parceira/o. Percebemos que a autora lê as fórmulas em termos de *pertença* e de *situação*, ou seja, ressaltando o caráter estável do sexo e de sua escolha (no sentido indicado pelo p8 em uma de suas entrevistas de que não se deita homem e acorda mulher). Algo de sua leitura, no entanto, não deixa de recair nas noções tradicionais da ordem sexual, de uma oposição inteligível entre hétero e homossexualidade, num sentido próximo ao que já apontamos ao comentar argumentos similares de M. Lamas (2013, p. 348). Outras possibilidades gendradas ficam aparentemente excluídas da grade, a menos que concebamos que as bissexuais também vão se posicionar como “homem” ou “mulher” e sua particularidade estaria apenas em ter parceiras de ambos os sexos. Há uma tendência na psicanálise a não se pensar a bissexualidade como escolha de objeto, de modo que o binômio hétero/homo constitui uma grade de inteligibilidade para as relações eróticas. Ao mesmo tempo, o enquadre das relações parece ser o do casal, ainda que seja o do sujeito com o seu objeto velado. O que nos teriam a dizer configurações outras como as relações eróticas entre mais de duas pessoas?

É preciso atentar para o fato de que mesmo o investimento recorrente em dada posição sexuada não reduz por si só toda a variabilidade de experiências que podemos observar na clínica e nas relações sociais cotidianas a partir do trânsito entre essas posições e principalmente na vivência da feminilidade como abertura de possibilidades *outras*. Entendo que “o” homem e “a” mulher, quando faladas pelas analistas de modo essencializado, dizem respeito à recorrência do investimento em tal ou qual posição ou modalidade de gozo o que, com todas as reiterações vividas, acaba por produzir um efeito de estabilização que “naturaliza” o sexo, escondendo as inúmeras reiterações e investimentos normativos.

A autora destaca, em seguida, sempre acompanhando J. Lacan, o caráter “hommossexual” do amor no sentido de que viria do inconsciente e este seria inteiramente regido pela norma fálica. Assim, o amor se dirigiria à imagem especular, do semelhante, indo do mesmo para o mesmo (amor do Um e não do Outro), no movimento de suprir imaginariamente o Outro inacessível, o sexo que falta (SOLER, 2005, p. 141). Haveria, pois,

uma forclusão do sexo (do Outro barrado, que não existe, que não tem consistência), da alteridade radical, e algo do sintoma e/ou da fantasia viria em suplência disso através de um reconhecimento ligado à maneira obscura como cada uma reage a essa sina de solidão radical e sustenta seu destino de ser de fala. Ao falar do espírito de nossa época, a autora afirma que o inconsciente, individual e coletivo, se manifesta no discurso que tenta domesticar o impasse sexual e a falta do Outro que não existe.

O nosso prometeu, com os direitos do homem, os valores da igualdade entre os sexos, que coincidem - será que por acaso? - com os arranjos cada vez mais unissexuais dos estilos de vida orientados pelo mercado dos novos objetos de gozo para todos. Atualmente, não podemos desconhecer que as condutas amorosas estão profundamente reformuladas (SOLER, 2005, p. 142).

Ao tratar das inéditas mudanças dos costumes nas últimas décadas, a autora se refere à legalização de práticas sexuais antes repudiadas e, embora matize que não se trata de um liberalismo total, afirma que estaríamos vivendo uma época de liberação das práticas sexuais em que quase já não se prejudicaria nenhuma prática. A autora propõe que, de algum modo, hoje, se teria aprendido a lição da “perversão masculina generalizada”, pela qual todas gozariam com suas fantasias e seus inconscientes: o gozo sexual seria agora reivindicado como um direito. Os paradigmas do amor, elaborados em outras épocas (*philia* grega, amor cortês, amor divino dos místicos) já não teriam curso e estaríamos votados a “amores sem modelo”. Pergunta C. Soler (2005, p. 143-4) se as diferentes soluções sintomáticas pelas quais os sujeitos buscam resolver a ausência de relação entre os sexos se equivaleriam do ponto de vista ético. Ela reconhece que é uma “questão delicada” e afirma que a “perversão generalizada masculina” daria margem a várias escolhas éticas, sugerindo que não podem ser tomadas como equivalentes. Em seguida, argumenta que haveria éticas no plural e discursos no plural (o da psicanálise sendo apenas um entre outros) e que faltaria um ponto que permitisse hierarquizar legitimamente os sintomas de cada um; que é um abuso que as analistas se erijam em reformadoras dos costumes, ecoando a formulação freudiana que consta em uma das epígrafes que introduzem este capítulo.

Após relativizar os tipos de escolhas éticas, a autora, então, passa a criticar o tipo de ética que estaria, atualmente, em ascensão, que J. Lacan chamara de “ética do celibatário” (ou do solteiro). Para a autora, trata-se de uma ética “exsexual”, que excluiria a mulher, o Outro, a alteridade, em prol do mesmo: “entrincheiramento contra a alteridade e refúgio no Um fálico”. Seria uma estratégia de erradicação do Outro (que intensificaria sua forclusão

estrutural) e não forçosamente incompatível com certo fascínio pelo gozo suplementar feminino (SOLER, 2005, p. 144). Ela refere essa ética a algumas figuras sintomáticas: a “homossexualidade à maneira de Montherlant” (ressalvando a existência de outros tipos de homossexualidade); “todos os masturbadores resolutos”; “algumas histéricas totalmente dedicadas ao Um”; e os chamados “*sex/less*” (assexuados). Afirma que a [sic] homossexualidade feminina seria uma opção “completamente diversa”, pois sua ética daria margem ao Outro do sexo.

Finalmente, fala em favor de uma “ética hétero” (ressalta que não está dizendo “heterossexual”), aquela que constituiria uma resposta à impossibilidade de relação mantendo o interesse pelo Outro. Afirma que a psicanálise, ao contrário do discurso dominante, excluiria qualquer cumplicidade com a ética crescente do celibatário e buscaria dar lugar à singularidade do modo de gozo com que cada sujeito busca suprir a hiância sexual. Ao falar de uma singularidade do modo de gozo, a autora já não parece estar falando do dois modos de gozo formulados por J. Lacan, mas à forma como o sujeito articula as possibilidades de gozo oferecidas pelos campos masculino e feminino. Argumenta, ainda, a autora que a psicanálise se perde sempre que “milita” por um “conservadorismo da norma” e dá exemplos: a oblatividade genital; a heterossexualidade; a maternidade para as mulheres; o casamento para todos etc. Analisar, para a autora, não significaria “consertar” (operação dita impossível); sugere, no entanto, que a análise busca dar lugar a éticas da diferença em sua antipatia com todas as éticas do mesmo, pautadas na segregação do Outro enquanto alteridade radical (SOLER, 2005, p. 147-8).

O discurso da autora toca em pontos fundamentais que estão em discussão no presente trabalho e revelam o caráter profundamente complexo das questões que giram em torno do gozo e da sexuação. Ao mesmo tempo em que aponta o quanto é delicado buscar hierarquizar as diversas soluções sintomáticas para a impossibilidade da relação sexual e como a psicanálise se extravia em qualquer militância pela normalidade, em seus mais diferentes tipos, centra fogo contra a chamada “ética do solteiro”, calcada na lógica unária do mesmo e avessa à alteridade associada à feminilidade, e revela também certa nostalgia por paradigmas de amor de outras épocas (agora estaríamos condenados a amores sem modelos). Essas generalizações sociológicas, muito comuns quando as analistas se põem a “analisar o social”, causam incômodo à sensibilidade das cientistas sociais, na medida em que pretendem reduzir um campo complexo de fenômenos a fórmulas cortantes e universais, supostamente capazes de explicar a contemporaneidade. Sem desconsiderar a importância das questões apontadas pela autora, é preciso atar-se ao bom e velho mandamento da relatividade. Afinal, nos seus

mais diversos arranjos, as diferentes ordens sociais não teriam sempre dado lugar a lógicas do mesmo em suas relações paradoxais com lógicas da alteridade, ainda que estas se configurem como socialmente mais frágeis?

A autora é certamente cuidadosa ao apontar que há uma pluralidade de éticas possíveis mesmo dentro do que chama de “perversão generalizada masculina”. A “ética do celibatário” seria apenas um caso atual em ascensão, mas a *philia* grega, por exemplo, teve lugar em uma formação social masculinista na qual as mulheres eram excluídas do lugar de sujeitos e confinadas ao espaço doméstico, ao mesmo tempo em que a própria relação entre *erastes* e *eromenos* não pode ser entendida simplesmente como de pura alteridade. Igualmente, o que nos permitiria dizer que tais modelos históricos paradigmáticos das relações amorosas teriam sido superados, quando sabemos que a lógica histórica parece funcionar numa espécie de eterno retorno? Não seria prudente considerar que convivem numa coexistência talvez mais complexa que em momentos históricos anteriores? Afinal, a reformulação atual das condutas amorosas não deve nada ao próprio caráter transgressor do desejo humano, sempre se deslocando em torno de um objeto impossível e engendrando novos arranjos que configuram práticas sociais inovadoras?

Uma das formas pelas quais as analistas (e é coincidência que sejam, na sua maioria, do contexto francês?) buscam entender as mudanças sociais que estão na origem dos laços amorosos contemporâneos se dá através da compreensão de que a dimensão subjetiva estaria subsumida a uma lógica jurídica e dos direitos humanos. A autora, numa postura similar à de J.-A. Miller (que fala na conquista de igualdade entre mulheres e homens enquanto sujeitos de direitos), desconfia dos “valores da igualdade entre os sexos”. Essa igualdade, é preciso ressaltar, é apenas juridicamente formal, pois as situações de desigualdade material continuam sendo abundantes mesmo no contexto ocidental. Pareceria que o reconhecimento de uma igualdade jurídica teria o poder de produzir uma espécie de mesmidade, anulando as diferenças entre mulheres e homens e promovendo uma homogeneização sexual e em diversas outras esferas da vida social: por isso a autora fala em “arranjos cada vez mais unissexuais dos estilos de vida”. Uma mesma lógica nostálgica parece operar aqui: o mundo social anterior, apesar de desigual, estava assentado sobre o modelo da diferença sexual que iria se perdendo pouco a pouco no mundo contemporâneo em prol de uma *unissexualização*. Se as autoras teorizam a partir do contexto francês, é pertinente questionar o que suas teorizações carregam de particularidades desse contexto, alçadas a um patamar de universalidade. Seríamos, de fato, uma sociedade regida apenas pelas “contingências dos acasos e automatismos do inconsciente”, vivendo “amores sem modelos”? Todas as disputas políticas

em torno da sexuação e do gozo sexual se reduzem a reivindicações jurídicas? Não seria, antes, o caráter eminentemente político da sexualidade o que sobressai nos fenômenos contemporâneos apontados pelas autoras? A aparato jurídico, tal como M. Foucault teorizou, participa da regulação normalizadora do sexo e da sexualidade, bem como representa, segundo os argumentos de T. de Lauretis (1987), um espaço de contestação do gênero: as demandas jurídicas aparecem como recursos de poder para garantir um espaço de agência subjetiva e buscar fazer frente a violências sociais que pesam sobre certos sujeitos e em detrimento da vivência de seus desejos. As vivências de “unissexualização” conseguem de fato erradicar a alteridade? Na verdade, se alguma unissexualização há, não se pode vaticinar uma uniformização geral: há uma oferta e circulação de sentidos e práticas antes estritamente amarrados a um ou outro sexo e a experiência de *diferrância* continua operando e produzindo deslocamentos e novos estilos de vida.

E se, no fundo dessas generalizações teóricas, pudermos identificar muito mais características específicas de um certo modo de enunciação discursiva francesa sobre o mundo contemporâneo que o reflexo fidedigno das experiências sociais contemporâneas? Podemos encontrá-las sob a pena de diferentes analistas e buscarei voltar a esse tema na seção seguinte. Sem dúvidas, a sociedade francesa, assim como outras sociedades ocidentais, em diferentes ritmos e de diferentes maneiras, tem sido palco de transformações sociais importantes, principalmente no que diz respeito às práticas sexuais, aos vínculos matrimoniais e às relações de parentesco. Isso produz lutas de poder específicas, das quais participam os analistas, e a psicanálise pode ser instrumentalizada na promoção de certos ideais de normalidade, não sem o recurso a estratégias de pânico moral.

No entanto, me parece importante discutir a ideia de “éticas da alteridade”, que pode, num sentido muito específico, relançar a questão sobre a diferença sexual em termos diferrantes. A. Quinet (2013a, p. 135-40) propõe que, pelas fórmulas lacanianas da sexuação, qualquer um dos lugares em que um sujeito se situe (dois do “lado homem” e três do “lado mulher”) para tentar estabelecer relação implica sempre uma ligação a um elemento de um campo heterogêneo àquele em que o sujeito se encontra. Qualquer relação possível implicaria, então, sempre esse caráter de heterogeneidade, de diferença de posições na relação do sujeito com o outro. As respostas, sempre parciais, se articulariam entre duas lógicas distintas: a lógica do Um e a lógica da heteridade (sustentada na premissa do não-todo fálico, que constitui um campo aberto, que não faz grupo, lógica do *heteros*). O autor acrescenta que todo ato sexual ocorre devido à *heteridade*, pondo em relação um elemento do *todo fálico* com um do *não-todo fálico*.

A Heteridade comanda a sexualidade e coloca em circulação o ‘heterotismo’. São sempre necessários dois sexos para que o sexo exista. Para além da escolha sexual, a experiência analítica nos leva a questionar: será que existe uma fixidez em uma posição ou outra das fórmulas da sexuação? OU o ser-para-o-sexo pode circular entre as posições como o faz nos discursos que constituem os laços sociais? (QUINET, 2013a, p. 140, grifos do autor).

M. Arán (2009) questiona em que medida a psicanálise se apresenta como mais um dispositivo da sexualidade (nos termos foucaultianos) no contexto da sociedade contemporânea e também se buscaria reinstaurar o modelo tradicional da diferença sexual, reiterando a norma heterossexual da dominação masculina. A autora se preocupa com que a psicanálise possa permanecer uma teoria crítica e uma prática clínica aberta a conceber novas formas de subjetivação. Analisa o debate psicanalítico sobre os deslocamentos do feminino e a positivação da feminilidade, o casamento homossexual, a homoparentalidade e a clínica da transexualidade. Argumenta que a noção de simbólico, assentada numa concepção estruturalista da diferença sexual, tem se constituído num limite às reconfigurações das relações sociais.

Para a autora, a teoria da diferença sexual na psicanálise (em S. Freud e J. Lacan) seria a forma masculina de se inscrever na história conflitiva que marcou a diferença entre os sexos na cultura ocidental. Ela analisa os deslocamentos do feminino na cultura contemporânea e se coloca ao lados de outras psicanalistas que têm buscado recuperar o paradigma da feminilidade na obra freudiana com vistas a questionar os limites da teoria psicanalítica para pensar a diferença (ARÁN, 2009, p. 662).

O paradigma da feminilidade, tal como pode ser depreendido no percurso final da obra freudiana, implica, segundo J. Birman (1998, p. 127-8), a formulação de uma dimensão problemáticas da sexualidade que desconcerta e subverte o campo psicanalítico. A feminilidade não se identificaria nem com o ser da mulher, nem com a sexualidade feminina, reenviando a algo que transcenderia a diferença entre o sexos, remetendo a algo presentes igualmente na mulher e no homem e caracterizando-se pela ausência de referência e regulação pelo falo.

Para esse autor, a oposição binária entre homem e mulher, masculino e feminino, está referenciada na lógica fálica, pela qual se pensam as subjetividades a partir da ausência ou presença fálica.

Com efeito, seja pela presença imaginária do falo, pela oposição crucial entre a sua presença e a sua ausência. O que implica dizer que quem tem o falo acredita na sua superioridade ontológica, enquanto que quem não o possui se acredita inferiorizado no seu ser. Estabelece-se, assim, uma espécie de

hierarquia ontológica entre os sexos, com uma série de consequências psíquicas, sociais e culturais (BIRMAN, 1998, p. 128).

Num sobrepujamento da lógica fálica, a relação com a feminilidade provocaria inquietação e mesmo horror, pois defrontaria o sujeito de modo inapelável com sua finitude e incompletude. Segundo o autor, a condição originária e inultrapassável do sujeito seria a “desamparo” tanto face ao seu corpo quanto face ao mundo, não estando nunca ao abrigo seguro do perigo e da dor.

A feminilidade e o desamparo são as duas faces da mesma moeda, pois enquanto a primeira se enuncia na linguagem do erotismo o segundo se formula na linguagem da ética. A feminilidade é a revelação do que existe de erógeno no desamparo, a sua face positiva e criativa, isto é, o que este possibilita ao sujeito nos termos de sua possibilidade de se reinventar permanentemente. A face negativa do desamparo é o masoquismo, a inexistência erótica e a dor mortífera. Seria esta a razão pela qual as figuras do feminino e do masoquismo sempre foram identificadas. Porém, como já disse, a feminilidade não é identificada com o feminino, pois implica a erotização do desamparo e não o usufruto horrendo da dor masoquista. Enfim, a feminilidade e o desamparo são inequivocamente os herdeiros do real a que aludimos no início deste percurso, pois indicam aquilo que afeta o sujeito de maneira inapelável, frente ao qual este não tem qualquer defesa possível (BIRMAN, 1998, p. 129).

Para J. Birman (1998, p. 128-30), a feminilidade condensaria diversos atributos que participam do emaranhado da sexualidade humana: prematuridade; incompletude; insuficiência; fendas corpóreas; polimorfismo; inexistência de objeto fixo da pulsão etc. Assim, o erotismo humano estaria fundado na feminilidade, pois, para além da “completude fálica” e da “onipotência narcísica”, a fragilidade e a incompletude humanas seriam as formas primordiais de ser do sujeito. O que caracteriza o próprio movimento do desejo: “O que nos move no erotismo é a certeza de nossa incompletude, por um lado, e a crença na completude a ser oferecida pelo gozo, pelo outro. Contudo, como a segunda possibilidade não se realiza nunca, sendo uma utopia, pois se na sua pontualidade o gozo, como um pequena morte, nos faz crer momentaneamente que a fusão cósmica se realizou para o sujeito, logo no despertar a incompletude se apresenta novamente”. Estaríamos, então encerrados nessa pulsação tributária da incompletude numa espécie de eterno retorno nietzscheano.

Fixidez fálica? Circulação feminina? Até que ponto uma e outra seriam atributos de uma lógica masculina e feminina, respectivamente, na performatização do gênero e da sexualidade? Uma apreensão binária das formulações sobre a sexuação parece ir no mesmo sentido do que afirmou o p6 a propósito do caráter aprisionador e autoritário das construções sociais: buscam estabilizar o gênero e a sexualidade a ponto de rigidificar a ambiguidade

imane a sexualização. Se tudo está em processo e não há pureza, podemos invocar as formulações derridianas para compreender a sexualização como processo de *diferrância* e suplementação.

Para J. Derrida (1991, p. 45), o *jogo* da diferenciação ou *diferrância* produz as diferenças como efeitos sem, no entanto, causá-las. Se tomamos, por exemplo, a diferença masculina em seu caráter fálico, de acordo com a proposta derridiana, então não podemos considerá-la como tendo um valor “em si”, como sendo um ponto de partida essencial, uma causa, uma presença que se positiva por si própria: está, desde sempre, referida à sua alteridade, por relação à qual se manifesta. Assim, a pergunta sobre a origem é profundamente deslocada, e abalada a noção do par originário-derivado. O “tecido de diferenças” de que fala o autor aponta exatamente que as coisas só existem em processo, no movimento de *se tornarem*, o que permite falar em hegemonia e predominância, mas não em exclusividade ou totalidade, porque “há sempre traços” e reviramentos possíveis: as diversas possibilidades *diferrantes* já estão implicadas de saída e o que orienta o investimento de uma posição particular parece ser, afinal, uma ilusão importante de “como se fosse assim”, segundo o p6. Mas, me parece haver uma dimensão ainda mais radical na argumentação derridiana: a diferença masculina não forma com a diferença feminina um par binário no qual, de um lado, certos atributos estão discretamente separados e incomunicáveis com os do outro lado. A fronteira supostamente nítida e impermeável entre esses dois lados não é fixa e estaria borrada desde o início, permitindo um jogo em que suas relações ambíguas produzem diferenças sempre diferidas: se afastam e adiam, indefinidamente, qualquer consumação. Não haveria, dessa forma, nenhuma realização possível de um ser de mulher ou ser de homem.

Isso não significa, evidentemente, que as identidades femininas e masculinas não existam, mas que qualquer identidade não é a exteriorização de uma essência, mas a produção ao mesmo tempo estabilizada e instável de uma *diferrância*, de um processo de diferenciação: a afirmação de um “ser”, com os efeitos de “naturalização” que geralmente daí decorrem surge, então, em seu caráter de fabricação e de prótese. Pensar a *diferrância* sexual como tecido de diferenças implica, então, numa leitura possível das fórmulas da sexualização propostas por J. Lacan fora da grade binária que busca separar de forma discreta mulheres de homens. Não é o feminino que produz o masculino, nem o contrário: eles se coproduzem num mesmo movimento, o qual tem na suplementação uma de suas características fundamentais. J. Lacan propõe a noção de um gozo feminino “suplementar”, pelo que indica claramente que não se trata de uma complementação do gozo masculino, já que “a relação sexual não existe”. Penso que esse caráter *suplementar* ecoa a proposta derridiana da *diferrância*: enquanto experiência

disponível a qualquer ser humano, marcado pela falta fundamental que o habita enquanto ser falante, abre a experiência do gênero a múltiplas manifestações, as quais os sujeitos poderão viver na medida de seus desejos. Assim, a redução dessa multiplicidade a “um” único arranjo é fruto de um laborioso trabalho de investimento e performatizações sob o peso de normas sociais/simbólicas as quais, se, por um lado, impõem trajetos dominantes, jamais deixam de criar, no mesmo movimento, seus opostos e paradoxos.

As fórmulas da sexuação não podem, então ser tomadas como um par estável de oposição: sua escritura em quadros reduz necessariamente sua complexidade dinâmica, a qual é indicada através de pelos menos dois elementos: a negação do quantificador universal e, de forma talvez mais reducionista, o uso de setas que de um lado a outro conectam diferentes elementos, indicando um jogo complexo de posições nas relações sexuais. O uso desses quadros como grades para leituras “sociológicas” dos fenômenos da realidade em que o lado “homem” é tomado, sem mais, como “os homens” e o lado “mulher” é enunciado como “as mulheres” aparece como bastante questionável. Limitações da linguagem, dirão algumas. No entanto, uma proposta tão complexa como a lacaniana para a compreensão da sexuação merece que reconheçamos sempre o caráter de aporia das questões em torno da sexuação e da sexualidade humana.

Sobretudo, não podemos tampouco compreender tais processos sem considerá-los como intrinsecamente políticos: os processos de *différance* se dão através de lutas de poder para nomear a diferença, para marcá-la, para inclui-la, para excluí-la, para valorizá-la ou subalternizá-la. Essas lutas alcançam estabilizações e engendram estados de dominação, mas o tecido político jamais se fecha, de modo que as resistências, parte necessária desses processos, ostentam o lugar da agência subjetiva e o caráter complexo das produções sociais: nem sujeitos totalmente determinados, nem sujeitos totalmente livres para agir como quiserem. Sujeitos marcados pela dominância histórica de regimes políticos, mas que contêm em seu próprio bojo, os elementos de sua negação, seus paradoxos, que serão explorados em função do caráter não razoável do desejo humano, motor de transgressões criativas.

Pode-se argumentar que não se pode ocupar, ao mesmo tempo, uma posição masculina e feminina na relação com a/o parceira/o. Mas, isso não significa uma fixação inamovível em determinado tipo de gozo. Do ponto de vista da experiência analítica, indicada acima por J. Birman (1998), como um caminho errante em direção à feminilidade enquanto dimensão fundamental da subjetividade e da sexualidade, os sujeitos não parecem destinados a situar-se em um polo ou outro das ditas fórmulas lacanianas, mas a transitar pelas articulações, em continuum, entre masculinidade e feminilidade. A ambivalência e o caráter intercambiável

presentes nesse processo apontam para o fato de que não se “é” feminino ou masculino, mas que a feminilidade e masculinidade são campos discursivos oferecidos aos sujeitos para suas produções singulares e que, apesar dos investimentos e dominâncias, os trânsitos e passagens estão sempre abertos. Isso não significa que cada sujeito se transformará num ser andrógino, aberto à vivência de quaisquer experiências, mas que o avanço de uma análise pode questionar radicalmente as normalizações sociais através das quais se buscou “resolver” o enigma insolúvel da diferença sexual e a impossibilidade da relação sexual, oportunizando ao sujeito o confronto com suas faltas mais radicais de sentido, o que abre um terreno para explorações inéditas de seu gênero e sexualidade. Talvez mesmo o vetor da análise permita questionar o investimento dominante em uma lógica masculina por mulheres e homens e abri-los a uma experimentação mais feminina, entendida como lógica de suplementação, que franqueia *passagens* a despeito das *fixações*, numa errância infinita e sem salvação.

#gêneroparaasanalistas: determinismo, voluntarismo, complexidades

No contexto de um diálogo crítico entre psicanálise e estudos de gênero, é importante levar em conta o que as entrevistadas entendiam por *gênero*. Muitas vezes, em diálogos com outras analistas, me encontrei com o argumento de que as analistas não trabalham com tal categoria, considerada alheia ao seu campo teórico e prático.

O p7 afirmou que “a psicanálise enquanto clínica, ela não trabalha com gênero. Isso é uma questão que surge na sociologia. [...] a psicanálise, enquanto clínica, ela não está remetida a isso”.

p7: [...] eu acho que tem um leve, uma coisa meio estranha nessas questões de gênero que são assim: eu não sei dizer tão rápido assim, é como se quase fosse uma escolha. Hoje, as pessoas falam de gênero como se elas fossem poder ter algum jurisprudência, decisão sobre essa coisa. [...] O gênero, poxa, é isso: é imaginário puro, é só isso. Vou encurtar minha fala um pouquinho: está todo mundo remetido ao falo, homens, mulheres. Por que Lacan diz que não tem relação sexual? Porque está todo mundo, como se diz, transando ali com o falo, estou brincando com a palavra, mas é isso. A relação é impossível porque está todo mundo remetido ao falo. Então, quando esse tipo de questão começa a invadir a psicanálise, eu chamo de invasão mesmo, porque tende a gerar deformação, não digo na clínica, porque as pessoas continuam trabalhando, mas depois na clínica e, primeiramente, na teoria. [...] eu acho que essas questões vêm [...] virando um exercício mental muito grande. E, como tu me falaste, alguns teóricos da sociologia às vezes querem tomar campo com a psicanálise. Nada contra, na medida em que não...

eu: Mas tu dizes “tomar campo” no sentido de... não sei se eu entendi a expressão.
p7: “Tomar campo” é falar em nome dela, falar em nome da psicanálise sem necessariamente estar numa formação. Tu sabes disso: não se faz uma formação em psicanálise em cinco anos como na universidade. É uma vida, né? [...] então, as questões de gênero, eu acho complicado isso para a psicanálise. Não no sentido imaginário, que faz parte de todo mundo que chega para falar aqui. Está contando, é óbvio. Quantas pessoas estão, como se diz, indefinidas. [...] isso é imaginário, isso é importantíssimo. E isso tem que ser acolhido, isso tem que ser escutado, mas o nível da intervenção, eu acho que isso é importante, a intervenção da psicanálise, ela nunca passa pelo imaginário, ela tem que passar pelo simbólico. Qualquer ato que aconteça é falho na clínica psicanalítica, no sentido de que não passou pelo simbólico. Tem que passar... tem que passar pela palavra. Então, vai passar pela palavra a questão de gênero? Vai, mas não é de forma alguma o que interessa para a psicanálise, se a gente relembrar os conceitos que são importantes para a psicanálise. [...]

A p10 afirmou que ainda era “muito tabu”, em São Luís, relacionar a psicanálise com outros campos (como, no caso do meu trabalho, “psicanálise e gênero”). Acrescentou que o trabalho poderia abrir e fazer uma diálogo entre os campos. O termo *tabu*, empregado pela entrevistada, me evoca duas referências que considero importantes para o debate. Primeiro, a proposição foucaultiana de um *tabu do objeto* como procedimento de *interdição* no controle da produção discursiva. Trata-se de uma proibição da palavra, pela qual não se teria o direito de dizer tudo. Ora, abordar certos temas, acionar certas categorias, desencadeia efeitos de poder que fogem ao controle dos sujeitos; por isso, o empenho social em controlar o uso da fala. Com isso, M. Foucault localiza o discurso como um lugar privilegiado de exercício do poder.

[...] [O] discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é também aquilo que é o objeto do desejo; e visto que - isto a história não cessa de nos ensinar - o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 2010b, p. 10).

A outra referência é a indicação de M. Douglas (2001) de que o tabu é um recurso para a ordenação social e sua reprodução: é instituído contra os perigos que ameaçam as fronteiras simbólicas que regem determinado contexto social. Lembremos do importante esclarecimento da autora de que é só pela exageração da diferença entre, por exemplo, “com e contra” que se cria uma “aparência de ordem” (DOUGLAS, 2001, p. 72). A metáfora do gênero como *invadindo* a psicanálise significa claramente uma disputa política em curso e um sentimento de ameaça. O gênero (possivelmente identificado como atributo e, portanto, em sentido bem mais restrito do que tem para as teóricas do gênero) é enunciado como

“imaginário puro”, o que, relacionado com o nível supostamente mais profundo e próprio da psicanálise, o do simbólico, remeteria a uma espécie de superficialidade enganosa. A diferença entre “superficial” e “profundo” é posta numa série análoga à distinção entre “rápido” e “duradouro” e entre “universidade” e “psicanálise”. O gênero é portanto compreendido como uma questão acadêmica limitada à sociologia, a qual não oferece uma formação tão aprofundada como a analítica (que toma “uma vida”). “Tomar campo” (avançar sobre um território) é também uma expressão por demais sugestiva nesse contexto. O que seria “falar em nome da psicanálise”?

Para o p6, com incursões pelo campo das humanidades e das ciências sociais, o gênero constituiria uma hierarquia social, bem como relações de poder. A mulher seria naturalmente destinada a uma submissão, a uma obediência, ao cuidado com as filhas, a uma fidelidade, a atividades domésticas; ela estaria como que naturalmente destinada a isso tudo. E o homem seria o provedor. Isso já instauraria, segundo o entrevistado, uma relação de poder, já existiria uma hierarquia dada. Para ele, o homossexual já estaria excluído e muito mais do que a mulher (que seria excluída por sua natureza de submissão), vez que, enquanto mulher, ela estaria dentro de sua natureza: o homossexual, por sua vez, não estaria em sua natureza de homem. Entendi que o entrevistado se referia não a suas próprias noções, mas a um discurso dominante que, no contexto local, operaria de modo a produzir mulheres submissas e homens dominantes, em chave complementar, ambas heterossexuais. Esse discurso heteronormativo identificado pelo entrevistado está informado por representações específicas de classe e raça, tal como apontei no capítulo 3, através da discussão do viés euro-americano da categoria *gênero* (OYĔWÙMÍ, 2004).

Para a p5, o gênero, antes de ser social, se constitui no “indivíduo”, no “subjetivo”. A família seria uma instituição social primeira, mas que devido à sua multiplicidade, não haveria generalizações e sim particularizações [*no sentido de que mesmo com a imposição de normas pela família, a subjetividade se configuraria de forma particular*]. Para ela, psicanálise e educação não se encontrariam, pois a subjetividade se constituiria de forma contingente, por mais que pai e mãe tentassem direcionar o sujeito por meio de regras. Invocou a teoria de S. Freud do recalque segundo a qual se deveria ceder à civilização ou cultura parte da satisfação das pulsões para poder aceder a um lugar na sociedade. Enfatizou, no entanto, que nem sempre se cederia. Para ela, o fato de vivermos numa sociedade, numa cultura, impunha examinar os fenômenos relativos à subjetividade e ao gênero a partir de uma leitura em conjunto, isto é, em que a psicanálise interagisse com outros discursos que se debruçam sobre o social.

Nesses relatos, é possível perceber outras perspectivas, menos ameaçadas, quanto à relação da psicanálise com os estudos de gênero, embora a ideia de que o gênero se constitua antes no subjetivo que no social seja questionável, na medida em que me parece impossível supor uma autonomia ou anterioridade do sujeito com relação ao social. Essa ideia atualiza a noção criticada por N. Elias (2010) em S. Freud de um social formado pela soma de indivíduos isolados que lhe preexistiriam. É preciso pensar em uma simultaneidade constitutiva que remete mais a uma relação moebiana que de sucessão. Em um dos relatos, o gênero é também referido às relações de poder e às hierarquias que estas produzem. Nesse sentido, pensando conjuntamente em ambos os argumentos, o tratamento analítico ao repercutir sobre o sujeito incide, ao mesmo tempo, sobre o social.

Considero importante conceber um espaço de agência subjetiva, como o faz a p5, ao apontar que, mesmo num contexto de constrangimentos normativos (de direcionamento por meio de regras), a subjetividade se constitui de forma contingente, não sendo o efeito de uma determinação, mas tampouco fruto de escolhas com “poder de jurisdição” (ou seja, que se pretendem completamente livres de qualquer sobredeterminação), o que é objeto do estranhamento e preocupação do primeiro entrevistado. Essa preocupação geralmente diz respeito à ideia bastante difundida mas falsa de que as teorias de gênero explicariam sua fabricação de maneira voluntarista.

Pelo que se luta quando se recusa o diálogo com teóricas do gênero e, principalmente, quando se *interdita* a própria categoria *gênero* como alheia à psicanálise? De que tipo de usurpação se acusam outras teóricas que supostamente fariam em nome da psicanálise? Entendo que a interdição discursiva ao *gênero*, mesmo quando ele pode surgir sob a pena de S. Freud em sua ambiguidade semântica, e sua recusa como elemento disruptivo do discurso analítico, porque de *outro* campo, se deve à luta pelo monopólio de um discurso verdadeiro sobre a sexualidade humana por parte das psicanalistas. A posição de dominância que o discurso analítico exercia na enunciação de teorias explicativas dos processos sexuais foi socialmente abalada em fins do século passado, na medida da exposição de seus vieses androcêntricos e heteronormativos. Nosso momento histórico testemunha o esforço de diversas analistas para reagir a essas críticas, produzindo um *aggiornamento* da psicanálise.

Discuti em *#adiferensexual*, as elaborações de A. E. Berger (2015b) em torno da tradução do termo alemão, empregado por S. Freud, *Geschlechtigkeit*, oscilando entre um sentido que se refere à realidade sexual orgânica e outro referido ao pertencimento de gênero. Contendo, assim, os sentidos de *sexo* e *gênero*, fica fortemente abalada a ideia de que o

vocabulo *gênero* é um intruso anglo-saxão. Se impõe, portanto, pensar a relação de coimbricação entre diferença sexual e gênero, inclusive em sua variabilidade histórica.

Gostaria de comentar dois exemplos de um exagero da reação defensiva de psicanalistas lacanianas contra os estudos de gênero e queer. Vera Maria Flores (2010), tratando a “teoria queer” como se fosse um sujeito, curiosamente lhe atribui o rótulo patológico de *perversão*, discutindo de que maneira essa teoria desmentiria ou renegaria a castração e a diferença sexual. É bastante curioso que a autora unifique (sob o rótulo de “teoria”) e classifique de *perversa* toda uma produção teórica diversa. Isso nos remete de imediato a um viés normalizador no trato teórico com os temas da sexuação e da sexualidade: se a forma dos estudos queer teorizarem é *perversa*, qual seria a *normal*? A psicanalítica.

Se examinarmos de perto, o que a autora chama de “a teoria queer” é, na verdade, um único livro, *Gender Trouble* de J. Butler, que podemos supor, então, abjetada como perversa-mor²¹⁴. V. M. Flores argumenta que as armas (outra metáfora bélica) da “teoria queer” para construir “um novo saber sobre o sexo” seriam o “desmentido e a desconstrução de tudo, ou quase tudo, que já se escreveu sobre esse tema” (p. 133). “Desconstrução de tudo ou quase tudo” (a desconstrução temida como *destruição* e a psicanálise sob perigo mortal). Percebemos que há, em curso, não um diálogo crítico com os argumentos dos estudos queer, mas tão somente uma operação discursiva de desqualificação dessas propostas teóricas, provavelmente fundada no fantasma de uma ameaça ao monopólio enunciativo sobre o sexual. É a guerra sexual imaginária da psicanálise contra “a teoria queer” que parece ensejar, como ataque e defesa uma negação radical dos argumentos teóricos e da própria oportunidade do debate.

A autora, no entanto, aponta que a psicanálise concorda parcialmente com J. Butler e com a lógica de “desnaturalização do corpo humano”, mas entende que a sexuação é a assunção de uma modalidade de gozo do sujeito como homem *ou* como mulher (alternativas excludentes) e que não acompanharia sempre a biologia. J. Butler, segundo a autora, localizaria o sexo apenas nas dimensões imaginária e simbólica, “foracluindo a dimensão de

²¹⁴ No momento em que escrevo estas linhas, recebo, pelo celular, mensagem sobre uma petição *online* que diz: "CANCELAMENTO DA PALESTRA DE JUDITH BUTLER NO SESC POMPEIA. Você gostaria de assinar esta petição? Clique aqui: <http://www.citizengo.org/pt-pt/node/108060?tc=wp&tcid=41923049>. Muito obrigado! Judith Butler, idealizadora e uma das principais promotoras da ideologia de gênero, virá ao Brasil entre os dias 7 e 9 de novembro [de 2017] para participar do Simpósio Internacional 'Os Fins da Democracia'. Ela propõe a desconstrução da identidade humana por meio da desconstrução [sic] da sexualidade. Segundo ela, 'homem e masculino podem facilmente significar tanto um corpo feminino como um corpo masculino, e mulher e feminino podem significar tanto um corpo masculino como um corpo feminino'. Porém, ela não se satisfaz em constatar isso. Por meio daquilo que chama de performance, propõe que as pessoas vivenciem todo tipo de experiência sexual'.

real” (além de “perversa”, a autora agora realiza uma operação psicótica). Afirma que alguns dos trabalhos de J. Butler revelam uma indiferença problemática em relação à diferença sexual (2010, p. 142).

J. Butler realizaria uma tentativa de simplificação da teoria lacaniana da mascarada e de sua explicação da homossexualidade feminina, além de não levar em conta o conceito freudiano de complexo de Édipo completo. A autora pergunta “Por que a filósofa não quer tomar conhecimento do chamado Édipo invertido do menino?” (2010, p. 143). Aqui, podemos perguntar por que V. M Flores não quis tomar conhecimento da passagem de *Gender Trouble* em que J. Butler precisamente discute o exemplo do Édipo negativo de Freud como sinal do reconhecimento, pela psicanálise, da disjunção entre tabu do incesto e heterossexualidade?

J. Butler (2006, p. 104) argumenta que a teoria psicanalítica sempre reconheceu a função produtiva do tabu do incesto, o que cria o desejo heterossexual e a identidade de gênero discreta. Aponta também que a psicanálise sempre foi clara a respeito de que o tabu do incesto nem sempre opera para produzir o gênero e o desejo nas formas pretendidas.

O exemplo do complexo de Édipo negativo é apenas uma ocasião em que o tabu do incesto é claramente mais forte em relação ao progenitor do sexo oposto que ao progenitor do mesmo sexo, e o progenitor proibido se torna a figura de identificação. Mas como esse exemplo seria redescrito dentro da concepção do tabu do incesto tanto como jurídico quanto generativo? O desejo pelo progenitor que, proibido, se torna a figura de identificação é produzido e negado pelo mesmo mecanismo de poder. Mas com que fim? O tabu do incesto regula a produção de identidades discretas de gênero e, se essa produção requer a proibição e a sanção da heterossexualidade, então a homossexualidade surge como um desejo que deve ser produzido para permanecer recalcado. Em outras palavras, para que a heterossexualidade permaneça intacta como uma forma social distinta, *exige* uma concepção inteligível da homossexualidade e também exige a proibição dessa concepção, tornando-a culturalmente ininteligível²¹⁵ (grifos da autora, tradução livre).

O que J. Butler propõe com esses argumentos é uma leitura que me parece explorar a complexidade da concepção freudiana do chamado Édipo completo, tentando retirá-la da

²¹⁵ The example of the negative Oedipal complex is but one occasion in which the prohibition against incest is clearly stronger with respect to the opposite-sexed parent than the same-sex parent, and the parent prohibited becomes the figure of identification. But how would this example be redescrived within the conception of the incest taboo as both juridical and generative? The desire for the parent who, tabooed, becomes the figure of identification is both produced and denied by the same mechanism of power. But for what end? Is the incest taboo regulates the production of discrete gender identities and if that production requires the prohibition and sanction of heterosexuality, then homosexuality emerges as a desire which must be produced in order to remain repressed. In other words, for heterosexuality to remain intact as a distinct social form, it *requires* an intelligible conception of homosexuality and also requires the prohibition of that conception in rendering it culturally unintelligible (texto original).

associação redutora com uma heterossexualidade “natural” e com a produção de gêneros binários separados e excludentes.

O núcleo da crítica de V. M. Flores será reservada para os dois parágrafos finais de seu artigo: “a teoria queer” negaria ao corpo sua dimensão real de gozo. De fato, é preciso admitir, como já adiantei, que o diálogo de muitas estudiosas de gênero e queer, incluindo J. Butler, se limita a um período da obra lacaniana, mais estruturalista, que não alcança alguns desenvolvimentos tardios de J. Lacan. Estes incluem a tentativa de teorização do *real* em sua articulação indissociável dos outros registros (*imaginário* e *simbólico*) no chamado *nó borromeano* e a teorização de uma clínica psicanalítica fundada no conceito de gozo, como satisfação paradoxal que desaloja o funcionamento do princípio do prazer. No entanto, afirmar dogmaticamente que haveria “algo de perverso” nas propostas políticas da “teoria queer”, que deveria ser entendido como uma forma de defesa contra o motivo “morte e sexualidade”, me parece o acionamento, no espaço de uma arena teórica, de estratégias de abjeção destinadas a produzir a suposta “teoria” singular como perigosa e ameaçadora. Na verdade, se analisarmos a situação com as paixões sob controle, veremos que o “pecado” ou “patologia” de J. Butler é apenas a de ter ousado criticar teorias de J. Lacan, talvez um crime de lesa-majestade para algumas lacanianas.

Em *Poderes, perigos e inquietações discursivas: um certo discurso analítico sobre teorias do gênero e transidentidades* (PEREZ, 2016), discuti os argumentos de outro psicanalista lacaniano em sua diatribe contra a assim (uma vez mais) chamada “teoria de gênero”. Novamente, essa teoria singularizada está representada por J. Butler. Sabemos que, a rigor, não existe algo como “a” teoria do gênero. Por que tais analistas insistem nesse enunciado? Ele parece ter se produzido no curso de uma reação arrebatada (iniciada em solo francês e importada para nosso contexto²¹⁶) contra a ampla repercussão da obra de J. Butler na cena acadêmica e pública a propósito de temas como o gênero e a sexualidade. Obviamente, os argumentos teóricos de J. Butler não podem ser postos em continuidade com os de todas as demais autoras dos campos dos estudos feministas, de gênero e queer, os quais, apesar de suas confluências, apresentam muitos dissensos importantes. Sua unificação, portanto, é fruto de uma fabricação discursiva nitidamente política. Tampouco, como salientei no texto aludido, existe algo como “a” psicanálise que, mesmo no assim chamado campo lacaniano, apresenta discordâncias fundamentais na maneira de interpretação e apropriação de vários conceitos e também em suas políticas. Enfim, a singularização político-discursiva da suposta “teoria de

²¹⁶ Cf. a esse respeito, diversos artigos publicados em *La revue lacanienne*, n. 4 (ASSOCIATION..., 2007.)

gênero” permite reduzir a complexidade e as disputas teóricas próprias a qualquer campo discursivo a uma homogeneidade imaginariamente forjada, facilitando, assim, o movimento de desqualificação dos argumentos teóricos contra os quais o autor se contrapõe.

Marcus do Rio Teixeira (2016), em tom bastante reativo, de alguma forma reproduz os artifícios presentes no texto de V. M. Flores: não se verifica um diálogo crítico autêntico, mas apenas o desdobramento de um *parti pris*. O tom depreciativo de seus argumentos se aliam a um vaticínio final sobre a própria validade “da” teoria:

O que se ganha teoricamente com a teoria do gênero? A demonstração de que o sexo, para os seres da fala, é dissociado da natureza? Essa constatação, que provoca o deleite dos acadêmicos, foi feita por Freud no início do século 20. Que as formas de sexualidade não heterossexual não são ‘anormalidades’, mas formas da diversidade sexual humana? Outra constatação antiga desse mesmo autor, que nas suas *Conferências Introdutórias à Psicanálise* refere-se à homossexualidade como uma ramificação (*Abzweigung*) da sexualidade. Que o corpo é constituído pela linguagem? O corpo pulsional é o quê mesmo?

Não, a novidade da teoria do gênero consiste em dissociar inteiramente o gênero do sexo, negando a este qualquer importância e atribuindo ao primeiro um caráter efêmero e mutável. O gênero deixa de ser entendido como o componente psicossocial do sexo, como dizem os psicólogos, ou imaginário, nos termos de Lacan, para converter-se em uma construção puramente performativa, uma máscara que pode ser trocada indefinidamente. Ao mesmo tempo, Butler atribui à linguagem o poder de determinar o gênero, porém reduzindo-a ao jogo das falas, ao diálogo entre interlocutores, negando qualquer existência de um campo da linguagem que funcione como uma instância terceira entre os interlocutores. Finalmente, faz parte da sua originalidade articular a sua teoria à luta política do movimento feminista, ao mesmo tempo questionando a própria estabilidade do termo ‘mulher’ e com isso implodindo teoricamente o próprio feminismo.

Finalmente, já que a dimensão política é indissociável de tal teoria, qual seria o ganho político favorecido por ela às mulheres engajadas na luta por seus direitos civis, direitos que ainda estão distantes da realidade em muitos países, sobretudo da Ásia e do continente africano? Em que as mulheres seriam favorecidas por uma tese que questiona o próprio termo ‘mulher’ e a noção de uma identidade feminina? Quando Lacan afirmou que ‘A Mulher não existe’ foi alvo de toda espécie de críticas. Mas ele destacava o ‘A’ maiúsculo, frisando que as mulheres existem *uma a uma*. Ora, Butler nega a existência a cada uma das mulheres ao afirmar que a sua feminilidade não passa de uma construção do mesmo teor que a do travesti, e ao dizer isso é aplaudida. (TEIXEIRA, 2016, p. [?], *grifos do autor*).

O autor começa reivindicando que a psicanálise já deu respostas antecipadas (desde S. Freud) aos problemas postos na contemporaneidade a propósito do gênero e da sexualidade. É um enunciado discursivo bastante reiterado entre algumas psicanalistas: parece que tudo, afinal, já estava em S. Freud ou em J. Lacan. Mais ou menos como as religiosas dizem que

tudo já estava em seus livros sagrados, bastando retornar ao texto para lá encontrar a verdade. Sustentar a validade da teoria psicanalítica parece exigir a recusa de qualquer lacuna ou viés nas elaborações de nossos mestres fundadores. Ao discutir o procedimento discursivo do *comentário*, M. Foucault (2010a, p. 21-6) permite compreender o funcionamento dessa estratégia política. Haveria nas sociedades uma espécie de desnivelamento discursivo pelo qual, de um lado, *narrativas maiores*, que, se imagina, contêm um segredo ou uma riqueza, estariam na origem dos discursos novos e correntes. Esses discursos fundamentais que, para além de sua formulação, permaneceriam sempre ainda por dizer, podem ser textos religiosos, jurídicos, literários e, em certa medida, científicos. Os comentários são os textos que surgem com base nesses textos fundamentais e podem, por vezes, tomar o primeiro lugar, a dianteira, sem nunca conseguir fazer, como alerta M. Foucault, com que esse desnivelamento deixe de funcionar. Trata-se sempre de articular, através do texto comentador, o que fora silenciosamente enunciado no texto generativo:

[...] o comentário não tem outro papel, sejam quais forem as técnicas empregadas, senão de dizer *enfim* o que estava articulado silenciosamente no texto *primeiro*. Deve, conforme um paradoxo que ele desloca sempre, mas ao qual não escapa nunca, dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito. A repetição indefinida dos comentários é trabalhada do interior pelo sonho de uma repetição disfarçada: em seu horizonte não há talvez nada além daquilo que já havia em seu ponto de partida, a simples recitação. O comentário conjura o acaso do discurso fazendo-lhe sua parte: permite-lhe dizer algo além do texto mesmo, mas com a condição de que o texto mesmo seja dito de certo modo realizado. A multiplicidade aberta, o acaso são transferidos, pelo princípio do comentário, daquilo que arriscaria de ser dito, para o número, a forma, a máscara, a circunstância da repetição. O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta (FOUCAULT, 2010a, p. 25-6).

Assim, o texto primeiro é, de fato, tratado como uma espécie de texto sagrado, uma fonte inesgotável de sentidos, em certa medida atemporal. Não podemos deixar de perceber que essa é muitas vezes a abordagem dominante da obra de J. Lacan nos meios psicanalíticos lacanianos: não é apenas que ele seja a referência principal de estudos, mas que seja estudado como já tendo articulado tudo o que poderia ter sido articulado, o que gera problemas para a renovação da teoria analítica, que deve estar aberta às questões que sua clínica põe, assim como para o processo de *separação* e autonomia das analistas, após sua necessária *alienação* ao discurso lacaniano e ao de suas representantes oficiais francesas. Pude perceber a reprodução dessa lógica nos eventos psicanalíticos que observei: em diversas apresentações de trabalho e suas discussões conceitos lacanianos, dos mais diferentes períodos, eram citados

como argumentos de autoridade (“nos diz Lacan”). Predominava um idioma lacanês através de cuja enunciação se constituía uma autêntica *doutrina* no sentido foucaultiano: a difusão, através da partilha de um só e mesmo discurso por indivíduos numerosos, com controle da heresia e produção de ortodoxia. Assim, se realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e destes ao grupo (ainda que virtual) dos indivíduos que falam (FOUCAULT, 2010a, 41-3).

As criticáveis novidades da “teoria do gênero” (de fato, das produções de J. Butler) tal como as identificou M. do R. Teixeira (2016) seriam: a dissociação entre sexo e gênero, o primeiro “sem nenhuma importância” e o segundo, de caráter efêmero e mutável; o gênero teorizado como “construção puramente performativa”, o que é entendido no sentido de “uma máscara que pode ser trocada indefinidamente”; a linguagem teria, para J. Butler, o poder de “determinar o gênero”, mas reduzindo-o ao jogo das falas entre os interlocutores, o que negaria a linguagem como instância terceira e mediadora; a perda política implicada por tal “teoria do gênero”, na medida em que implode o feminismo (como poderiam as mulheres poderiam lutar por seus direitos se o próprio termo “mulher” e a noção de uma identidade feminina são postos em questão?); e J. Butler negaria existência a cada uma das mulheres, na medida em que sua feminilidade não passaria de uma construção e, ademais, equiparando sua feminilidade à do [sic] travesti, na medida em que afirma que sua feminilidade é uma construção do mesmo teor que a dele.

Uma leitura atenta dos argumentos da autora, sustentada num interesse autêntico no debate teórico com ela, mostra uma leitura obtusa por parte do psicanalista. Não que J. Butler não apresente argumentos criticáveis. Ela mesma o reconhece e, como exemplo, cito o prefácio a *Gender trouble* de 1999 escrito, portanto, dez anos após a primeira publicação da obra (BUTLER, 2006, p. vii-xxviii). No entanto, sem margem a mal-entendidos, a autora (2006, p. 8) não opera uma separação (ou “dissociação”) entre sexo e gênero. Na verdade, ela põe em questão tal distinção, produzida de fato pelo *feminismo de segunda onda* como forma de contestar a formulação da “biologia como destino”²¹⁷. O binarismo sexo-gênero é problematizado por J. Butler na medida em que supõe o sexo como natural e fixo, atribuindo ao gênero o caráter de construção culturalmente variável.

Se o caráter imutável do sexo é contestado, talvez esse construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído como o gênero; de fato, talvez ele tenha sido desde sempre gênero, com a consequência de que a distinção entre

²¹⁷ Cf. a esse respeito M. Viveros Vigoya (2015).

sexo e gênero vem a ser distinção nenhuma²¹⁸ (BUTLER, 2006, p. 9-10, tradução livre).

Já abordei a definição do gênero que J. Butler propõe em *Gender Trouble* no capítulo 2, pela qual nega que o gênero seja um sexo cultural enquanto o sexo seria sua base natural, inquestionável. M. do R. Teixeira, no entanto, percebeu aqui uma “dissociação” do sexo e do gênero, argumentando que, para J. Butler, o sexo não tem importância. Os argumentos da autora sobre o caráter histórico do sexo e os condicionamentos discursivos de sua materialização não me parecem significar que ela não atribui importância alguma ao sexo: ela simplesmente questiona sua naturalização como essência anterior à cultura, fora de suas vicissitudes.

Quanto ao caráter performativo do gênero, igualmente me parece que J. Butler argumenta num sentido diferente do sugerido pelo autor. Sua pesquisa genealógica se dedicou a sondar a construção do gênero, num contexto de crise das explicações essencialistas (nas quais o gênero decorreria da biologia). A autora busca exatamente escapar das duas abordagens extremas que pretendem conceber essa produção: a primeira, *determinista*, pela qual o gênero seria totalmente imposto de fora e o sujeito apenas um recipiente passivo no processo de assumir representações exteriores; a segunda, *voluntarista*, em que o sujeito, enquanto um ator racional, decide livre e conscientemente, qual será seu gênero, podendo modificá-lo de acordo com sua mera vontade, como quando se troca de roupa no decorrer dos dias (BUTLER, 2006, p. 10-2). Me parece importante enfatizar que a autora rechaça ambas as posições. Aborda esse processo como experiência “discursivamente condicionada” (o que difere de “experiência determinada pela linguagem”), afirmando que ela se realiza nos limites de um “discurso cultural hegemônico” baseado em estruturas binárias e que se pretende como “linguagem de racionalidade universal” (BUTLER, 2006, p. 12). M. do R. Teixeira tenta classificá-la como autora voluntarista (o gênero como máscara que pode ser indefinidamente trocada), equívoco que uma leitura mais ampla e atenta teria dissipado:

Se o gênero não é um artifício a ser posto e retirado à vontade e, consequentemente, não é um efeito de escolha, como devemos entender o status constitutivo e constrangedor das normas de gênero sem cair na armadilha do determinismo cultural? Como precisamente devemos entender a repetição ritualizada pela qual tais normas produzem e estabilizam não

²¹⁸ If the immutable character of sex is contested, perhaps this construct called ‘sex’ is as culturally constructed as gender; indeed, perhaps it was already gender, with the consequence that the distinction between sex and gender turns out to be no distinction at all (texto original).

apenas os efeitos do gênero mas a materialidade do sexo?²¹⁹ (BUTLER, 2011, p. ix, tradução livre).

Assim, o processo complexo de materialização do sexo e produção do gênero transcorre de modo que, apesar da imposição e do necessário confronto com normas sociais hegemônicas, o sujeito tem um espaço para o exercício de um poder de agência que impede que as normas sejam simplesmente assimiladas, como quando um programa é automaticamente instalado em um computador. É a tentativa de compreender o exercício dessa agência subjetiva que leva J. Butler à teoria da performatividade.

Assim, a leitura da ‘performatividade’ como uma escolha intencional e arbitrária deixa passar o fato de que a historicidade do discurso e, em particular, a historicidade das normas (as ‘cadeias’ de iteração invocadas e dissimuladas na elocução imperativa) constitui o poder do discurso de criar o que nomeia. Pensar o ‘sexo’ dessa maneira como um imperativo significa que um sujeito é abordado e produzido por uma tal norma, e que essa norma – e o poder regulatório do qual ela é código – materializa corpos como um efeito dessa injunção. E, contudo, essa ‘materialização’ embora longe de artificial, não é totalmente estável. Pois para que o imperativo seja ou venha a ser “sexuado” exige uma produção e regulação diferenciada da identificação masculina e feminina que não se sustenta completamente e não pode ser completamente exaustiva. E, ainda mais, esse imperativo, essa injunção, requer e institui um ‘exterior constitutivo’ – o indizível, o inviável, o não-narrativizável que assegura e, consequentemente, fracassa em assegurar as próprias fronteiras da materialidade. A força normativa da performatividade – seu poder de estabelecer o que se qualifica como ‘ser’ – funciona não apenas através da reiteração, mas também através da exclusão. E no caso dos corpos, essas exclusões assombram a significação como seus contornos abjetos ou como aquilo que é estritamente foracluído: o invivível, o não-narrativizável, o traumático²²⁰ (BUTLER, 2011, p.139- 40, tradução livre).

²¹⁹ If gender is not an artifice to be taken on or taken off at will and, hence, not an effect of choice, how are we to understand the constitutive and compelling status of gender norms without falling into the trap of cultural determinism? How precisely are we to understand the ritualized repetition by which search norms produce and stabilize not only the effects of gender but the materiality of sex? (texto original).

²²⁰ Hence, the reading of ‘performativity’ as willful and arbitrary choice misses the point that the historicity of discourse and, in particular, the historicity of norms (the ‘chains’ of iteration invoked and dissimulated in the imperative utterance) constitute the power of discourse to enact what it names. To think of ‘sex’ as an imperative in this way means that a subject is addressed and produced by such a norm, and that this norm - and the regulatory power of which it is a token - materializes bodies as an effect of that injunction. And yet, this ‘materialization’, while far from artificial, is not fully stable. For the imperative to be or get ‘sexed’ requires a differentiated production and regulation of masculine and feminine identification that does not fully hold and cannot be fully exhaustive. And further, this imperative, this injunction, requires and institutes a ‘constitutive outside’ - the unspeakable, the unliveable, the nonnarrativizable that secures and, hence, fails to secure the very borders of materiality. The normative force of performativity – its power to establish what qualifies as ‘being’ – works not only through reiteration, but through exclusion as well. And in the case of bodies, those exclusions haunt signification as its abject borders or as that which is it strictly foreclosed: the unlivable, the nonnarrativizable, the traumatic (texto original).

Ao problematizar a oposição entre *construcionismo determinista* e um *construcionismo voluntarista*, J. Butler (2011, p. xvii, grifos da autora) propõe que o sujeito nem precede nem se segue ao processo de gendramento, emergindo em seu interior. “A ‘atividade’ desse gendramento não pode, estritamente falando, ser um ato ou expressão humana, uma apropriação intencional, e *não* é certamente uma questão de usar uma máscara [...]”²²¹ (tradução livre)²²². A autora também questiona a oposição entre construcionismo e essencialismo, no que ela exclui de seu campo de visão precisamente o conjunto de rasuras radicais às quais se recusa articulação cultural. Não basta argumentar que os seres humanos são construídos, pois o processo mesmo de construção é uma operação diferencial que engendra “o mais e o menos ‘humano’, o inumano, o humanamente impensável”²²³ (BUTLER, 2011, p. xvii, tradução livre).

Assim, a indagação sobre os tipos de rasuras e exclusões que o processo de produção do sujeito opera já não pode ser concebido nem como construcionismo nem essencialismo, o que levará a autora a propor a noção de *materialização* como processo “*que se estabiliza ao longo do tempo para produzir o efeito de fronteira, fixidez e superfície que chamamos de matéria*”²²⁴ (BUTLER, 2011, p. xviii, grifos da autora, tradução livre). Pela radicalidade de seus questionamentos, sua posição acaba por produzir um certo pânico diante da suposta negação do “real do corpo”.

Certas formulações da posição do construcionismo radical parecem quase compulsivamente produzir um momento de exasperação recorrente, pois parece que quando o construcionista é construído como um idealista linguístico, o construcionista recusa a realidade dos corpos, a relevância da ciência, os alegados fatos do nascimento, envelhecimento, doença e da morte. A/O crítica/o pode também suspeitar no construcionista uma certa somatofobia e buscar garantias de que essa/e teórica/o abstrata/o admitirá que há, minimamente, partes sexualmente diferenciadas, atividades, capacidades, diferenças hormonais e cromossômicas que podem ser admitidas sem referência a ‘construção’. Apesar de nesse momento eu querer oferecer um tranquilização absoluta ao meu interlocutor, alguma ansiedade prevalece. ‘Reconhecer’ a inegabilidade do ‘sexo’ ou sua ‘materialidade’ é sempre reconhecer alguma versão do ‘sexo’, alguma formação de materialidade. [...] Argumentar que o discurso é formativo não é argumentar que ele origina, causa ou exaustivamente compõe aquilo que ele reconhece; em vez disso, é argumentar que não existe referência a um corpo puro que

²²¹ The ‘activity’ of this gendering cannot, strictly speaking, be a human act or expression, a willful appropriation, and it is certainly *not* a question of taking on a mask (texto original).

²²² Que reste clara, portanto, a força de argumentos como a seguinte: “Porém a própria Butler admite (*sem esclarecer de forma alguma*) que sua teoria dá margem a uma leitura que supõe uma escolha de gênero pelo indivíduo como um ato volitivo” (TEIXEIRA, 2016, grifos meus).

²²³ the more and the less ‘human’, the inhuman, the humanly unthinkable (texto original).

²²⁴ *that stabilizes over time to produce the effect of boundary, fixity, and surface we call matter* (texto original)

não seja, ao mesmo tempo, uma formação a mais desse corpo²²⁵ (BUTLER, 2011, p. xix, tradução livre).

Podemos questionar se problematizar a categoria *mulher* em sua suposta essencialização inviabiliza a agência política e as reivindicações por direitos das mulheres. De fato, ao tomar o termo *mulher* como problemático e não como uma identidade comum universal, J. Butler (2006, p. 4-8), na esteira de M. Foucault, destaca as consequências regulatórias e coercitivas da construção da categoria *mulher*. Afinal de que mulher se trata? Que outras experiências de mulheres tiveram que ser negadas para dar coerência a essa categoria normativa? A genealogia política dessa categoria, tal como elaborada numa certa tradição feminista ocidental, acabou por mostrar à autora seus vieses de classe, de raça e de orientação sexual, em outras palavras, seus efeitos de dominação e exclusão de outras existências femininas. Portanto, sua crítica a uma política representacional e a proposta de uma política de coligações e convergências visam denunciar as engrenagens políticas e disciplinares da identidade concebida como essência. A questão que insiste é: que sujeitos são excluídos e dominados através da construção de categorias identitárias supostamente homogêneas e universais, como “mulheres”?²²⁶

Entendo, com Vincent Bourseul (2016, p. 15) que, se o gênero não é um conceito para a psicanálise, seu estudo dá a oportunidade de lembrar que a psicanálise sequer definiu o sexo, nem mesmo a sexualidade (contrariamente às ideias recebidas e às vezes defendidas). De forma instigante, o autor aborda o gênero como um recurso que certos seres de fala usam para desenvolver, transformar ou interrogar sua sexualidade, sua identidade sexual ou sua

²²⁵ Certain formulations of the radical constructivist position appear almost compulsively to produce a moment of recurrent exasperation, for it seems that when the constructivist is construed as a linguistic idealist, the constructivist refutes the reality of bodies, the relevance of science, the alleged facts of birth, aging, illness, and death. The critic might also suspect the constructivist of a certain somatophobia and seek assurances that this abstracted theorist will admit that there are, minimally, sexually differentiated parts, activities, capacities, hormonal and chromosomal differences that can be conceded without reference to ‘construction’. Although at this moment I want to offer an absolute reassurance to my interlocutor, some anxiety prevails. To ‘concede’ the undeniability of ‘sex’ or its ‘materiality’ is always to concede some version of ‘sex’, some formation of ‘materiality’. [...] To claim that discourse is formative is not to claim that it originates, causes, or exhaustively composes that which it conceded; rather, it is to claim that there is no reference to a pure body which is not at the same time a further formation of that body (texto original).

²²⁶ Muitas outras discussões poderiam ser levantadas a partir do texto comentado. Destaco o tom depreciativo que se pode perceber na comparação do autor entre mulheres e travestis (e na recusa de que suas feminilidades possam ser comparáveis) e certo viés patologizante na abordagem desses seres humanos. Da mesma forma, a compreensão que o autor comentado tem da noção derridiana de *citacionalidade*, da qual J. Butler se apropria para pensar a performatividade como citação e recitação de normas (por exemplo, de gênero), chega a ser cômica e mesmo desrespeitosa do rigor da autora e de J. Derrida: “Por ‘prática da citação’ deve-se entender uma mistura teórica que junta autoras feministas clássicas e contemporâneas com certos autores franceses, dentre os quais Jacques Lacan. A autora cita fragmentos de teorias de forma suficientemente ambígua para deixar em aberto o que ela entende que o autor citado afirma e o que ela própria afirma” (TEIXEIRA, 2016). Com tais comentários, pretendo destacar a estratégia política de abjeção acionada contra uma autora que ousou questionar vieses heteronormativos presentes em teorias psicanalíticas.

identidade de gênero. Destacando a dimensão criativa do gênero e seus poderes de agitação e subversão, afirma que ele se revela às psicanalistas em um segundo tempo, já que, primeiramente, o sexo e a sexualidade teriam tido primazia. Um dos aspectos mais importantes de sua argumentação me parece ser o fato da indissociabilidade entre *sexo* e *gênero*, articuladas como duas incógnitas de uma mesma equação, que ele chama de enigma do sexual: *sexo* e *gênero* seriam como dois instantes do sexual a cada vez que esse enigma se manifesta nas experiências singulares e coletivas, não havendo distinção precisa entre os dois. Somente se teria recurso ao sexo e ao gênero com a condição de não os ligar, um e outro, nem apenas ao biológico nem apenas ao social.

Para o autor, o gênero, sem que haja necessidade de se saber o que ele é, aparece, sobretudo, como uma experiência atual que desafia a capacidade de escuta das psicanalistas sobre as preocupações sexuais contemporâneas. Em que seria o gênero útil à psicanálise?, pergunta o autor. Ele convidaria a revisar os clássicos da psicanálise, permitindo um diálogo produtivo da psicanálise com a atualidade das sexualidades ao redor e vice-versa; esclareceria o que do sexo se cria quando se fala de *criação do sexo*²²⁷; permitiria manter a tensão em direção ao aprofundamento da diferença sexual como experiência e também uma experiência de perturbação que leva e expõe à experiência da diferença sexual; permitiria perceber novos desenvolvimentos da sexuação e da diferença sexual,

[...] onde a ambiguidade em particular já não é sempre objeto de um esforço de esclarecimento até sua resolução; onde a escolha do sexo do ser falante não se baseia unicamente em uma distribuição bipolar na encruzilhada da castração; onde a ambiguidade encontra as condições de sua coerência e seu significado para se tornar uma possibilidade de uma sexuação renovada; onde a castração em si pode encontrar um novo brilho, revelando novamente o que permite a constituição psíquica e subjetiva, muito antes e bem depois que a questão do sexo se ponha em termos de escolha ou localização do ser falante na paisagem sexual. Ele nos convida a outra concepção do sexo, em uma relação ao gênero que nós devemos descrever²²⁸ (BOURSEUL, 2016, p. 25-6, tradução livre).

²²⁷ Noção que o autor desenvolve em sua obra, partindo do pressuposto de que nos encontraríamos em um tempo histórico no qual “o gênero desfaz e cria o sexo” (cf. BOURSEUL, 2016, p. 75-90).

²²⁸ [...] où l'ambiguïté notamment ne fait plus toujours l'objet d'un effort d'éclaircissement jusqu'à sa résolution; où le choix du sexe de l'être parlant ne se fonde plus uniquement sur une répartition bipolaire au carrefour de la castration; où l'ambiguïté trouve les conditions de sa cohérence et de son sens pour devenir une possibilité d'une sexuation renouvelée; où la castration elle-même peut trouver un nouvel éclat en révélant encore ce qu'elle permet de constitution psychique et subjective, bien avant et bien après que la question de sexe ne se pose en termes de choix ou de repérage de l'être parlant dans le paysage sexuel. Il invite à une autre conception du sexe, dans un rapport aux genre que nous devons décrire (texto original).

4.2 Normalizadora, queer, singular: a clínica psicanalítica em seus paradoxos

A clínica é um espaço não menos privilegiado do encontro com os processos de normalização e subversão do gênero e da sexualidade na psicanálise. Lugar onde as teorias são postas à prova e questionadas, a experiência clínica também pode dar lugar à incidência de preceitos normativos, geralmente de forma insidiosa. A clínica psicanalítica, embora enunciada como uma clínica da singularidade, não tem como abstrair-se do encontro com questões sociais que a atravessam desde o pedido de análise. Seus paradoxos não permitem transformá-la em uma experiência unívoca. Nesta seção, busco expor essa complexidade.

#normalpato-lógico

A p9 rechaçou a ideia de que a psicanálise trabalharia com a noção de uma “sexualidade normal”:

eu: Para você, enquanto psicanalista, a psicanálise trabalha com a noção de uma sexualidade normal e qual seria?

p9: Então, respondendo como psicanalista e também como pesquisadora desses temas do *normal* e do *patológico*, que me interessam, não [*tom resolutivo*]. A rigor, isso não se sustenta. O que é que é normalidade para a psicanálise? Não tem a ver com curva de Gauss, não tem a ver com normalidade estatística, tem a ver... eu nem sei se tem a ver, nem tem a ver na verdade, a questão do sofrimento, o normal e o patológico, mas o patológico está dentro da normalidade nesse sentido, porque o *pathos* e o sofrimento fazem parte da vida, não tem como escapar disso. E também não sei dizer como é que a psicanálise pensaria uma questão que seria fora da normalidade, o que seria normalidade para a psicanálise.

Quanto a conduzir as análises por alguma noção de normalidade, relatou:

eu: [...] você se vê, em algum momento da sua clínica, se orientando por alguma noção que seja de normalidade no sentido de você estar ali com o paciente, com o cliente, e você achar: “Isso aí está uma coisa muito maluca, está muito fora do...” sei lá e você, de repente, intervir ou se preocupar com aquilo ali?

p9: Eu acho que tem a lição não tem do ponto de vista de um talvez de um ideal né mas eu acho que tem quando a gente pelo menos eu percebo que a coisa tá muito passando pelo ato pelo corpo pelo ato e não pela palavra assim quando tá fazendo muito sintoma e não está podendo expressar esse conflito de uma outra forma mas assim o que que isso seria estrutura né o que tipo de conflito que que é acho que isso aqui não tem uma normatização.

eu: Deixa ver se eu estou te entendendo você não vai se orientar por um sei lá um padrão moral a ponto de prescrever para aquela pessoa o que que seria o certo ou errado de fazer e tal...

p9: Isso.

eu: Mas, você se preocupa por exemplo que ela esteja fazendo de uma maneira compulsiva sem conseguir elaborar aquilo ali de outra maneira?

p9: Isso... num ato então nas relações e não numa via de elaboração mesmo eu tô me lembrando até de uma intervenção que a minha analista lá de [*cidade*] fez comigo que eu acho que eu acho que esse exemplo ficou mais ilustrativo do que algum ponto a se estudar que tá vindo agora no momento é que então eu tava confusa enfim na verdade eu tava fazendo... tava repetindo uma história e a coisa tava ficando séria com o [*namorado*] e eu aí eu achei uma história e eu pensei isso aqui não vai dar certo eu vou terminar e aí era dia da análise eu vou e comecei a falar disso e ela disse “olha, se você quiser terminar você vai terminar depois mas hoje não; você não vai sair correndo. volta aqui pra falar você não vai sair correndo” então assim esse tipo de intervenção que eu entendo né que não é que ela achasse bom ou ruim eu estar com o [*nome do namorado*] ou não; não tinha um ideal ali por trás mas tinha uma intervenção na minha repetição eu acho que é mais nesse sentido.

eu: Ela de repente se deu conta que era uma forma que você usava para lidar com certas situações...

p9: que me angustiavam

eu: que eram da ordem da repetição

p9: então é muito mais nesse sentido do que uma dimensão de normatividade, embora aí que eu conto que eu penso da psicanálise com relação às perversões que é uma clínica que eu acho extremamente difícil porque nunca tive um paciente nunca chegou para mim um paciente perverso nunca chegou mas eu tô atendendo uma mulher que acabou de se separar de um cara e o que ela me conta desse cara me parece muito da perversão né aí eu te falo né eu faço um esforço para eu ouvir ou Vila e ouvir o desejo dela nessa história toda sem me deixar ser tomada por esse perverso né que eu tenho quase certeza é porque eu nunca escutei mas tudo que ela me faz ele me faz pensar cada informação cada coisa que ela me traz delicada história que ela me traz dele me faz pensar numa pensão então sim eu fico receosa que o desejo dela seja direcionado para retomar esse relacionamento tá o tal para alguma coisa assim mas ao mesmo tempo eu sei que eu tenho essa preocupação e eu faço esse esforço de me abster na escuta e tentar ouvir o desejo dela que eu acho que é o ponto mais difícil porque o ponto que mexe com a perversão e que para mim é um ponto eu não sei como é como lidar com isso.

eu: eu ia te perguntar exatamente isso tipo assim que práticas sexuais que você escutando na clínica você consideraria doentias o que que você consideraria doente e você escutando de uma pessoa na clínica.

p9: Allyson, eu nunca ouvi uma prática sexual assim na clínica... Até porque eu já te falei eu tento mais crianças e adolescente do que...

eu: Mas ainda que não imagina o que pra você seria o que eu já ouvi assim de pessoas que atenderam pessoas sujeitos perversos que tinha um funcionamento perverso e outros que não mas que me disseram tipo olha eu acho que se eu escutasse tal coisa para mim seria muito difícil entender; ia ver como realmente uma coisa mais patológica [...]

p9: então talvez daí te respondendo aquela pergunta do que seria o patológico na psicanálise eu fico tendenciosa pensar que tem haver com campo das perversões mas que o sofrimento tá até me parece de fora né aparece de uma outra forma a questão do *pathos* e o patológico mas que talvez uma prática sexual que me remeta perversão seja difícil de ouvir de uma objetualização sem o consentimento da outra pessoa sem que isso faça parte da fantasia da pessoa de maior visualização de uma forma geral assim de tomar um animal que também não tem subjetividade. Enfim uma prática sexual que com crianças não sei isso eu acho não sei que você é muito difícil eu vi sim já teve um caso de que foi bem difícil ver que foi uma criança que tinha sido abusada sexualmente.

eu: Mas a criança te contando...

p9: A criança me contou... já era adolescente mas a mãe trouxe isso para mim acho que eu mais difícil de ouvir.

Quanto ao casamento entre pessoas do mesmo sexo e a adoção por parte desses casais, a p9 entende que são situações que têm a ver com o desejo.

p9: Eu acho que ótimo se a pessoa conseguir sustentar o desejo não acho ao contrário do que eu tenho lembrança do mar levar que tem que ser um casal tem que ser heteroparental para poder adotar eu acho que não até porque eu acho que essas funções se deslocam também no casal hétero.

eu: Você já teve na tua clínica demanda de crianças de casais homoparentais.

p9: Não, eu tive na clínica um caso que para mim foi difícil que tem a ver com isso tem a ver com aquela outra pergunta se do que é moralmente ou eticamente correto que era um caso assim de uma mãe a mulher que era mãe de dois filhos e tava se separando de um cara que era francês esse cara era um paizão fazer a função materna e ela nunca teve muita disponibilidade para ocupar esse lugar materno e não e aí e a situação é a seguinte eles estavam se separando ele ir embora e queria levar os meninos e ela não queria deixar os meninos verem Mas sabia que era melhor para os meninos deixar e não tava a gente não tinha tempo de trabalhar o que era essa posição materna para ela porque ela tinha que é isso né da urgência de tomar uma decisão que nadava não tava com trabalhando numa análise porque eu também ficava tentando ouvi-la mais um pouco talvez contaminada com isso né eu nem sei na hora que eu tomar partido porque nem sei o que seria melhor para ela nem para as crianças nem para ele nem ela sabia que Dirá eu mas isso me tocou assim né como é que eu não sei que configuração seria a menos pior ali na história

porque de fato era um pai eles irem das crianças irem com ele ela ficar porque ela não tinha menor saco, a menor disponibilidade.

eu: Deixa eu ver se eu te entendi para você é como se fizesse uma questão meu Deus como é que essa mulher não pode ocupar isso pode não ser a ver com isso a isso não.

p9: Não, é sim da clareza dela de não poder ou não querer ocupar esse lugar e ainda assim não querer que esses meninos vão com ele né era não sei não sei assim foi um ponto que ficou que também não era eu acho que isso que para mim fazer a questão era esse o ponto que para mim fazer questão que para ela não fazer né esse paradoxo para ela se apresentava como um paradoxo mesmo e que não tinha que ser resolvido era aquele ali para mim era quase uma contradição né mas que eu entendo que tem a ver com o desejo dela né mas foi também um ponto de escuta que foi difícil por conta do tempo.

A propósito da sexualidade humana, a p3 destacou sua complexidade:

p3: Allyson, eu acho que a sexualidade, ela é sempre problemática para todos nós seres humanos. E o Freud também disse, já disse isso. É muito complexo quando se trata da questão da sexualidade, porque nenhum de nós eu acho nem os pouco analisados, nem os muito analisados falam da sua sexualidade com tranquilidade. Então, tratar da sexualidade no *setting* analítico é complicado, por isso que a gente tem análise, a gente tem supervisão, tem toda a nossa formação, porque para você escutar um sujeito que está ali falando da sua sexualidade, não é fácil para o analisando, nem é fácil para o analista escutar. Então, por isso que tem que ter passado pela análise pessoal dele, ter falado muito da sexualidade dele para ele no mínimo estar ali com a sua escuta limpa, digamos assim imparcial, para poder escutar aquele sujeito que está lhe trazendo a sua sexualidade naquele funcionamento.

eu: E, p3, você acha que isso se deve a quê, essa dificuldade de falar de abordar a sexualidade?

p3: Olha, eu acho que a mesma coisa, por exemplo, que Freud falava assim falar de morte, sexualidade e dinheiro, porque ele coloca a questão do dinheiro que a gente tem muito escrúpulos para falar disso, então que a gente não fala com naturalidade desses temas e eu acho que isso tem a ver com o real. Eu não saberia desenvolver muito isso não, mas eu acho assim que tem a ver com o real, porque assim é é claro...

eu: Você já tem alguma coisa aí nesses temas que é meio e inabordável mesmo, que é meio difícil...

p3: Eu, eu acho que é o real. Então, você não fala da sua sexualidade com naturalidade, porque o assunto da sexualidade é complexo mesmo. O Freud em várias obras dele, ele tinha esse discurso quando ele vai falar do complexo de Édipo da menina ele fica todo enrolado, não é pra falar. Então, até por conta da sexualidade dele, quando ele vai escutar os casos dele, então ele também se enrolava muito pra falar eu acho que nós também sofremos com isso porque e por

outro lado eu acho que dizem que todo psicanalista é do estudo a questão do sexo mas a gente não pode deixar a sexualidade de fora.

eu: É uma dimensão fundamental, né?

p3: Fundamental, é.

eu: Bem, aí eu ia te perguntar isso se a psicanálise trabalha com alguma noção de uma sexualidade que seja normal e por comparação o que que não seria uma sexualidade normal.

p3: Então, o normal e o patológico na psicanálise é uma outra visão, não é uma coisa de querer tornar normal o que é patológico. Não é disso que se trata. Então, eu estou tentando lembrar aqui alguma obra do Freud que traduz, mas eu acho que os três ensaios fala muito disso, logo em Freud em alguns textos dele usava essa coisa do normal, do patológico, mas na visão da psicanálise, assim, eu não trato dessa forma como normal e anormal. Tem os transtornos de personalidade, mas eu não fico preocupada com essa questão.

eu: Isso que você chama dos transtornos de personalidade, em que que você pensou?

p3: Pois é, eu estou vendo mais assim pelo lado do que é da neurose, do que é da psicose. Então aí eu acho isso é uma coisa fundamental, que é a questão do diagnóstico diferencial, porque o analista ele tem que saber de onde que ele está conduzindo, de onde que ele está operando ali naquele tratamento, naquela transferência, com o que que eu estou lidando: é com uma neurose, é com uma perversão, é como uma psicose?

O p7 argumentou, com base em S. Freud, que, em termos de sexualidade humana, não existe normal nem anormal:

p7: Eu digo... eu digo, não, acho que Freud diz não tem normal porque não tem anormal; a gente continua polimorfo. É porque a gente só canalizou melhor. [...]

[...]

p7: [...] eu acho que a gente continua polimorfo de uma maneira cada vez mais enviesada, lógico. Então, assim: claro que cada um tem sua identificação, a gente discutiu isso naquele dia, a sua chancela. A identificação é uma negócio importante, mas não vejo como tratar sobre o que seria normal, não consigo.

eu: Mas, vou te colocar então essa questão sob uma outra perspectiva, não para conduzir a uma resposta diferente, mas para que a gente pense em outros ângulos também: por exemplo o que que do ponto de vista assim das práticas sexuais de uma analisante teu te soaria como algo de ordem patológica, de ordem mais doentia?

p7: Não! Isso não existe. Não compete à psicanálise.

eu: Eu vou te colocar, eu vou continuar te perguntando...

p7: Porque eu sei que isso faz parte do discurso atual da medicina.

eu: Mas, vou te perguntar, por exemplo: transar com cadáver; manter relação sexual com criança, animais; ou, digamos, uma prática sexual que envolva uma violência bastante pesada de si ou do outro, por exemplo.

p7: Aí, é diferente. Isso porque, vamos lá, um fenômeno consciente que é o nosso aqui agora, ele está dentro da cultura, não tem como. É claro que se um paciente começa a relatar que tem desejos sobre uma criança, por exemplo, eu não posso dizer que eu vou fechar a porta para ele, nem tenho essa vontade. É claro que metade do mundo, talvez mais da metade quisesse fechar as portas para ele naquele momento. Mas, a questão aqui nunca vai ser essa. É claro que ele está na cultura e é porque as pessoas são tão apegadas a nomear que elas esqueceram de pensar no que elas têm que fazer. O mundo está tão preocupado em nomear o que está acontecendo, que não sabe o que vai fazer. Tipo eu acho que essa história bem aí é da psiquiatria atual, eu não vou nem te dizer a moderna, que a moderna ela é bonita.

Sobre se a psicanálise seria um dispositivo normalizador das subjetividades e em que sentido, o p6 relatou:

eu: [...] uma análise serve para isso, para adaptar o sujeito, para normalizá-lo em qualquer sentido e, ao mesmo tempo, mesmo que ela não sirva, será que, de alguma maneira, ela não pode fazer isso sem que a gente se dê conta?

p6: Isso, eu acho que é por aí. Eu acho que, se alguma coisa nesse sentido de uma adaptação ou de uma normalização social vier é, digamos assim, por via de consequência; ela não vem como alvo, quer dizer, se um analista direciona o seu trabalho nesse sentido com certeza a coisa, a análise vai se frustrar. Porque a análise não é uma prática de adaptação social; o que não quer dizer que não possa conduzir a isso como uma espécie de efeito colateral, como alguma coisa que venha por via de consequência. Mas, se alguma coisa do normalizador ou do adaptativo se puder colocar como algo que não seria via de consequência, mas como algo mais interior ao próprio trabalho de análise seria uma espécie de reconciliação consigo mesmo em relação a... consigo mesmo enquanto sujeito desejante, se é que a gente pode chamar isso de adaptação. Adaptar-se a sua própria condição de sujeito desejante, se é que o verbo *adaptar-se* caberia aí. Porque isso, de alguma forma, já tem a ver lá com a perspectiva do fim da análise. Porque a gente aqui, meio ainda que erráticamente, a gente acabou traçando um percurso de análise. Porque fazer isso significa estar diante da castração, você ser capaz de se reconciliar com seus desejos, com sua estrutura de sujeito desejante implica admitir a falta, você admitir o limite porque não pode haver limite onde não há falta, não pode haver desejo onde não houver um limite, uma lei com a qual esse desejo tenha uma relação digamos dialética, que ao mesmo tempo esse desejo ele está querendo a lei, mas esse desejo ele tem algo de intrinsecamente transgressor. Então, ele tem algo que nunca é uma mera adaptação a essa lei, tem

sempre aquela coisa do que vem como transgressão. Isso é próprio do movimento do desejo. Ser desejante é passar por isso e, numa perspectiva lacaniana, isso significa estar mais ou menos no limiar de uma atravessamento de uma fantasia.

Abordando o tema da heteronormatividade, o p6 afirmou que é somente pela via de uma desvirtuação terapêutica da psicanálise que este como outros ideais dominantes podem aí se atualizar.

eu: [...] isso que a gente chama de uma ‘heterossexualidade compulsória’ na sociedade e aí pensando, de maneira bem ampla, esse ideal de que um homem tem que buscar uma mulher e vice-versa e que tem que, por exemplo, constituir uma relação que seja de casamento e ter filhos e reproduzir e tal, ou seja, esse ideal heterossexual, digamos assim, você acha que a análise está comprometida com a reprodução disso?

p6: Não.

eu: E o que é que você pensa?

p6: Porque veja bem: se a análise, ela está comprometida com a reprodução disso, ela está ela própria na perspectiva de um ideal, de algo idealizado, ela está contaminada, digamos. Ela... aí nessa perspectiva, a direção do tratamento, ela seria mesmo uma normalização, no sentido de que algo ideal de normalidade, que está dado e que seria realmente o natural, o normal e o tratamento, ele teria como finalidade não aquela implicação do sujeito em relação ao seu próprio desejo, não aquela assunção do sujeito enquanto desejante, que abre para ele a possibilidade do estilo, da autorização inclusive, de ele próprio dizer a psicanálise e redizê-la sem ser uma mera reprodução de um conteúdo já pronto, que ele assimilou, assimilou muito bem, entendeu muito bem, mas quando ele diz, ele não acrescenta nada de seu, não há nada da perspectiva de um estilo. Quer dizer: a análise para conduzir a esse tipo de final ela não pode se prender, o que não quer dizer que ela desconsidere os padrões sociais, não; não é desconsiderar não; é não levar em conta ou não se encaminhar na direção disso. Por quê? É difícil escapar desse, dessa... tem até um nome... hetero... esse padrão dominante do hetero...

eu: ... da heteronormatividade?

p6: ...da heteronormatividade. É difícil escapar dessa questão porque é uma questão muito de fundo e muito constitutiva porque ela está na linguagem, ela impregna a própria linguagem, a linguagem ela meio que induz você a esse tipo de coisa. Digamos, a normalidade de um padrão linguageiro pelo menos nessa grande maioria das línguas ocidentais... mesmo das outras, ela tem essa heteronormatividade no seu fundo; [...].

Em um mesmo sentido, o p8 afirmou que “se eu digo em termos teóricos, a psicanálise é o oposto da normatização”. Acrescentou que se a “análise triunfa em seu próprio fracasso” (como havia enunciado em outra entrevista), ela é o oposto da “normatização”, já que esta

estaria na perspectiva de fazer funcionar, de resolver o que disfunciona. A análise, por sua vez, começaria com o sintoma e terminaria com o sintoma, no sentido de que privilegiaria o que *disfunciona* no sujeito.

Na clínica lacaniana, o lugar a ser ocupado pela psicanalista, é afirmado como um lugar de “imparcialidade” ou de “neutralidade”.

p8: Quando opero na clínica, não opero com nenhuma concepção. Se operasse com uma concepção, não funcionaria como analista, estaria trabalhando a partir de um saber e tentaria levar as pessoas a meu saber, com o que faria, no melhor dos casos, psicoterapia, mas não faria psicanálise. Quer dizer: quando estou como analista, tento ignorar o pouco que sei de psicanálise, digamos, tentando sustentar a função do desejo do analista que é um desejo sem transferência, é um desejo sem querer coisas para o paciente.

eu: Mas, p8, isso não te orienta, quer dizer, essas questões...

p8: Isso me orienta no sentido de não ruborizar se a mulher do marido passa a outra mulher, digamos, de consentir com as diferentes escolhas possíveis que se dão no campo da clínica, então não há... O problema é pensar “Há relação ou não há relação [sexual]?”. Se há relação, então você quer curar o desvio, quer retificar o desvio; ora, se não há relação e tudo o que aparece nesse campo é suplência, você como analista tem que consentir com os diferentes arranjos, digamos assim, “singulares” entre aspas que cada paciente pode ir encontrando sobre um fundo de uma relação que não há.

Para o entrevistado, a clínica psicanalítica envolve uma relação de poder diferente das outras, na medida em que a analista não quereria levar o poder adiante eternamente, não com a mesma pessoa. Cada análise teria, assim, um tempo de validade por não querer se eternizar: eis porque se conceberia um “fim de análise”.

O entrevistado propõe uma diferença, reiterada por outras entrevistadas, de que a psicanálise não é uma terapia, na medida em que esta atuaria com base em uma saber prévio, com viés normalizador ou adaptativo e visando a uma cura (enquanto restabelecimento de um estado anterior presumido de saúde e normalidade). A psicanálise trabalharia com a singularidade, visando a um deslocamento de posição subjetiva no sentido de uma *feminização*²²⁹ e segundo um viés não normalizador.

E. Porge et al. (2015, p. 81) argumentam que, no que concerne à experiência das analisantes quanto ao fim de análise, “não é o desaparecimento dos seus males, apesar de efetivo, que conta, mas a volta à vida”. Acrescentam que a analista não pode se apresentar como uma psicoterapeuta, uma “curadora da alma”, pois sua atividade, na clínica, somente

²²⁹ Podemos entender tal *feminização* como uma perturbação da lógica e do gozo fálico e uma aproximação/experiência de um gozo Outro, feminino, em seu caráter de radical alteridade.

poderia ser efetiva com o despojamento do “desejo de curar”: o fio condutor da prática analítica seria a “ausência de poder ativo” e o ideal de cura, um ideal do super-eu, que exortaria a “curar-se da vida e, em particular, do sexo”, entendido este como abertura ao “ser” pulsional e à “alteridade do parceiro”.

Assim, a prática das analistas, quer exercida com analisantes ou com pacientes de passagem, repousaria sobre princípios idênticos:

Enquanto a psicoterapia se baseia na sugestão, ou seja, numa certa instrumentalização da transferência, muitas vezes inconfessa, por sinal, uma análise, ao mesmo tempo que só é possível na medida em que ocorre essa transferência, tem como objetivo alcançar a resolução desta. A resolução da transferência não é a rejeição do psicanalista; apenas quer dizer que o sujeito analisante se separa do par analisante-analista. Sem essa travessia - resultado de longo trabalho, ao fim do qual o sujeito analisante ao menos descortinou o ponto de colagem pelo qual era atuado o fantasma do Outro (a mãe, o pai, o parceiro ou a parceira etc.) -, nenhuma resolução é possível, senão pela passagem ao ato na qual o analisante se perde como sujeito. Em suma, o que está em jogo numa psicanálise é a descoberta do avesso da transferência (PORGE et al., 2015, p. 83).

O p8 afirmou que, em princípio, escutaria tudo, mas que evidentemente teria certos limites que nunca verificou. Citou o caso de um suposto *serial killer*. Sabendo que, ao sair do consultório, um tal sujeito iria matar mais gente, o entrevistado disse que, seguramente, nesse momento, deixaria de ser analista e passaria a fazer algo de que não gosta que é ser “delator” e chamaria a polícia. Tratava-se de uma situação hipotética, mas que tocava num ponto extremo, que lhe afetava, e que suscitava um questionamento ético. Também se referiu à situação de “pedofilia com crianças” (“não com adolescentes”), dizendo não saber se poderia escutá-lo. Afirmou que tais situações nunca lhe aconteceram. Do ponto de vista das práticas sexuais, disse não ter limite para escutá-las. As duas situações que, segundo reportou, lhe apareciam como figurando um limite eram essas duas: a de um sujeito matar pessoas e a de uma prática pedófila com crianças. “[...] nesse ponto de irrepresentável; me produz uma certa angústia, um certo horror. Não sei se poderia estar à altura das cenas que ele vai me [“contar?”; a frase ficou interrompida]”.

Parece restar muito claro dos relatos acima que a normalidade não é uma noção pela qual as entrevistadas devam se orientar em seu trabalho clínico. Se uma psicanálise deve levar, como aponta um dos entrevistados, a que o sujeito se confronte com o seu próprio desejo e se reconcilie com uma posição desejante, dando consequências a essa dimensão subjetiva em sua existência, então a escuta analítica deve estar orientada precisamente para esse desejo, para fazê-lo manifestar-se e produzir efeitos no trabalho clínico. Se uma análise

começa e termina pelo sintoma, privilegiando aquilo que disfunciona, ela aparece como o oposto de um trabalho de normalização. Assim, essa dimensão singular, desejante, não tem nada que ver com normalidade, com a realização e cumprimento de ideais prescritos pelos outros. Nesse contexto, a analista é aquela que se esforça para escutar o desejo e deve abster-se de intervir para direcionar. O risco, no entanto, de produzir intervenções normativas, baseadas em juízos morais, que conduzam a analisante, está sempre presente. Não se trata de negar isso, pois as preocupações da pessoa da analista podem comparecer e de fato comparecem no curso de uma análise, mas de poder recuar delas, sabendo, por sua própria experiência de análise (e também de supervisão), que o dispositivo analítico não opera nesse vetor. Há intervenções, por exemplo, como a citada pela p9, que, mesmo aparentemente sugestionadoras ou visando a ação da analisante, pretenderiam de fato interferir no automatismo dos atos repetitivos e compulsórios, pelos quais às vezes o sujeito pode exatamente boicotar o advento da dimensão desejante.

Há também dificuldades e limites nessa escuta; como, por exemplo, para algumas entrevistadas, escutar aquilo que é nomeado como *perversão*. *Perversão* é aqui uma das estruturas clínicas teorizadas pela psicanálise: trata-se de uma forma de relação com o Outro através da qual o sujeito nega a castração, condição do ser falante, de uma forma particular. Trata-se de um termo com forte carga patológica. A dificuldade com a *perversão* certamente seria um obstáculo na escuta de sujeitos com funcionamento perverso. Em certo sentido, como situou a p9, o “patológico” teria a ver com esse campo das perversões, no sentido de uma objetualização da parceira, de uma prática sexual não consentida, do exercício unilateral de uma fantasia sexual, da prática com animais, da pedofilia. Nas práticas ditas perversas, pareceria não haver sofrimento do sujeito. Como entender esse mal-estar diante da *perversão*? Ecos de um discurso psiquiátrico, com ampla difusão na cultura, com o qual as psicanalistas não teriam ainda rompido de fato? Se um sujeito com funcionamento perverso busca uma análise, não haveria aí algum tipo de sofrimento implicado, abrindo possibilidades de deslocamentos e do confronto com a sua dimensão desejante? Até que ponto esses seres puramente perversos e ameaçadores não seriam uma fantasia neurótica? Não se trata, naturalmente de supor sua irreabilidade, mas de interrogar os processos pelos quais se estabelecem as categorias patológicas. A julgar pelos relatos, tais casos não parecem ser o mais habitual da clínica analítica; situam-se mais na esfera das conjecturas que propriamente da experiência clínica das entrevistadas.

A esse propósito, Philippe Julien (2002, p. 101) adverte:

Embora a psicanálise date agora de um século, ainda e sempre se ouve a afirmação: ‘É um perverso É uma perversa!’.

Pensou-se que esse substantivo fosse enfim desaparecer diante do adjetivo que qualifica um ato ou uma fantasia, ou então que ele se apagaria para deixar lugar à palavra perversão, que designa um campo e uma estrutura. Mas não foi assim. A nomeação perverso(a) como substantivo continua na opinião dita esclarecida, bem como no discurso médico-legal e psicológico. Ela prossegue até entre os psicanalistas.

Mas, por outro lado, a pesquisa epistemológica sobre as razões dessa nomeação permaneceu pobre. [...]

As questões fundamentais que giram em torno da utilização, na psicanálise, da categoria *perversão*, com toda a carga essencialista que a expressão parece carregar, apontam para a ambiguidade entre tomá-la como um estilo ou funcionamento subjetivo, mais geral talvez do que se quereria admitir a princípio, ou como uma classificação moral, patologizante, no sentido em que, pela abjeção de certos sujeitos, se pode estabelecer as fronteiras de normalidade aquém das quais as normais podem se instalar. Apontando a ruptura freudiana, P. Julien (2002, p. 104) afirma que o escândalo da novidade da psicanálise estaria em suprimir a fronteira entre perversão e normalidade. “Basta de condenação! Há ‘impropriedade’ (*Unzweckmässigkeit*), escreve Freud em 1905, em seus *Três ensaios*, no emprego reprovador da palavra perversão”. Aborda, em seguida, que toda criança é polimorficamente perversa e que todo mundo foi criança, fato portanto universal, e articula a sexualidade (infantil e também adulta) à operação de pulsões parciais que não podem ser totalizadas (nem sob um pretendido primado genital).

Para a p9, as funções materna e paterna ou parentais variam ou circulam no casal heterossexual; não seriam, portanto, decorrentes do ou imanentes ao sexo biológico. Assim, se se deslocam no casal hétero, podem ser também performatizadas pelos casais homossexuais. Essa posição diverge de outra possível no campo psicanalítico, pela qual se busca impedir a experiência parental de homossexuais, alegando os problemas subjetivos e sociais que daí adviriam. Analisando os discursos de analistas contrárias ao Pacto Civil de Solidariedade (PaCS), uma das formas de união civil no direito civil francês, aprovado na França em 1999, Acyr Maya (2008) apontou suas reações homofóbicas através da promoção da noção de ordem simbólica da diferença dos sexos. A homossexualidade foi uma vez mais associada à *perversão* (as homossexuais renegariam a diferença sexual), bem como foi promovida a tese do perigo de uma dessimbolização social pela inscrição do casal homossexual na ordem simbólica da diferença dos sexos.

A. Maya (2008, p. 39-45) repertoria argumentos heterocentrados e homofóbicos de

várias psicanalistas, algumas internacionalmente renomadas, principalmente do campo lacaniano: Tony Anatrella (homossexualidade como sexualidade primitiva e narcísica); Jean-Pierre Winter (realidade sexual como realidade da diferença dos sexos); Ali Magoudi (diferença dos sexos e proibição do incesto como elementos da divisão do sujeito); Christian Flavigny (vida sexual não potencialmente criadora do casal homossexual); César Botella (a psicanálise chamada a resolver o problema da homossexualidade); Hanna Segal (perversão e narcisismo como inerentes à homossexualidade); Jean-Pierre Lebrun (não confrontação com a diferença pela mesmice dos lugares de pai e mãe no casal homossexual); Joël Dor (impossibilidade de uma lésbica assumir a função paterna e irredutibilidade da diferença entre os sexos); Juan-David Nasio (problema da falta do modelo heterossexual, o risco de educação fechada e de isolamento e o risco de que a criança criada por homossexuais se sinta o “rei da casa”, por seu caráter de “fenômeno excepcional” e “bem inestimável”); Pierre Legendre (a homossexualidade como instituidora de uma lógica hedonista herdeira do nazismo); e Serge Lesourd (o homossexual como o que ama o outro considerado ele mesmo).

Segundo a lógica binária de leitura da “diferensexual”, a maternidade está associada à mulher, como se fosse uma decorrência de seu ser natural. No entanto, o caso citado pela p9 mostra bem como as coisas podem não se dar dessa forma: a “mãe”, uma mulher, que nunca teve muita disponibilidade para ocupar um lugar materno e não tinha paciência nem tempo para se ocupar dos filhos e o “pai”, um homem, que fazia “função materna” e queria levar as filhas consigo em seguida à separação. Ora, se as funções parentais podem circular no casal, cabe perguntar se a questão da analisante era, de fato, com o “lugar materno” ou se, de repente, mais bem instalada ou confortável em uma “posição paterna” se confrontava com expectativas sociais de que, enquanto mulher, fosse a “mãe” dos ideais normativos de gênero. Enfim, são muito poucos dados para arriscar conjecturas. Mas, essa associação entre maternidade e feminilidade e entre sexualidade e reprodução são enunciados poderosos que bem podem, de forma insidiosa, irromper na clínica analítica através dos preconceitos não elaborados das analistas²³⁰.

²³⁰ Comentando o trabalho de Carol Vance, Maria Andréa Loyola (1998, p. 30) argumenta que, para a primeira autora, a ligação entre sexualidade e reprodução é indubitavelmente uma “construção social”, já que tais processos são separados na espécie humana do ponto de vista estritamente biológico. Acrescenta que uma sexualidade totalmente desvinculada do processo reprodutivo é igualmente uma construção social. Afirmar também que, se a proposta de C. Vance, contribui para “desnaturalizar” ou “desconstruir” e “desuniversalizar” categorias e relações entre categorias que marcam estudos sobre a sexualidade, não eliminaria o problema dos invariantes da sexualidade e o da relação entre sexualidade e reprodução. Resta claro, no entanto, que o debate já não pode ser conduzido sob a égide de um essencialismo ingênuo.

A analista não sabe de fato “o que seria melhor” para sua analisante, mas pode se “contaminar” por essa expectativa de tomar partido e, afinal, dizer qual a boa decisão, a que melhor adapta as coisas na realidade.

A p3 tomou a sexualidade enquanto problemática e complexa (para qualquer ser humano). Para Joel Birman (1998, p. 93), trata-se disso:

Para o discurso freudiano, com efeito, a sexualidade não tem um sentido unívoco, mas uma multiplicidade de significados. O sexual seria marcado pela **polissemia**, não podendo, pois, enquanto palavra e conceito, ser reduzida a um campo restrito de referentes. Assim, a noção de **complexidade** perpassa o conceito de sexualidade, estando, então, a dita polissemia inequivocamente articulada ao atributo da complexidade (grifos do autor).

Não é fácil para a analisante falar sobre sexualidade; não é fácil para a analista escutá-la nem teorizar sobre ela. O que seria difícil aí? Como situar essa complexidade? A entrevistada sugeriu que o próprio aprofundamento da experiência de análise da analista aliada à prática da supervisão de sua clínica permitiriam ter uma “escuta limpa”, “imparcial”. A sexualidade teria algo de *real*, nesse sentido equiparada à morte.

A entrevistada evocou os “transtornos da personalidade”, categoria mais psicológica e psiquiátrica que propriamente psicanalítica. Embora, tenha acrescentado que não se preocupa com isso e que, na psicanálise, há outra visão, não se trata de querer tornar normal o que é patológico. De qualquer maneira, o par normal-patológico parece estar profundamente arraigado no chamado campo psi e, dessa forma, afeta a psicanálise que trata de subvertê-lo.

O p7 afirma que a gente (as pessoas adultas?) “canalizou melhor” a nossa *polimorfia* [alusão à teorização freudiana do caráter perverso polimorfo da sexualidade infantil, como já aponteí acima]. O que dessa *canalização* se deve a uma *normalização*? Repudia a categoria *normal* com veemência: continuaríamos polimorfos (com as pulsões buscando apaziguar-se por diversos caminhos e formas). A sexualidade não teria, assim, apenas uma (a forma normal), mas várias formas de expressão e satisfação. Não competiria à psicanálise classificar o que seria patológico, doentio. Ao enunciar algumas práticas que são, amiúde, consideradas *perversas*, ele afirmou que “é diferente”, embora não tenha ficado claro para mim em que sentido. Talvez, no dos limites para a escuta da analista, já trazidos acima, que se presentificam na experiência clínica em função do que, por suas inserções sociais, subjetivas, até mesmo narcísicas, ela não conseguiria escutar sem que fosse de uma posição preconceituosa ou de desconforto. Talvez, também, no sentido do que toca os limites da relação *normal-patológico* em psicanálise por sua relação com outros campos.

Construir o normal pressupõe o patológico como limite, e, reciprocamente, definir o patológico produz o ponto de fuga de uma nova perspectiva da normalidade. A designação recente de ‘novas patologias’ evidencia esse trabalho incessante de redefinição dos objetos e personagens que operam no campo da ‘saúde mental’. As ficções da ‘depressão’, da ‘hiperatividade’ da criança ou da ‘pedofilia’ são maneiras de incluir novos objetos na conta da patologia e propor, ao mesmo tempo, figuras adequadas de subjetivações (‘depressivos’, ‘hiperativos’, ‘pedófilos’) (PORGE et al., 2015, p. 132-3).

Fica, no entanto, bastante explícito no discurso do p7 que não caberia à psicanálise uma postura normativa, de qualificar como normal ou doentios certos tipos de prática sexual. A propósito das práticas sexuais socialmente condenadas, acrescentou que não tinha vontade de fechar a porta para um paciente que relatasse ter desejos por uma criança, ainda que “metade do mundo” assim quisesse fazê-lo. Podemos entender, com isso, que a psicanálise deveria acolher o sujeito e convidá-lo a falar sobre seus sofrimentos e seus desejos, inclusive sobre isso que, do ponto de vista de uma moral hegemônica, não é considerado “normal” ou saudável. No horizonte de uma análise, se coloca, para qualquer sujeito, a dimensão da abjeção, como já discuti com base em J. Kristeva no capítulo anterior. Se a perversão polimorfa com a qual S. Freud descreveu a sexualidade infantil persevera em nós, apesar das “canalizações”, ela continua exigindo elaborações, soluções, ações que deverão ser enfrentadas no curso de uma análise. Do ponto de vista da escuta da analista na clínica, um dos problemas mais delicados é certamente o de acolher um sujeito sem poder escutá-lo fora de uma postura normativa.

Nesse ponto, me recorro de um exemplo de minha própria experiência clínica, no qual o sujeito vinha do que se poderia chamar de uma primeira experiência fracassada de análise²³¹. Relatou que ao contar à primeira analista a situação que lhe fazia sofrer, obteve dela uma intervenção que entendeu como censuradora. Esclareço alguns dados: casado com uma mulher, ele se via impelido a viver, esporadicamente, experiências sexuais anônimas com outros homens e sua busca da análise tinha a ver com o incômodo que isso lhe causava, pois não apenas não entendia o que lhe motivava a buscar essas experiências (que se apresentavam com um caráter compulsivo), como muitas delas eram vividas de formas que lhe expunham a algum tipo de risco, como se tais experiências (pude entender depois de escutá-lo algumas vezes) devessem acarretar uma espécie de punição. Ele relatou sentir-se, às vezes, muito angustiado depois dessas experiências e entregar-se a rituais obsessivos de purificação (em que, por exemplo, se lavava repetidamente e de forma excessiva).

²³¹ Enfatizo que, aqui, conto apenas com o relato do próprio analisante.

A intervenção censuradora de sua analista à época teria se dado quando ele estava relatando algumas dessas experiências sexuais com homens. Ela lhe teria então perguntado: “Por que você não acaba logo com esse casamento de aparências?”. Essa intervenção, nada psicanalítica, uma verdadeira injunção do super-eu da analista, teria sido percebida pelo sujeito como uma espécie de julgamento moral, o que lhe fez imediatamente questionar a isenção da analista ao escutá-lo. A partir desse evento, tomou a decisão de interromper o tratamento.

Assumindo o risco de aceitar que a intervenção se deu da forma como relatada, podemos perceber que ela contraria os princípios de uma análise porque precisamente enunciou um ideal normativo, pelo qual haveria uma forma correta, normal, de agir. A intervenção da analista oferece um padrão e parece estar relacionada a algum incômodo sentido na escuta do relato do sujeito ou mesmo a um eco das injunções superegóicas do próprio sujeito quanto a seus desejos e sexualidade. Quando uma forma particular de gozo não pode ser escutada em sua singularidade, é provável que uma manifestação do super-eu venha tomar o lugar do ato analítico, obstaculizando o processo de acesso às motivações inconscientes do sujeito, bem como de elaboração de sua posição sintomática alienada.

Podemos igualmente compreender tal intervenção como fundamentada na *incorporação* inconsciente de um ideal heteronormativo dominante. Sob a referência deste, manifestações do gênero e da sexualidade são abjetadas, o que enseja uma postura normativa. O próprio sujeito não estava isento de uma apreciação normativa de sua experiência, com base nessas mesmas referências, já que a busca inconsciente de uma punição para seu desejo “transgressor” mostrava o quanto uma parte dele próprio condenava o gozo obtido por essa via: o redobramento de sua atitude moral com a intervenção da analista só poderia adoecê-lo ainda mais, já que não permitia a elaboração da compulsividade do gozo, nem oportunizava o acolhimento da dimensão singular do desejo do sujeito na análise.

Para o p6, a normalização também não estava inscrita como alvo do trabalho analítico. Se ocorresse, seria por uma espécie de “efeito colateral”. Chegou a articular a reconciliação consigo mesmo, consigo enquanto sujeito desejante, com a *normalização* e a *adaptação*, mas, logo em seguida, questionou a própria associação que fez. Haveria uma relação paradoxal do desejo com a lei: o desejo, ao mesmo tempo, pediria o limite e, por outro lado, carregaria algo de intrinsecamente transgressor. Ele nunca seria mera adaptação, mas também transgressão a essa lei. Essa perspectiva é interessante, pois aponta o caráter paradoxal do desejo e da própria experiência que ele enseja. Entre adaptações e transgressões, parece transcorrer, afinal, a experiência humana. A psicanálise seria, nesse sentido, um espaço de acolhimento e

desdobramento dessa dimensão transgressora do desejo, tão acossada pelos ditames das normatividades sociais hegemônicas? O entrevistado afirma que o tratamento se encaminha no sentido da autorização do sujeito, da construção de um estilo próprio, pelo qual ele possa ser capaz de ir além do mero ato reprodutor, alienado, baseado numa boa assimilação de enunciados alheios. Não significaria simplesmente desconsiderar os padrões sociais. Mas, a vivência do desejo e a produção de um estilo parecem requerer que se possa fazer algo além da mera assimilação e respeito a padrões normativos.

A expressão “efeito colateral” permite também evocar o caráter insidioso das normalizações sociais e subjetivas e que podem alcançar a clínica. Não será na maioria das vezes em função de uma deliberação consciente e decidida que a analista poderá ser veículo de prescrições para suas analisantes. A possibilidade desse efeito imprevisto está virtualmente sempre presente, pois “é difícil escapar desses padrões”: como enunciei acima, parece ser no contexto de uma relação paradoxal entre normatividade social e desejo transgressor que a experiência subjetiva transcorre. Assim, a experiência analítica não propõe levar o sujeito de uma situação de adaptação a outra de total ruptura e transgressão da ordem. M. A. Coutinho Jorge (2017, p. 12) propõe que a psicanálise seria mais ambiciosa que as psicoterapias (orientadas para a cura dos sintomas):

[...] ela pretende obter uma transformação da posição subjetiva congruente com a máxima freudiana *Wo es war soll Ich werden*²³², que implica tornar o Eu mais maleável às exigências do Isso. A análise propicia condições para lidar com os conflitos sem que o lugar do sujeito seja anulado pelo sintoma, mas a cura dos sintomas vem por acréscimo; ela é efeito da tarefa analítica, e não um fim em si mesma (grifos do autor).

O argumento sugere que trabalhar sobre o sintoma como foco imediato não alcança a meta mais ambiciosa de operar sobre a posição subjetiva e alterar a relação do Eu com o Isso, a dimensão psíquica que se refere justamente às exigências pulsionais. Essa transformação não pode ser obtida por um processo de normalização; pelo contrário: passa por questionar as normalizações cristalizadas a que o eu teve de se entregar para resistir a suas vivências pulsionais, ao preço do adoecimento. O acesso a ou assunção de uma posição desejante, como sugeriu o p6, não parece se dar sem hesitações, resistências e evitações por parte do eu do sujeito. Isso permite entrever que um processo de análise não se perfaz senão em estado de tensão entre essas dimensões: uma, em que o eu busca uma cura através da assimilação de certos ideais normativos que lhe franqueiem reconhecimento, aceitação e amor dos outros;

²³² Onde Isso estava, Eu devo advir (tradução livre).

outra, em que o sujeito, podendo questionar radicalmente os imperativos dos discursos alheios, abre espaço para seu desejo enquanto expressão de uma singularidade absoluta.

Isso se esclarece pelo que expôs o p8. Se a psicanálise é uma prática de reconhecimento de e reconciliação com o que, no sujeito, disfunciona, sendo isto o que ele teria de mais singular, seu movimento não poderia jamais se dar no sentido de uma normalização. Pois ser *normal* significa, entre outras coisas, ser e fazer como os outros, entrar numa média e numa regularidade, controlar e submeter aqueles aspectos da própria subjetividade que impediriam, por sua manifestação, uma assimilação a funcionamentos regulares.

Nessa perspectiva, se pode sustentar que o avanço e a radicalização da experiência analítica (tendo como eixos as dimensões desejante e sintomática do sujeito) liberariam um potencial questionador, disruptivo e subversivo com relação a qualquer ideal normativo que atravessasse as experiências do sujeito (de classe, de raça, de gênero, de sexualidade, de geração etc.).

Para o p6, a análise se “contamina” quando estabelece ideais a realizar, incluindo ideais heterocentros. A implicação do sujeito com o seu próprio desejo *desnormaliza* por assim dizer. Para ele, seria difícil escapar da *heteronormatividade*, pois essa questão estaria na própria linguagem. Entendo que, com tal argumento, o entrevistado a situa em seu caráter *necessário*, desconsiderando os elementos de ordem histórico-social também aí implicados.

Em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, um dos textos fundamentais para o debate sobre clínica psicanalítica entre as analistas lacanianas, J. Lacan (1998) critica duramente a redução da análise a uma pedagogia adaptativa praticada, segundo aponta, por analistas contemporâneas suas. Para esse autor, a pessoa da analista não deve contar ao longo do tratamento; afirma que “[...] o que há de certo é que os sentimentos do analista só têm um lugar possível nesse jogo: o do morto; e que, ao ressuscitá-lo, o jogo prossegue sem que se saiba quem o conduz (LACAN, 1998, p. 595). Para ele, a técnica empregada por suas contemporâneas reduzia a experiência analítica a um exercício de autoridade, poder e sugestão, em nome de ideais educativos e ideias de realidade da própria analista. “Para os psicanalistas de hoje, essa relação com a realidade é evidente. Eles lhe medem as defecções por parte do paciente com base no princípio autoritário dos educadores de sempre” (LACAN, 1998, p. 596). Promove, então, a noção de desejo e da função da analista como a de intérprete do desejo, radicalizando o entendimento de que não há outra resistência à análise senão a da própria analista.

J. Lacan (1998, p. 598) sugere, através de alguns questionamentos, que a analista não é aquela que impõe sua ideia de realidade, mas que interpreta o desejo tirando proveito da transferência. Esclarece que essa interpretação não é nem uma explicação, nem uma gratificação. Propõe que o desejo do sujeito deve ser escutado em suas próprias palavras, nos significantes que sua fala atualiza. Enfatiza, ainda, que a condição para a eficácia e o poder da análise é que a analista não se sirva do poder de sugestão que a transferência lhe confere. A esse propósito, M. A. Coutinho Jorge (2017, p. 11) argumenta que a psicanálise não pode ser incluída no rol das psicoterapias, as quais operariam todas, em maior ou menor grau, através da sugestão (aponta como mãe-modelo de todas elas a hipnose)²³³.

J. Lacan (1998, p. 613) retorna à noção de objeto pulsional como irremediavelmente perdido e afirma que a parcialidade do objeto não se deve, por isso, a nenhum fator patológico, como articulariam algumas teorias analíticas. E questiona: “E que tem a ver com o real esse hino absurdo à harmonia genital?”. Argumentando que o sublime não deveria ser confundido com o “orgasmo perfeito”, acrescenta:

O pior é que as almas que se derramam na mais natural ternura acabam se perguntando se satisfazem a normalidade delirante da relação genital - fardo inédito que, a exemplo do que o Evangelista amaldiçoa, amarramos para os ombros dos inocentes.

Sobretudo, se destaca em sua argumentação a ideia de que a análise não é nem pode ser uma reeducação, mas um trabalho de deciframento do inconsciente com todos os riscos de inadaptação do sujeito que daí decorrem, às vezes condição para sua própria afirmação como desejante. Em função dos impasses ligados às incertezas da leitura dos grandes conceitos freudianos, a análise acaba sendo forçada no sentido do exercício de um poder (LACAN, 1998, p. 618).

Denuncia as miragens da compreensão:

De tanto compreender um monte de coisas, os analistas em geral imaginam que compreender é um fim em si e que só pode ser um *happy end*. O exemplo da ciência física, no entanto, pode mostrar-lhes que os mais grandiosos sucessos não implicam que se saiba aonde se está indo.

Muitas vezes, mais vale não compreender para pensar, e é possível percorrer léguas compreendendo sem que disso resulte o menor pensamento (LACAN, 1998, p. 621, grifos do autor).

²³³ “Para a psicanálise, o sujeito já está hipnotizado pelo desejo do Outro e seu objetivo é desipnotizá-lo, o que Lacan chamou de despertar. A psicanálise opera de modo pontual e se furta às generalizações próprias ao saber psicológico, que servem para adormecer o sujeito ainda mais e fazê-lo caminhar sonambúlico nas redes da aliança contemporânea entre ciência e capitalismo” (COUTINHO JORGE, 2017, p. 11).

Denuncia, em seguida, a postura de sugestão das analistas, reduzindo o sujeito a “repassar sua demanda” e afirma que é isso o que se entende por “reeducação emocional”.

A bondade é decerto mais necessária ali do que em outros lugares, mas não tem como curar o mal que engendra. O analista que quer o bem do sujeito repete aquilo em que ele foi formado. e até, ocasionalmente, deformado. *A mais aberrante educação nunca teve outro motivo senão o bem do sujeito* (LACAN, 1998, p. 625, grifos meus).

Fica clara nessa passagem a disjunção radical que o autor aponta entre a experiência analítica e qualquer forma de reeducação, aqui conectada a ideais normativos enunciados por uma analista-educadora, ciosa de alcançar uma adaptação do eu do sujeito à realidade social, o que implica acolher ditames normativos hegemônicos. A adaptação, para o autor, é sempre à demanda do Outro e a resistência do sujeito quando se opõe à sugestão é sempre apenas o desejo de manter seu desejo (LACAN, 1998, p. 642).

No entanto, uma análise é uma experiência concreta, que se produz de modo contingente, nem sempre capaz de afastar os vieses adaptativos. A. Quinet (2013b, p. 90) nos oferece exemplos de uma orientação heterocentrada do tratamento analítico:

Conheço o caso de um rapaz jovem que foi procurar análise devido ao conflito entre ter uma namorada e sentir atração por rapazes. O ‘analista’, em vez de tomá-lo em análise, estimulou que ele fizesse sexo oral e evitasse a penetração com a namorada, para obter mais prazer na relação heterossexual. Com isso, ele seria poupado da angústia de castração. Em outro caso, o analista dirigiu o tratamento no sentido de fazer o sujeito assumir uma heterossexualidade forçada e desprezar suas tendências homossexuais levando-o a um casamento com uma mulher, que resultou desastroso. Esse mesmo tipo de condução da análise levou outro sujeito, neurótico histérico, a um delírio de perseguição com seu chefe no trabalho.

C. Soler (2005, p. 24) sugere que as analistas (incluindo J. Lacan) não apenas não estão isentas, como têm a propensão a sugerir, na condução das análises das mulheres, soluções fálicas, nas quais podemos identificar respostas normativas (e, acrescento eu, heteronormativas) ao desejo:

Creio que, na realidade, ou seja, na prática, os analistas têm antes como propensão, e talvez como recurso, sugerir-lhe [ao sujeito, no caso, feminino] agarrar-se ao todo fálico, sob suas diversas formas – e elas são muitas. Pelo menos, é assim que explico a mim mesma sua parcialidade benevolente, sumamente visível, pelo *conjugio* e pela maternidade. Tenho até algumas razões para pensar que Lacan não funcionava de outra maneira (grifos da autora).

A normalização tem, assim, uma dimensão insidiosa, não racionalmente orientada, que não parece poupar nem mesmo as analistas mais experientes. A autora se isenta de uma

afirmação mais categórica e afirma uma crença, muito provavelmente baseada em suas observações e em sua própria experiência como analisante e analista. Nesse sentido, entendo que as pesquisas sociais têm aqui uma função importante por permitirem aprofundar aspectos dessa percepção.

E. Porge et al. (2015, p. 115) argumentam que a radicalidade específica da prática analítica estaria hoje ameaçada, menos pela medicina que pela psicologia, sustentada esta na promessa de unidade subjetiva pela conquista de um saber futuro. Assistiríamos a uma proliferação de preceitos normativos, pela qual cada uma de nós seria chamada a servir-se do saber psi para escolher a forma-sujeito que melhor conviria, num tempo determinado, nos mais variados espaços (escola, trabalho, relações eróticas etc.). A ameaça, para a psicanálise, não seria mais a da exclusão pela medicina, mas a da inclusão no “império da psicologia”, de suas práticas e modos de reconhecimento. As autoras denunciam a ilusão (voluntarista, acrescento) de que bastaria filiar-se à psicanálise para estar fora do campo da psicologia. Discutem também a posição ambígua do ensino da psicanálise nas universidades, onde ele está se encontra de seu lugar de surgimento (o tratamento analítico), como um elemento que contribui para a ampliação desse dito “império” psicológico.

O que está em jogo, conforme se depreende das importantes questões propostas por essas autoras, é que as psicanalistas não se deram conta, na medida de seu investimento na ideia de uma extraterritorialidade da psicanálise, de um novo modo de organização social, justamente pesquisado e estudado por M. Foucault, pelo qual a gestão do social não mais se exerceria segundo coordenadas verticais, mas por uma normalização horizontal das subjetividades. Argumentam que o laço social analítico, novidade inaugurada por S. Freud, não pode ser entendido, em sua especificidade e emergência histórica, de forma isolada de outros laços sociais.

Também devemos ver algo mais decisivo, já que mais específico, relacionado à psicanálise como tal: não é possível que ela exista sem que se dirija ao público, ou seja, sem levar em conta a situação do seu discurso no próprio seio da época a que pertence. A experiência do tratamento, o vínculo singular que se estabelece entre analisante e analista não se instaura sem relação com o que Freud chama de *Kultur*, ou seja, certo estado da civilização. É exatamente o que Lacan conceituou com sua teoria dos discursos, o que implica que o laço analítico não pode ser entendido de forma isolada das outras modalidades de laços sociais. Pensar nos termos da lógica dos discursos permite colocar a necessidade estrutural de uma política da psicanálise: o fato de haver análise é uma questão de singularidade, de encontro, mas também de política (PORGE et al., 2015, p. 121-2).

As autoras criticam a “ideologia estruturalista” segundo a qual a estrutura dos discursos, tais como propostos por J. Lacan, seria imutável. Argumentam que J. Lacan não desprezou (pelo contrário) a perspectiva histórica do advento dos discursos. Afirmam que, se seria um equívoco superpor os conceitos de discurso em J. Lacan e em M. Foucault, seria igualmente aberrante não perceber seu parentesco.

Este não é o lugar para desenvolver uma leitura da relação de Foucault com a psicanálise, e certamente podemos aceitar a ideia de que o encontro afinal não se deu. Mas é evidente que, a pretexto desse fracasso, muitos analistas se eximiram de levar em conta a pertinência do seu trabalho, muito embora ele antecipasse de maneira incrivelmente lúcida as mutações sociais contemporâneas, atribuindo à ‘função psi’ um lugar de destaque na ordem dos discursos. Se, do nosso ponto de vista, ele estava equivocado ao identificar a psicanálise *como tal* (ou seja, como discurso no sentido de Lacan) a uma prática disciplinar, não deixou de acertar ao denunciar o fato de que ‘a ordem dos discursos’ aspirava muitos analistas num investimento normativo do campo social (PORGE et al, 2015, p. 129, grifos das autoras).

Esta citação condensa algumas das questões que tento discutir neste trabalho e que motivaram minha pesquisa. A psicanálise, como qualquer prática, não é *em si* uma práxis normativa nem subversiva, podendo funcionar nos dois sentidos. Ela não funciona, na concretude de suas operações, fora da ordem político-discursiva que, nos termos foucaultianos, organiza saberes e práticas induzindo, como apontam E. Porge et al. (2015, p. 129-31), regimes de verdade e modos específicos de subjetivação. Pela noção de discurso de M. Foucault, a própria realidade é, em sua organização, fruto da ordem discursiva e não pode existir nenhuma fala ou discurso de verdade fora dela. O caráter infinitamente mais insidioso dos processos sociais contemporâneos de normalização reside em que os poderes não mais se preocupam em sujeitar as pessoas que dominam, mas em produzir sujeitos que se acreditam livres e atores de sua própria vida.

De que forma(s), então, a clínica psicanalítica funcionaria como práxis (hetero)normativa, engajada na (re)produção de ideais heterocentros nas relações eróticas e sociais? Essa questão possui duas dimensões. A primeira é interna ao próprio campo da psicanálise, do que pode ser enunciado a partir de seus postulados e axiomas, de suas normas discursivas fundamentais, o que fazem acima as entrevistadas. Nesse sentido, a psicanálise lacaniana, sustentada no postulado de que *não há relação sexual* (como discutido anteriormente), não poderia, por motivos de contradição lógica, orientar-se pela propositura de qualquer ideal normativo para as relações entre os sexos e as experiências subjetivas.

A segunda dimensão é externa e diz respeito à articulação social e inconsciente da clínica analítica com as regulações discursivas hegemônicas e com os dispositivos de poder

que regulam as subjetividades. Ou seja: num funcionamento político-discursivo que ultrapassa as apreensões racionalizadas das analistas quanto a sua prática clínica. Nesse sentido, a psicanálise, sim, poderia funcionar de modo a promover ideais heterocentrados sempre e quando se deixe capturar pela ordem discursiva do gênero e da sexualidade; quando se extravie do caminho de deciframento do desejo e do inconsciente para orientar-se por ideais educativos ou adaptativos encarnados pela analista; ou, em linguagem lacaniana, quando abandone a lógica do discurso analítico, na qual a analista é uma função despojada de sua pessoa e de seu eu e orientada para a assunção do desejo em sua dimensão de abertura, e se renda à lógica do discurso da mestria²³⁴, propondo ideais de adaptação e bom funcionamento para o sujeito, para grupos particulares ou para a sociedade em geral.

Ao longo do trabalho de análise do material das entrevistas, percebi o uso, por mais de uma entrevistada, de metáforas que podem ser chamadas de “parasitológicas” referidas à atuação da analista e sua escuta clínica, com a recorrência do significante *contaminar*. Afinal, como apreender a lógica dessas enunciações? Por que uma escuta analítica imparcial deve ser “limpa”? Por que imperativos morais “contaminam” a escuta? O que estaria “infectando” a analista? Será possível lançar alguma luz sobre esses processos a partir das discussões sobre o tema da *abjeção*? Estaria operando, inconscientemente, de maneira insidiosa, um *ideal de pureza* quanto ao lugar a ser ocupado pela analista e o de sua escuta?

A princípio, as entrevistadas parecem buscar indicar que se trata de livrar-se de injunções morais e liberar a escuta dessa captura imaginária em questões como “o que seria melhor para o sujeito?”, “como ele pode alcançar seu bem?”. Por outro lado, talvez o “contaminada com isso” já revelasse o quanto a escuta resistia ao fato de que uma mãe não pudesse ser tão carinhosa, afetuosa, disponível. Isso, sabemos desde S. Freud, é o índice do pulsional, do gozo, em sua disjunção dos nobres ideais do amor. Mas, as figuras de abjeção, como indica J. Kristeva (1982), residem aí, nas margens contaminadas de nossa subjetividade. Exagerando a figura, apenas para melhor colocar a questão: não seria mesmo horroroso uma mãe que expressasse o desejo de abandono de suas filhas? Mas, em análise, supondo essa situação, ela não teria que poder enunciá-lo como condição para suas elaborações e seu acesso ao desejo?

Ter muito falado da própria sexualidade em análise “limpa” a escuta da analista ou a “suja”? A limpeza parece querer significar a abertura ao que quer que o sujeito possa expor de sua subjetividade, mas não seria a experiência da própria abjeção e com as bordas das próprias

²³⁴ Cf. J. Lacan (1992b) sobre a diferenciação proposta entre discurso do mestre e discurso do analista, aquele como avesso lógico deste.

pulsões, povoada de seres monstruosos, sujos, horrorosos, perversos, o que permite à analista escutar, sem se apavorar ou fugir, o gozo do Outro quando enunciado por suas analisantes? Afinal, não fomos forjados na mesma matéria daquelas a quem chamamos de *perversas* ou *psicóticas*, nós que muito rapidamente podemos confundir neurose com normalidade e a partir dela classificar as demais experiências subjetivas numa escala descendente?

A psicanálise se contamina pelo compromisso com a reprodução do ideal heteronormativo? É, no mínimo paradoxal, pois, ao oferecer as condições para o questionamento radical desse e de outros ideais, se poderia dizer que ela, na verdade, borra as fronteiras da abjeção e abre as portas para que objetos de repulsa façam a sua aparição e sejam integrados pelo sujeito à sua experiência. Como afirma J. Kristeva (1982, p. 4), não é falta de limpeza ou saúde que causa abjeção: é o que perturba a identidade, o sistema, a ordem, sem respeitar fronteiras, posições e regras. Isso que, então, se apresenta como uma contaminação deveria poder ser escutado enquanto tal, no ponto em que a abjeção em outro sujeito ecoa junto à da analista que o escuta. Nesse sentido, toda abjeção é perigosa e aponta o caminho a seguir. Qual posição deve ser a da analista? A de performatizar uma normalidade, a partir de um ato de repulsa da própria abjeção em direção a uma “escuta limpa”? Ou a de consentir no advento dessa nódoa que borra as fronteiras da normalidade e da abjeção, propiciando uma escuta de inconsciente a inconsciente? Entendo que purificar ou limpar a escuta pode, afinal, representar um ato de normalização, afeto a uma suposta técnica analítica ideal

Num chiste criativo, M. D. Magno (2009a), traduzindo o que J. Lacan chamou de *dupe* por pato, chama o sujeito humano de *pato lógico*.

[...] Lacan havia introduzido no pensamento psicanalítico essa categoria de *Nome do Pai*, no momento exatamente em que a pressão da burguesia psicanalítica tentou calar sua fala. Como foi praticamente proibido de falar, prometeu que jamais falaria outra vez do Nome do Pai. Por isso, mais recentemente, quando fez um Seminário para, de uma vez por todas, explicar o Nome do Pai, chamou-o Les [sic] *non dupes errent*, que se lê rapidamente *Le Nom du Père*²³⁵. Ele disse que não ia mais falar em *Le Nom du Père*, cumpriu a palavra e falou de *Les non dupes errent*. Ou seja, *Os não patos erram*. Pato, aí, não é um depreciativo. Há que ser pato. Só *caindo feito um patinho* é que o sujeito consegue situar-se. E ele só pode situar-se como *patológico*, como *pato lógico* - é a *lógica do pato*: caiu na rede é peixe, caiu na linguagem é *pato*, e *lógico*. E portanto *patológico*. É mesmo normal ser *pato*, ser *patológico*, É mesmo o que há de ‘normal’.

Uma certa vocação obsessiva quer situar-se como a única normalidade, ou indicar a anormalidade e, diante dela, viver num estado de culpabilidade, de oscilação, que não se recupera jamais. Mas é da estrutura do falante viger no

²³⁵ O Nome do Pai, o que, em francês, também se escuta, por homofonia, como “O Não do Pai” (tradução livre).

patológico que, aí no caso, não é nenhuma doença (MAGNO, 2009a, p. 138, grifos do autor).

O autor busca subverter a noção comum do *patológico*, articulando-o como o próprio do ser falante e de sua subjetividade: assujeitado à linguagem e às suas pulsões, sem qualquer inscrição prévia da diferença sexual, marcado pelo engano constante de sua sexualidade e que, sem base cultural, jamais chega a assumir um sexo. Aponta também, por essa via, que a perspectiva da psicanálise não é a do julgamento moral, mas uma experiência da alteridade radical que supõe encontrar o *pato-lógico* que se é. Nesse sentido, brinca: seríamos todas umas *filhas da pata*.

#mulheresehomensnovidãeatrásdele: questões e perturbações do gênero na análise²³⁶

No capítulo anterior, abordei o tema da constituição subjetiva das entrevistadas no interior de uma ordem heteronormativa de gênero, baseada em divisões binárias inteligíveis do “ser mulher” e do “ser homem”. Nesta seção, discuto sua motivação na busca de uma análise, que revelaram questões de gênero, bem como seus relatos sobre tais questões em suas experiências clínicas como analistas. Em que medida se pode afirmar que a clínica psicanalítica é também uma clínica do gênero e de suas *perturbações*? Até que ponto as analistas seriam de fato capazes de escutar as subjetividades fora de toda injunção normativa do gênero e de seu próprio lugar nessa ordem social²³⁷?

Um dos entrevistados relatou um sentimento de angústia com sua vida em um determinado momento. Casado, com filhas e trabalho, parecia bem estabelecido no que diz respeito às normas sociais dominantes de gênero. Angústias, questões existenciais, problemas no casamento o levaram a buscar uma análise. Relatou que “vivia na farra”, o que evocava uma experiência de excessos, um estilo de vida mais hedonista, contraposto a uma vida “normalizada” em função de regras sociais. Teve diferentes experiências de análise e atribuiu a elas o que chamou de “redimensionamento”. O êxito que atribuiu a essas experiências estaria relacionado a ter podido sair do que chamou de ciclo da repetição e do sintoma. Apontou um certo deslocamento, uma possibilidade de não ficar repetindo “cegamente” certas experiências e protótipos.

²³⁶ Nesta seção, omiti a identificação das entrevistadas (p1, p2, p3 etc.) quando se referiram a suas próprias experiências, em função do caráter muito particular das informações relatadas.

²³⁷ Tomo o cuidado de assinalar que, apesar de abordar relatos que tratam do gênero e da sexualidade na experiência clínica das entrevistadas, seja como analistas ou como analisantes, não busco aqui realizar uma discussão exaustiva de casos clínicos nem estudos de caso. Não seria possível, vez que diversas situações e temas foram abordadas ao longo das entrevistas de forma geral. Me contentarei, portanto, com apontar questões relevantes do ponto de vista das discussões sobre gênero e sexualidade.

Segundo relatou, a análise teve um impacto em sua maneira de ser homem. Ele afirmou que não continuava sendo o mesmo homem ou homem do mesmo jeito.

psicanalista: A análise abriu para mim isso tudo que eu estou falando aqui: a questão da pluralidade, da diferença, da indeterminação. Há todo um lado feminino com o qual eu me reconcilio há muito tempo. É o lado feminino mesmo, o lado aberto... Quer dizer: feminino mesmo eu não sei, mas alguma coisa feminina no sentido que a gente está tomando aí partir da psicanálise. Freud vai trabalhar a questão do ativo e do passivo, Lacan vai trabalhar mais o campo da diferença. É uma espécie de acolhimento de todo um lado que essa cultura performática de constituir um homem recalca. Se algumas coisas recalçadas na minha análise foram se desrecalcando eram uma abertura para coisas que tinham a ver idealmente com o campo do feminino: uma maior sensibilidade, uma coisa menos rígida, menos aferrado a princípios, menos do campo do um e mais abertura para o múltiplo.

Em outro momento, também perguntei sobre efeitos da experiências de análise:

eu: Na tua própria experiência de análise, você sentiu algo dessa ordem, que a análise te franqueou essa possibilidade de mexer nas coisas, mudar de posição, se colocar contra coisas que você antes talvez só mais se submetia?

psicanalista: Sim, sem dúvida alguma. Muito no que se refere a uma palavra que veio: a autonomia. Mas, acho que ela não diz a coisa com precisão. Uma coisa de você estar mais, digamos assim, instalado na sua subjetividade. De você estar mais em sintonia com a sua própria subjetividade. E isso faz com que você de alguma forma, você não esteja muito sujeito a um comportamento de manada. A estar colocado dentro de um determinado grupo social ou político, dentro de um coletivo qualquer ou psicanalítico... e você não se conte apenas como mais um, um *mais um*, dessubjetivado no meio daquilo.

O entrevistado me contou que conseguiu atravessar dois momentos que considerava fundamentais em uma análise: o primeiro, o de se implicar em sua história e assumir uma autoria de sua experiência; outro, o de conseguir se deslocar do que chama de “ciclo tirânico das repetições do sintoma”. Afirmou que a “cura” em análise não podia ser entendida no mesmo sentido de outros campos. Ele disse que a condição humana não tinha cura e que nunca se estava imune a uma recaída [*incidência das repetições sintomáticas*]. Reconheceu uma eficácia muito grande da análise não só em sua própria experiência, como também com suas analisantes, no sentido de deslocamentos, de poder fazer de forma diferente do que geralmente se está tendente a repetir. A análise permitiria se dar conta um pouco antes de o ciclo da repetição se desencadear, de que se vai “enveredar de novo por toda aquela história”. Apontou também o humor como uma grande via para conseguir sair desse ciclo de repetição.

As angústias parecem assinalar crises subjetivas que, pelo menos em parte, se referem à dimensão “normalizada” da vida. A esta, podemos contrapor uma dimensão desejante, que fica prejudicada no contexto dos ciclos sintomáticos e repetitivos e cuja realização pressupõe deslocamentos quanto à encarnação performativa de ideais normativos diversos. Fica indicado que o desejo visa um para além da vida regrada (não apenas em termos de gênero e sexualidade, mas destaco aqui essa dimensão).

A ordem social heteronormativa, em seus cruzamentos com as ordens racial e de classe, entre outras, parece ter muito que ver com alguns dos sofrimentos psíquicos que os sujeitos podem enfrentar nesse sentido: constituindo-se sempre no interior de uma ordem social específica, os sujeitos carregam as marcas de suas performatizações de gênero, de raça e de classe. “Ser homem”, por exemplo, em certo contexto de classe e racial, implica a expectativa de realização de certos ideais, o cumprimento de um certo roteiro ou programa que impõe “recalcamentos” de outras dimensões da experiência subjetiva. É o que indica o entrevistado ao comentar sobre seu processo de reconciliação com “alguma coisa feminina” e que aparece referida ao desenvolvimento de uma maior sensibilidade, a uma menor rigidez e também a uma maior abertura para o múltiplo. Isso aponta que suas vivências da masculinidade estavam orientadas por ideais de fechamento, rigidez, controle das emoções. Outro aspecto importante indicado em seu relato é o de que os processos de normalização social impõem um “fazer como os outros” ao ponto de comportar-se como numa “manada”, metáfora para uma organização social em que os sujeitos submetem seus impulsos a um controle tal que é possível coordenar os movimentos para seguir numa mesma direção.

Assim, a análise aparece como um espaço de desconstrução dessa normalização, permitindo acolher “todo um lado” que a performatização de um gênero masculino em seu contexto cultural impôs recalcar: constituir-se como homem passaria, então, pela materialização de uma rigidificação e de apego a princípios, cujos elementos correlatos (no campo feminino) precisariam ser afastados no processo de construção de uma identidade binária coerente. Como aponta T. T. da Silva (2014, p. 75), qualquer afirmação identitária implica em negar outras possibilidades correlatas. Assim, se a sensibilidade está atribuída às mulheres, o sujeito deve, para fazer-se homem, evitar investi-la. Como fazer para separar elementos que estão articulados e que, juntos, compõem a complexidade da subjetividade humana? O “recalcamento” é um dos principais mecanismos, pelo qual os tais elementos não são eliminados, mas apenas tornados inconscientes, negados quanto a sua manifestação e afastados da atenção imediata do sujeito.

Quanto às modificações que a análise produziu, uma entrevistada se referiu a uma mudança de posição frente a expectativas normativas enunciadas pelos outros:

psicanalista: Eu acho que a gente fica menos ingênua para a vida, menos idealista, menos romântica e por isso que eu digo: eu aprendi a conviver com a minha solidão, mas numa boa, sem fazer disso uma tragédia, né? Então, eu acho que eu ganhei muito com a análise, de que eu posso estar só, sem ser uma pessoa só, no sentido assim: “Ah, porque eu não estou, eu não tenho companheiro, eu não sou casada, então eu sou uma pobre coitada, sozinha”, não. Eu me sinto bem estando só, mas eu gosto de ter companhias, gosto de estar com as pessoas, já fiz algumas tentativas de ter um companheiro, de morar junto, mas não deram certo. Enfim, é a minha escolha, é a vida que eu estou, digamos assim, fazendo o meu percurso e quebrar isso lá na minha família, porque minha família eles pensam assim até hoje.

[...]

E hoje eu sou muito respeitada na minha família, mas por quê? Porque eu tive coragem de colocar isso em questão: “Gente, para de querer arranjar marido para mim, para de achar que eu sou infeliz porque eu não casei”. Então, eu sempre falava isso e até para dar o limite deles, para eles pararem de interferir na minha vida. Então eu falava: “Gente, deixa eu fazer as minhas escolhas do meu jeito e não é só o jeito de vocês que é o certo ou que vai trazer felicidade, até porque na nossa família a gente tem exemplo de vários casais que estão juntos, mas não são felizes. Então, para de ficar determinando ‘Ah, se ela tomar esse caminho, ela vai ser mais feliz do que a outra’, não é por aí”. Então, eu brigo muito, sempre chamava a atenção deles e eles não pegam mais no meu pé.

Ainda segundo a entrevistada, sob análise, se começa a questionar tudo ao redor. O processo de análise seria de aproximação do desejo. Acrescenta que essa dimensão do desejo assusta porque é angustiante, nos aproxima de algo que repele. Algumas pessoas (ela citou o exemplo de uma mulher que sentia que a análise lhe estava encaminhando para uma separação e ela não queria tomar tal decisão) não conseguem vivenciar essa dimensão mais desejante, a qual sempre comportaria riscos e uma imprevisão quanto ao futuro.

Seu relato também permite perceber a dimensão coativa da ordem social dominante de gênero: como já indicado no capítulo anterior, a família aparece como espaço privilegiado das injunções normativas de gênero, pelas quais o casamento é obrigatório para uma mulher, a qual não parece ser inteligível sozinha.

Outra entrevistada me relatou que, embora no primeiro ano de análise, houvesse um sofrimento amoroso grande (muitas das questões girariam em torno disso), não tinha sido isso o que a mobilizara a procurar uma análise (não deixou claro, no entanto, qual teriam sido as motivações). Também falamos dos impactos de sua experiência de análise:

eu: [...] Você acha que a análise ela conseguiu impactar, ela teve um impacto na tua vida nesse sentido de você ter mais flexibilidade com relação a essa possibilidade de que você se ponha como mulher, como filha, enfim?

psicanalista: Sim, sim. Eu acho que essa questão dos ideais, eu acho que é isso: não é que ela desapareça, mas isso fica flexível com relação a eles. Está aí, o ideal. O meu ideal era que esses ideais desaparecessem. Eu acho que no final das contas, ainda tem ideais, mas eu acho que fica menos escrava.

eu: Dos ideais, né? E no sentido de que, pensando como mulher, você sente que, não sei nem como te perguntar, as duas experiências de análise tiveram mais repercussão sobre isso, impacto sobre o teu ser mulher, a tua trajetória como mulher?

psicanalista: Eu acho que nesse sentido que eu te falei, assim: que pensar nessa flexibilização dessas posições, de eu conseguir sustentar essa falta, suportar em mim e sustentar, eu acho que são duas coisas diferentes que talvez eu consiga sustentar, ser suporte. Então, eu acho que a análise teve esse efeito, desse ponto aí do que é ser mulher, do que é o feminino, de poder circular nessas posições, de conseguir me retirar de cena falicamente e dar o espaço para... e de gostar disso, de apreciar. É sim, eu acho.

eu: Ou seja, disso não ser uma retirada à força, você estar com a sensação de que você está perdendo...

psicanalista: Isso, não é agressivo de jeito nenhum, que eu acho que num outro momento, talvez fosse, talvez antes da análise fosse.

eu: Eu ia te perguntar assim: o que você acha que foi o ganho maior da tua experiência de análise pensando como um todo? É claro que você ainda está nessa experiência, outros ganhos vão vir, outras coisas. Mas pensando até agora: o que que você vê que foi o teu maior ganho?

psicanalista: Ah, sei lá, eu não sei nem te dizer Allyson. Foram tantos, porque vai mexendo com tanta coisa, Allyson, na minha implicação com as coisas [...]. O primeiro que me vem foi sair desse lugar de vítima, de passivo, de ficar mais implicada com as coisas, que tem a ver com essa mudança da posição de filha para a posição de mulher, que também foi uma estrada para mim derrubar os ideais da coisa, do que os outros esperam, o que que, no final das contas, do que eu acho que os outros esperam, a coisa da minha relação com o outro, que eu acho que ficou mais tranquilo.

eu: Você diz mais tranquilo no sentido de menos pressionado por esses ideais?

psicanalista: Isso, isso; e menos ter que ficar subordinado ou fazendo coisas, correndo atrás do desejo do outro, então de ficar mais tranquila nesse sentido [...].

Seu relato deixa entrever que uma “posição fálica” não está restrita à experiência dos homens. “Retirar-se de cena falicamente” e ceder espaço significa a renúncia a uma posição

de poder e mesmo a um disputa por poder. O feminino é referido a um “poder circular” que, no mesmo sentido da abertura ao múltiplo, parece permitir sair de uma rigidez. A presença cogente dos ideais é traduzida no movimento de “correr atrás do desejo do outro” e um ganho da análise é associado a poder ficar mais tranquila quanto às expectativas das outras pessoas.

Perguntei a outro entrevistado se ele chegou à análise com alguma questão específica e ele disse que sim, tinha suas questões. “Quem não tem?”. Mas, não aprofundou esse tema ao longo das entrevistas, chegando apenas a mencionar a superação de uma inibição na abordagem das mulheres por quem se interessava.

Sobre os impactos da análise:

eu: [...] você percebe que a experiência analítica tem sobre você esse impacto de, por exemplo, de você se pensar, de você se experimentar para além dessa categoria “homem”, digamos assim?

psicanalista: Não. Não porque eu acho que quanto mais se faz análise mais se vê que a gente está remetido a essa diferença [*sexual*]. [...]

Ainda sobre os impactos da análise nas construções do gênero:

psicanalista: Eu vou tentar falar pelo geral, porque eu acho que, no geral, eu vou falar de mim e eu acho que eu observo isso como geral. Quem está na formação da psicanálise se torna mais muito menos preconceituoso com muita coisa; isso é resultado da análise! [...] Eu, por exemplo, na minha vida muita coisa mudou, né? A pessoa que está na experiência psicanalítica... eu vou falar de mim e vou falar dos pacientes, que eu acho que somos todos pacientes, né?

[...]

psicanalista: [...] Claro que muda. Agora, por exemplo, exatamente isso, hoje é isso mesmo, tanto que não vou nem falar da minha experiência aqui dentro, vou falar na rua, na vida. Claro, se a pessoa chega e me conta que ele é homem, mas aí ele adora balé, vamos pegar um clichê que está no jornal hoje, quase todo dia... balé, não sei o quê, não diz para o pai, e claro que para mim isso é muito mais leve e fácil de ver hoje e eu acho que de modo geral a análise faz isso; quando é análise, quando ela não fica presa aos imaginários de cada um, quando ela pode intervir simbolicamente com o que é dito e fazer circular seja lá para onde for, porque podem surgir novidades no meio do percurso muito grandes, reviravolta; tem gente que faz reviravolta com a vida. Que bom que foi a análise que proporcionou aquilo. Então, assim eu acho que afrouxa o laço preconceituoso demais, a psicanálise faz isso [...].

Esse relato me permite comentar uma observação que pude fazer ao longo das entrevistas. Em geral, as entrevistadas mulheres falavam mais facilmente e com detalhes sobre suas questões pessoais, enquanto os entrevistados homens (os mais jovens ainda mais)

tinham uma propensão a encaminhar o discurso no sentido de falas mais teóricas, abstratas e gerais. O entrevistado indica isso ao dizer que vai falar pelo geral porque, falando do geral, vai estar falando dele também. Essa espécie de diluição de algo mais subjetivo no geral fala uma vez mais da performatização do gênero masculino no contexto local. Relembro aqui a referência que fiz, no início deste capítulo, aos argumentos de V. Seidler (2013) sobre como a voz dos homens, na tradição ocidental, encarna um tom de objetividade e imparcialidade, apresentando-se como uma voz desencarnada que não diz respeito a ninguém em particular.

O entrevistado aponta o afrouxamento do laço preconceituoso como um dos efeitos da análise. A possibilidade de que um homem faça balé seria para ele mais fácil de ver hoje após um percurso de análise. Novamente, percebemos que as socializações de gênero e sexualidade tendem a transmitir parâmetros estritos e excludentes.

O encontro de outro entrevistado com a psicanálise parece ter se dado em função de estados depressivos (ainda que ele não tenha entrado em detalhes). Relatou que teve uma época em que andava meio deprimido e um professor sugeriu que ele buscasse uma análise. Talvez em função de seus desejos homossexuais no confronto com os ditames da normatividade de gênero vigente.

Uma entrevistada relatou que o que a levou a buscar uma análise foi a insatisfação com o trabalho e no casamento: questionava se realmente havia casado por amor ou para prestar contas com a sociedade e também por que fazia aquele tipo de trabalho.

Conversando com um entrevistado sobre como ele se apresentava do ponto de vista da orientação sexual, ele me disse que teria buscado uma análise precisamente por essa questão e também pelas “questões do amor”: que sempre havia se interessado por mulheres, sendo que, num determinado momento, se interessou por um rapaz que “dava em cima dele”. Isso gerava conflitos. “Eu ficava maluco com isso”. Afirmou que, naquele momento, no ambiente da universidade, a convivência entre héteros e pessoas com práticas sexuais não estritamente heterossexuais era muito pacífica. Ressaltou que, fora e nas famílias, havia a questão do preconceito. Relatou que nunca tinha se identificado com o universo gay e que, porque se apaixonava e se envolvia com mulheres e também vivia relações com homens, sofria um preconceito muito grande tanto de heterossexuais quanto de gays, como se fosse alguém que estivesse querendo usar as pessoas para esconder a sua sexualidade. Algumas pessoas diziam “Não é possível, você não pode sentir tesão e gostar dos dois sexos”. Então, teria sido isso que o levava à análise, porque se sentia confuso. “Olha, eu vim aqui porque eu quero definir o meu desejo. Eu lembro claramente disso. E com um grau de angústia muito grande”. A analista teria perguntado: “Definir o seu desejo como? Me explica isso”. Ao que ele teria respondido:

psicanalista: “Eu quero definir o meu desejo, porque todo mundo que eu conheço ou gosta de mulher ou gosta de homem. E eu não consigo dizer assim ‘vou ficar com um homem, pronto, vou ficar feliz, e nunca mais vou ter nada com uma mulher. Ou se ficar com uma mulher, nunca mais... eu não consigo, eu não consigo fazer isso’”.

Relatou que levou um tempo até entender essa impossibilidade de definir o desejo. Disse que, como bissexual, pagava um preço muito alto por isso.

Outra entrevistada relatou que vinha de uma educação muito rígida, em que não se davam muitos porquês e que tinha uma atitude muito passiva frente ao que vinha do pai e da mãe, atitude essa pela qual não conseguia contestar nem negociar. Afinal, articulou como sendo uma dificuldade de se dirigir ao outro, de afirmar o que ela própria queria e de questionar as imposições/proibições, o que acabou fazendo com que buscasse ajuda. Essas dificuldades, a princípio vivenciadas na relação com mãe e pai, se atualizaram em outras relações e lugares. Segundo relatou, isso ia criando dificuldades. Contou que teve mais de uma experiência de análise.

A não realização das expectativas normativas de gênero podem ser vividas pelo sujeito com angústia. Durante um tempo, segundo me declarou, uma das entrevistadas se frustrou por não ter feito todo o trâmite que sua família lhe exigia (casar-se e na igreja, por exemplo). Se referiu às preocupações de sua mãe com o fato de ela ter um filho fora de um casamento, o que lhe dificultaria, segundo a mãe, encontrar futuras relações. A ruptura com os mandados heteronormativos cobra o seu preço. A preocupação da mãe parecia ser com a desvalorização social da filha enquanto mulher e vinha no bojo de uma série de controles acionados para produzir uma mulher socialmente aceita, com determinados atributos específicos (castidade, pouca atividade sexual, filhos na vigência do casamento etc.). Essas foram, segundo relatou, algumas das coisas que a levaram a buscar uma análise. Acrescentou que todo mundo que vai a um consultório, vai numa situação de desamparo. Ela relatou sentir-se deslocada à época por ter um filho fora do casamento. Relatou que as primas de mesma idade todas tinham se casado e planejado suas filhas. Ela achava que havia “transgredido”.

Os relatos acima mostram que a clínica psicanalítica é também um espaço de manifestação do gênero e de suas perturbações. Como experiência de normalização, o gênero envolve a performatização de normas sociais dentro de um enquadre binário em que certos atributos devem ser encarnados e outros, afastados. Da mesma forma, a inteligibilidade fica perturbada em situações e experiências que misturam elementos que, por força da ordem dominante, deveriam ter sido mantidos separados: ter um filho fora do casamento; estar

sozinha em certa idade; relacionar-se amorosa e sexualmente com mulheres e homens. Por outro lado, é preciso observar que, de uma perspectiva interseccional, as situações acima relatadas se configuram em um cruzamento específico de classe e geração. Em estratos médios e de elite e em gerações mais antigas, como no caso da maioria das entrevistadas, as questões de gênero e sexualidade assumem configurações específicas e a flexibilidade quanto a certos deslocamentos parece ser menor (educação mais rígida, rechaço mais intenso das sexualidades não heterossexuais, imposição do casamento como forma privilegiada de laço social adulto etc.).

Quanto à incidência da análise como forma de tratamento dessas questões, os sujeitos relataram efeitos de ruptura com ciclos repetitivos, de uma maior subjetivação e assunção de autoria na própria vida, de modificação na relação com outras pessoas e suas expectativas, de menos preconceito, de deslocamento e abertura. A passagem de mera *atriz* a *autora* engaja justamente a capacidade de agência que cada sujeito tem para se relacionar com outras pessoas, normas sociais e suas próprias marcas e materializações. É a assunção desse potencial para agir de formas diferentes que pode operar deslocamentos e uma ruptura com a lógica da mera repetição. Se, na teoria da performatividade de J. Butler, o gênero é algo que se materializa para cada uma de nós num processo sob coerção (com atribuições e injunções que instituem expectativas normativas para nossa existência subjetiva e social), há também um espaço para operar subversões.

O processo de normalização social não é, portanto, determinista: nem tudo o que é dito, imposto, prescrito será realizado tal e qual. Mas, um dos grandes mal-entendidos acerca dessa teoria é a de que ela descreveria o processo de gendramento como essencialmente voluntarista, indo ao outro extremo do continuum da ação social: se a materialização do gênero não é fruto de uma determinação social unívoca, então isso só poderia significar que os sujeitos estariam absolutamente livres para decidir sobre o próprio gênero e sexualidade como quisessem e preferissem. Assim, se entendeu a performance no sentido da mera performance teatral, em que a atuação seria tida como uma ação ocasional, livre, desconectada de quaisquer coerções ou estruturações mais rígidas²³⁸. Mas, ao lado do aspecto reiterativo e produtor de uma identidade estável, a atividade performativa inclui sempre a possibilidade de deslocamentos, pelos quais o gênero pode se reconfigurar.

²³⁸ É possível que o objeto de estudo escolhido pela autora em *Gender trouble* tenha tido implicações sobre essa compreensão. Para ilustrar sua teoria da performatividade, apontou que a atuação das *drag queens* subverteria completamente a distinção entre um espaço psíquico interior e exterior, zombando da noção de uma identidade de gênero verdadeira: a paródia de gênero apontaria que a estrutura do gênero seria ela mesma imitativa, não se podendo distinguir entre gêneros originários e derivados (BUTLER, 2006, p. 186-8).

As mesmas questões e perturbações do gênero foram também relatadas pelas entrevistadas no que se referia a suas experiências de escuta como analistas. De acordo com os relatos, foi possível perceber recorrências de temas em função do gênero e os modos como mulheres e homens estavam conformadas por sua inscrição numa ordem social heteronormativa.

eu: ...e você entende que essa história é diferente no caso de homens e mulheres?

p3: Sim.

eu: Você percebe uma diferença?

p3: Sim.

eu: Isso que eu ia perguntar: onde é que você vê aí essa diferença?

p3: Ah tá.

eu: Ou pelo menos assim indicações do que é que você escuta mais e que te permitisse a generalizar um pouquinho. Eu sei que a gente está trabalhando no caso a caso.

p3: E tem a questão do sujeito do inconsciente também. Olha, eu não queria ser tendenciosa, mas já sendo, eu acho que o discurso feminino, o discurso das mulheres, as queixas têm uma particularidade diferente dos homens. Eu percebo que as mulheres vêm com discurso assim, uma demanda de, uma queixa muito grande assim: “O outro não fez nada por mim”, que “Eu sou uma pobre coitada”, de que “eu faço tudo pelo outro, o outro não me dá nada em troca” ou então se for o caso de uma adolescente chega com uma queixa assim: “Meu pai, minha mãe dá tudo para o meu irmão, para minha irmã e não dá nada para mim”. Então, sempre nessa coisa, nessa demanda amorosa, uma coisa muito queixosa, de que demandando amor do outro e eu percebo que no discurso dos homens, pelo menos na minha clínica, o que eu pude escutar é sempre a coisa ligada à competência, tipo assim: “Eu fracassei em algum ponto no meu casamento, com meus filhos, ou no meu trabalho”. Então uma coisa ligada à potência “Eu não fui suficientemente potente e capaz naquele casamento, no meu trabalho”. Então, eu percebo que os homens, não sei, uma coisa que chega quando eles conseguem chegar no consultório geralmente alguns homens que eu já tive eram trazidos pelas esposas, pelas mães, amigas, irmãs. Muito raro um homem ter a demanda, ele me ligar. Então, eles chegavam aqui através de outras mulheres que conviviam com eles e tal. E falando de como ele se colocam, eu vejo, em alguns casos, alguns homens chegaram a verbalizar pra mim que ele se sentiam envergonhados de estar pedindo ajuda para uma psicanalista. É uma coisa que mexe com o ego deles. Eles se sentem vulneráveis de estar pedindo ajuda psicológica, digamos assim, porque ele sempre se sentiram muito fortes, muito poderosos e estar ali diante de um psicanalista, de um profissional pedindo ajuda, era motivo de vergonha. Então, eu já escutei muito esse tipo de coisa.

eu: E as mulheres não trazem isso em geral?

p3: Não, porque elas já chegam escancaradas assim, entendeu? Ela já chegam, já se debruçam ali em choro tipo assim, elas, eu sinto que no discurso das mulheres é como se tipo assim: “Olha, eu estou aqui, estou rasgada, fodida, assim precisando de ajuda”, entendeu? Eu acho que elas chegam mais escancaradas e os homens, não. Tipo assim: no discurso dos homens é uma coisa assim eu estou aqui porque a minha esposa insistiu que eu viesse, a minha mãe, a minha irmã, a minha amiga, né? Então, assim, parece que eles precisam mais de uma... como é que chama aquela máquina? Uma britadeira, para eles desarmarem, entendeu? [...]

eu: Para eles poderem ir se abrindo falando e tal...

p3: É, eu vejo assim essa diferença.

eu: E você vê, digamos assim, porque você falou ainda agora da questão da função. Eu ia te perguntar isso: e você vê isso se trocar, digamos assim, de mulheres que chegam nessa posição mais aí fechada ou o contrário se os homens chegam porque você falou que em geral, não, você falou que os homens não te procuram, não diretamente, geralmente vêm através de outra pessoa.

p3: Então, eu acho que isso pode acontecer, sim, de trocar no sentido assim da mulher chegar com um discurso masculinizado, eu nem sei se eu poderia dizer isso, eu acho que é um pouco rotulativo, mas eu acho assim dela também ter essa postura assim de ser muito trancada, claro que devido à história de vida dela eu acho que só depois ao longo das entrevistas que a gente pode escutar melhor. Mas, essa primeira impressão que a gente fica da pessoa que chega muito trancada ou nem sabe o que está acontecendo direito não consegue nem verbalizar nem me expressar direito. E eu não me lembro de ter tido casos de homens numa posição mais feminina, no sentido de estar mais fragilizados, de chorar muito, eu não me lembro.

Em seguida, a p3 voltou a abordar como os discursos dos sujeitos em análise se diferenciavam e variavam em função do gênero.

p3: [...] outra coisa que eu lembrei: as mulheres sempre têm esse discurso assim: a relação delas com corpo é impressionante. Eu acho que 99% das mulheres traz essa questão: a insatisfação com o corpo. Então, elas estão sempre se queixando, aquele corpo nunca é o corpo que elas idealizam, nunca é o corpo idealizado, e já os homens assim com relação ao corpo, eu vejo que eles estão mais preocupados se eles vão funcionar na hora do sexo. Então tem muita essa coisa que está ligada à potência. Então, eles não tão nem aí se está barrigudo, se está careca, essa coisa assim da estética para ele, não. É mais o funcionamento, se ele vai funcionar enquanto homem e isso eu já escutei muito assim que é importante para os homens, eles trazem essa questão. E as mulheres é a questão se o corpo dela vai agradar ao outro, a questão da estética. Eu acho que nós mulheres, é uma coisa que parece que está ali cravado e a maioria delas, pelo menos as mulheres que eu já escutei, que eu escuto, têm essa questão com o corpo.

A p3 acrescentou que as questões amorosas e de relacionamento amoroso seriam as que mais compareciam nos discursos das mulheres. Relatou que algumas mulheres se incomodavam com a indefinição do relacionamento (“Poxa, a gente está ficando já tem um ano, não está na hora da gente definir? Isso é namoro?”) e que, ao cobrar os parceiros, eles sumiam, não queriam mais ficar juntos. A queixa de que era difícil encontrar relacionamentos, comum no discurso das analisantes mulheres, não aparecia no discurso dos analisantes homens. Quanto a quem mais teria amantes, relatou:

p3: Ah, pela minha experiência, que eu já escutei, eu acho que os homens. Pelo que eu já escutei. Teve um caso de um rapaz, um rapaz não, já é um adulto, quase 50 anos, ele continuava casado, com uma amante, uma colega de trabalho, e aí ele estava sofrendo muito porque a mulher dele cobrava dele amor, ela percebeu que ele tinha deixado de gostar e ele não conseguia se separar dela. Nossa, foi um drama e eu acho que... não sei, ele saiu, interrompeu, mas eu acho que ele nunca se separou da esposa... ficou mantendo e quando ele me procurou foi porque a amante se separou do marido achando que ele ia se separar da esposa para ficar com ela e ele nunca se separou.

A entrevistada também narrou um caso de sua clínica, no qual uma mulher, que ela descreveu como homossexual, abordava outras mulheres através de aplicativos de encontro, fazendo-se passar por homem. Apenas revelava que era mulher no encontro com a outra pessoa e isso gerava “um estrago total” [*entendi que um rechaço ou até mesmo ofensas por parte da outra mulher*].

Enfatizou também que a análise permitia deslocamentos às analisantes: após certo tempo de trabalho, elas seriam capazes de agir de forma diferente (até aquele momento inédita) na relação com pessoas importantes de seus círculos mais íntimos. Algumas, inclusive, relatariam tais situações com surpresa. Acrescentou que outras analisantes, por sua vez, boicotavam a análise e não conseguiam sair do lugar em que haviam chegado.

Entre suas analisantes adultas, a p9 afirmou que a maioria era de mulheres. Quanto a sua experiência atendendo crianças, narrou:

p9: Tem poucas ligações com pedidos de análise onde é o pai que toma essa iniciativa.

eu: Mas eles chegam a vir ao teu consultório, digamos, a mulher traz a força?

p9: Assim: se eu chamo os pais, a mãe sempre vem; o pai, às vezes. Para o pai vir, para eu garantir que o pai venha, eu tenho que falar.

eu: Com ele?

p9: Ou mesmo com a mãe. Mas, eu tenho que ser muito clara quando eu digo que eu quero que os dois venham, porque se eu digo que eu quero conversar com os pais, às vezes vêm os dois, às vezes só vem a mãe, mas nunca vem só o pai [...].

A p1 também comentou, dentre outras situações, sobre o tema, recorrente em várias entrevistas, de homens heterossexuais que mantinham, de modo simultâneo, uma relação de casamento e uma relação extraconjugal. Uma angústia comum trazida para a análise por eles diria respeito a com quem deveria ficar: “com essa ou com aquela”? Segundo acrescentou, tais homens geralmente iriam à análise por exigência das próprias mulheres: ou da esposas ou das amantes. Alguns enunciariam um sentimento de culpa: “Porque eu sou modelo, eu tenho que funcionar como modelo”, narrou a entrevistada.

A p10 relatou que os homens a procuravam como analista principalmente pela “questão sexual”. Exemplificou: um homem mais velho, casado, estava se envolvendo com outras mulheres mais novas e se sentia mal com isso porque era casado e amava a esposa (autorreprovação moral); outro teria vindo buscar análise como uma condição imposta pela esposa para continuarem casados, vez que ela havia descoberto que ele tinha inúmeros casos amorosos com outras mulheres. Segundo ela, a situação começaria a “apertar” quando o homem tinha que fazer uma escolha. Quanto às mulheres, narrou que o tema do fracasso da relação amorosa comparecia mais de uma vez. A maioria das mulheres procuraria análise por questões de relacionamento.

Ao consultório do p2, viriam mais mulheres. Segundo relatou, havia um número razoável de homens, mas sempre mais mulheres. Isso sempre teria sido assim, desde o início de sua clínica.

p2: Eu acho que as mulheres elas são mais abertas para isso de modo geral assim. Elas têm uma... porque tem muito a coisa do sofrimento, pensando no gozo assim, muito coisas de relacionamento. Então, acho que como normalmente as mulheres curtem uma DR [*discussão da relação*] e tal, então talvez isso... e as dores do amor são dores que acabam trazendo muito também as pessoas, então eu acho que é isso. Mas, mais mulheres.

Acrescentou que as mulheres “neuróticas” trariam principalmente duas questões para iniciar uma análise: a coisa da maternidade (quando eram casadas) e a coisa do casamento (quando eram solteiras). Tais temas apareceriam muito na clínica. Quanto à questão da maternidade, assinalou a dificuldade das mulheres de ficarem divididas entre ser *mulher* e ser *mãe*. Quanto às mulheres solteiras, relatou que:

p2: Elas trazem muito um mal-estar frente às demandas sociais, os ideias sociais. Então, por exemplo, elas fazem como se tivessem um *check-list*: me formei, passei num bom concurso, agora tem que casar e ter filhos, se não eu vou ficar em desvantagem em relação às outras pessoas, não sei o quê e tal. Então, tem um *check-list* aí das demandas sociais, que elas ficam muito angustiadas com isso.

Com o trabalho sobre tais questões em análise, segundo o entrevistado, essas mulheres ficariam mais desidentificadas com esses ideais. Haveria várias possibilidades de desfechos, mas elas ficariam mais relaxadas com relação a isso. Segundo ele, às vezes, por exemplo, elas descobriam que não queriam ter filhos, estariam mais interessadas em outras coisas. Sobretudo, ficariam apaziguadas com relação a essas demandas, sem que a única alternativa fosse atendê-las. Acrescentou que podiam vir a casar e a ter filhos, mas num tempo que seria delas, não no “tempo do *check-list*”, com tal idade. Reproduziu algumas falas que seriam comuns para ilustrar o tema: “Eu estou com 27 anos, 28, daqui a pouco estou com 30”; “Se não casar até 30, não caso mais”.

Com relação à maternidade, continuou o entrevistado, as mulheres, em geral, relatariam um excesso: a *mãe* tomando o espaço da *mulher*, o que acarretaria problemas no casamento. Sem perceber, provocariam traições dos maridos por estarem tomadas pela coisa da “toda-mãe”. Os filhos também fariam sintomas [*entendi que como forma de denunciar essa presença excessiva da mãe*]. Outras não conseguiriam amamentar ou sentiriam “raiva dos filhos” por achar que tinham que abrir mão de muita coisa. Com relação à traição, disse perceber em sua clínica que as mulheres traíam mais por uma relação de rivalidade com o homem: seria muito menos o desejo delas, e sim algo direcionado ao outro. Principalmente, quando viviam uma situação de traição, queriam “dar o troco”.

Disse, ainda, achar que as mulheres continuavam sofrendo o mal-estar do tempo contemporâneo: a obrigatoriedade de ser muitas coisas hoje, da falta não poder aparecer nunca (muito a coisa do “ter que”, do imperativo). Antes, haveria uma ideia de que a mulher tinha uma essência, de uma “essência feminina” (ser mãe, por exemplo); hoje, o grau de exigência teria aumentado e elas estariam ligadas, respondendo a isso.

Os homens viriam à sua clínica por questões variadas, mas mais por um mal-estar no trabalho (se muda de carreira, se tem alguém que está o tentando submeter ali). Algumas outros traziam a questão do envelhecimento, da perda da potência. Para o entrevistado, os homens teriam inventado essa coisa de uma “essência feminina”. Por outro lado, para ele, haveria uma “revanche da virilidade” por parte das mulheres. Entendia que, antigamente, haveria um balizamento, do que homem deveria ser socialmente. Hoje, já não seria tão evidente e isso os deixaria bastante confusos. Disse que via os homens muito amedrontados

com essa coisa de “ser feminilizados” e na relação com as mulheres, já que elas estariam muito virilizadas. Isso os deixaria sem saber o que fazer, sem saber o que seria esse papel de homem. Isso os deixaria “perdidos”, entre o que aceitar e o que não aceitar.

Segundo o entrevistado, muitos homens às vezes assumiam uma posição muito “feminina” na relação amorosa ou muito “maternal” na relação com as filhas. Ou se ausentariam, deixando o espaço todo para a mulher. Seria muito fácil ir para um colchão no quarto da filha e ceder o espaço na cama para a filha ficar com a mulher. Para ele, eles cederiam muito facilmente esse “lugar de homem”, de tomar a mulher como objeto de desejo e elas acabariam ficando “muito mães”. Ao mesmo tempo, os homens vivenciaram a “traição” (relações extranconjugais) muito mais do que as mulheres.

Também nesse relatos, percebemos as operações da ordem dominante de gênero, na qual mulheres são, amiúde, seres que se constroem *para outrem*, no cuidado que devem dedicar às outras pessoas e também nas disciplinas do corpo que lhes preparam como objetos do olhar e do desejo alheios. Ordem na qual homens se produzem como seres *autocentrados*, socializados para se bastarem na solução de seus problemas, o que implica o ocultamento das falhas, não buscar ajuda espontaneamente e mesmo se envergonharem por isso. Suas angústias com *competência, potência, funcionamento, desempenho* etc. sinalizam uma vez mais a lógica fálica através da qual se constituem e a primazia da *normacha*²³⁹ na conformação de suas subjetividades.

É imperativo dar-se conta da dimensão do privilégio masculino nesse contexto, em função do qual não apenas as mulheres estão, em geral, mais sujeitas a situações de violência, injustiças e aos sofrimentos que estas acarretam, como são elas as que também mais buscam ajuda (no caso um tratamento analítico) para lidar com suas angústias. Nesse sentido, é expressivo que os homens sejam, amiúde, enviados à análise pelas mulheres (esposas, amantes, mães). A dificuldade com os relacionamentos e a pressão (externa e interna) para para estar em um relacionamento formal aparecem como questões para as mulheres. Os homens, por sua vez, se encontram em posição de poder escolher entre a esposa e a amante e, embora possam vivenciar uma autorreprovação moral (porque teriam de figurar como modelos normativos), às vezes só se angustiam pela pressão da esposa ou da amante no sentido de ter de fazer uma escolha. Nesse sentido, a posição das mulheres aparece como mais objetificada, embora possamos afirmar que os homens sejam igualmente normalizados do ponto de vista do gênero. No entanto, essa ordem social lhe confere privilégios, inclusive no

²³⁹ Cf. capítulo 3, *#resistindoànormacha*.

que se refere à relação com as filhas: a maternidade é uma experiência carregada de injunções normativas para as mulheres, que, em geral, são como que despossuídas de seus corpos e responsabilizadas integralmente pelas filhas. Uma das entrevistadas dá a ver isso ao comentar que nunca os pais de suas analisantes crianças vão sozinhos de forma espontânea ao seu consultório. É preciso instá-los (da mesma forma que geralmente se faz para que busquem uma análise para eles próprios). Essa desresponsabilização, que joga sobre as mulheres um peso social muito maior, é apenas um sinal de seu privilégio de gênero.

Uma questão fundamental que surge desses relatos é a de como analistas mulheres podem escutar analisantes homens e vice-versa e a de como analistas que se identificam como heterossexuais podem escutar analisantes de outras orientações sexuais e vice-versa, considerando a inserção particular de cada uma na ordem de gênero e sexualidade. Essa questão poderia ser considerada irrelevante do ponto de vista psicanalítico: as analistas costumam afirmar que seu lugar é de *neutralidade*, o que impõe não permitir que sua escuta seja orientada por imperativos morais, preconceitos, inserções sociais. No entanto, a questão é relevante da perspectiva dos estudos de gênero, pois nenhuma função pode operar de modo desencarnado, tornando-se relevante questionar sobre como determinada pessoa, atravessada por inserções específicas de classe, gênero, sexualidade, geração etc. consegue *neutralizar* ou suspender a incidência de suas perspectivas subjetivas para escutar outra pessoa. Podemos imediatamente pensar que a tarefa seria mais fácil quando analistas e analisantes pertencessem à mesma classe, raça, gênero, orientação sexual etc. No entanto, nada permite presumir uma situação (sempre idealizada) na qual a analista seria capaz de exercer uma escuta totalmente isenta de preconceitos e interferências.

Gostaria de desenvolver dois comentários para sustentar a questão. Ao relatar sobre uma analisante que usava aplicativos de encontro para seduzir mulheres passando-se por homem, a entrevistada a descreveu como uma “mulher” “homossexual”. Embora não tenhamos discutido mais detalhes do caso, o que não permite aprofundar a perspectiva, entendo que ambos os termos são problematizáveis. Uma mulher que deseja e seduz outra a partir de uma identificação com o que, em seu contexto social, seria um homem heterossexual é uma mulher? Por desejar outra mulher, é homossexual? Não incidiriam aqui, na escuta da analista, prejulgamentos baseados em formas introjetadas de inteligibilidade de gênero? As divisões binárias homem/mulher e heterossexual/homossexual parecem naturalizadas e operam para conformar a experiência de escuta. A essencialização do gênero e da sexualidade no discurso acarretam sempre o risco de abordar uma experiência complexa através das categorias do próprio sujeito que escuta.

Da mesma forma, a ideia de que as mulheres “curtem uma DR”, de que deixariam a maternidade tomar o lugar da feminilidade e que, por conta disso, provocariam as traições dos maridos, ou que sentiriam raiva das filhas pelas coisas de que abririam mão em função da maternidade são noções frequentemente veiculadas por discursos do senso comum. Aqui também, cabe perguntar se uma posição de homem dentro da ordem de gênero local não condiciona essas percepções, atualizando preconceitos masculinos. O mesmo se pode questionar quanto a um suposto “lugar de homem”, num contexto de mudanças nas relações conjugais e parentais, como o próprio entrevistado assinalou: atributos antes performatizados de maneira mais exclusiva por homens ou por mulheres estariam sendo talvez mais partilhados, estando a virilidade e feminilidade abertas como experiências a todos os sujeitos.

Se a psicanálise, enquanto experiência clínica, pode oferecer aos sujeitos a possibilidade de deslocamentos e trânsitos e, nesse sentido, *diz-fazer* processos de normalização, pode, igualmente, contribuir à reprodução desses mesmos processos, na medida em que as analistas não consigam reconhecer em suas escutas e intervenções a presença de elementos normativos de gênero e sexualidade, raça, classe etc., ou seja, de elementos *encorporados* a partir de sua posição no interior da ordem social. A crença em uma suposta *neutralidade* poderia aqui ceder espaço a uma reflexão crítica permanente, que levasse em conta e assumisse precisamente o lugar *situado* desde o qual existimos, falamos e escutamos, sob penas de reproduzir a ilusão masculina do olho desencarnado pairando acima do social e das subjetividades, tal qual a denuncia D. Haraway (1988).

#psicanáliseehomossexualidades: Freuds, Lacans e a inversão da questão homossexual

Nesta seção, pretendo principalmente enfocar o modo como as entrevistadas relataram abordar as homossexualidades em suas experiências clínicas, sem deixar de me referir a algumas de suas teorizações. É possível perceber um deslocamento importante no tratamento das homossexuais produzido, segundo penso, muito mais por mudanças sócio-históricas recentes que por uma simples dinâmica interna ao movimento psicanalítico. É também pertinente apontar diferenças na abordagem institucional das homossexualidades pela IPA e pelo movimento lacaniano em suas distintas ramificações, ainda que no interior deste subsista certo viés patologizante.

Apesar de serem uma minoria na clínica das entrevistadas, de acordo com seus relatos, homossexuais mulheres e homens (mais estes que aquelas) recorriam à psicanálise no contexto local por diversas razões para tratar seus sofrimentos, os quais pareciam ser tão

diversos quanto os de quaisquer outras pessoas e incluíam, entre outras coisas, o mal-estar com a assunção e enunciação do próprio desejo perante os outros (incluindo a família).

eu: p2, o que esses gays e lésbicas, enfim, trazem como questões em geral?

p2: Primeira coisa que eu acho que trazem é um conflito em relação a esse desejo. [...] Do que isso gera de ameaça de perda de amor, de reconhecimento do outro, tudo e tal, começa uma coisa muito por aí. Tem tanto isso, às vezes também aparece uma coisa de viver isso de uma forma muito compulsiva, se colocando em situações de muito risco, de muito... situações de risco mesmo assim, né? Então...

eu: Por exemplo?

p2: Ah, de conhecer alguém num aplicativo, sei lá, que nunca viu não sei o quê e ir lá encontrar não sei onde, de ver uma pessoa na rua e de repente pegar no carro e sair, às vezes um flanelinha²⁴⁰ às vezes não sei quem, sabe?

eu: Pega a pessoa e vai transar?

p2: Isso, vai transar. Chama em casa alguém e vai... Então, acho que isso. Às vezes acontece muito... E tem tanto isso quanto tem outros uma inibição absurda que não consegue concretizar nada, fica numa coisa muito do olhar, mas de não conseguir ter aproximação nenhuma. Então tem isso, mas acho que muito isso... o que pega mesmo é a coisa do desejo, assim, de estar fora de uma lógica heteronormativa, acho que isso...

eu: Isso está sempre presente?

p2: Está sempre presente.

A lógica heteronormativa, a que alude o entrevistado, implica na produção de uma identificação do social com a heterossexualidade (como condição “normal” de existência) de modo que outras possibilidades eróticas de relações entre os sujeitos, embora produzidas no interior da mesma lógica (já que é uma propriedade dos significantes e, dessa forma, também das identidades por eles carregadas, serem sempre relacionais), habitam um domínio de abjeção. Identificar-se socialmente como homossexual, bissexual, por exemplo, implica confrontar-se com o estigma da “anormalidade” e com a ameaça de punição pelos outros (“perda do amor ou de reconhecimento”, abandono, violências diversas) pela não *incorporação* dos ideais hegemônicos que norteiam as trocas sexuais²⁴¹.

²⁴⁰ Pessoa (geralmente homem) que, de forma não regulamentada, guarda carros nas vias públicas (geralmente de cidades grandes) em troca de pequenas remunerações.

²⁴¹ Esse é o sentido do argumento de L. Bersani (1996), que comentei no capítulo 2: o de que ninguém quer ser chamado de homossexual, no que esse endereçamento carrega precisamente o signo de uma desvalorização social e subjetiva.

O p2 indicou que a instância psíquica do super-eu estaria sempre atuante (como, aliás, também na clínica dos hétéros) e mencionou o enunciado de um analisante: “Poxa, eu sou muito inteligente, eu sou muito bonito, não sei o quê, mas sou gay”. Para ele, existiria uma culpa, algo superegóico, como se houvesse uma falha. A absorção desses ideais (o p2 mencionou os ideais de ter uma relação hétero, de dar netas à família e o de que as relações homossexuais seriam muito promíscuas) e sua imposição de forma cruel pelo super-eu podem acarretar que os sujeitos vivam seus desejos de forma particularmente sintomática, ou seja, realizando, no mesmo movimento, suas moções pulsionais e a exigência de punição por estarem transgredindo fronteiras simbólicas consagradas em seu contexto social. Isso pode explicar as “situações de muito risco” relatadas pelo entrevistado, nas quais os sujeitos se tornam suscetíveis a violências, doenças, castigos, em processos nos quais acabam (re)produzindo, de forma inconsciente, sua própria abjeção²⁴². Essa forma de viver o desejo parece implicar na negação da subjetividade e na objetificação dos sujeitos, pelo que aparecem como os sujeitos poluentes que a própria ordem sexual produz para habitar as zonas marginais, obscuras, sujas do corpo social, conforme abordei no capítulo anterior²⁴³.

Durante uma de suas entrevistas, a p9 articulou teoricamente que um homem homossexual, em vez de se identificar com o pai, se identificaria com a mãe enquanto fálica (retomando um conhecido argumento lacaniano sobre a etiologia da homossexualidade masculina). No entanto, analistas contemporâneas têm argumentado sobre a diversidade de etiologias das homossexualidades. A. Quinet (2013b, p. 101-2) afirma que as homossexualidades são diversas e repertoria diferentes concepções de suas etiologia em S. Freud. Destaca que este autor refere a homossexualidade à bissexualidade e promove sua disjunção do fetichismo e da perversão em geral, bem como desconstrói a teoria da homossexualidade como reação ao complexo de castração (generalizando o “susto da castração” para todo sujeito masculino). “O que sabemos, a partir da leitura de Freud com Lacan é que todo sujeito é dividido em relação à castração e a nega. Como vimos, o neurótico recalca, o perverso desmente e o psicótico foraclui” (p. 103). Conclui que não existiria homossexualidade no singular: cada sujeito, inclusive homossexual, teria uma sexualidade singular que escaparia a qualquer classificação.

²⁴² Outro entrevistado, o p4, também mencionou o caso de um homem gay que atendera, “muito preparado e competente”, segundo ele, e que não aceitava sua homossexualidade e a vivia de uma forma completamente clandestina e arriscada.

²⁴³ É importante também levar em conta os vieses de classe e raça na abordagem desse fenômeno, o que diversifica as experiências de gênero e sexualidade.

Thamy Ayouch (2015, p. 58) afirma que, em nome da diversidade e da multiplicidade clínica, S. Freud se recusa a reduzir a homossexualidade a uma única causalidade fisiológica ou psicológica.

Mais fundamentalmente, é a posição epistemológica de sua investigação que se revela totalmente diferente da corrente médico-sexológica. Enquanto essa procurava encarar a anomalia como definidora de uma norma e instituir a heterossexualidade genital como sexualidade normal, Freud, ao contrário, usava a variedade clínica da homossexualidade para desvincular a sexualidade de qualquer norma natural, biológica e fisiológica.

O autor também assinala que S. Freud não escapa do contexto social, ideológico e epistemológico de sua época, o que se reflete em algumas de suas teorizações que nascem, portanto, marcadas pelo conceito de “diferença sexual” tal como tributário do discurso do dimorfismo sexual do século XVIII, já comentado neste capítulo (*#adiferensexual*).

Na sequência de sua entrevista, a p9 relatou que atendeu uma adolescente para quem a questão com *assumir* uma escolha homossexual compareceu no início de seu tratamento. Também citou um analisante homem que buscou a análise em função dessa questão de *assumir*:

p9: Tinham questões com isso de assumir. Que ele já tinha uma certa idade, que ele achava que já tinha que ter assumido isso e o que isso ia causar na família dele, do olhar do outro em relação a ele e que estava ficando cada vez mais difícil ele sustentar qualquer outra posição.

A p5 mencionou o caso de um analisante homossexual que havia se matado por enforcamento. Disse que ele convivia com um companheiro e destacou que ele era muito ciumento, de um ciúme quase paranoico, e que falava muito em se matar. Não ficou claro sobre por que havia se matado; no entanto, é impossível deixar de levantar a hipótese de que o motivo pudesse ter alguma relação com sua experiência da homossexualidade num contexto heteronormativo. O suicídio pode ser talvez considerado a forma mais trágica de abjeção.

Podemos afirmar, parafraseando L. Bersani (1996), que não apenas ninguém quer ser chamado de homossexual, como que também “ninguém quer ter filhas homossexuais” pelas possíveis sanções que o Outro social pode reservar àquelas que “falharam” em sua função de criar filhas “normais”. Assim, a psicanálise pode ser buscada com a finalidade de evitar ou curar as homossexualidades. A p5 relatou que já tinha recebido a demanda de uma mãe e de um pai de um adolescente que queriam que ela confirmasse que o filho não era homossexual. Afirmou que jamais “fecha com o pai” [*no sentido de trabalhar de acordo com o que pai/mãe*].

lhe solicitava(m)]. Disse que, nesses casos, seu manejo ia no sentido de trabalhar com a analisante para saber por que ela não sustentaria esse lugar, que dificuldade ela estaria tendo para sustentar esse lugar na sua estrutura familiar, com suas amigas, com a sociedade. Se ela [*a analisante*] enunciasse alguma dificuldade, algo que constituísse uma angústia para ela, essa paciente teria de ser trabalhada, porque aí ela estaria apresentando uma demanda própria. Quanto a pai/mãe, ela iria buscar escutá-las sobre qual é o lugar que elas ocupariam sendo “pais de um sujeito homossexual”, sobre qual a dificuldade que elas teriam de ter uma filha nessa posição. Acrescentou que quando sentia uma resistência de mãe/pai, não aceitava o pedido de tratamento.

A p1 relatou uma situação bastante parecida:

p1: E eu tive um caso, esse foi um adolescente, em que os pais me procuraram pra que, tipo assim “Cure meu filho”. Ele com todo o trajeto ali, tudo, não tinha nenhum interesse pelas meninas, o interesse dele era pelas bonecas, e ele só [*trecho incompreensível*] e eu...

eu: E ele tinha quantos... adolescente, você falou, né?

p1: Adolescente, ele estava com 14 anos. Eu disse pra eles que a psicanálise não curava isto, que eu estava ali, poderia escutar o filho deles, mas que não ia fazer nenhuma cura, se realmente fosse essa a opção dele.

eu: E eles como é que te ouviram, como é que receberam isso aí?

p1: Bom, não me ouviram muito bem não [risos]. Tanto é que depois não trouxeram mais.

eu: Que eles estavam querendo a cura...

p1: Cura. Uma coisa que eu não vou... como é que eu te disse? Desfazer, não, como é que eu posso mudar [*ênfase*] a orientação sexual de uma pessoa, o gozo de uma pessoa? Não se faz isso, né?

Perguntei à p3 sobre as demandas de homossexuais para iniciar uma análise com ela:

p3: Eu acho assim: cada caso é um caso na sua singularidade, mas do eu me lembro, cada um chega de um jeito. Por exemplo, teve um que a mãe me ligou e ele estava com depressão e que ela queria trazer. E aí o telefone eu perguntei pra mãe qual que é a idade dele porque ela me falava “Eu quero levar meu menino”, “Meu filho, meu menino” e aí quando ela me falou que era um adulto eu acho que mais de 30 anos mas ele estava dentro depressivo e aí eu falei para ela então “Peça a ele para me ligar”. “Ele não está em condições de ligar porque ele está com depressão” e aí eu aceitei que ela viesse junto com ele. Então, na primeira

entrevista, ela veio, mas ela não entrou, ela ficou na sala de espera. Aí, eu entrevistei e ele falou da depressão, mas ele não falou da homossexualidade. Na segunda entrevista, foi que ele se abriu e falou da homossexualidade e realmente a questão dele era que ele morava com a família com os pais e a família não sabia que ele era homossexual. Ele já namorava um rapaz há muitos anos e esse namoro terminou, rompeu e ele caiu em depressão.

Eu: Ah, então estava deprimido por isso?

p3: Por isso. E assim ele ficou comigo muito tempo. Ele ficou acho que uns dois anos, três anos e foi um trabalho muito legal que ele realmente assim entrou em análise. Depois ele indicou outras pessoas para fazer comigo foi um trabalho muito bonito.

eu: E o que que você sentiu nesse caso dele digamos em que que a análise repercutiu positivamente para ele, o que que você sentiu que ele conseguiu elaborar que ao final desse percurso ele tinha conseguido não sei avançar?

p3: Ele estava sendo acompanhado por uma psiquiatra. Ele estava realmente, ele realmente tomou antidepressivo, que ele estava muito mal. Com a análise eu percebi que ele foi melhor e ao mesmo tempo até que ele pôde tirar a medicação, ele deixou de tomar o remédio e ele pode retomar a vida dele. Ele não voltou com esse antigo namorado. Ele teve outros relacionamentos e assim eu vi que ele saiu de casa, saiu da casa dos pais e foi morar sozinho, então eu percebi que ele avançou muito no sentido de ele poder assumir a homossexualidade dele. Não me lembro se ele chegou assim a assumir na família, mas era uma família muito grande. Alguns irmãos ficaram sabendo, mas a mãe... Ele não tinha pai a mãe. Não, eu acho que a mãe ele nunca... Mas assim, eu senti que ele pôde caminhar sozinho entendeu? Só o fato de ter saído da casa da mãe dele então ele pode conduzir...

eu: ...a vida dele de forma mais autônoma?

p3: Isso.

Ainda sobre a clínica das homossexualidades, a p3 relatou sobre uma experiência analítica com um analisante gay que não foi adiante:

p3: [...] agora, é claro que eu acho que tem algumas particularidades. Eu estou lembrando aqui de uma fala de um analisando que é homossexual e muito, assim, muito preocupado tipo assim se o que ele falasse ali ia ficar ali, se iria ter o sigilo, se eu não ia contar para ninguém. Então, ele, muito reservado muito contido, e parece assim que ele não também não era uma coisa bem resolvida a questão da homossexualidade e uma vez ele virou para mim e falou assim “Ah, doutora, eu acho que não adianta eu falar para você porque você não é gay e que você, é muito difícil, você não vai se colocar no meu lugar, você não vai me entender, você não vai ter a sensibilidade de me entender e tal”. E assim, ele era muito desconfiado, muito pé atrás mesmo, tanto que ele nem ficou muito assim. Não sei se foi resistência minha, o que que aconteceu, mas ele foi embora. Ele não ficou muito

tempo mas eu acho interessante ele só faltou enviar para mim ele falou “Você não vai me entender porque você não é gay”, entendeu? E eu acho que a partir daí nada do que eu falasse ia ter algum efeito sobre ele que talvez assim na idealização dele ele queria um analista gay que poderia entender o que que ele tava falando.

eu: Mas, para você isso não era um problema, o fato...

p3: ...não...

eu: ...o fato de você não ser gay e estar escutando uma pessoa que era.

p3: Exatamente, nunca foi, até porque eu já tive muitos casos na minha clínica e assim aquilo me chamou atenção porque eu acho que era muito... ele tava sendo preconceituoso comigo, entendeu? Eu me lembro de eu falar uma vez assim com ele “Ah, mas eu acho que analista não tem sexo”, assim para ver se deixava ele mais à vontade. Eu falei: “Olha, desencana disso, porque aqui eu estou na função de psicanalista, então não interessa assim a minha opção sexual, não é isso que vai contar aqui para o trabalho acontecer, para a análise deslancar, para você trabalhar não importa a minha opção, não importam as minhas opiniões, a minha ideologia, isso aí não vai interferir no nosso trabalho. Eu quero que você fale, que o trabalho possa acontecer aqui, então”.

eu: Mas, você sente que ele não ficava à vontade para falar com você sobre o que ele queria, sobretudo...

p3: Isso.

eu: Não, né?

p3: Não, ele era tudo muito comedido, ele pensava muito, ele escolhia as palavras para poder descrever alguma coisa, alguma cena.

A p10 afirmou, em meio a risos, que, em sua clínica, “de forma alguma” praticava algo como “cura dos homossexuais”²⁴⁴. Aliás, nenhuma entrevistada se posicionou em sentido diverso, sendo o mais comum que considerassem a pergunta risível ou a ideia absurda. A entrevistada deu o exemplo de um colega da época de escola secundária que, durante um evento social, lhe questionou sobre se um homem chegasse ao consultório dela pedindo tratamento porque ele não queria mais ser gay, se ela se recusaria a ajudar.

p10: Primeiro, eu vou escutar isso com a maior tranquilidade. Vou dizer pra ele falar exaustivamente o que que... “Ah, mas tu não vais ajudá-lo?”. Eu falei: “Tá, mas o que é que tu entendes, o que que seria uma ajuda?”. “Não, é contribuir pra o cara sair dessa, porque se ele não quer mais...”. “Tu achas mesmo que existe isso?”

²⁴⁴ Abordei o tema com diversas entrevistadas. Recentemente, o tema voltou a ser objeto de discussões públicas em função de uma decisão judicial (de 15/09/2017) autorizando psicólogas a promover terapias de “(re)orientação sexual” (BETIM, 2017).

A pessoa chegar lá e dizer ‘Ah, eu não quero...!’ Eu acho que existe o sofrimento, eu acho que existe a não aceitação... Agora, daí eu escutar isso e tomar isso assim tipo ‘Olha, de fato... Olha só...’ Ele está dizendo, ele está falando. Se eu trabalho com a fala, minimamente eu tenho que considerar o que ele está falando. Agora daí eu fechar com ele nessa história aí, é muita falta assim de.. minimamente... eu podia assim ser a mais medíocre das psicólogas, mas um pouquinho de bom senso eu teria que ter pra dizer ‘Espera aí, qual é a desse cara?’.

Ela enfatizou que era estranho que alguém que se dizia psicanalista aderisse a essa prática de uma suposta cura da homossexualidade, que considerou uma hipótese absurda.

Homossexuais também buscavam a análise por outros tantos motivos, sem que necessariamente estivesse implicado um conflito com seu desejo ou com sustentá-lo perante outras pessoas. A p12 relatou que as analisantes homossexuais podiam ora trazer uma dificuldade de assumir esse desejo, mas uma vez isso posto como uma decisão, as questões seriam as mesmas das heterossexuais. Disse atender pessoas homossexuais que estariam casadas há quatorze, quinze anos e que as mesmas crises que se veriam em casamentos heterossexuais com o mesmo tempo estariam presentes também aí. A p5 contou que, em sua experiência clínica, as analisantes homossexuais viriam mais por conflitos ligados às suas relações afetivas que por dificuldades com a própria homossexualidade. Relatou que não havia diferença entre as relações entre heterossexuais e homossexuais: eram os mesmos sofrimentos, os mesmos sonhos, os mesmos desejos.

Segundo a p1, os homens homossexuais costumavam trazer para a análise a questão da solidão no sentido da dificuldade de arrumar um parceiro, uma relação mais estável. Conforme relatou, muitas vezes acontecia de o outro não querer um compromisso. Afirmou que aqueles que estavam naquele momento em sua clínica não sofriam por serem gays: as demandas giravam principalmente em torno das relações. Tinha recebido apenas uma mulher homossexual em análise que a procurara em função de um “relacionamento insustentável com a parceira”: o relacionamento teria se transformado em uma relação de amizade, em que já não havia mais sexo e a analisante não queria só isso. Se questionava porque estava ainda naquele relacionamento, mas não conseguia sair.

O p2 afirmou que, bem menos que antes, analisantes homossexuais trariam a questão de uma dificuldade com a própria homossexualidade. Ele e também a p12 afirmaram que estaríamos vivendo, no que se referia às homossexualidades, um contexto de despatologização. O que isso significa? Dentre outras coisas, que, do ponto de vista teórico e clínico, a identificação entre homossexualidade e perversão (construída discursivamente no contexto da psiquiatria dos séculos XIX e XX e também da psicanálise, principalmente pós-

freudiana) vem sendo desconstruída, embora possa subsistir mesmo na chamada psicanálise lacaniana.

Perguntei ao p7 o que ele achava da crítica feita à psicanálise no sentido de que a homossexualidade seria, tanto para S. Freud como para J. Lacan, considerada uma perversão:

eu: Pensando, por exemplo, nessa questão da homossexualidade, dos gays na história da psicanálise, e essa é uma crítica que é feita, a crítica consiste nisso: de apontar que a psicanálise, tanto em Freud quanto em Lacan, pelo menos em alguns momentos, patologizou, digamos assim, essa prática sexual ao rotular de perversão. O que que você acha disso?

p7: Pois é. Olha, é, mas, assim, porque a gente que está na formação, a gente não domina o Freud, imagina quem está ali fora, assistindo ao Freud. Freud não falou isso, aliás...

eu: Mas, olha, outros analistas, tem analistas também que falam isso... quer dizer eu conheço vários.

p7: Como se a homossexualidade fosse uma perversão?

eu: Isso, no sentido, assim... na verdade, o que é que eles falam? Bem, se você ler o conjunto da obra do Freud, se você ler o conjunto da obra do Lacan, você não pode sustentar essa crítica porque, se num determinado momento eles fazem afirmações mais fechadas em torno disso, você tem como abrir a partir de outros referentes. Mas, o Freud, em algumas passagens, fala isso, fala da homossexualidade como uma interrupção do desenvolvimento, como uma perversão, o Lacan também, né?, no seminário 8, no seminário 4.

p7: Tá, mas eu acho que tem uma questão... tem uma coisa que eu acho importante da gente situar. A gente está aqui, em 2016, achando que a psicanálise nasceu de quinta para sábado e foram anos de trabalho e existem sim Freuds. Existe um Freud de 1920 que é totalmente diferente. Então, assim, o Freud, ele não se poupava de se perguntar isso. É uma coisa que nenhum de nós sabe fazer como ele sabia fazer e ele se pergunta sem parar. [...] Eu acho, assim, existem momentos para isso aí; agora é isso: O que se entende por perversão? Porque o Freud para o fim da caminhada dele, já não tem mais nada a ver com isso. Ele não nomeia sujeito do inconsciente, mas o Lacan pega dali, está ali. O significante está ali naqueles exemplos de sequências de palavras, está tudo naquilo dali...

eu: Mas e a questão da perversão para você, como é que você entende?

p7: A questão da perversão é o seguinte: se você ficar no Freud até 1915, você vai fazer um erro gigante. Não dá por isso. Que a questão é muito simples: é uma estrutura de funcionamento onde tem uma recusa do Nome-do-Pai; não tem nada a ver se o cara é homossexual, se a mulher é homossexual, não tem nada a ver com isso. [...] A perversão é isso: ela é um funcionamento e via de regra ela é [...] uma recusa do Nome-do-Pai. A metáfora paterna ela é recusada; ela existe, ela é recusada, os mecanismos são diferentes. Como ele funciona? Ele funciona

diferente, não necessariamente é uma pessoa ruim, não sei o quê, não sei o quê. Ela tem uma guia perversa do desejo, que não está recalcada como está no neurótico, porque o desejo do neurótico também é perverso, porque é isso que a gente esquece. E no caso deles não ficou tão cancelado e proibido...

eu: Então, o que você está me dizendo é isso, que no caso a elaboração digamos da perversão como uma posição, como uma maneira de lidar com o Nome-do-Pai, com a castração, não está necessariamente atrelada a uma determinada posição sexual, a uma orientação...

p7: Não tem nada a ver, não é nem mais nem menos: não tem nada a ver. Então, são deturpações da psicanálise, isso acontece, eu escuto essas coisas...

O p7 acrescentou que não via possibilidade de associar a perversão a uma orientação sexual específica. A p3 argumentou no sentido de que o trabalho analítico não toma como referência a orientação sexual, mas a estrutura psíquica, ou seja, com o sujeito estruturou sua relação com o Outro e seu modo particular de se defender da castração.

Para o p2, a homossexualidade não seria de jeito nenhum uma doença. Quanto à homossexualidade ser uma perversão, respondeu:

p2: Perversão? Eu fico com muito receio sempre de ver como é que isso é entendido. Porque, o que é que é perversão? Enquanto estrutura? Não. A gente pode dizer que não. Agora, se a gente toma “perversão” tudo que é um desvio, que pode se desviar da questão do sexo para aquilo que não é para fins de reprodução, sim. Porque não é só, não seria só a questão homossexual aí, mas é qualquer coisa que faça desviar isso, qualquer coisa que se dirija mais pro prazer do que para o fim da procriação.

eu: Da reprodução?

p2: Da reprodução.

eu: Aí seria, digamos, perversão no sentido daquela sexualidade perversa que o Freud fala, você entende?

p2: No sentido do que o Freud fala da...

eu: Da perversão polimorfa?

p2: Polimorfa.

eu: Quando ela fala da criança, da sexualidade perversa polimorfa?

p2: Sim, sim, nesse sentido, sim.

eu: Mas, não como uma estrutura.

p2: Como uma estrutura, não.

O entrevistado fez uma diferença entre perversão enquanto uma estrutura (entendida, no mesmo sentido de outras entrevistadas, como defesa contra a castração) e perversão enquanto prática sexual desvinculada da procriação. Disse acreditar ter havido uma confusão das analistas pós-freudianas quanto a isso. Relatou já ter ouvido analistas da IPA afirmarem que não aconselhariam nunca que um homossexual atendesse crianças por conta da questão da pedofilia, que seria uma perversão. Para ele, tratava-se de uma confusão conceitual. Lembrou que, para S. Freud, “no horizonte de todo neurótico” (e não do homossexual), haveria um perverso (ao que também se referiu acima, embora em outros termos, o p7).

O p4 se referiu a um exemplo de sessão clínica da IPA em que o supervisor teria tratado com preconceito um caso clínico em que a analisante era gay. O analista, que não era gay, não teria gostado.

Quanto à homossexualidade ser uma doença ou uma perversão, a p10 afirmou que seria muito perigoso associar a primeira à última, que não entendia por essa via. Afirmou que uma escuta analítica deveria ser muito cuidadosa, não só de respeito à pessoa, como de respeito a essa prática que se chama de analítica, de não deixar se impregnar por isso (“Ah, isso só acontece porque ele é homossexual”). Entendi, com isso, que seria equivocado atribuir certos comportamentos ou fenômenos psíquicos à homossexualidade do sujeito, quando a causalidade seria outra.

A p1 relatou que, à época da entrevista, sempre se comentava em sua instituição que as coisas haviam mudado: não daria para ficar presa à percepção da homossexualidade como perversão. Entendia que as homossexuais que estavam na clínica eram pessoas que sofriam como as outras e afirmou que havia se encontrado com autoras que não concebiam a homossexualidade como perversão. Fez referência a um renomado psicanalista francês, para quem a homossexualidade teria deixado de ser uma patologia.

Assim, a posição das entrevistadas me pareceu bastante congruente com um contexto de despatologização das homossexualidades e com as mudanças histórico-sociais que impuseram à psicanálise uma revisão dessa posição teórica normalizadora. Nesse sentido, conforme relataram, sua escuta estaria mais orientada para a forma de relação que o sujeito sustentaria com o Outro (o que configuraria o que chamaram de *estrutura psíquica*) do que para a sua orientação sexual²⁴⁵.

²⁴⁵ A. Quinet (2013b, p. 95) argumenta que J. Lacan se propôs a pensar a perversão a partir da posição do sujeito de fazer-se “instrumento do gozo do Outro”: a estratégia perversa seria a de buscar provocar o gozo impossível na parceira sexual, solicitando sua castração pela via da angústia. Ainda segundo o autor, o ato perverso,

E. Roudinesco (2000, p. 141) argumenta que foram as herdeiras de S. Freud (principalmente Ernst Jones e Anna Freud) que tenderam a considerar a homossexualidade uma patologia sexual passível de cura por uma análise bem conduzida. Acrescenta que a direção da IPA sempre se recusou a aceitar oficialmente analistas homossexuais nas sociedades, conforme decisão de 1921. “Em função disso, atrasou-se em relação à evolução dos costumes e das leis, assim como em relação às outras associações psicanalíticas (sobretudo lacanianas) que há muito tempo rejeitam qualquer forma de discriminação”, afirma a autora.

No entanto, a associação entre homossexualidade e perversão ainda repercute no chamado campo lacaniano e em parte se deveu também a posições teóricas de J. Lacan e suas seguidoras. Para exemplificar, podemos ler, no *Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*:

De minha parte, nessa espécie de fulminação psicanalítica a que me entrego aqui, procuro dar-lhes uma letra que não se obscureça, isto é, distinguir através de conceitos os diversos níveis daquilo de que se trata no complexo de castração.

Temos de fazê-lo intervir no nível de uma perversão que chamarei primária, no plano imaginário, quanto no de uma perversão da qual talvez falemos um pouco mais hoje, e que está intimamente ligada à conclusão do complexo de Édipo, a homossexualidade. (LACAN, 1999, p. 205).

Acrescenta o autor, mais adiante:

Fala-se dos homossexuais. Trata-se dos homossexuais. Não se curam os homossexuais. E o mais impressionante é que não são curados, a despeito de serem absolutamente curáveis.

[...]

Não quero levá-los a se impacientar, nem dar a impressão de lhes estar propondo adivinhações. Creio que a chave do problema concernente ao homossexual é esta: se o homossexual, em todas as suas nuances, atribui um valor preponderante ao bendito objeto, a ponto de fazer dele uma característica absolutamente exigível do parceiro sexual, é na medida em que, de alguma forma, a mãe dita a lei ao pai, no sentido como lhes ensinei a distingui-lo. (LACAN, 1999, p. 214-5).

J. Lacan (1999, p. 216) prossegue articulando que, durante o Édipo do homossexual, no momento em que a mãe deveria ser privada pelo pai, ela aparece como a que detém a

orientado por uma “vontade de gozo”, buscaria acentuar a divisão subjetiva na parceira sexual, causando-lhe horror, susto e desespero para levá-la a um gozo sem limites através do qual negaria sua divisão e supostamente lhe devolveria a uma posição anterior à castração, de prazer bruto.

chave da situação, que ela não se deixa privar nem despojar e que a fala do pai não tem qualquer consequência nem para ela nem para o filho, que acaba por se identificar com a mãe em sua potência. Num texto em que comentava o referido seminário, J.-A. Miller (1999), executor testamentário da obra lacaniana, se referia à homossexualidade como um “acidente” no desenvolvimento de um “édipo normal”, o qual Lacan situaria no segundo tempo do édipo. Relacionava a homossexualidade masculina a uma “disfunção” do segundo tempo: por falta do pai, não se realizaria a separação da criança e da mãe. O homossexual restaria na captura imaginária do falo como objeto de desejo da mãe (p. 53).

Me parece evidente o viés heterocentrado, normalizador e universalista dessas elaborações: J. Lacan se refere ao homossexual no singular, reduzindo a homossexualidade masculina, sem mais, à perversão; as próprias referências a “mãe” e “pai” sugerem uma certa essencialização, além de pressupor a heterossexualidade como normal; as posturas da mulher enquanto “fálica” e do homem enquanto “submisso” (porque amaria demais sua mulher, por exemplo) aparecem, no discurso lacaniano, como passíveis de crítica, numa indicação normativa indireta de um caminho único e correto a seguir para mulheres e homens.

Tais elaborações, obviamente, pertencem a um período determinado da obra lacaniana²⁴⁶ e, ainda que o autor tenha precisado que seu uso da categoria *perversão* não implicava em julgamento moral, a noção por si só carrega uma forte carga patologizante e tem efeitos discursivos e políticos circunscritos. J. Sáez (2004, p. 169-72) critica a argumentação lacaniana acerca da homossexualidade como perversão, referindo-se a diversos momentos de sua obra em que o autor reproduz esse enunciado. Propõe que o que chamamos *heterossexualidade* e *homossexualidade* sejam tomadas como possíveis posições imaginárias (entre outras) para enfrentar o vazio de sentido no real da inexistência de relação sexual e de saber sobre o sexo.

O período inicial de sua formação analítica era, segundo o p8, um momento em que se estudava J. Lacan centrado na questão edípica. Tudo o que era *perversão*, e a homossexualidade fazia parte desse campo, segundo relatou, era moralmente rotulado. Nos grupos de que participou, só conheceu um homossexual (que estudava psicanálise e que se

²⁴⁶ Ainda nesse período, em *O seminário, livro 8: a transferência*, J. Lacan (1992c, p. 46) sustenta a compreensão da homossexualidade como perversão: “Isso não impede que o amor grego permaneça uma perversão, por maior sublimação que seja. Nenhum ponto de vista culturalista prevalece aqui. Que não nos venham dizer, a pretexto de que essa era uma perversão aceita, aprovada, até mesmo festejada, que não fosse uma perversão. A homossexualidade não deixava de ser o que é, uma perversão. Dizer-nos, para acomodar as coisas, que se trata-mos dela é porque, em nosso tempo, a homossexualidade é inteira-mente diferente, não está mais na moda, ao passo que no tempo dos gregos ela exercia sua função cultural, sendo enquanto tal digna de toda a nossa consideração, é realmente elidir o problema”.

afirmava psicanalista). Em uma das instituições de que fez parte posteriormente, não se lembrava de haver homossexuais. Era um mundo, segundo sua descrição, marcado por uma lógica edípica, por uma máquina de reproduzir um gênero normalizado e perversão tinha um peso pejorativo. Diz que esse mundo mudou muito, sobretudo pela influência de um psicanalista francês contemporâneo, a quem atribui o fato de se deixar de pensar em termos edípicos e sim em termos de um “gozo do Um” e que “não há relação sexual”, ou seja, de pensar uma sexualidade que não estaria a serviço da reprodução, mas em função da satisfação. A psicanálise que ele viveu durante aquele momento teria sido, segundo acrescentou, uma psicanálise extremamente conservadora, pois se pensava em termos edípicos, se questionava o desvio em termos de perversão que tinha uma cota ideológica conservadora. Primeiro, em outra capital brasileira e depois em São Luís, encontrava “um mundo mais colorido”, sobretudo nos setores populares.

O p8 deu um testemunho sobre a inexistência de analistas homossexuais nas sociedades da IPA e também dentro dos grupos lacanianos mais radicais em sua cidade de origem:

eu: Você acha que, por exemplo, aquele Lacan que formalizou o Édipo estruturalmente, lá no Seminário 5, por exemplo, ele reproduz esse movimento da tradição?

p8: Nesse momento, acho que sim. Tem frases onde diz coisas como “há que curar os homossexuais”. Foi um momento, foi 1958, digamos, a produção dele vai até 1972. A partir do Seminário 20, tem outra perspectiva. Esse foi um momento muito pontual e existiam posições machistas inclusive dentro da IPA, de não aceitar homossexuais. Em [*cidade*], nas instituições pelo menos não tinham homossexuais. Os grupos lacanianos mais radicais não tinham homossexuais; só com um escritor psicanalista, que nem sequer tinha segundo grau, era um autodidata, se chamava [*nome do psicanalista*]; é um escritor, crítico literário, psicanalista que é um cara muito... ele, sim, tinha uma posição muito mais aberta. Mas, inclusive...

eu: E que era da IPA?

p8: Não, era do nosso grupo, laciano. Mas, tinha uma posição, ele tinha pacientes homossexuais, então ele trabalhou em [*cidade*] um tempo, eu estou lembrando do que eu via nesse momento. [...] entre a *Ação Católica*²⁴⁷ e a [*instituição de psicanálise*] eu não via muita diferença. Agora assim, mas agora assim... [...] o avanço do comentário de Lacan de Miller começa com *Gays em análise*, a defesa do casamento igualitário, então automaticamente todos se tornam “pró-gays”, digamos.

²⁴⁷ Nome de uma instituição eclesial na cidade de origem do entrevistado.

Atualmente, no campo lacaniano, encontramos posições teóricas e políticas diferentes acerca das homossexualidades: encontramos, por um lado, uma homofobia disfarçada em conhecimento analítico rigoroso, que perpetua sua abjeção; por outro, uma recusa à patologização e o reconhecimento de seu caráter transestrutural. Destaco os argumentos de dois autores franceses contemporâneos acerca do tema.

C. Melman (2000, p. 97) reconhece que “[n]a realidade, a prática analítica descobre, segundo os sujeitos, uma grande diversidade das disposições inconscientes, a propósito de uma entidade clínica cuja imaginária unidade ética e legal deve ser inicialmente desfeita”. Acrescenta que o discurso amoroso das homossexuais não se distingue em nada dos outros e que ele participa de uma idealização comum do objeto. No entanto, o autor mantém a designação de “perversão homossexual” e de “perverso” e articula as homossexualidades a um evitamento da castração para a proteção necessária do Outro, a mãe (p. 100).

Néstor Braunstein (2006, grifos do autor) comenta, de forma irônica, o que chama a “posição inequivocamente homofóbica” de C. Melman ao escrever em um verbete de dicionário acerca da homossexualidade [os comentários entre colchetes e parênteses são do próprio N. Braunstein]:

É verdade que o homossexual não elegeu seu destino [*nos custa admiti-lo e, ainda assim, que triste destino!*] e que as mesmas forças que em outros conduzem à heterossexualidade revelam neles, às vezes para a profunda surpresa do sujeito e sem que possa evitá-lo [*tal como, claro, ele mesmo gostaria de ter podido escolher*], que ele estava do outro lado (sic). Apenas a religião pode condenar ao opróbrio ou à exclusão [*não nós, os psicanalistas, que estamos excluídos desse privilégio*]. Dito isto, parece possível formular um juízo ético, que partiria menos da necessidade geral de segurança narcisística induzida por uma sexualidade diferente e que formularíamos a partir desta pergunta: a homossexualidade dá ao sujeito uma maior liberdade com relação a esta ordem da linguagem do que pelo viés do inconsciente nos determina? [*quem falou de maior ou menor liberdade perante a linguagem em função das preferências sexuais?*]. Só se pode responder pela negativa. A perversão [*assimilada, aqui sim, com uma valoração pejorativa, à condição de homossexual*] é um sistema de coações e de dependências ainda mais rígido do que aquele que ela impugna pela sua insuficiência, seu caráter prosaico ou sua estupidez. [*Deste lado somos isso; mas “do outro lado” nos ganham*]. Por isso é que não se pode aceitar que a perversão homossexual seja portadora de emancipação; parece que uma invasão pela ordem fálica tem incidências essencialmente conservadoras, mesmo quando se oponha ao mau gosto estabelecido²⁴⁸ (tradução livre).

²⁴⁸ Es verdad que el homosexual no ha elegido su destino [*nos cuesta admitirlo y, aún así ¡qué triste destino!*] y que las mismas fuerzas que en otros conducen a la heterosexualidad revelan en ellos, a veces para la profunda sorpresa del sujeto y sin que pueda evitarlo [*tal como, claro, él mismo lo hubiese querido de haber podido elegir*], que él estaba del otro lado (sic). Sólo la religión puede condenar al oprobio o a la exclusión [*no nosotros, los psicoanalistas, que estamos excluidos de ese privilegio*]. Dicho esto, parece posible formular un juicio ético, que partiría menos de la necesidad general de seguridad narcisística inducida por una sexualidad diferente y que

A pretensa argumentação teórica apenas (mal) disfarça as posições homofóbicas do autor. A homossexualidade é assimilada à perversão e discutida em função de uma maior ou menor liberdade ante a ordem da linguagem, o que deixa entrever algo das próprias fantasias e defesas do autor²⁴⁹.

Segundo E. Roudinesco (2009, p. 68),

Todas essa ‘teorizações’ me parecem mais uma vez a expressão de uma homofobia que se insinua disfarçada. Por que não chamar um gato de gato? sabemos efetivamente que a homossexualidade ‘psíquica’ existe ou que a homossexualidade latente está presente nos heterossexuais. Podemos igualmente, como fez Lacan, supor que a homossexualidade feminina seria mais ‘histórica’ do que a masculina. Apesar de... não sabermos nada sobre isso! E Lacan nunca disse, como Melman, que ‘a homossexualidade feminina não existe’.

Na realidade, para além das interrogações clínicas desse tipo, não é a definição da homossexualidade ou das homossexualidades que obceca atualmente a comunidade psicanalítica, é seu ‘real’ (no sentido lacaniano) de um lado e sua realidade social de outro. O que a incomoda, o que a perturba, o que a torna às vezes paranoica, violenta, injuriosa, é que homossexuais *praticantes*, isto é, casais do mesmo sexo tendo relações carnavais queiram comportar-se como neuróticos comuns: ter filhos e viver em família, obter direitos etc. Isso parece inaceitável para os psicanalistas homofóbicos (grifos da autora).

A autora se refere, ainda, à fantasia de abolição da diferença sexual (o fantasma da homogeneização de tudo) muitas vezes presente em argumentações desse tipo.

Em *Gays em análise*, J.-A. Miller (2006, p. 15) faz a constatação que “[a] cultura dos homossexuais que realizaram e adotaram a construção gay conseguiu [...] desalojar do discurso clínico o significante “perverso”. Afirma que, há quarenta anos, sua instituição

formularíamos a partir de esta pergunta: ¿le da la homosexualidad al sujeto una mayor libertad respecto de este orden del lenguaje que por el sesgo del inconsciente nos determina? [¿quién ha hablado de mayor o menor libertad ante el lenguaje en función de las preferencias sexuales?] Sólo se puede responder por la negativa. La perversión [asimilada, aquí sí con una valoración peyorativa, a la condición del homosexual] es un sistema de coacciones y de dependencias más rígido aún que aquel que ella impugna por su insuficiencia, su carácter prosaico o su estupidez. [De este lado somos eso; pero ‘del otro lado’ nos ganan]. Por ello es que no se puede aceptar que la perversión homosexual sea portadora de emancipación; parece que una invasión por el orden fálico tiene incidencias esencialmente conservadoras, aun cuando se oponga al mal gusto establecido (texto original).

²⁴⁹ Outros de seus textos dão a conhecer posições igualmente criticáveis, marcadas por um grau surpreendente de generalização, como quando afirma que vivemos em uma era na qual predominaria o virtual, um mundo de representações “exclusivement réglé par l’imaginaire” (exclusivamente regulado pelo imaginário - tradução livre) em uma indiferença quanto ao lugar do simbólico e do real. “Dans ce jardin, l’homosexualité féminine est une fleur parfaitement à son aise” (Nesse jardim, a homossexualidade feminina é uma flor perfeitamente à vontade - tradução livre) (MELMAN, 2007, p. 42). Os argumentos do autor giram em torno da ideia de que uma relação homossexual concerne à lógica do mesmo, do semelhante, portanto, do imaginário, em função de se tratarem de pessoas do mesmo sexo biológico. Para o autor, a alteridade simbólica (uma verdadeira relação com o outro) seria inconcebível nessa situação.

poderia ter convocado um colóquio intitulado “perversos em análise”. Reconhece a dimensão histórico-social da questão homossexual: ela não seria, no começo do século XXI, a mesma de 20 anos antes.

Primeiramente, a questão homossexual constituiu-se, como tal, como uma questão social, o que não é indiferente para a clínica. Erraríamos se congelássemos nossa clínica na eternidade da estrutura, enquanto o reconhecimento social, a demanda do Outro social, suas variações, as formas mutantes da censura social são outros tantos fatores que condicionam tanto a clínica quanto a experiência analítica. Isto nos obriga a ser absolutamente contemporâneos (MILLER, 2006, p. 17).

O autor precisa que elementos que se acreditavam intrínsecos ao fenômeno homossexual (proibições, estigmas, vergonha, segredo etc.) no início do século XX se provaram relacionados ao contexto social. Desde então, a ideia de uma ordem natural da sexualidade teria deixado de ser crível e, em que pesem os esforços dos fundamentalismos, “vê-se cada vez menos motivos para não aceitar a homossexualidade como um estilo de vida, uma escolha de objeto, minoritária, é certo, mas tão defensável como qualquer outra, e pode-se seriamente encarar a erradicação da infâmia” (MILLER, 2006, p. 18).

Acredita que, no relacionamento entre psicanálise e homossexualidade, o discurso analítico teria sido mais forte que a soma dos preconceitos das analistas. Acrescenta que as analistas eram, a partir de uma perspectiva histórica atual, “patriarcais, reacionários, machos”, mas também “servos do discurso que operavam, que os ultrapassava e que, nele próprio, comportava uma absolução [sic]” (MILLER, 2006, p. 18). Assim, o autor aponta uma contradição entre a psicanálise em sua estrutura discursiva e a norma social e o paradoxo de que as analistas teriam sido obrigadas a ser progressistas porque eram reacionárias (na medida em que abordavam a clínica a partir de noções como desenvolvimento da libido e progresso normativo e alguns corolários como “paradas”, “fixações”, “regressões”, “desvios”).

Percebamos a distância entre esta argumentação e a do mesmo autor quando comentou, tempos antes, *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente* de J. Lacan, promovendo a noção de um “acidente” no Édipo em se tratando da homossexualidade masculina. “A escolha do objeto homossexual apareceu como uma falsa saída, uma saída má do Édipo. Era reescrever, em termos de lei e de estrutura, o que, para as analistas, era a norma do desenvolvimento”. Afirmando que o primeiro esforço de J. Lacan foi o de fundar e formalizar a clínica corrente no seu tempo (início dos anos 50), argumenta que ele não foi além de sua época. “A prova é o que não podemos ler sem surpresa hoje: ela fala de curar o

homossexual em seu Seminário *As formações do inconsciente*, vangloriando-se, mesmo, de consegui-lo sem saber como” (MILLER, 2006, p. 19).

Em seguida o autor referencia uma série de passagens operadas na clínica analítica por J. Lacan: de uma clínica do progresso a uma clínica da posição; de uma clínica unipolar da maturação a uma clínica multipolar do gozo; de uma clínica da libido a uma clínica da falta e do desejo a uma clínica do gozo; de uma idade dogmática a uma idade pragmática da psicanálise. Fala em fim do “privilegio do Nome-do-Pai” e de sua pluralização pela qual se transforma de “lei” em instrumento útil. E conclui abordando o queer como uma objeção ao “momento gay” da homossexualidade:

Com efeito, o queer objeta ao gay que o gay fica nos limites do Édipo, nos limites do regime do significante-mestre, enquanto o queer sublinha que há homossexualidades onde o gozo é estar em infração. Depois de tudo, o gozo é sempre vizinho da sujeira do objeto a, como o exprime Lacan. O queer ressalta que, no fundo, o gozo é rebelde a toda universalização, à lei, não é um Soberano Bem (MILLER, 2006, p. 21).

Da perspectiva que é a minha neste trabalho, a ideia de que a estrutura do discurso analítico acabou por se impor à história, acolhendo as homossexuais em suas particularidades quando antes havia patologização, julgamento, condenação, não se sustenta. Isto porque estamos diante de um fenômeno no qual transformações sócio-históricas se impuseram à teoria e clínica psicanalítica, obrigando-as a se reposicionarem politicamente²⁵⁰. Essa preocupação política sobressai no texto de J.-A. Miller.

E. Fassin (2003, p. 263) propõe a hipótese instigante de uma *inversão da questão homossexual* para a psicanálise e para a sociedade francesas, provocada por uma ruptura histórica em torno da atualidade do PaCS na França: seria menos a sociedade que submeteria a homossexualidade ao questionamento, mas a homossexualidade que colocaria questões à ordem do saber (incluída aí a psicanálise) e à ordem social. Essa inversão para a psicanálise teria se efetuado em dois tempos distintos: antes e depois da aprovação da lei do PaCS. Antes, teríamos uma deriva hostil de grande parte das psicanalistas, para quem o reconhecimento da homossexualidade no casal e na família diria respeito à diferença dos sexos definidora da ordem simbólica. O autor comenta e interpreta alguns discursos baseados em posturas

²⁵⁰ “[...] Les dépathologisations désormais plus si récentes de l’homosexualité, suivies de celle du transsexualisme et d’autres prétendues «maladies» n’ont pas été le fait de l’analyse mais de militants qui ont ‘fait mouvement’ (aux deux sens de cette expression) et auxquels l’analyse et sa comparse la psychiatrie ont bien dû emboîter le pas” (ALLOUCH, 2012, p. 1). (As despatologizações doravante mais recentes da homossexualidade, seguidas daquela do transexualismo e de outras pretensas “doenças” não foram resultado da análise, mas de ativistas que ‘fizeram movimento’ (em ambos os sentidos desta expressão) e aos quais a análise e sua comparsa, a psiquiatria, tiveram que seguir o passo - tradução livre).

normativas e com tom apocalíptico. A autoridade da psicanálise parece se impor, nesse primeiro momento, sem contestação no espaço público e a homossexualidade seria ainda colocada como problema, ao qual a psicanalista pareceria a mais bem posicionada para abordar (FASSIN, 2003, p. 267).

A vitória do PaCS e a derrota política das analistas militantes da Lei impõem repensar a disciplina: a atualidade homossexual teria perturbado sua concepção da disciplina, seus fundamentos teóricos, bem como sua autoridade social. “É mesmo a atualidade política e social que a obriga a se questionar²⁵¹” (FASSIN, 2003, p. 269, tradução livre). Para o autor, a mudança de tom das psicanalistas que se expressaram publicamente, após a aprovação da lei, mostrou que era a psicanálise que estava doravante posta em questão pela homossexualidade. E. Fassin (2003, p. 273) afirma que emergiriam três posturas diferentes, a ser compreendidas juntas, que traçariam talvez o campo dos possíveis para a psicanálise francesa. Uma primeira postura, representada por Michel Tort, apontaria para uma historicização da disciplina e de suas teorizações, constituídas num dispositivo histórico que as condiciona. Assim, a suposta Ordem simbólica atemporal das psicanalistas seria, de fato, histórica e, a esse propósito, E. Fassin assinala que não é a psicanálise que a define nem a seus avatares histórica, mas a própria sociedade.

Uma segunda perspectiva é identificada no projeto de Michel Schneider de restaurar o papel político da psicanálise: denunciando um poder que teria se tornado maternal, este autor pretende que a psicanálise se posicione sobre a privatização da vida pública e faça frente ao enfraquecimento da autoridade política (paternal).

A última postura seria encarnada por E. Roudinesco que buscaria um espécie de meio termo para a disciplina. O autor aponta que ela, apesar de se demarcar da homofobia psicanalítica que ela critica, endossa a argumentação lacaniana sobre a homossexualidade como perversão e aponta as homossexuais como *perversas sublimes*. Mantendo as homossexuais na perversão, questiona seu desejo de normalização por quererem constituir famílias e ter filhas.

Finalmente, E. Fassin (2003, p. 282) destaca o ponto fundamental da historicidade da psicanálise:

Cabe, no entanto, à psicanálise determinar não só *se* ela deve se mover, mas também *como* deve se mover - quer dizer que cabe aos psicanalistas, se acharem oportuno, determinar as novas formas que assumirá a sua disciplina. Se for permitido fazer a hipótese histórica de uma inversão da questão homossexual, de acordo com a qual não é mais a psicanálise que submete a

²⁵¹ C'est bien l'actualité politique et sociale qui l'oblige à s'interroger (texto original).

homossexualidade ao questionamento, mas a homossexualidade que questiona a psicanálise, não é, portanto, possível antecipar de fora as respostas que os analistas vão trazer para esta atualidade. No essencial, o trabalho ainda está por fazer²⁵² (grifos do autor, tradução livre).

J. Sáez (2004, p. 198) afirma que a psicanálise, inclusive a lacaniana, se equivoca ao pensar que deve se modernizar e começar a abordar com olhar mais amplo ou menos homofobia “a questão da homossexualidade”. “Chega muito tarde”, afirma ele. Tal movimento é entendido pelo autor como participando do próprio dispositivo heterocentrado que as autoras queer viriam denunciando.

Por exemplo, nos últimos anos têm aparecido na França algumas publicações lacanianas sobre ‘o inconsciente homossexual’, ‘os homossexuais hoje’, ‘psicanálise e homossexualidade’ etc., nas quais se entoa uma espécie de *mea culpa*, se reconhece a homofobia institucional da psicanálise e onde se ‘analisa’ ‘a homossexualidade’ a partir de perspectivas menos patologizantes, ou onde se defende que a ‘homossexualidade’ não é uma doença, nem um desvio. Esta proliferação de explicações e posições, além de ser tão variada e contraditória que não resiste a uma análise lógica, deixa de lado o principal problema, e é que qualquer empresa de ‘explicação’ da ‘homossexualidade’ é já um disparate em si mesma e revela uma posição epistemológica suspeita a partir de um ponto de vista queer²⁵³ (SÁEZ, 2004, p. 199, tradução livre).

Ele repertoria, então, uma série de explicações de psicanalistas lacanianas: a orientação homossexual é tão problemática quanto a heterossexual; a homossexualidade para J. Lacan é uma perversão, mas não como perversão sexual, e sim como estrutura perversa; a perversão está presente em todas as manifestações do amor; os casais de gays ou lésbicas não devem adotar filhas porque os educariam em uma identificação narcísica, incapaz de assumir a diferença sexual; os casais de gays e lésbicas podem adotar porque a função do Nome-do-pai é uma posição simbólica que pode ser adotada por qualquer pessoa, já que não tem a ver com um pai de carne e osso; enquanto a homossexualidade feminina tende à histeria e à

²⁵² C’est toutefois à la psychanalyse de déterminer non seulement *si* elle doit bouger, mais aussi *comment* elle doit bouger – c’est-à-dire qu’il appartient aux psychanalystes, s’ils le jugent bon, de déterminer les voies nouvelles qu’em- pruntera leur discipline. S’il est permis de faire l’hypothèse historique d’une inversion de la question homosexuelle, selon laquelle ce n’est plus la psychanalyse qui soumet l’homosexualité à la question, mais l’homosexualité qui interroge la psychanalyse, il n’est donc pas possible d’anticiper de l’extérieur les réponses qu’apporteront les analystes à cette actualité. Pour l’essentiel, le travail reste à faire (texto original).

²⁵³ Por ejemplo, en los últimos años han aparecido en Francia algunas publicaciones lacanianas sobre ‘el inconsciente homosexual’, ‘los homosexuales hoy’, ‘psicoanálisis y homosexualidad’, etc., donde se entona una especie de *mea culpa*, se reconoce la homofobia institucional del psicoanálisis y donde se ‘analiza’ ‘la homosexualidad’ desde perspectivas menos patologizantes, o donde se defiende que ‘la homosexualidad’ no es una enfermedad, ni una desviación. Esta proliferación de explicaciones y posiciones, además de ser tan variada y contradictoria que no resiste un análisis lógico, deja de lado el principal problema, y es que cualquier empresa de ‘explicación’ de ‘la homosexualidad’ es ya un disparate en sí misma y revela una posición epistemológica sospechosa desde un punto de vista queer (texto original).

rivalidade sexual, a masculina é um dos fundamentos do vínculo social; J. Lacan nunca teria tentado curar suas analisantes homossexuais no sentido de transformá-las em heterossexuais, bem como nunca foi contrário a que se tornassem psicanalistas; para J. Lacan, o amor homossexual é uma perversão e o desejo perverso, a quintessência do amor sublime; os casais homossexuais produzem filhas simbolicamente modificadas; J. Lacan se expressa às vezes de forma insultante para com homossexuais, mas isso não se deve a uma homofobia e sim ao fato de que se expressava assim com quase todo mundo; a homossexualidade masculina é uma perversão, mas a feminina não, sendo apenas uma “histeria realizada”; a homossexualidade questiona a existência da diferença sexual, o que é intolerável; a homossexualidade é normal, diferentemente de práticas perversas como o fetichismo ou o sadomasoquismo (SÁEZ, 2004, p. 199-201).

Trata-se, aponta o autor, de “salvar” a homossexualidade e separá-la das verdadeiras práticas patológicas e perversas, através da construção de uma homossexualidade normalizada. Percebe-se o relançamento de um processo de normalização por demarcação de um domínio de abjeção, processo no qual se continua utilizando uma categoria forjada no seio do discurso médico-psiquiátrico com fins patologizantes. Desde uma perspectiva queer, pode-se questionar o “lugar de saber” da psicanálise para falar em nome e sobre as “homossexuais” e, por exemplo, autorizar-lhes ou negar-lhes direitos e também a “diferenciação entre uma sexualidade normal e uma sexualidade perversa-patológica”. J. Sáez afirma que mesmo a psicanálise mais progressista não parece ter compreendido que não há uma “questão” homossexual. A perspectiva queer questiona radicalmente os fundamentos epistemológicos da psicanálise, não sendo possível uma recuperação do queer pela psicanálise enquanto “complemento” ou “melhora” (SÁEZ, 2004, p. 202-3).

Finalmente, as entrevistadas relataram nunca terem testemunhado situações de discriminação a homossexuais em suas instituições, mas algumas falas sugeriram que as homossexuais se conduziram com bastante discrição quanto à sua orientação sexual. Em geral, seria um tema em que não se tocava de forma aberta, publicamente. Em diversas oportunidades, também pude observar condutas semelhantes a essa. O que significaria essa discrição? Em que medida a análise teria o poder de deslocar esse tabu a respeito das homossexualidades? Ou cederia a esse dispositivo normativo do armário: homossexual, mas quase hétero de tão discreta?

#aquestãotrans

Nenhuma das entrevistadas relatou ter, até aquele momento, recebido em seus consultórios travestis ou pessoas trans. O p4 relatou que tinha sido convidado para participar de um grupo com pessoas trans, cujas atividades ainda iriam se iniciar.

A p10 contou uma experiência em que foi convidada a conversar com trabalhadoras do sexo (travestis e transexuais) da Avenida Guajajaras e adjacências quando exercia um trabalho anterior em um órgão público. Uma das razões para a organização do encontro teria sido o alto índice de soropositividade entre essas trabalhadoras. Percebi, por seu relato, que a princípio, ela não ficara confortável em aceitar o convite: afirmou ao amigo que lhe havia convidado que um educador social faria melhor essa função. Relatou que entendia como curiosa a situação de pessoas que eram soropositivas, trabalhavam com sexo e, portanto, tinham parceiras desconhecidas, que podiam lançar mão de um recurso para proteção própria, mas não o faziam. Ela afirmou que entendia que não podia ir ao encontro do grupo com um “discurso de conscientização”.

Disse ter aceitado, afinal, o convite para bater um papo e escutar as pessoas. O encontro foi marcado numa sauna, num bairro da periferia da cidade. Disse que, no encontro, “Tinha de tudo”, o que me soou ligeiramente depreciativo, embora ela pudesse apenas estar se referindo à variedade de expressões do gênero. Mencionou que uma travesti, presente ao encontro, relatou ter um relacionamento fixo já há alguns meses com um policial que, segundo ela, estaria disposto a se separar da mulher para assumir um relacionamento com ela, mas a travesti não queria.

p10: Aí, você de cara diz: “Gente, essa pessoa, olha só, está louca pra ser a mulher, a dona de casa que vai assumir o posto na vida do... e não era isso que o cara [sic] queria. É uma coisa assim bem ilustrativa pra dizer isso: que não está dado, você não pode supor, a partir daquela imagem [*ela havia contato antes que a travesti se parecia muito com a Thereza Collor*²⁵⁴], daquelas características, que quando o cara fala, é outra coisa que ele diz.

eu: Tu dizes assim porque se você olha de longe, você está vendo uma mulher, um cara [sic] que...

p10: Ah, claro...

²⁵⁴ Thereza Collor se tornou conhecida publicamente por seu apoio e participação ao/no processo de *impeachment* do então presidente Fernando Collor de Mello (1990-1992), deflagrado por uma denúncia de corrupção feita em 1992 por Pedro Collor, esposo de Thereza e irmão do então presidente. Thereza era também bastante elogiada por sua beleza.

eu: ... está se fazendo mulher e que portanto quer ser uma mulher pra um homem...

p10: Isso. Aí você imagina: “Ah, se a pessoa, então, tem um fixo, é claro que ela vai querer estar no lugar da mulher do cara”. E aí o cara decide largar a esposa pra ficar, pra assumir... tanto é que os outros, tiveram uns lá que fizeram um coro, falando assim “Aí, se eu tivesse não sei o quê; aí, se fosse comigo”. E o cara [sic] tava pirando o cabeção porque não era aquilo que ela queria”.

Referir-se a uma travesti, que ademais se parece com a Thereza Collor, como “o cara” (o que eu mesmo acabo por replicar em minha pergunta: “um cara”) deve ser entendido como um gesto de violência simbólica pela recusa em reconhecer sua feminilidade (a qual ficaria reservada às mulheres biológicas). Da mesma forma, os comentários da entrevistada expõem representações muito particulares sobre o que caracteriza uma mulher, que, a seu ver, se definiria pelo desejo de ser dona de casa, de ser mulher para um homem e assumir o lugar de sua esposa. Essas representações, que parecem ter um peso de obviedade, se referem de fato a uma experiência particular de mulher de classe média e sua generalização para compreender a realidade de outros sujeitos também configura uma violência simbólica. Num contexto clínico, a incidência de tais representações certamente causariam embaraços na condução do tratamento.

Mas, a p10, como as demais entrevistadas, relatou que nunca havia atendido pessoas trans ou travestis em seu consultório. Se confessou leiga no assunto, como também outras entrevistadas que, ao serem perguntadas sobre o tema, me disseram que nunca haviam se dedicado a estudá-lo ou que precisariam estudá-lo mais. Me relatou também que confundia as categorias (“transgênero”, “travesti” e “transexual”) e que, no dia da conversa na sauna, pode distingui-las um pouco.

A p1 relatou que, em uma oportunidade, discutiram o filme “Transamérica” em sua instituição de psicanálise. Disse também que já havia participado de um encontro no Rio de Janeiro (quando pertencia a outra instituição) sobre transexualidade. Nessa ocasião, havia escutado médicas e psicanalistas que já tinham experiência de atendimento com pessoas trans. Disse que não foi algo muito aprofundado a ponto de ter podido formar uma opinião sobre o tema.

A transexualidade enquanto questão clínica parece ser muito recente na cena psicanalítica local. Podemos nos perguntar: por que as pessoas trans não chegam aos consultórios de psicanálise? As próprias entrevistadas deram testemunhos de que as encontram em outros espaços.

A p12 disse achar que seria um caso no qual o sujeito já saberia tanto como gozava que “para quê psicanálise?”. A neurótica, segundo ela, seria aquela que fica se questionando em torno do gozo. Essa afirmação sugere que a entrevistada estaria localizando as pessoas trans em outras estruturas clínicas que não a neurótica. Insistiu, em seguida, que, no caso das transexuais, a questão do gozo estaria mais definida: elas teriam certeza ali onde as neuróticas teriam dúvidas. Assim, não haveria questão para trazer para a clínica. No entanto, acrescentou que a transexualidade não implicaria necessariamente uma psicose, que se deveria escutar caso a caso.

Num mesma direção, a p5 relatou que “eles” seriam em geral tão resolvidos com a sua posição, que isso não seria um motivo para levá-los à clínica. Que talvez viessem por outra questão, como a perda do objeto amoroso. Enquanto analista, disse entender que não se podia generalizar quanto a tratar as travestis como perversas e as transexuais como psicóticas. Afirmou que, certamente, haveria transexuais neuróticas, perversas e psicóticas. Seria, pois, uma condição transestrutural.

Que as transexuais sejam muito bem resolvidas com o seu gozo e que sempre, de alguma forma, impera uma espécie de certeza delirante nesses sujeitos quanto ao seu gênero e sexualidade que os empurraria no sentido da psicose pode muito bem ser uma fantasia neurótica. Principalmente, quando enunciada por pessoas que ainda não tiveram a experiência de escuta desses sujeitos na clínica. Por outro lado, outras experiências clínicas parecem dispor as entrevistadas a uma escuta aberta que não parte da premissa de que as pessoas trans sejam psicóticas. Haveria que considerar a singularidade de cada caso.

A questão trans traz à tona as próprias aporias da sexuação, do gendramento e da sexualidade humana. É um tema que nos insere de imediato em toda a complexidade das articulações entre diferentes ordens (corpo, subjetividade, ordem social, simbólica, entre outras). O diálogo a seguir no expõe um pouco dessa complexidade:

eu: Então um ser, vamos botar assim, um ser que nasce com pênis jamais vai poder se posicionar como uma mulher, porque sempre vai ter alguma coisa ali no corpo que, não sei, eu estou tentando aqui entender o que você está colocando...

p7: E são questões complicadíssimas, porque, hoje, já tem, você já pode fazer uma amputação do pênis e já tem isso hoje. Quais são as consequências disso...

eu: Mas eu estou entendendo com base no que você está me colocando, digamos, que esse homem que nasceu com corpo de homem por mais que ele... tem a questão dos transexuais, que se sinta como uma mulher não sei o quê e tal, mas isso, me fala isso então ele não o fato de ele fazer uma cirurgia e se transformar no

corpo, fazer, usar hormônio e tal, isso não faz dele uma mulher isso, não é a construção de uma mulher...

p7: Ele não é uma mulher. Ele não foi nomeado mulher em determinado ponto da história dele. Ele faz isso porque... se tem uma coisa que as pessoas criticam muito a psicanálise, mas elas não fazem o reconhecimento de uma coisa muito importante. Freud disse “A anatomia não é o destino”. É isso que ele estava querendo dizer: que, sim, pode nascer com pênis, mas pode ser outra coisa no gênero. A identificação passou por outro lugar, toda aquela arquitetura edípica foi diferente. [...] Mas, assim, claro que sim, não é o destino, então ele, sim, ele pode fazer outra coisa na medida em que a identificação que ele fez é outra, mas isso não o torna mulher. Isso é difícil porque existe uma questão de nomeação. É como se eu pudesse prescindir do fato de que a nomeação me tornou sujeito; então, assim, não, eu tiro o meu pênis, então eu viro mulher, então a gente pode se perguntar se não tivesse a questão do pênis ou não pênis, vamos pensar assim, porque eu não vou me poupar de dizer dessa forma, no nascimento como é que seria o nome da pessoa se isso não tivesse sido colocado? Existem homens que podem virar outra coisa, mulheres que podem se tornar outra coisa, qualquer outra coisa e isso não tem nada de errado, não tem nada de errado, porque isso é até se apropriar da sua história psíquica. Uma análise permite isso: o movimento de se apropriar do que está ali contigo. Então, assim, não o torna mulher ao mesmo tempo que se não fosse essa referência mínima a esses dois significantes, vamos pensar assim como significante mesmo, não teria como situar aquele que nasce. Ele é situado é aí. Não tem outra história; é aí que ele é situado. [...]

[...]

eu: Mas, por exemplo, você falou assim “Eu vejo o corpo do bebê que nasce e eu nomeio, o outro nomeia e diz ‘ok, é um homem, porque tem um pênis’” e aquilo, eu entendi você me disse que aquilo vai ter um peso no sentido muito de determinar a posição dele digamos assim...

p7: Para o outro porque ele mesmo não está sabendo nada disso.

eu: Então, pois é, é isso.

p7: Isso é bacana.

eu: Aí, o que eu estou pensando, exatamente nisso, porque tá, esse outro está inscrevendo ele, mas ele vai precisar de alguma maneira...

p7: se apropriar...

eu: ...se apropriar disso e é nessa apropriação que eu estou me perguntando...

p7: certo...

eu: se de alguma forma, essa apropriação dele que o sujeito faz, digamos assim, sem pensar isso, como uma escolha, claro como uma escolha consciente e racional “Ah, é porque eu quero ser homem, eu quero ser mulher” sei lá, mas se nessa

apropriação não teria um peso de relativizar essa nomeação, isso que vem do outro?

p7: Eu acho que isso marca lugares diferentes. Até para que tenha réplica, tem que ter a primeira fala. Pensa nesse circuito até para que ele possa dizer que não é, é preciso que ele tenha... é a exceção que confirma a regra, pensa assim, porque o outro vai lá dizer, vai nomear, quando nomeia, porque às vezes não nomeia, também não está dado que vai nomear. Tem gente que nasce e morre bem ali; a mãe deixa num saco de lixo e vai embora e a gente nunca vai saber disso. Então quando nomeia, está ali, isso é importante [...]

Um paradoxo importante que a fala do entrevistado expõe é o de que, por um lado, a nomeação do Outro quanto ao sexo do bebê que nasce pareceria ter um poder determinante na medida em que se apoia na visão do próprio corpo, da anatomia (num fato de natureza, portanto); por outro lado, as consequências dessa nomeação vão depender da apropriação que o sujeito inconscientemente fará dela, o que terá vicissitudes. A assertiva de que um corpo que nasce com um pênis não pode se subjetivar enquanto mulher fica relativizada, uma vez que não é a anatomia que faz o destino (e que não há fatos de natureza que já não sejam discursivos). Assim, me parece simplificador reduzir o “virar mulher” a “tirar o pênis”. O acento determinista que às vezes se manifesta em alguns argumentos doutos sobre a transexualidade fazem contraponto com uma compreensão do processo de construção do gênero como voluntarista: as pessoas trans são entendidas como sujeitos que fazem pouco caso da nomeação simbólica no sentido de imporem sua própria vontade livre e consciente para, desprezando sua anatomia, pretender criar o próprio sexo.

Da mesma forma que quanto a outros temas, as enunciações das entrevistadas estão informadas pela ordem discursiva analítica, na qual existe uma forte tradição de assimilação da transexualidade a uma grave negação da castração: a psicose. Podemos afirmar, tomando emprestadas as palavras de Juan Carlos Pérez Jiménez (2013, p. 8) que a psiquiatria, a psicologia e, em muitos casos, também a psicanálise abordaram a transexualidade a partir de um “*a priori* patológico”. Um dos méritos do trabalho do autor me parece estar na discussão de casos de pessoas trans de sua própria clínica (embora também discuta um caso através de uma relato autobiográfico), pois existe um número considerável de psicanalistas que se põem a argumentar (às vezes com uma convicção pré-formada) sobre a transexualidade, sem que tais argumentos estejam apoiados em experiências clínicas próprias, o que imediatamente põe em suspeição suas abordagens, considerando o que J. Lacan (1998, p. 248) afirma em *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise*: “Quer se pretenda agente de cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise dispõe de apenas um meio: a fala do paciente”.

J. C. Pérez Jiménez (2013) discute três casos (dois de transexualidade de homem a mulher, os de Laia e Jan, que assinala como mais comuns, e um de mulher a homem, o de César). É impossível, nos limites deste trabalho, tratar os detalhes que o autor apresenta sobre os casos, pelo que remeto à sua obra. No entanto, gostaria de destacar algumas de suas conclusões acerca dos mesmos. Quanto a Laia, afirma que, após a exposição de seu caso, levando em conta a particularidade do caso a caso, “o mais próprio dela” restaria por descobrir. Ressaltou sua coerência discursiva e biográfica, seus bons vínculos familiares (com mãe e pai), sua capacidade para o compromisso laboral, para desenvolver afetos e laço social, a ausência de certezas psicóticas e de outros sintomas graves, o que a situaria dentro da estrutura neurótica, sem que nada apontasse para psicose ou perversão (p. 12).

No caso de César, destaca o caráter de dualidade dentro da qual se moveria o sujeito, o que apontaria também para uma situação “entre duas estruturas”. Acrescenta que, apesar de episódios passageiros de alucinação, que apontariam para uma psicose ordinária, e da desvalorização do pai que também orientaria para a mesma estrutura, afirma que o diagnóstico diferencial apontaria mais para uma neurose obsessiva (PÉREZ JIMÉNEZ, 2013, p. 21).

Finalmente, analisa o caso da escritora britânica Jan Morris (nascida como James Desmond Morris), em função do qual dialoga criticamente com a psicanalista francesa Catherine Millot, uma das principais representantes da interpretação psicanalítica da transexualidade (ela usa o termo *transexualismo*, com forte carga patológica) como psicose. J. C. Pérez Jiménez (2013, p. 23) destaca a certeza precoce de Jan de que deveria ter nascido menina. Este é um dos elementos discursivos principais pelo que diversas psicanalistas remetem imediatamente a transexualidade à estrutura psicótica. O autor também destaca no discurso de Jan o desejo de sua mãe de ter uma filha (depois de já ter tido dois filhos) e os comentários de visitas da família sobre seu cabelo encaracolado pelo qual, segundo elas, deveria ter nascido menina.

Argumenta sobre a ausência de passagens psicóticas na vida da escritora e que ela própria se confronta com esse diagnóstico, afirmando que não era de forma alguma psicótica, e talvez não mais neurótica que a maioria das pessoas (PÉREZ JIMÉNEZ, 2013, p. 25). Quando decide submeter-se à cirurgia de mudança de sexo, observa, segundo o autor, a variedade de sujeitos e diferenças de estrutura de todas as pessoas que se encontravam na clínica para o mesmo procedimento. O autor conclui o comentário do caso ressaltando que Jan nunca se arrependeu de sua decisão.

O primeiro ponto que o autor observa na análise de C. Millot sobre o caso de Jan é que a trata com adjetivos no gênero masculino ao longo de toda a sua obra, declarando por essa via que não reconhece a transição realizada, da mesma forma que observei acima que uma das entrevistadas (e eu mesmo em seguida) se refere a uma travesti como “o cara”. Esse gesto discursivo (em si mesmo violento) revela o desejo de adequação do gênero ao sexo com fins à produção da inteligibilidade de gênero a que já me referi nos capítulos anteriores.

J. C. Pérez Jiménez (2013, p. 29) comenta a perturbação admitida pela própria C. Millot ao constatar um funcionamento tipicamente neurótico em uma transexual que ela toma como psicótica e lhe faz críticas quanto às recusas e preconceitos com os quais aborda o tema da transexualidade, propondo que nos afastemos das generalizações clínicas e averiguemos a particularidade de cada caso antes de que subscrevamos um diagnóstico.

Ao responder sobre o que entendia por transexualidade, o p6 afirmou:

p6: Eu acho que tem a ver com o próprio âmago do humano, afinal de contas o ser humano é aquele que muda a natureza. Por que que ele não mudaria a sua própria natureza, digamos assim, biológica? Se aquilo que constitui um sujeito humano se dá pela via das identificações tanto imaginárias quantas simbólicas e se ele não se identifica, se ele se acha, como alguns dizem, ‘Eu, na verdade, eu sou uma mulher, que estou por um equívoco da natureza no corpo de um homem’ então veja bem que ele não se posiciona como um homossexual, ele não está dizendo ‘Eu sou um homem que tenho desejo erótico por outro homem’ que é essa que é a posição homossexual. Ele tá dizendo ‘Eu sou uma mulher que por um acidente, digamos, estou aqui aprisionada num corpo de homem’. Isso é uma posição transexual por excelência. Se isso, digamos, é a sua posição dominante, se isso é, digamos assim, constitutivo no que se refere à sua posição sexual, então sem dúvida alguma você já está diante de um transexual. Se ele vai interferir no corpo, se não vai; se ele vai reprimir completamente isso ou se não vai; se ele vai procurar fazer uma performance de acordo com o sexo biológico e não com o psicológico, isso são questões que cada um vai resolver à sua maneira, mas a posição transexual básica já está aí na afirmação disso. Por exemplo, aquela Lea T. que é a filha do Toninho Cerezo, eu escutei uma vez uma entrevista com ela, eu acho que foi na Globo News, eu achei excelente a entrevista, a maneira como ela se colocou, como se posicionou, quer dizer, é tipicamente isso: desde cedo pelo menos na adolescência, pelo que ela falou, ela já percebeu isso. Tanto que a própria questão de transar com um homem era uma coisa que pra ela parecia como uma coisa mais ou menos secundária. A questão não era transar com um homem ou como uma mulher, a questão fundamental era sua própria posição ‘Eu sou na verdade uma mulher, mas estou aqui dentro desse corpo de homem’. Isso levou, mas poderia não ter levado, a que ela tivesse todo o percurso que eu acho que até que acabou incluindo a cirurgia, não sei se incluiu ou não, mas se não incluiu no caso dela, de outros incluiu, tanto de homem pra mulher, como de mulher pra homem, que é mais complicado ainda a intervenção cirúrgica, mas o que caracteriza não é a passagem ao ato, digamos assim, de fazer a intervenção no corpo, é claro que isso não é sem significado chegar a essa passagem, mas o que vai caracterizar propriamente essa

posição é isso que o seu jeito se sentir uma mulher no corpo de um homem e vice-versa eu acho que é aí que está a posição transexual fundamental de um ponto de vista psicanalítico.

eu: E você acha que porque muitos analistas acham que isso deve ser pensado a partir da psicose, você falou em “passagem ao ato” e me veio isso aqui: você pensa dessa forma? Como é que você acha?

p6: Eu acho que é uma forma que pode dar muitos frutos se você pensa a partir dela, mas eu acho que ela não deve fechar outras hipóteses. Você pode até pensar isso a partir da psicose. Mas isso não quer dizer que você esteja sempre diante de um psicótico. Pode até ser que muitas vezes ou na maioria das vezes esteja mas não quer dizer que você esteja sempre necessariamente e se você não está? Por que você não pode pensar a partir de uma de uma posição de perversão ou de neurose? Eu acho que, tudo bem, pensar a partir da psicose promete, digamos assim, todo um conjunto de elaborações, mas não exclui outras possibilidades, embora muitas dessas coisas eu estou te falando com base no que eu penso e não... [*entendo que não da sua experiência clínica, já que não a tem com pessoas trans*].

Elucubrando a propósito de um terceiro tipo de gozo (o *gozo-do-sentido*), além dos teorizados por J. Lacan como *gozo fálico* e do *gozo suplementar*, MD Magno (2009b, p. 47) comenta sobre a história da psicanálise no sentido de que analistas bem analisadas, inteligentes e criativas acabariam por sucumbir a pressões do imaginário e, mesmo dentro do “mundo lacanês”, começariam a “normalizar as coisas” no sentido de entender/buscar ser mulher ou homem segundo o que J. Lacan teria dito que é ser mulher ou homem. Aborda, a esse propósito, a questão da transexualidade (ele usa o termo *transexualismo*), apontando que se trata de algo que resistiria ao entendimento, mas que seria exemplar para estudarmos a questão de como situar a sexualidade. Dialoga com o trabalho de C. Millot, autora lacaniana que até aquele momento era uma das poucas a se dedicar ao tema, e critica seu argumento de que a transexual estaria na zona da psicose, simplesmente em função da crença de que a identidade sexual própria estaria errada e do desejo de passar para outra, que seria verdadeira (e não em função de delírio ou de ter escutado tais pessoas em análise).

O autor destaca o alívio que muitas transexuais sentem com essa *passagem do sexo* e destaca seu *pedido de travessia*. Ele aponta que C. Millot não escutou transexuais em análise, mas pessoas que ela mesma procurava e comenta sobre “um certo momento em que ela fica surda, não inteiramente, mas bastante”:

E ela até diz, de maneira inteligente, que não recomenda a psicanálise como solução para transexualismo, sobretudo porque acha que o transexual ou será perverso, ou será psicótico, e não procura analista, não tem nada a ver com isso. Não sei por que não procura. Quem sabe o analista o assusta porque não sabe escutar? Pode ser por isso, não faço a menor idéia. Mas chega um certo

momento em que, por suas publicações e entrevistas em jornal, etc., alguns transexuais a procuram contestatoriamente para dizer que ela não sabe picas daquilo que está falando, que não entende nada, que está falando besteira. Era o caso de se escutar. Quem sabe se eles é que sabem? Eles é que estão com o problema. Eles podem não ser bons teóricos do assunto, mas podem saber do que se trata para eles (MAGNO, 2009b, p. 50).

Comenta, então, a fala de uma pessoa transexual que telefona para a autora para lhe dizer supostamente a verdade sobre a transexualidade. Essa pessoa teria afirmado que

O que querem as transexuais” – atenção! – “é pertencer a um terceiro sexo. Por não haver o terceiro sexo, por estarem seguras de não se sentirem em nenhum caso como mulheres, é por isso que elas se sentem na obrigação de ‘passar’ – grifo meu – ‘para o lado do homem’ – não de ser homem –, ‘mas isto é um ‘quebra-galho’; foi uma pessoa operada que me falou assim’. Ou seja, foi-lhe dito com todas as letras, a moça é que não escuta (MAGNO, 2009b, p. 50-1).

O autor questiona o entendimento de C. Millot de que tanto mulheres quanto homens trans acreditam na mulher como M maiúsculo (a tese lacaniana de que como A mulher não existiria, somente na psicose se poderia acreditar nisso). “[N]ada me indica em sua fala que ela acredite nisso”, afirma MD Magno (2009b, p. 51) comentando um dos casos analisados pela autora. Sua interpretação não se encaminha no sentido de tomar tais sujeitos com psicóticos, mas de sublinhar sua inscrição num gozo do sentido (não fálico nem feminino), a produção de um gozo pela fabricação de sentido.

Ainda que não endossemos a teoria do autor de que existem uma terceira (e até uma quarta) posição sexuada, surpreende o fato de que antecipe argumentos (seu seminário foi proferido na década de 80 do século passado) que hoje começam a ser aprofundados por outras psicanalistas. Sua recusa em aderir ao enunciado da *transexual psicótica* lhe permitiu um deslocamento e uma leitura não patologizante dos fenômenos clínicos, insistindo na importância de escutar as pessoas transexuais e o saber inconsciente que elas carregam.

Mas, eu me pergunto: de onde vem esse moralismo que há que considerar que porque o cara vai oferecer como tinta, ou como som, a sua carne, ele é mais doente do que o pintor? Isto não é pertinente à cabeça de um analista, o qual pode, sim, fazê-lo considerar que é um risco muito grande, que talvez não seja a hora, que a tecnologia não seja adequada, mas porque [sic] tenho eu que embargar que qualquer material sirva para obra de arte? E se, amanhã, uma cirurgia, uma biologia nova, conseguir fazer bem feito? Por que não pode? Não é disto que se trata, portanto. Não é porque o cara quer fazer a obra com os materiais da sua carne, que ele é mais doente. Ele pode ser mais tolo, de estar se mutilando sem bons resultados. Mas nota-se em muitos dos que escrevem a respeito do assunto, que encontram a patologia de o cara querer, não aceitando que o órgão depende do significante, trabalhar o órgão.

Isto não é tão simples porque, afinal de contas, é aceitando que a tinta não é tinta que eu trabalho sobre a tinta, e com ela... No que diz respeito ao corpo do cara, existem estes escrúpulos todos. Eu digo: cagaço do analista. Ele é quem está encagaçado porque, dentro da produção artística, *téchne*, do mundo, não se poderá dizer um dia: ‘Hoje quero ir a uma festa com uma pele azul, e não com a morena’ – e que isso funcione sem tinta? No momento não é factível... (MAGNO, 2009b, p. 53).

O “cagaço” de uma analista pode levá-la a se defender das novidades da clínica com uma teoria já pronta. Para V. Bourseul (2016, p. 70), a perspectiva trans ou a *transpectiva*, como a propõe, produziria uma nova era do gênero, perturbando hábitos conceituais e epistemológicos aos quais estávamos acostumadas. Ela testemunharia uma via nova de construção (não mais de confrontação, nem de desconstrução), que implicaria o próprio sexo e o corpo. Para o autor, o sexo não é mais o sexo, depois que o gênero é falado (p. 89), numa formulação histórica da relação sexo/gênero que ele chama de *analítica*, pela qual o gênero desfaz o sexo e cria o sexo. Nesse sentido, a questão trans é talvez a mais desafiadora para a clínica e a teoria analíticas na contemporaneidade e demanda novas produções teóricas que, na esteira da despatologização das homossexualidades (processo que pôde expor preconceitos disfarçados de teorias rigorosas, bem como reler argumentos ditos estruturais como ligados a seus contextos de produção), podem lançar luz sobre os aspectos mais complexos do processo de sexuação. A sensibilidade entre as entrevistadas para pensar a transexualidade como fenômeno transestrutural, apesar de certa preocupação estruturalista em tomar o corpo como base fixa (e não como uma superfície projetada como pensou S. Freud), predispõe a esse trabalho. Mas, isso exige começar a escutar as pessoas trans na clínica.

De qualquer forma, da perspectiva da normalização e de sua indissociabilidade para com a dimensão da abjeção do gênero e da sexualidade, é interessante ter em mente a advertência de E. Roudinesco (2000, p. 141, grifos da autora) de que, apesar do fenômeno de despatologização das homossexualidades,

[...] há todas as razões para achar que outros ‘anormais’ não tardarão a encarnar o ideal transgressivo do *homem trágico* tomando o lugar dos que tiverem sido incluídos na norma: os celibatários sem filhos (homossexuais ou heterossexuais), os zoófilos, os homossexuais ‘afeminados’, os libertinos, as prostitutas ou prostitutos, os travestis, os transexuais etc.

#clínica dosingular

Um dos principais paradoxos quanto à clínica psicanalítica é precisamente o fato de lidar com subjetividades singulares, mas, ao mesmo tempo, orientar-se por categorias

estruturais mediante as quais essas subjetividades se conformariam. A tríade psicanalítica das estruturas clínicas (psicose, perversão, neurose), teorizadas segundo os distintos modos de defesa contra a castração, foram uma referência constante das entrevistadas, embora várias delas tenham ressaltado a importância de buscar escutar a singularidade de cada sujeito sem preocupação com a teoria analítica.

Para a p3, como a psicanálise é um tratamento que nos direciona para o nosso próprio desejo, ela seria uma ciência do particular, um tratamento da singularidade. Nesse sentido, não se trataria de propor uma solução normativa para nenhuma analisante.

A p12 afirmou que, na clínica analítica, se deveria tomar caso a caso, princípio reiterado por várias outras analistas em diferentes momentos das entrevistas. Em alguns momentos, diante de questões propostas por mim e que tendiam à generalização, insistiu que era difícil falar assim, que a questão era “caso a caso”. Salientou uma diferença entre uma primeira e uma segunda clínica de J. Lacan. Nesta, o diagnóstico não seria feito mais da forma estrutural. Embora tenha dito que a segunda clínica não excluía a primeira, relatou que, enquanto esta era caracterizada pela descontinuidade, pela interpretação e seu caráter soberano, a segunda clínica seria uma clínica da conexão, na qual a interpretação já não era o mais importante e seria também uma clínica falha, que focaria nas amarrações e nas saídas que o sujeito estaria encontrando para as suas questões.

Num mesmo sentido, o p4 afirmou que a clínica viria antes da teoria, tendo sobre esta uma primazia. Relatou, ainda, que J. Lacan apontava um problema na formação das analistas: as análises podiam ser criativas, mas isso se perderia quando da introdução da analista na instituição analítica.

A p5 disse que, dentro do consultório, não poderia ficar “presa a Freud e a Lacan”. Exemplificando com a “clínica da adolescência”, afirmou que deveria estar atualizada com as coisas que se passavam naquele momento histórico em que escutava as pessoas na clínica. Afirmou não conceber uma analista que não sabe o que está acontecendo no mundo, que não vê um filme, que não lê um livro, que não vai ao teatro, até novela. “Tudo seria válido”. Acrescentou que a clínica que ela tem hoje não seria a clínica daqui a vinte anos: hoje ela escutaria “o homossexual que quer adotar”; no futuro, viriam as filhas desses casais. A estrutura familiar iria se modificar.

p5: Eu acho que a psicanálise ela está a esse serviço: está no serviço de fazer com que o sujeito, ele possa se impor no mundo como sujeito desejante. Porque o que acontece? Acontece que a estrutura familiar, de uma certa forma, a função materna, ela vem tapar esse sujeito que está ali se constituindo, porque ela quer, de

uma certa forma, colocar como auge o seu desejo: “Não, você faz isso, você faz isso, você faz aquilo, você vai pra cá, você vai pra lá, você faz esse curso, você veste essa roupa, você casa com fulano, você... [interrupção]”. E quando esse sujeito que está preso lá, chega, angustiado, chega na clínica e ele vai reelaborar e ressignificar isso, é a possibilidade de ele comparecer no mundo como ele mesmo, como sujeito, como sujeito desejante, como ele quer [ênfase]. Então, eu acho que a psicanálise, ela envolve tudo isso, porque quando ele fica nesse lugar o que ele vai ganhar é infelicidade e doença [ênfase]. Só isso que ele vai ganhar. E ele fazendo análise...

eu: Você diz nesse lugar de atender...

p5: Isso, nesse lugar, nesse engodo como a gente chama de estar sempre na demanda do desejo do Outro e faz um curso, faz outro, casa, separa, é infeliz, não sabe o que quer, quer se matar, quer usar droga... E aí quando ele vai para a análise, que ele vai falar desse mal-estar e reelaborar a sua história, ele abre uma possibilidade de se colocar como sujeito desejante para o mundo [ênfase]. E aí ele tem toda possibilidade de ter saúde e de ser feliz, de se impor, de se colocar no mundo e de viver a vida dele. E é por isso que uma análise faz as pessoas largarem o curso, se separar, mudar de emprego, chutar o balde, fazer outras coisas, abrir outras possibilidades.

Segundo o p2, para alguém que se empenha numa análise a posição subjetiva perante a vida muda. Determinados casos, segundo relatou, seriam uma revolução. Mencionou o exemplo de uma jovem casada muito insatisfeita no casamento porque o tempo todo o marido a compararia com alguém. Achava “um saco”, “uma merda” as comparações. E com o trabalho, ela descobriu que quem sempre fazia as comparações era a mãe. Conforme o entrevistado, quando ela descobriu isso, ela teria se implicado a partir dessa descoberta.

A p10 afirmou que não poderia colocar a sua experiência como modelo para ninguém (“porque se deu assim comigo, vai ser assim com todo mundo”), que o sexual era problemático para todas as pessoas e que o processo de sexuação era marcado por uma complexidade, por idas e vindas, por algo que se definia na ordem da experiência singular de cada sujeito. Entendi que o sujeito, informado pelas diversas incidências normativas que lhe vinham dos outros, ia se experimentando em diversas situações que carregavam uma dimensão contingente. Ela relatou que levava sua experiência em conta para a escuta clínica na medida em que a própria experiência lhe apontava que nada havia sido dado e que não tinha sido fácil. O que se assemelhava entre as experiências, então, era essa dimensão de dificuldade.

Jean Allouch (2012, p. 3) nomeia a clínica psicanalítica clássica de “pernepsi” (do tríptico perversão-neurose-psicose) e afirma que o fato de que esse ternário tenha sido um tempo comum aos discursos psiquiátrico e psicanalítico deveria nos alertar. Aponta certa

convivência da psicanálise com a psiquiatria em torno dessa clínica e questiona se não seria uma forma da análise de ceder sobre o terreno de *sua* clínica.

Esse autor destaca que, para J. Lacan, naquela que seria sua última definição de clínica, esta teria uma base: o que se diz em uma psicanálise. Destaca que é uma afirmação radical que abandona toda perspectiva nosográfica. J. Allouch se pergunta, então, sobre o que teria produzido o apego das psicanalistas à nosografia e sua cegueira a questões que lhes tiveram que ser reenviadas do exterior (ele menciona os estudos lésbicos e gays) a propósito, por exemplo, das homossexualidades.

A última definição lacaniana da clínica analítica ('o que se diz em uma análise') nos coloca no caminho de uma resposta: é a relação da analista ao diverso como tal que constitui um problema, este diverso que erradica qualquer descrição clínica, dado que ela não se apresenta como baseada em palavras analisantes, mas pretende fazer autoridade já que cometida por uma autoridade²⁵⁵ (ALLOUCH, 2012, p. 5, tradução livre).

Acrescenta a sagaz percepção de que a analista, orientada pelo diverso, seria levada a acolher qualquer pessoa, abstendo-se de toda ação e mesmo de identificação, ao longo de toda a análise, situação descrita como difícil e talvez impossível. Lidar com o diverso, segundo sugere o autor, excluiria manter-se em permanência regrada e a "vieille clinique" (velha clínica), ao criar seus tipos, negligencia o diverso do qual pretende dar conta e que só faz obliterar. O autor conclui que é por não ter podido acolher o diverso que as psicanalistas teriam sido marcadas pelo fogo vermelho da vergonha, citando o caso exemplar da homossexualidade (ALLOUCH, 2012, p. 6-7).

Para o p8, a chamada "clínica diferencial" (esta que podemos chamar, com J. Allouch, de "pernepsi") seria uma clínica preliminar, no sentido de que seria necessária para encontrar alguma orientação, mas posteriormente ultrapassada por uma orientação em direção à singularidade do caso. Esta excederia todo sistema classificatório (de gênero, patológico etc.). Assim, a clínica teria por escopo não propor um sentido para o desejo da analisante ou um fim para suas condutas, o que carregaria inevitavelmente a marca de uma ação normalizadora. À análise caberia levar o sujeito a respostas particulares e à capacidade de sustentá-las: as soluções seriam, assim, únicas, irrepetíveis, não generalizáveis, o que aponta para o sentido do diverso a que nos referimos logo acima.

²⁵⁵ L'ultime définition lacanienne de la clinique analytique ('ce qu'on dit dans une analyse') nous met sur la voie d'une réponse: c'est le rapport de l'analyste au divers comme tel qui fait problème, ce divers qu'éradique toute description clinique dès lors qu'elle ne se présente pas comme basée sur un blabla analysant mais prétend faire autorité puisque commise par une autorité (texto original).

Percebi no discurso das entrevistadas que a referência à clínica “pernepsi” era bastante forte e que parte delas a utilizavam como uma orientação importante na escuta clínica (como algo que a norteava). Outras, por outro lado, a localizavam, como o entrevistado acima, enquanto uma clínica situada e a cotejavam com os últimos desenvolvimentos clínicos e teóricos de J. Lacan.

A propósito do tema do fim de análise, o p8 abordou o tema :

p8: [...] Depois, poderíamos pensar outra teoria e aí é um Lacan já mais, como poderíamos dizer?, um Lacan mais pessimista. Em que sentido um Lacan mais pessimista? Um Lacan que diz frases como “A psicanálise é uma falcatura”. Porque esse Lacan do atravessamento da fantasia diria, de um lado, discurso do mestre, que é uma terapêutica dos sintomas, e o lado ético da psicanálise, que é o atravessamento da fantasia, entende?

eu: Esse Lacan pessimista seria qual?

p8: Bom, esse Lacan pessimista seria o Lacan no qual chegamos a uma análise por um ponto de disfuncionamento que é o sintoma, mas, diferentemente, terminamos uma análise consentindo no sintoma, quer dizer: entramos com sintoma e saímos com sintoma, por assim dizer. O que muda em relação ao sintoma? Bom, muda a análise de... como é que dizia Lacan? Bom, muda o investimento desse sintoma, mas há um caroço do gozo que é o mesmo no começo e no fim. Quer dizer, que no começo eu me queixava do meu sintoma, sofria por meu sintoma, o vivia como impotência pensando que a psicanálise ia me dar a potência necessária para resolver o sintoma e, ao final da análise, fica um resto sintomático, como diria Freud. Que é levar da impotência à impossibilidade, quer dizer, que no começo eu pensava que era impotente, mas que a análise ia me dar potência para resolver. Isso, no fim, me aparece como impossível de resolver, ao qual tenho que consentir como sendo o mais próprio de minha vida ou, como se diria então, a psicanálise triunfa em seu próprio fracasso. Por que triunfa em seu próprio fracasso? Porque começa no que não funciona e termina sem funcionar. No começo, me faz crer no Outro e que no Outro se revela algo que é meu e que o Outro não existe e, por outro lado, poderíamos dizer que... aí verificamos que a psicanálise é uma clínica do singular porque o que é me diferencia de você e do resto da humanidade? Não é o que funciona, porque se não o que funciona seria o programa de um computador; o que me diferencia de você é esse jeito de disfuncionar... Por isso são tão terríveis as terapias cognitivo-comportamentais onde querem que tudo funcione. Eu sempre faço uma ideia: se me põem num carro todo computadorizado, que toda vez que eu quero dirigir do meu jeito, e o meu jeito é sempre uma certa disfunção em relação à norma geral, onde eu quero dirigir do meu jeito e funcionando a norma, está claro? Quer dizer que querem apagar em mim o mais próprio...

eu: ...o mais singular...

p8: ...o mais singular. [...]

Acrescenta:

p8: Quer dizer: o que nos singulariza, o que nos afasta de ser um mero programa, que repete regularidades, as regularidades combinatórias, é o ponto de nossa disfunção. Então, a psicanálise não quer, ao modo das terapias cognitivo-comportamentais, que o que disfunciona funcione. Por isso, podemos dizer, a psicanálise triunfa em seu próprio fracasso: reconciliar-se com sua própria disfunção, por assim dizer.

O entrevistado, referindo-se a J. Lacan, alude à inocência de quem demanda uma análise, porque acredita que é apenas impotente para fazer “funcionar o que disfunciona” e espera que a experiência de análise lhe ofereça essa potência. No entanto, segundo ele, a análise caminharia num sentido distinto: de passar, em termos lógicos, da *impotência* de que o que disfunciona funcione à *impossibilidade* de que o que disfunciona funcione. Em seguida, se referiu ao discurso analítico, tal como proposto por J. Lacan, afirmando que o que está no lugar da produção é o traço de ideal enquanto desidentificação. Para o entrevistado, se uma análise produz, ao final, uma analista, é porque o desejo de analista impossibilita a “normatização”. Isso não significa, como complementou, que a analista não possa sentir, com relação a algumas analisantes, em alguns momentos da análise, *contratransferência*, o que, sim, poderia produzir efeitos de normalização. Mas, não seria essa a orientação da análise, que apontaria no sentido do mais próprio de cada sujeito.

O p8 acrescentou, ainda, que uma psicanálise levada a um bom termo teria que ver com uma perspectiva final do trabalho J. Lacan: uma perspectiva “mais pragmática”, que implicaria uma abertura a um novo mundo, muito mais fluido. Este se caracterizaria por um declínio da função paterna, com uma mudança no lugar da resposta, o que exigiria um abertura das psicanalistas a um trabalho distinto do de uma psicanálise pura (em seu enquadre clássico). Ele mencionou um trabalho com pessoas que poderiam nunca chegar a se deitar em um divã: a palavra produziria efeitos, a pessoa conquistaria coisas, sem que se pudesse dizer que rigorosamente está em análise. A analista teria que trabalhar com cuidado, sem pressa de “fazer deitar no divã” e aberta a um mundo em que o lugar do Outro estaria menos sacralizado.

Essa perspectiva parece implicar, por parte das analistas, uma compreensão de como as relações sociais se estruturam na contemporaneidade, que mudanças afetam a constituição das subjetividades e sua relação com a alteridade. Uma clínica sustentada na noção de estruturas universais imutáveis não apenas perde a referência do diverso, única capaz de possibilitar uma escuta da singularidade, precavida contra as identificações de toda ordem,

como nega o fato da própria historicidade da clínica e da teoria psicanalíticas, tal como discuti com E. Fassin (2003) no item *#psicanáliseehomossexualidades*.

4.3 Vigiando fronteiras: processos institucionais da psicanálise local

As psicanalistas costumam pensar em suas instituições como um refúgio contra o mal-estar na cultura. De fato, seu funcionamento está mais próximo do de outras instituições sociais do que gostariam de admitir em princípio. Algumas dinâmicas institucionais revelam a atividade de processos de normalização que, protegendo fronteiras simbólicas construídas, acabam por produzir identidades normalizadas de analistas ao preço da *in exclusão* de um domínio de analistas “abjetas”.

Outro viés normalizador relacionado à vida institucional das analistas (ainda que não se exaure nesse âmbito) diz respeito a um regime de colonialidade do poder, do saber e do ser que as constroem a uma reprodução pouco crítica e criativa de teorias e argumentos produzidas nas localidades centrais da psicanálise (sobretudo, na França e em Paris) e assentada na identificação a mestres em posição inabalável de tudo-saber. Essa idealização do saber *mestropolitano* (de *mestre* e *metropolitano*) reinscreve o gesto colonial e desvaloriza o saber subalternizado da experiência analítica própria. Aqui também, uma nova fronteira entre Norte e Sul globais é salvaguardada.

#analistasnormaiseabjetas

A noção de que as instituições psicanalíticas são isoladas, fechadas em si mesmas e afastadas da interação com o mundo social é muito comum. Mais de uma vez, já escutei a metáfora da “torre de marfim” referida à psicanálise. A ilusão de uma extraterritorialidade da psicanálise tem sido sempre, de alguma forma, cultivada pelo meio analítico.

J.-A. Miller (2011, p. 15) busca justificar que as analistas precisam estar isoladas na medida em que isso significaria uma separação do discurso do mestre predominante no exterior da “Escola”, discurso este que, tal como teorizado por J. Lacan, representa o avesso do discurso analítico. Essa seria também, segundo o autor, a razão pela qual J. Lacan teria forjado uma “língua especial” para as analistas, língua cifrada que as isolava num “enclave”, com suas leis próprias e distintas do resto da sociedade. Comparando as escolas analíticas às comunidades filosóficas da antiguidade, não hesitou em reconhecê-la como “seitas”: “Essas

escolas antigas eram concebidas, Lacan o lembrou, como refúgios e bases de operação contra o mal-estar na civilização, ou seja, como enclaves”.

No entanto, adverte que um enclave não é extraterritorial, mas que as saídas e entradas em seu âmbito devem estar reguladas. Sua preocupação fundamental é com a entrada do “Cavalo de Troia”, representando em seu discurso a dissolução interna da linguagem e dos ideais da Escola, “uma dissolução progressiva da linguagem lacaniana em benefício da suposta língua do Outro”. É curioso que a proteção à especificidade do discurso analítico assuma a figura de uma vigilância das fronteiras de suas instituições. E também que a “linguagem lacaniana” seja diferente em sua natureza da “suposta língua do Outro”.

Uma perspectiva pós-estruturalista deve deslocar seu olhar do centro para os limites ou fronteiras, ali onde as estruturas estão sempre se modificando e se reconstruindo. As fronteiras são o lugar por excelência dos intercâmbios e se devem ser protegidas, vigiadas, cuidadas, precisamos nos perguntar sobre que ordenação social buscam resguardar com esse funcionamento político, considerando que a matéria prima social, como nos ensina M. Douglas (2001) é uma experiência essencialmente desorganizada. Como discuti no capítulo anterior, a (re)produção de determinada ordem social de poder convoca não apenas a imposição de proibições ou tabus, mas também a produção de noções de poluição e perigo, que funcionam de modo a proteger as fronteiras construídas.

A recusa de uma entrevista por parte de uma psicanalista local lançou luz sobre essa questão. Em nosso contato telefônico, a psicanalista agradeceu o convite, mas declarou que “não se sentia à vontade” para abordar o tema que eu estava propondo. Apesar de ter lhe explicado que meu interesse dizia respeito às relações entre psicanálise e estudos de gênero e que meu trabalho buscava dar voz às psicanalistas locais, me pareceu que o *significante gênero* desencadeou uma reação defensiva, exatamente porque foi por ela apreendido em um sentido bastante específico.

Perante meu questionamento sobre os motivos da recusa, a psicanalista questionou o que a psicanálise tinha a ver com gênero (sugerindo que eram campos diversos e excludentes) e, modificando o tom de voz com o qual havia iniciado a conversa (o qual se tornou mais áspero e repreensivo), me perguntou: “O que você quer com gênero, né?”. No momento dessa pergunta senti o mal-estar de estar sendo instado enquanto psicanalista: o que uma psicanalista, afinal, quer se envolvendo com o campo de estudos de gênero se não for para trair sua pertença analítica? Meu exercício da psicanálise e minha implicação com esse campo ficavam postos em xeque, o que, aliás, já havia acontecido por ocasião da apresentação de resultados parciais do meu trabalho a um grupo de psicanalistas durante evento na Colômbia,

o que comentei no capítulo 2 (item 2.2.4). Durante as discussões, fui questionado sobre qual era o meu lugar enquanto psicanalista no contexto da pesquisa, pois não parecia fazer sentido que uma pesquisadora que exercia a psicanálise pudesse estar engajada com uma pesquisa que dialogava com teorias críticas à própria psicanálise e a tomava como objeto de questionamento.

O tom veladamente acusatório da psicanalista que recusou a entrevista se confirmou na sequência da conversa telefônica, quando ela afirmou que, inclusive, na atualidade, o gênero estaria substituindo tudo o que diria respeito ao sexual, tanto que, segundo suas palavras, já não se falava mais em transexual, “agora é transgênero”. Podemos entender essa “substituição”, tal como enunciada pela psicanalista, como um avanço político sobre o campo da psicanálise, ali onde antes ela detinha uma hegemonia na enunciação de discursos verdadeiros sobre a sexualidade. Já comentei sobre esse sentimento de ameaça e a reação defensiva que ele suscita em *#gêneroparaasanalistas*. Tal compreensão dos debates deixa entrever claramente a dimensão de luta discursiva que está em jogo e a psicanalista me pareceu já estar informada acerca dela, inclusive no sentido de ter assimilado noções correntes em parte do espaço analítico francês sobre as discussões de gênero. Não que elas fossem aprofundadas (como podemos perceber na ideia de que transexual agora seria transgênero) e construídas por ela mesma a partir de uma participação ativa no debate; me pareciam muito mais uma reprodução acrítica de noções importadas, consideradas em si mesmas como verdadeiras, vez que enunciadas por autoridades analíticas reconhecidas como tais e em nome de uma defesa da psicanálise.

A questão não está, evidentemente, na declinação do convite para a entrevista, sempre possível, mas em como esse convite é recusado e nas razões, nem sempre explícitas (mas traídas nos significantes e tons enunciados), que se pode apreender. Tais recusas não podem ser interpretadas como “fracassos”, por serem sempre instrutivas sob a condição de que se reserve tempo para analisar as razões (BEAUD; WEBER, 2007).

Tendo recebido a mensagem de que eu era uma espécie de “herético”, buscando contaminar a psicanálise com discussões que não lhe dariam respeito e, com isso, desvirtuando sua própria essência, me pus a pensar sobre o modo como as dinâmicas institucionais da psicanálise na cidade demarcavam fronteiras de normalização e abjeção. Não me pareceu aleatório o fato de que a instituição a que pertencia a psicanalista que recusou a entrevista fosse referida pela maioria das entrevistadas de outras instituições (durante suas interações comigo) como a instituição mais fechada de todas, cujas membras se arrogariam a qualidade de “verdadeiras psicanalistas”, as “mais sérias” e as “mais bem preparadas” da cidade. A

própria produção social das categorias identitárias de analistas se fazia em meio a relações e discursos de poder. Essa estratégia de distinção simbólica é um dos elementos mais importantes dos processos de normalização e abjeção que estou buscando compreender.

Uma das entrevistadas²⁵⁶ relatou um episódio no qual um psicanalista membro de sua instituição teria se dirigido a um evento oferecido por outra instituição na cidade (a mesma da psicanalista que recusou a entrevista), mas do qual não teria podido participar porque, ao chegar ao local, teria sido barrado e impedido de entrar por uma das analistas da instituição promotora do evento. Este parecia ser aberto ao público e sem requisitos para participação. Podemos nos perguntar, então, o que teria levado uma analista a barrar a entrada do outro. Não parece ter sido nenhuma questão de ordem pessoal (o ato fora praticado, segundo pude depreender, sem o oferecimento de justificativas). Entretanto, podemos supor razões importantes por detrás dessa decisão que, em princípio, contraria os ritos de funcionamento de eventos públicos num contexto democrático. Assim, o que representa esse ato de barrar a entrada de outro psicanalista em um evento público sobre psicanálise, considerando que esse ato tem uma dimensão política e que não se reduz a algum capricho de sua agente? Em um evento público e aberto, o acesso é livre. Uma participante pode até ser convidada a se retirar ou ser expulsa, com o evento já em andamento, se existir uma razão justificadora para isso (má conduta, descumprimento da lei ou prática de crime, por exemplo).

O ato de barrar parece testemunhar, então, um movimento de prevenção: trata-se de evitar que algo possa acontecer, durante o evento, em função da presença dessa participante “indesejada”. Trata-se de evitar uma presença considerada poluidora, assegurando performativamente a integridade e pureza do grupo social de que se faz parte. Uma presença sentida como ameaçadora pode instigar atos de poder dessa natureza, o que me dá, aqui, a oportunidade de refletir um pouco sobre os processos de normalização e abjeção que também atravessam a constituição das comunidades psicanalíticas, ainda que isso possa surpreender, já que a psicanálise se propõe como experiência de abertura à diferença.

O impedimento de que o analista entrasse no espaço do evento o localiza, de imediato, em posição de abjeção, ou seja, através de sua rejeição ou exclusão, o grupo do qual faz parte a analista que o excluiu se define em uma identidade específica, declinando sua normalidade. Geralmente, em situações como essa, o grupo (o agente que performa o ato de exclusão apenas o representa) partilha de um sentimento comum de justificação do ato e acredita estar se protegendo da presença e influência perigosas de um sujeito poluente. Rejeitar uma pessoa

²⁵⁶ Nesta seção, me permito omitir a identificação desta (e de outras entrevistadas) adotada no restante do trabalho de modo a dificultar sua identificação.

e mantê-la afastada é um meio de assegurar nossa integridade como grupo. Os mecanismos de abjeção são, dessa forma, acionados para construir e justificar nossa identidade como “sérias”, “limpas”, “puras”, “boas”, “normais” através do rebaixamento moral dos elementos considerados raros, estranhos, heréticos, ameaçadores. Mas, como já ficou claro pelas discussões do capítulo 3, a “normalidade” ou a “anormalidade” não são atributos essenciais, mas produções baseadas em símbolos erigidos e mantidos exatamente através de processos de demarcação de fronteiras.

Tais processos, mesmo quando envolvem sujeitos “analisados”, supostamente em melhores condições de lidar com as diferenças e as abjeções, induzem fortemente no sentido de uma sectarização. Afinal, não há razão para supor que o discurso analítico seria capaz de impedir que as instituições de psicanálise tenham funcionamentos similares aos de outras instituições sociais.

O controle de fronteiras é também exercido através de outros mecanismos políticos, assinalando a incidência direta das instituições no processo de normalização das analistas:

eu: E, outras temáticas variadas? Vou te dar exemplos aqui que me vêm à cabeça: meio ambiente, capitalismo, uniões entre pessoas do mesmo sexo, adoção por pessoas do mesmo sexo, temas da cidade, violência, alguma outra questão, vocês entendiam que era relevante discutir e de repente, eu não digo nem que tenham se manifestado publicamente, mas assim: “Vamos organizar um evento aqui na instituição e vamos discutir essa temática”...

psicanalista: Que eu me lembre, Allyson, não tinha essa coisa não assim. Eu me lembro que [*pessoa dirigente*] tinha essa preocupação [...] falava para a gente que, por exemplo, a gente só participava de eventos divulgados por [*nome de instituição*] no sentido de que não era para a gente trazer para [*nome de instituição*] assim a público... para gente não divulgar eventos de outras instituições na [*instituição*], porque a gente tem uma filiação com [*instituição de outra cidade*]. Então, tinha todo um rigor, uma coisa assim de não divulgar eventos de outras escolas. Por exemplo, eu lembro que alguém pediu pra divulgar alguma coisa de [*instituição de outra cidade*] lá em [*instituição*], [*pessoa dirigente*] não permitiu. Então, a mesma coisa com outros temas da cidade; eu não me lembro de ter.

Outro entrevistado relatou que algumas pessoas que antes eram “mal vistas” começaram a se analisar com ele. Essas pessoas teriam frequentado cursos da SPOB. Disse que as instituições locais, embora fossem lacanianas, de alguma maneira “essencializaram” tais pessoas, como se houvesse uma “essência SPOB”, como se as pessoas fossem condenadas eternamente a ser da SPOB. Afirmou que, para tais pessoas, essa passagem pela SPOB havia sido importante porque foi o que apresentou a psicanálise a elas, sendo que não teriam

querido se limitar a isso. Algumas analistas da cidade, afirma, colocaram um carimbo e as condenaram eternamente. Algumas dessas pessoas (que haviam frequentado a SPOB), ainda segundo seu relato, teriam avançado mais, enquanto outras nem tanto, mas já não seria “o pessoal da SPOB”. Relatou que uma analista de outra instituição teria mesmo feito algumas dessas pessoas assinarem uma declaração quando entravam na instituição [*segundo entendi, como um ato de renúncia à sua formação na SPOB, não reconhecida enquanto tal pelas instituições lacanianas*]. O entrevistado acreditava que a passagem pela SPOB tinha tido um efeito de formação, porque, para ele, a formação seria permanente. Disse que não estava reivindicando [*no sentido de justificando*] a SPOB e que exacerbava a “bandeira do ateísmo” [*a SPOB era uma instituição fundada por religiosas evangélicas*]. Ele fazia uma diferenciação entre o efeito que a instituição tinha produzido de formação e a própria instituição. Disse que “isso não se pode controlar” [*o uso ou exploração da psicanálise dessa maneira*] e mencionou coisas que a psicanalista francesa Françoise Dolto fazia na televisão e que seriam criticadas como não sendo psicanálise. Psicanálise, como acrescentou, não seria uma concepção do mundo, mas uma prática, um caminho oposto à sugestão, no sentido de “destituir o Outro e não de instituir o Outro”, um caminho de dialética da verdade, de desidentificação.

Um das psicanalistas entrevistadas relatou que iniciou seu contato com a psicanálise através da participação em um curso da SPOB. Durante uma palestra com um analista de fora da cidade, organizada por uma das instituições de São Luís, se deu conta de que o curso não dizia o que a psicanálise era de fato, e que esta seria muito mais complexa. Relatou que ela e suas colegas foram “execradas” em função da reação muito forte das analistas da cidade à SPOB. Relatou que teria sido uma situação muito difícil e angustiante. Usou como metáfora das “pedras que recebiam da cidade” o “joga-pedra-na-Geni” (da canção de Chico Buarque), o que, como percebemos de imediato, as colocava na posição de sujeitos abjetos. Se sentiu julgada e rechaçada quando foi chamada para uma reunião em uma das instituições de psicanálise da cidade, que havia buscado depois de sua passagem pela SPOB, ela e mais algumas participantes oriundas de lá.

Segundo sua percepção, havia a ideia de que ela apenas queria ganhar dinheiro com a psicanálise, quando de fato já possuía trabalho com boa remuneração. Afirmou ter um “desejo autêntico pela psicanálise”. Relatou que disseram, ao final de uma atividade, “quem é da SPOB, fique aqui que a gente quer conversar”. Não parecia haver, pois, o discernimento de que a instituição não podia ser confundida com as pessoas que a frequentavam e que criticar o projeto da SPOB não significava rotular, inclusive de maneira peremptória, as pessoas. A

reunião, da qual havia participado, segundo relatou a psicanalista, teve um caráter segregador, uma coisa de “você” e “nós”, em lados opostos. Relatou que quando buscaram outras instituições, elas já estavam em análise com psicanalistas lacanianas da cidade.

Como me relatou a entrevistada, se fazia referência ao “pessoal da SPOB” e não às pessoas singulares que estavam ali. Se perguntou: “cadê o sujeito?”: “Eu não sou a instituição; eu sou [nome da entrevistada]. Eu não sou a SPOB. Eu passei por lá”. Ela relatou que o curso oferecido pela instituição lacianiana era para iniciantes interessados na psicanálise e por isso decidiu participar. Enfatizou que não havia nenhum pré-requisito para a participação no curso, apenas o interesse na psicanálise. Lembrou que uma das analistas pediu que elas redigissem uma carta na qual o afirmariam que não pertenciam à SPOB, uma espécie de renúncia ao curso que haviam feito ou estavam fazendo como condição para continuar participando. Ela relatou que se sentiu indignada porque isso não constava como requisito de participação. Disse que acabou por desistir do curso. Tratava-se, para ela, de uma estratégia segregadora. Relatou que tinha conhecimento de que a SPOB liberava no mercado “milhares de psicanalistas” e que já se considerando psicanalistas, abriam consultório e começavam a clinicar. Relatou que não fez isso, que demorou a começar a sua prática clínica, porque já tinha colocado em questão a formação oferecida pela SPOB. Acrescentou que as analistas dela e de suas outras companheiras “sofreram o pão que o diabo amassou” por conta do trabalho de estudo teórico que fizeram com elas durante um determinado tempo. Mesmo quando já se encontravam em outro momento de seu percurso. Relatou que foram também rechaçadas por outra instituição psicanalítica da cidade.

“O pessoal da SPOB”²⁵⁷ parece encarnar bem o domínio de abjeção que se produz para a conformação de identidades normalizadas de analistas. Mas, para além da situação envolvendo a SPOB, as dinâmicas normalizadoras prosseguem entre as instituições lacanianas envolvendo a produção de outros símbolos através dos quais as analistas locais buscam se

²⁵⁷ Foi interessante perceber, no curso das entrevistas, que a mobilização política contra a SPOB foi o único evento citado pela maioria das entrevistadas quando perguntei sobre seu engajamento político enquanto psicanalistas. Algumas delas apenas haviam tido experiências de militância ou ativismo político antes de seu contato com a psicanálise. Percebi que isso se alterou para elas, o que me faz pensar na metáfora da “torre de marfim” e em como a instituição psicanalítica como dispositivo extraterritorial consegue se impor às que nela ingressam. Um entrevistado me relatou que, naquele momento das entrevistas, se via retornando a uma espécie de militância, em função do momento político atravessado pelo país, mas questionou se era *enquanto psicanalista* que afinal uma pessoa tomava partido nesse tipo de questões. Outra entrevistada mencionou sua participação em um movimento político em prol do atendimento psicanalítico de pessoas autistas, ante um movimento contrário que buscava conquistar espaço para os atendimentos fundados em abordagens comportamentalistas, desacreditando a contribuição da psicanálise na compreensão e tratamento do autismo. Como poucas exceções, se pode afirmar que a conduta política mais típica das entrevistadas se referia fortemente à sua posição social (de classe média e de elite, bem como branca) e aos privilégios a ela associados, num contexto social marcado por fortes desigualdades sociais. A esse fator também podem ser referidos o isolamento e “encastelamento”, geralmente percebidos pelo público geral com relação às analistas e suas instituições.

distinguir e afirmar sua diferença (pode ser o tempo de prática ou a seriedade com que se pratica ou estuda a psicanálise ou a leitura mais aprofundada da obra lacaniana). Tais estratégias podem ser compreendidas no sentido foucaultiano da normalização, na medida da regulação reiterada dos corpos e das subjetividades (a norma como mecanismo político contínuo) e seus efeitos segregadores e hierarquizantes (há analistas que se sentem superiores às demais porque portadoras dos atributos que conferem status e prestígio). Por outro lado, essas estratégias também podem ser compreendidas em seu caráter performativo, na perspectiva butleriana, de *incorporação* de normas sociais através de atos e gestos que acabam por produzir o efeito de um núcleo ou substância interna. A identidade de analista é performativa na medida em que é o efeito de um regime político de regulação, no qual incidem coerções, proibições, punições (como pudemos perceber em alguns dos relatos acima). O efeito “naturalizado” e “estabilizado” que pode alcançar a identidade social da analista é fruto da reiteração de normas no tempo, processo no qual também há desestabilizações.

Depois de ter saído de sua instituição anterior, após bastante tempo, uma entrevistada afirmou que somente agora estava podendo analisar como se sentia “um pouco sufocada lá”, mas que não se dava conta disso. Através de conversas com uma amiga e comigo, disse que estava se dando conta de algumas coisas. Disse que, como pertencia à instituição, devia se submeter às suas regras. Se lembrou de duas pessoas que eram bem jovens e que, quando chegaram à instituição, criticavam muito o seu funcionamento. Apreciou positivamente esse gesto.

psicanalista: “Por que que eu já estou há tanto tempo aqui em [instituição] e eu deixo passar um tanto de coisas? Por que que eu engulo um tanto de coisa? Eu engulo o mal-estar e eu engulo as grosserias que às vezes [pessoa dirigente] fazia, dava corte em todo mundo e tal, em mim mesma... e eu nunca... não me manifestava”.

Comentamos sobre os “efeitos de grupo” que as instituições analíticas possuíam. “Toda instituição tem esse efeito de grupo”, acrescentou ela. Acrescentou que estava se sentindo “mais leve” e que estava podendo refletir sobre sua experiência (entendi que no curso dos processos normalizadores isso é bem mais difícil e eis uma indicação precisa da dimensão insidiosa das normalizações). Afirmou que, em uma futura experiência institucional, não estaria mais disposta a “deixar passar o mal-estar” e a “engolir as coisas”. Mencionou mesmo intervenções de sua analista, durante a análise, sobre não fazer sentido ir a eventos promovidos por outras instituições: “o que eu queria ao ficar escutando analistas de

outra instituição?”. Exemplo claro de estratégia normalizadora e da direção de consciência (sugestionadora), contra a qual adverte J. Lacan (1998, p. 592), ainda mais violenta porque enunciada desde uma posição privilegiada de poder na relação analítica, privilegiando questões políticas institucionais em detrimento da análise do sujeito em questão. O que haveria de tão profundamente ameaçador no contato de uma analista com analistas de outras instituições, a não ser o fato de que os trânsitos da entrevistada por espaços “proibidos” tornavam porosas e permeáveis as fronteiras, pondo em xeque regulações normativas ligadas a exercícios específicos de poder?

Esse efeito de constrangimento pode ser sentido por qualquer membra de instituição social que, em determinados momentos, veem suas ações serem confrontadas a partir das regras hegemônicas do grupo. Evidentemente, as instituições podem ter funcionamentos mais ou menos autoritários, mas essa dinâmica se atualiza em todas elas. Ao mesmo tempo, são precisamente as membras mais jovens, as neófitas, ainda não cooptadas pela lógica interna de funcionamento político da instituição que melhor podem questionar seus momentos dogmáticos.

Outra psicanalista se referiu a uma das instituições psicanalíticas que frequentou como um “quartel”: “só existe a psicanálise pra eles”. Haveria, pelo que entendi, uma exigência e um controle sobre a participação que a entrevistada avaliava como excessivas. Mencionou que, por ocasião da participação em um congresso em outra cidade, impuseram a uma das integrantes, que estaria grávida de sete meses, que deveria participar do evento sob pena de exclusão da instituição.

Outro psicanalista destacou, em uma das entrevistas, a função de controle que a pessoa dirigente da instituição exercia sobre a publicação de textos teóricos por parte das psicanalistas. Esses textos, conforme me narrou o entrevistado, somente podiam se tornar públicos com condição de não *deturparem* a psicanálise. Criticou o modelo acadêmico de produção escrita, o qual, segundo generalizou, se reduzia a uma obrigação (na verdade, em suas palavras, uma “forçagem”) no sentido de produzir para mostrar número, sem que necessariamente os autores tivessem o percurso, ou estivessem de fato afetados pelas questões que se propunham discutir. O controle para evitar a “deturpação” da psicanálise me sugeriu a crença em uma psicanálise “purificada de desvios”, “verdadeira”, por oposição a uma psicanálise “corrompida” ou “desvirtuada”. O mesmo mecanismo político de controle e disciplina está em jogo aqui, o que nos mostra que uma ordem discursiva está sempre operando, como nos aponta M. Foucault, não apenas para impor que se diga algo e segundo quais enunciados, mas também para impedir que se diga, conjurando os poderes do discurso.

Controlando a exposição pública das ideias das membras da instituição, assegura-se uma conformidade como os ideais normativos mais valorizados e evita-se a exposição de traços que, embora existentes, podem comprometer a imagem que se quer veicular e que devem, na verdade, ser imputados às que estão do lado de lá da fronteira. O entrevistado relatou que “se dependesse de quem está na formação talvez a coisa afrouxasse”, sugerindo que, sim, existem nas membras dessa comunidade traços que as instâncias mediadoras do grupo preferem evitar que se exteriorizem: isso, uma vez mais, borraria as fronteiras e semearia uma suspeita sobre a classificação social praticada nesse contexto social para hierarquizar os sujeitos²⁵⁸.

Outro psicanalista relatou que circulou por diversas instituições e que gostava de analistas de vários lugares. Criticou os modelos institucionais cujo funcionamento implicava a reprodução de “frases de efeito do Lacan”, que eram fortemente fechadas, com uma “dificuldade de lidar com a diferença” e uma “política de igreja”. Seriam instituições em que um “narcisismo das pequenas diferenças ficava atuando muito fortemente”. Apontou como problema o fato de, no interior de uma instituição, as pessoas fazerem análise com uma mesma analista o que, para ele, gerava o funcionamento de uma lógica de “psicologia das massas” (referência ao texto célebre de S. Freud), com as membras unidas em torno de um mesmo ideal, fundando a existência na defesa contra a inimiga. Vislumbrava sua própria instituição como funcionando fora de um modelo totalitário, de autoritarismo, de imposições. Destacou o acolhimento das pessoas e a ênfase no diálogo com o outro, resguardando um espaço para a criação e a criatividade de cada uma.

Uma das entrevistadas comentou sobre sua experiência de formação em uma famosa instituição internacional de psicanálise que, percebi através da pesquisa, era tomada como referência importante de uma das instituições locais. Decidiu interromper sua formação nessa instituição, porque a considerou “muito igreja”; o formato, segundo relatou, lhe incomodava. Teoricamente, acrescentou, a organização do trabalho lhe parecera interessante: havia encontros toda semana; havia grupos de trabalho menores com uma “analista da escola” (uma série de pessoas mais a analista) a cada quinze dias; e a cada quinze dias aconteceria uma plenária, onde todos os grupos se encontrariam (havia dez ou quinze grupos desses) e aí iriam falar as analistas mais importantes da instituição. No final, aconteceria uma rodada de questões e se debateria um pouco. Segundo ela, se gravava isso e cada grupo de trabalho se alternava na transcrição. Antes da segunda-feira seguinte, essa transcrição circulava, todo mundo tinha acesso e já ia com ela lida para o encontro da segunda-feira seguinte. O que as

²⁵⁸ N. Elias e John L. Scotson (2000) foram pioneiros nesse tipo de estudos ao analisar, na cidade de Winston Parva (Inglaterra), a dinâmica de relações de poder entre estabelecidas e *outsiders*.

psicanalistas falavam na plenária tinha a ver com o que se estava trabalhando nos grupos com base na obra lacaniana. Depois de afirmar que tal formato era muito interessante, narrou seu desconforto:

psicanalista: [...] a sensação que dava era que a pessoa que estava lá na frente estava recebendo “a Palavra do Lacan”; então, assim, ele estava proferindo a palavra do Lacan e depois no grupo de trabalho, o trabalho era tentar encaixar “a” palavra [*ênfase*] com o que o Lacan tinha dito, e nenhum dos dois podia errar então a gente dava nós na teoria e nós... era um caminho tortuoso pra poder casar as coisas. E aí a gota d’água foi um desses que escancarou pra mim que foi... era uma coisa assim de *grande outro*, *pequeno outro* e aí ele falou “o outro”, tava falando de *grande outro*, só que não fazia o menor sentido ser o *grande outro*, tinha que ser o *pequeno outro*, era uma coisa assim. Eu questionei isso no grupo de trabalho, que eu já vinha questionando, mas aí eu lembro desse exemplo bem específico e aí não porque aqui está na transcrição e aí ele falou mesmo foi *grande outro* e não sei quê e aí tentando encaixar...

eu: ...então se ele falou tem que ser...

psicanalista: tem que ser... E aí eu que nunca falava porque essa plenária, ela meio intimidava, né?

eu: ...imagino... claro.

psicanalista: os analistas que...

eu: ...os fodões ali na frente, todo mundo ali e você vai pedir a palavra pra falar né?

psicanalista: e eu com francês de sotaque; mas eu perguntei, eu retomei a questão que tava em aberto e aí eu perguntei “Você estava se referindo ao *grande outro* ou ao *pequeno outro* nessa questão?” e aí ele falou “Não: era o pequeno outro!”. Eu falei: “Olha aí, não é muito mais simples achar que o outro pode errar?”

eu: claro...

psicanalista: ...do que tentar encaixar a verdade na coisa no discurso? Aí, eu terminei o ano, mas assim eu terminei meio de saco cheio e eu falei “Não, não vou voltar”. E aí eu tenho essa coisa com as escolas que eu... por isso que eu acho que eu ainda consegui entrar em [*instituição*] que eu acho que é uma escola menos dogmática... e eu acho que tem que ter questão.

eu: claro, claro... e acho que as pessoas têm que ter abertura, embora a gente se coloque como uma instituição lacaniana, dentro dessa filiação lacaniana, mas as pessoas têm que ter liberdade para estudar o que quiserem, Winnicott, não sei, quem pega lá um sujeito que até critica o Lacan vamos ver o que ele está dizendo, faz sentido? Será que tem como a gente...

psicanalista: ...o próprio Lacan teria se criticado se ele tivesse [*trecho incompreensível*].

Esse processo de “sacralização” das teorias analíticas (“a” palavra de Lacan) nos conduz a refletir sobre como se recepcionam, no contexto local, as teorias analíticas e de que posição as analistas locais buscam se situar nos debates psicanalíticos²⁵⁹.

#todososcaminhoslevamaParis

“São Luís vai virar Paris, vai virar Paris, já está por um triz / Um bibelô sobre o Atlântico avista um índio tupiniquim” diz a canção de carnaval dos compositores maranhenses Gerude e Jorge Tadeu. A cidade de São Luís foi supostamente fundada em 1612 em terra antes nomeada por suas habitantes nativas de *Upaon-Açu* (“ilha grande” no idioma tupi-guarani). Seu nome teria sido dado em homenagem ao rei Luís XIII da França, uma das principais nações colonizadoras. O gentílico utilizado para designar o natural da cidade – ludovicense – seria um cultismo, ou seja, uma palavra de formação erudita, cunhada por estudiosas com base em idiomas estrangeiros (no caso, o Latim) no século XIX. *Ludovicus*, nome próprio do qual deriva o gentílico, seria a origem remota do português *Luís* (RODRIGUES, 2015).

A versão da fundação francesa da cidade foi contestada e definida como mítica por Maria de Lourdes Lauande Lacroix (2002). A autora argumenta que, no início do século XX, as elites ludovicenses teriam reinterpretado a chegada da expedição de *La Ravardière* em 1612, estabelecendo a missa de 8 de setembro como marco fundador e modificando a interpretação da fundação portuguesa, corrente entre cronistas e historiadoras, que consideravam as francesas como “invasoras”. A criação desse mito fundacional, segundo a autora, estaria relacionada à definição da identidade regional. É interessante pensar na disputa entre as duas versões da origem da cidade como referidas às fantasias sobre diferentes filiações simbólicas: uma francesa, mais nobre e valorizada em função da situação do país no contexto europeu; outra portuguesa, menos ilustre. Essa construção mítica, inclusive em seu caráter elitista, me parece bastante sugestiva dos processos de colonialidade que, seja a cidade de origem francesa ou portuguesa, atravessam e constituem sua história nos mais diversos domínios.

²⁵⁹ A propósito desses debates, foi curioso constatar, pelos relatos das entrevistadas, que as analistas locais não costumam, diferentemente do que se passa em diversos outros contextos sociais, no Brasil e no exterior, participar de debates públicos em torno de temas relevantes no debate local e nacional.

No curso das entrevistas da minha pesquisa, fui me dando conta, em diferentes relatos, de elementos que apontavam para a incidência de processos de colonialidade e para a (re)produção/contestação do que gostaria de chamar de *diferrância colonial*. A p3 reproduziu a fala de uma cliente de uma empresa na qual havia trabalhado, estimulando-a a abrir um consultório próprio: “Aqui em São Luís eles valorizam muito psicólogo que vem de fora. Ah, você devia montar seu consultório. Aqui tem demanda”. Essa relação entre os que são “daqui, de dentro” como desvalorizados e os que são “de fora”, como idealizados e valorizados socialmente, aponta para o caráter (neo)colonial das relações entre centro e periferia no próprio interior do país. Na idealização dos “de fora” reside um poderoso mecanismo de (re)produção da relação colonial que, como sabemos, está baseada na dependência e na negação da autonomia subjetiva. O *local* é desvalorizado e remetido a um lugar de invisibilidade que sustenta o fascínio pelas identidades estrangeiras.

Ao perguntar às entrevistadas que autoras elas estudavam em termos de teoria psicanalítica, houve uma unanimidade em torno dos nomes de S. Freud e J. Lacan. Por um lado, é compreensível pois se trata de *psicanálise* e *lacaniana*. No entanto, a apropriação das obras freudiana e lacaniana não parecia se realizar sem a mediação e referência de autoras contemporâneas e de instituições analíticas brasileiras que, por sua vez, se conectavam a autoras e instituições analíticas francesas, numa (re)produção de relações epistêmicas entre norte (centro) e sul (periferia) globais (incluindo as relações entre centro e periferia no interior do próprio sul). O predomínio e recorrência da referência francesa, funcionando como *metrópole* psicanalítica, me levou a propor a metáfora de que “todos os caminhos levam a Paris”: no contexto local, a psicanálise se constrói sob uma hegemonia eurocentrada.

Assim, o estudo e o avanço teórico em psicanálise no contexto local pareciam ir se dando através de um tipo particular de relação com os *mestropolitanos* (no masculino, para indicar o fato que tais autores, líderes de instituições analíticas, eram homens). Lembremos dos argumentos de A. Quijano (2009, p. 74-5), para ressaltar que é enganoso pensar o eurocentrismo como sendo exclusivamente a perspectiva cognitiva das europeias: *constitui também o paradigma do conjunto de todas as pessoas educadas sob a sua hegemonia*. E, como acrescenta o autor, não é o componente etnocêntrico dessa perspectiva cognitiva (que, ademais, existe) que explica essa hegemonia, mas sim a *naturalização* da experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Isso faz com seja assimilada como *dada*, não passível de questionamentos, votada à sacralização.

Em diferentes momentos de uma de suas entrevistas, a p10 fez referências a textos de psicanalistas de uma importante instituição parisiense de psicanálise. Percebi que utilizava

seus argumentos como parâmetros quanto a temas relevantes contemporâneos (a adoção de crianças por casais homossexuais, por exemplo) sobre os quais ainda não havia se aprofundado. Ela afirmou, inclusive, que essas produções eram referências para as analistas de sua instituição.

p10: É referência, por quê? Porque os caras [*destaco o gênero masculino*] já estão há um tempo, eles estão escutando isso também na prática clínica deles. Eu acho que tem o fator cultural, que a gente não pode descartar. Lá, a realidade da França, Paris, é uma coisa, aqui é outra, e eu acho que esse elemento deve ser considerado. Mas, o que está se colocando ali numa escuta analítica, digamos assim, se aplica seja lá na África, na Rússia, aqui, enfim. Eu acho que tem esses recortes que a gente tem que fazer, mas o que é ali do analítico está ali porque se trata do sujeito.

Destaco a frase “porque se trata do sujeito” que imediatamente ganha ares universais. “Os” analistas franceses não produzem teoria situada, mas uma tal que imediatamente pode ser universalizada e valer além-mar, na África, na Rússia, em qualquer lugar, apesar de a entrevistada ter em conta que as realidades variam e que há algo como um contexto social e uma cultura que informam essa produção teórica. Em outro momento, a entrevistada citou um livro sobre a histeria de um psicanalista francês reconhecido que teriam estudado em sua instituição. Relatou que nas instituições de que havia participado (incluindo a atual), não se discutiam teorias críticas à psicanálise.

O p4 também relatou que, nas instituições de que havia participado, não se discutiam teorias críticas à psicanálise oriundas de outros discursos. Disse que as analistas tendiam a ficar “muito ali em seu saber”. Além de S. Freud e S. Lacan, disse estudar outras analistas contemporâneas, do Rio de Janeiro e francesas, autoras que às vezes tinham a ver com seu olhar.

A p12 afirmou que a clínica analítica era soberana no sentido da escuta: primeiro, avançaria a “clínica do real” e a teoria viria atrás. A clínica não seria uma aplicação da teoria, mas interrogaria esta. Acrescentou que gostava muito de ler um importante psicanalista francês, referência dentro de sua instituição, porque ele elucidaria muita coisa que ela ao ler Lacan não entendia. Ele traria uma clareza a seu processo de estudos. Haveria uma amplitude de pessoas dentro das instituições às quais a sua se filiava produzindo muito, o que daria uma liberdade para conhecer outras formas de pensar.

Em sua experiência, o p2 confirmou ter realizado leituras críticas à psicanálise. Se situou como um psicanalista leigo (nem médico, nem psicólogo) e disse ter tido acesso a leituras outras que essas do “campo psi”. Acrescentou que S. Freud estaria antenado com tudo

o que se dizia contrário à psicanálise. Seria um autor que dialogava com outros saberes e com as críticas ao seu. Disse que aprendeu que é preciso estar aberto ao campo da cultura, interessar-se pela cultura, inclusive por outras teorias. Enfatizou que a psicanálise fazia resistência ao discurso da religião, da tecnociência, os quais não seriam muito dialéticos e regidos por uma fixidez. Não lhe parecia que, nem com S. Freud nem com J. Lacan, a psicanálise fosse um exemplo de discurso de fechamento ou doutrinação.

A p1 citou como principais referências de estudo na psicanálise, além de S. Freud e J. Lacan, dois psicanalistas franceses internacionalmente conhecidos. Um deles facilitaria a compreensão de J. Lacan. Citou também um psicanalista argentino de quem disse gostar e outras duas psicanalistas brasileiras mulheres cujos textos entendi que costumava ler.

Na psicanálise, as referências teóricas do p6 eram também os textos de S. Freud e de J. Lacan. Relatou que também lia e estudava os textos de algumas freudianas e lacanianas. Citou basicamente psicanalistas franceses homens, discípulos de J. Lacan.

p6: De todo modo, o Lacan se diz freudiano. “Vocês até podem se dizer lacanianos, eu sou...”, que ele disse lá na Venezuela num daqueles seminários lá de Caracas, “...eu sou freudiano”²⁶⁰. Mas, a filiação francesa eu tenho desde antes da psicanálise; quer dizer, ainda adolescente eu lia uma porção de livros da literatura francesa, mas também da literatura russa, da literatura inglesa,

²⁶⁰ Diana Rabinovich (HERREROS, G. et al, 2001, p. [?]) afirmou em entrevista que “La versión que se vende del seminario de Caracas, escuchen y verán que la frase famosa ‘yo soy freudiano, a Uds. les toca ser lacanianos’, Lacan no la pronunció. Como el seminario llegó escrito a Caracas, con esa frase, antes de que llegara Lacan – Lacan hizo varios cambios respecto de la versión escrita – esa versión escrita fue traducida tal cual. Y yo confieso que fue un error mío, no me di cuenta. En la comisión organizadora éramos 5 o 6, y estábamos como locos: era un paquete organizativo terrible. Yo me di cuenta bastante tiempo después. Un día me puse a escuchar el seminario y me dije: ‘acá falta algo’. En realidad faltan varias cosas. Lacan no quiso pronunciar esa frase, y otras que, no puedo jurar que no fueran escritas por él, pero tengo grandes sospechas que no fueron escritas por él. Esto lo dije públicamente en Brasil y en España” (A versão que é vendida do seminário de Caracas, escutem e verão que a famosa frase ‘Eu sou freudiano, a vocês cabe ser lacanianos’, Lacan não a pronunciou. À medida que o seminário chegou a Caracas, com essa frase, antes que chegasse Lacan – Lacan fez várias mudanças em relação à versão escrita – essa versão escrita foi traduzida como tal. E confesso que foi meu erro, não me dei conta. Na comissão organizadora, éramos 5 ou 6, e estávamos tipo loucos: foi um pacote organizativo terrível. Eu percebi um pouco mais tarde. Um dia, eu comecei a ouvir o seminário e me disse: ‘aqui falta algo’. Na realidade, faltam várias coisas. Lacan não quis pronunciar essa frase, e outras que não posso jurar que não foram escritas por ele, mas tenho grandes suspeitas que não foram escritas por ele. Eu disse isso publicamente no Brasil e na Espanha” (tradução livre). Jean Allouch (ABOSLAÏMAN; AYALA; SAUVAL, 2008, p. [?]) argumenta que J. Lacan não era freudiano: “Lacan no hizo eso, Lacan no era freudiano. Cuando empieza a estudiar de cerca a Freud, él ya tenía sus posiciones. Y el ‘retorno a Freud’ es posterior de Real, Simbólico e Imaginario, que no es freudiano. Entonces, él comienza a tomar cosas en Freud, pero ya con ese punto de partida de SIR. No entiendo como [sic] ha encontrado la posibilidad de hacerle creer a la gente que era freudiano (risas)”. Ao ser questionado por uma das entrevistadoras que o próprio J. Lacan se dizia freudiano, respondeu: “El asunto es que nadie se levantó para decirle ‘No’” (Lacan não fez isso, Lacan não era freudiano. Quando ele começa a estudar de perto Freud, ele já tinha suas posições. E o ‘retorno a Freud’ é posterior ao Real, Simbólico e Imaginário, que não é freudiano. Então, ele começa a tomar coisas em Freud, mas já com esse ponto de partida do SIR. Eu não entendo como ele encontrou a possibilidade de fazer as pessoas acreditarem que ele era freudiano (risos). / A questão é que ninguém se levantou para lhe dizer ‘Não’ – tradução livre).

americana, portuguesa, brasileira, latino-americana, então eu tenho, eu trabalho muito hoje e há muitos anos essa intersecção [*entre diferentes disciplinas*]. [...]”.

Também o p7 indicou uma filiação francesa quanto ao conhecimento teórico. Logo no início de sua primeira entrevista, mencionou um texto de um importante psicanalista francês que julgava muito interessante sobre o tema do “ateísmo”. Inferi que se tratava de uma referência teórica importante para ele, bem como para sua instituição, vez que aí estudavam textos de sua autoria.

eu: Do ponto de vista das tuas fontes de estudo da psicanálise, tanto na instituição quanto particularmente, você... o que que você estuda mais, o que você lê e estuda mais enquanto psicanalista?

p7: Tu estás me perguntando o que eu estudo de fato?

eu: Hum-rum [*confirmação*].

p7: Freud e Lacan [*tom resolutivo*].

eu: Freud e Lacan. E além deles?

p7: Muito pouco, a não ser os... eu estudo o [*psicanalista francês*] bastante, inclusive neste momento a gente está estudando um seminário do [*psicanalista francês*]. Não é o seminário que está girando agora em [*Instituição*]. Este ano, a gente está no seminário 20 [*de J. Lacan*]. Mas o [*psicanalista francês*], bastante. Tem os outros né, alunos do Lacan também, mas alunos [*destaco o gênero masculino*] do Lacan.

eu: Certo.

As referências teóricas da p3 eram basicamente S. Freud e J. Lacan. Além desses autores, ela e suas colegas de instituição estudavam produções de algumas psicanalistas francesas, muitas vezes por indicação de outra instituição brasileira, localizada em outro estado e com a qual mantinham um vínculo de trabalho. Quanto a possíveis leituras de textos críticos à psicanálise, relatou que a direção da instituição detestava isso, embora observasse, durante a leitura de comentadoras de J. Lacan, a importância de ir ao texto deste para saber o que ele havia elaborado.

A partir das entrevistas, percebi que cada instituição tinha, além de S. Freud e J. Lacan, um conjunto de autoras, geralmente francesas, que eram estudadas. Tratava-se de uma escolha eminentemente política. Para uma das instituições, J.-A. Miller, executor testamentário de J. Lacan, era a referência mais importante, além de autoras ligadas à AMP; para outra, C. Melman figurava nessa mesma posição, além de outras autoras da ALI; na

terceira instituição, as referências pareciam ser mais diversas, sem que uma autora específica figurasse em posição de mestria. É interessante perceber que essas escolhas teóricas refletem disputas políticas das arenas psicanalíticas em nível internacional, nas quais as instituições locais, apesar de sua posição periférica (inclusive em termos de produção teórica) são capturadas. De modo geral, pude perceber que nas instituições em que se estuda J.-A. Miller e suas colegas de instituição, não se estuda C. Melman e afins e vice-versa.

Perguntei também a todas as analistas entrevistadas sobre sua relação com o saber analítico, se mais conservadora, ortodoxa ou mais crítica e até radical. Para o p6, dada a sua formação intelectual prévia, a psicanálise já teria entrado em uma inserção interdisciplinar. Afirmou que a psicanálise entrava em uma confluência de áreas, não sem conflitos e tensões. E complementou:

p6: Eu acho que é, digamos assim, um certo fundo, uma certa base mais ortodoxa que a própria teoria e a minha própria experiência, sobretudo a experiência como analista... mas eu estou sempre dentro de uma perspectiva crítica, inclusive em relação às teorias da psicanálise lacaniana e freudiana, quer dizer, eu tenho mais ou menos essa espécie de distanciamento. Como analista, eu creio que também eu tenho uma posição mais ortodoxa, basicamente, mas eu me permito toda uma série de intervenções que me vêm, digamos, no ato, no ato analítico, e que saem como ato analítico. Evidentemente que tem risco, isso às vezes dá certo, isso às vezes não dá; às vezes, a análise do sujeito deslança a partir dali, às vezes ele simplesmente não vem mais. Mas, eu não posso, digamos, inibir [*ênfase*] isso porque aí, seu eu inibo isso, eu perco todo o gume que um exercício clínico pode dar a essa mesma prática clínica.

Apesar dessa base “ortodoxa”, o p6 relatou que se permitia não “sacralizar” o saber analítico:

p6: [...] porque um dos sentidos primordiais da palavra “sagrado” é “o que não se toca”; o sagrado é justamente o que não se toca, é um sacrilégio você tocar no sagrado. Em todas as sociedades ditas primitivas, a questão do sagrado tem muito a ver com essa questão do que não se toca, do que é um tabu. [...] O sujeito pode sacralizar a teoria e os procedimentos clínicos; então, eles se anulam.

Por seu contato com outras analistas, me disse, ainda, que percebia ambas as atitudes: tanto de sacralização, como de crítica ou questionamento da teoria e dos procedimentos clínicos.

p6: Eu percebo as duas coisas. Em alguns, por exemplo, uma das das coisas que eu fico meio, é claro que é precário esse critério, mas não deixa de ser um critério que te bota numa certa pista, uma coisa que eu fico meio antenado é a questão do falar no caso dos lacanianos e a questão, por exemplo, do falar “lacanês” ou não. Se eu

chego numa instituição de psicanálise em que de repente está todo mundo falando “lacanês” o tempo todo, só aquilo lá também e toda aquela questão dos nós, do Toro [*objeto topológico*], disso e daquilo, do *menos phi* e toda aquela questão que tem tudo a ver com a teoria lacaniana, mas que a transmissão não pode se limitar a isso porque se você disse isso, você não tá dizendo praticamente nada, então quando eu vejo que predomina muito esse lacanês, predomina essa questão de uma sacralização da teoria, essa é uma maneira de você mostrar competência numa coisa já estabelecida, mas você não corre o risco de se apresentar como sujeito.

“Falar lacanês” ou a língua *mestropolitana* afasta o “risco de se apresentar como sujeito”: funda uma comunidade na identificação *comum* a um elemento em posição de ideal, mas dificulta o acesso a um estilo mais particular no trato com a teoria e a experiência psicanalítica. Percebemos a operação de um paradoxo, talvez presente em toda experiência social: não há como subjetivar-se a não ser pela via de uma sujeição a normas sociais; ao mesmo tempo, a singularidade depende de um “não fazer como todo mundo”, o que envolve um risco na sustentação de uma particularidade. Há uma relação complexa entre uma ortodoxia de base, que pode encontrar seu paroxismo numa sacralização das normas, e um inventividade que se apoia numa autonomia (no sentido literal da palavra). O p7 buscou fundamentar sua “ortodoxia”, a qual equiparou a uma espécie de fidelidade, em uma reação ao que chamou de *deformações* operadas por nos textos de J. Lacan.

p7: Eu tento ser muito fiel ao que está ali no seminário de Lacan e ao escrito do Freud e os escritos do Lacan, com certeza. Eu tento, agora sabendo que a única maneira que a gente tem de ler é com o nosso imaginário e a gente vai ler, vai entender, é o que resta para a gente. Mas aí eu agradeço muito aos cortes que eu levo constantemente para não fazer um saber com isso, que essa é a parte mais difícil: não fazer um saber quase científico com a psicanálise é muito difícil. É um esforço constante: os grupos de estudo, os grupos de estudo do seminário, o seminário, semanalmente. Eu acho que o esforço é sempre esse, porque todo mundo que está ali com o tempo já consegue ler essas páginas aí até sozinho. Ler; mas passar pelo seminário deixando suspenso um tempo, como foi o tempo do Lacan, porque ele tava ali falando, ele ia ali quarta-feira falar. Ele fala, ele vai embora, a gente pega 3(?), como a gente diz, lição (ele chamava seminários toda semana)(?) a gente pega 3 lições, deglute quatro delas assim numa tarde em casa. Existe ou não existe um ultrapassamento do que é possível? Porque aquela lição, naquele ponto, naquele tempo tentando, tentando [*ênfase*] passar pela experiência da fala dele que é impossível porque aquilo foi falado. Os *Escritos*, por outro lado, trazem o negócio escrito, apesar de, como eu te disse, vir com toda a deformação. Se você pegar a versão dos *Escritos* em francês, antes das deformações, você fica triste.

Acrescentou que “esse tipo de coisa” o deixava mais ortodoxo e menos criativo. O tema da *deformação* da obra lacaniana, agora como *desvio*, reapareceu em outro momento das

entrevistas. Quanto à relação entre a sua instituição e outras, enunciou um vetor que vai de São Luís a Paris:

p7:... são, mas tem um eixo que é assim: a gente aqui está dirigida enquanto instituição a [*cidade brasileira*], [*cidade brasileira*] está ligada a... é [*instituição de psicanálise*] em [*cidade brasileira*], e [*instituição de psicanálise*] ligada à escola do [*psicanalista francês*]. Vou chamar assim hoje porque ele é a pessoa ali mais... tem o [*outro psicanalista francês*], tem um pessoal todo, mas tem uns caras [*destaco o gênero masculino*] ali que sustentam mesmo o negócio, acho que é ele né? Eu acho.

Perguntei à p9 quanto a suas fontes de estudo na psicanálise e sobre sua relação com outros campos de saber. Relatou que estudava S. Freud mais que outras autoras e também citou J. Lacan, Donald Winnicott. Se referiu à repetição de um discurso que não era seu por ocasião da escrita de um trabalho e afirmou que, posteriormente, por ocasião de outro trabalho, teria conseguido avançar mais no sentido de defender uma ideia própria. Abordou também sua relação com as teorias analíticas:

p9: É mais crítica, eu acho que sempre foi. É porque eu te falei quando eu cheguei em [*instituição de psicanálise*] esse ano eu falei pra [*direção da instituição*] “Sem Lacan, não há salvação”. Eu sempre tomei, é verdade, acho que é uma postura até minha de tomar o que está escrito não como uma verdade, mas como um discurso em que pode estar errado. Tem grande, na verdade, tem até grande chance de estar errado [...] Não é a Bíblia. Por isso que me incomodam tanto essas instituições de psicanálise que tem essa transmissão que parece que encarnou Lacan e tal proferindo a palavra.

Uma postura crítica, que implicaria ler a obra de S. Freud e a de J. Lacan *com e contra* eles é mais dificilmente encontrada entre as psicanalistas entrevistadas, o sugere uma postura mais assimilatória das teorias estudadas, com implicações para o processo de autonomia na produção própria sobre psicanálise. A. Quinet (2013b, p. 90) me parece sugerir uma tal leitura ao afirmar que:

[a]s teorias e asserções sobre a homossexualidade em Freud devem ser lidas a partir da posição ética do próprio Freud em relação ao tema e à sexualidade em geral, o que pode nos levar, algumas vezes, a colocar Freud *versus* Freud e, da mesma forma, Lacan *versus* Lacan.

Colocar uma autora contra ela própria na leitura que dela fazemos implica uma postura decolonial, que permita sair de uma situação de dependência epistêmica (na qual se espera a enunciação da verdade pelo outro) em direção a outra, na qual nos permitimos uma espécie de coautoria, de leitura criativa que, a partir de nossa posição subjetiva particular, recorta o texto

e possibilita novas produções. Retomei com o p6 o tema da repetição e da criação (ou, em seus termos, de *repetir* ou *redizer*):

eu: [...] acho que você tem essa experiência também, claro, de encontrar analistas que teorizam ou que falam da psicanálise, mas que falam e que teorizam de uma maneira que eu vou chamar assim, talvez até de forma injusta, de um pouco digamos mimética, também como você colocou, que utilizam muitos jargões, que falam muito ‘lacanês’, como até a gente falou da outra vez, ou seja, você não reconhece ali - e eu não estou claro exigindo que cada analista tenha um nível absolutamente singular de produção - mas, eu não sei, eu esperaria que alguém que levou a sua análise muito longe, que se permitisse, digamos assim, uma relação mais criativa, mais livre com várias coisas na sua vida, inclusive com a psicanálise.

p6: Exatamente...

eu: ...e eu me defronto com muitos analistas que às vezes são meros repetidores de teorias.

p6: ...exatamente, quer dizer, o sujeito que chegou a esse patamar, eu acho que o que pode ser um indício é a questão da transmissão, é ele ser um sujeito capaz de “transmitir” que é diferente de um mero ensino e totalmente diferente de uma mera repetição. A transmissão só é possível quando o sujeito se implica subjetivamente naquilo que ele transmite, isso tem a ver com a questão do estilo.

eu: ...eu pensei nisso também agora...

p6: ...isso tem a ver com a questão do estilo, o estilo você sabe até que etimologicamente tem a ver com o lápis, com a caneta, com o ato de escrever.. .

eu: ...com a marca...

p6: ... essa marca... com a letra, com a letra nessa perspectiva e daí que quando se diz assim que dizer a psicanálise é redizê-la, mas é redizê-la mesmo...

eu: ...não é repeti-la...

p6: ...não é repeti-la, está aí, é essa diferença entre *repetir* e *redizer*, eu acho que essa diferença entre *repetir* e *redizer*, eu estou me dando conta disso agora, é absolutamente crucial. Então, você vem quando o sujeito está fazendo um discurso onde o seu estilo onde a sua subjetividade onde a sua autorização inclusive para proferir aquele discurso não comparece e quando se diz autorização é autor que está colocado, aí o sujeito ser autor do seu próprio discurso, embora falando de uma teoria que tem seus autores, tem seus pais fundadores etc., mas o sujeito ser autor do seu próprio discurso é um sinal absolutamente essencial nesta distinção entre dizer... *redizer* e *repetir*.

Esse relato sobre *repetir* e *redizer* me permite abordar, brevemente, um aspecto da teoria da performatividade que me parece crucial. Vimos que, por um lado, qualquer atividade

performativa diz respeito a uma ação social que materializa efeitos corporais e subjetivos na medida em que se recita uma norma ao longo do tempo e através da ritualização estilizada de diversos atos. Quando J. Butler (2006, p. 191) afirma, por exemplo, que a identidade de gênero é uma *realização performativa*, ela quer ressaltar que ela é fruto de repetição e que esta é, ao mesmo tempo, reencenação e reexperiência de um conjunto de significados já socialmente estabelecidos. Ao mesmo tempo, o gênero é também uma norma que nunca pode ser inteiramente internalizada, impossível de *encorporar* totalmente, vez que, ao longo desse processo de repetição, se produziriam descontinuidades, fracassos em repetir, deformidades, o que possibilita a proliferação das configurações de gênero para além do enquadre restritivo que o regula.

Ainda segundo J. Butler (2004a, p. 1),

Se o gênero é um tipo de feito (ou ato), uma atividade incessante performada, em parte, sem o conhecimento e sem a vontade da pessoa, não é por essa razão automático ou mecânico. *Pelo contrário, é uma prática de improvisação no âmbito de uma cena de constrangimento*²⁶¹ (grifos meus, tradução livre).

A autora destaca que a psicanálise também pode servir como crítica da adaptação cultural (no que ela coincide com J. Lacan na crítica deste a todas as formas de educação e à própria concepção do tratamento analítico como uma adaptação à realidade) e como teoria para a compreensão de como a sexualidade fracassa em se conformar às normas sociais pelas quais é regulada. Somos conduzidos pelo que desconhecemos e essa condução (ela usa a palavra *drive*, tradução inglesa para a *Trieb* ou pulsão freudiana) seria precisamente o que não é nem biológico nem cultural, mas sempre o local de sua convergência densa. Isso acarreta que sejamos outros para nós mesmos, na medida em que a socialidade das normas excede nossa concepção e nosso próprio desaparecimento, mas sem que as normas exerçam um controle fatalístico ou final. “O fato de que o desejo não está totalmente determinado corresponde ao entendimento psicanalítico de que a sexualidade nunca é totalmente capturada por nenhuma regulação. Em vez disso, é caracterizada pelo deslocamento, pode exceder a regulação”²⁶² [...] (BUTLER, 2004a, p. 15, tradução livre). Assim, a própria sexualidade emerge como uma possibilidade improvisatória no interior de um campo de coações.

²⁶¹ If gender is a kind of doing, an incessant activity performed, in part, without one’s knowing and without one’s willing, it is not for that reason automatic or mechanical. *On the contrary, it is a practice of improvisation within a scene of constraint* (texto original).

²⁶² The fact that desire is not fully determined corresponds with the psychoanalytic understanding that sexuality is never fully captured by any regulation. Rather, it is characterized by displacement, it can exceed regulation (texto original).

Da mesma forma, podemos pensar a produção teórica das analistas locais e a construção de suas próprias identidades como analistas a partir desses argumentos: a cena (neo)colonial põe em jogo normas que constroem a constituição e a ação dos sujeitos. Estes não têm como constituir sua experiência fora das relações de colonialidade (do poder, do saber e do ser), devendo agir de dentro delas. Mas, isso não implica uma repetição automática ou mecânica de sua dependência e das formas canônicas de saber. A prática de improvisação a que se refere J. Butler ilumina um espaço de agenciamento que o sujeito sempre tem para, ao recitar as normas, deslocar seu efeito. No entanto, os signos somente podem ser *reditos* com a condição de que o sujeito se *autorize*, palavra que, segundo o entrevistado destacou, remete à *autoria*, implicando uma relação diferente com a alteridade.

Se é possível sustentar essa analogia, entre os atos de desconstrução do gênero e da colonialidade, se pode dizer que desfazer tanto o gênero quanto a posição colonizada envolve uma enunciação, uma apropriação das normas de tal forma que sua recitação materialize novos efeitos. Desfazer o gênero e também a colonialidade pode significar, então, *diz-fazer*, significante no qual busco destacar a fala como ato, ideia central na teoria da performatividade butleriana. “Ser autor do seu próprio discurso” implica, na perspectiva que busco delinear, falar (em sentido amplo) para além da mera repetição, ou seja, escapar à reprodução acrítica das normas e dos textos.

A colonialidade possui uma tripla dimensão que já tive a oportunidade de destacar no presente trabalho. N. Maldonado-Torres (2007, p. 145) sintetiza que: a *colonialidade do poder* se refere à inter-relação entre as formas modernas de exploração e dominação; a *colonialidade do saber* implica a reprodução de regimes coloniais de pensamento no âmbito da produção de conhecimentos; finalmente, a *colonialidade do ser* envolve a “experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem”. O autor aprofunda o conceito de *colonialidade do ser* a partir das elaborações iniciais de W. Mignolo e da ideia de que o conhecimento e o saber não podem se separar da linguagem, como lugar onde estão inscritos, mas localiza em Frantz Fanon um interlocutor importante para desenvolver sua compreensão do conceito.

Para N. Maldonado-Torres (2007, p. 131), a colonialidade sobrevive ao colonialismo (relação formal de poder entre dois povos ou nações) e se refere à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Ela

[...] se mantém viva em manuais de aprendizagem, no critério para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na autoimagem do povo,

nas aspirações dos sujeitos e em tantos outros aspectos da nossa experiência moderna. Em certo sentido, nós respiramos a colonialidade na modernidade diariamente²⁶³ (tradução livre).

O autor lembra que a A. Quijano localiza a origem da colonialidade do poder nas discussões sobre se os índios tinham alma ou não. Podemos afirmar que os processos de colonialidade são igualmente normalizadores na medida em que produzem identidades que são socialmente classificadas e hierarquizadas entre si delimitando graus distintos de humanidade, de acordo com os pontos de vista das conquistadoras/classificadoras, os sujeitos “normais”. A ideia de raça teria sido o pivô dessa operação de diferenciação e subordinação entre colonizadoras e sujeitos subalternizados, produzindo formas múltiplas de *subalterização* e desumanização. Para N. Maldonado-Torres (2007, p. 137), a conquista das Américas foi um evento histórico com implicações metafísicas, ontológicas e epistêmicas.

A discussão sobre racialização e gendramento num contexto de colonialidade do poder, do saber e do ser é fundamental para compreender a construção das analistas locais, na medida em que são sujeitos predominantemente brancos, de classe média ou de elite e feminizados em sua posição diante do outro conquistador, que encarna o que N. Maldonado-Torres apresenta como *ego conquiro* (anterior ao *ego cogito* constitutivo da atitude epistêmica moderna ocidental) e suas conotações fálicas. A concepção moderna do mundo está íntima e profundamente relacionada com a ideia do mundo sob condições de conquista e guerra (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 139). As práticas estupro, invasão, apropriação e violação tão presentes nas experiências de colonização supõem a racialização e a feminização dos outros. A racialização operaria então, para o autor, através de um manejo peculiar do gênero e do sexo.

N. Maldonado-Torres (2007, p. 144) parte da máxima cartesiana *cogito ergo sum* (ancorada, segundo o autor, na concepção do *ego conquiro*) para, em uma leitura decolonial, expor o que fica silenciado nessa expressão, ou seja: que o “eu penso” oculta que outros não pensam ou não pensam adequadamente e que o “eu sou” esconde que outros não são, estão desprovidos de ser, não deveriam existir ou são dispensáveis). “O privilégio do conhecimento na modernidade e a negação das faculdades cognitivas nos sujeitos racializados fornecem a base para a negação ontológica²⁶⁴” (p. 145, tradução livre), de modo que não

²⁶³ [...] se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (texto original).

²⁶⁴ El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica (texto original).

pensar se converte em sinal de não ser na modernidade. Aí estaria o laço fundamental entre a *colonialidade do saber* e a *colonialidade do ser*: a ausência de racionalidade está ligada, na modernidade, à ausência de “ser” em sujeitos racializados. O autor retoma o argumento de F. Fanon sobre a “irracionalidade” que se impõe nos termos de uma argumentação de pessoas negras com brancas e como a razão lhes escaparia. Por isso, as pessoas negras constituiriam o ponto de partida para qualquer reflexão sobre a *colonialidade do ser*. Pensemos na situação descrita por minha entrevistada negra no capítulo 2, em *#raça*, na qual não foi, a princípio, sequer reconhecida como interlocutora. A pessoa colonizada estaria marcada por uma espécie de “complexo de inferioridade” que subalterniza sua fala.

Sem pretender apresentar uma descrição esquemática, percebo que a colonialidade do saber, enquanto dispositivo de poder, configura uma posição subjetiva específica marcada por diversos elementos: idealização e mistificação do discurso e da figura do mestre, com sacralização das enunciações do colonizador; escravização e dependência de sua sabedoria; reprodução do discurso assimilado geralmente via traduções (processo pelo qual o texto original, erigido à condição de texto sagrado, fica inacessível e limitado a leitoras especializadas); fascinação pela língua do mestre/colonizador, com o consequente desejo de aprendê-la como forma de acesso a signos de distinção; sub-alterização da experiência própria autêntica a grades alheias de leitura; atuação dupla (posição passiva e aquiescente diante do mestre, relegando a espontaneidade e possível criatividade a espaços distantes da relação de colonialidade); não percepção da violência epistêmica como tal; reificação do saber *mestropolitano* e exclusão de saberes subalternizados (o que reduz sobremaneira ou até mesmo inviabiliza o diálogo com outras autoras localizadas no sul global, pressupostas igualmente colonizadas); apagamento do sotaque em prol de uma aproximação da língua do colonizador (o que, no limite, leva a dificuldades na produção de um estilo); dificuldade de temporalização das produções e dos saberes *mestropolitanos* e tendência a projetá-los como atemporais e universais; além da assimilação a lutas políticas dos contextos *mestropolitanos* em detrimento das próprias.

A preocupação com a *deturpação*, a *deformação* e o *desvio* em textos canônicos que são referências para o estudo em contextos de colonialidade me parece poder também ser referida a uma posição colonizada. A atitude ortodoxa de “fidelidade ao texto” pode significar a crença em um núcleo essencial e original puro e verdadeiro, além é claro de denotar uma atitude de absoluta credibilidade e dependência na enunciação da autora *mestropolitana*. Obviamente, que não se trata de endossar a prática de adulteração dos textos de qualquer

autora, mas, ao mesmo tempo, é preciso questionar a existência de uma espécie de real originário ao qual se poderia ter acesso direto não fossem os supostos desvios.

Esse posicionamento com relação ao texto lacaniano parece revelar mais uma estratégia de sacralização que fixa o sujeito em uma posição alienada e reprodutora. A obra não é tomada como experiência de diálogo criativo através da qual se possa produzir a partir da própria singularidade. Nesse sentido, podemos questionar se alguma forma de *desvio* não seria necessária para suspender as condições de colonialidade do ser que informam nossas atividades de conhecimento.

Segundo N. Maldonado-Torres (2007, p. 151), apoiando-se, ainda, nas elaborações de F. Fanon, o sujeito *damné* (condenado, amaldiçoado) – paradigma do sujeito colonizado – não teria resistência ontológica diante do olhar dominante. Paradoxalmente invisível e excessivamente visível, não poderia oferecer nada porque o que lhe é próprio lhe teria sido tomado. O autor afirma que, se sem receber do Outro não haveria racionalidade nem conceitos, sem dar ao Outro não haveria subjetividade propriamente falando: relação de doação e receptividade que tende a ser esquecida no contexto da colonialidade. O sujeito *sub-alter*, subalternizado ou sub-outro seria a contrapartida da emergência do *ego conquiro*, do *homem imperial*, que se trataria de questionar e desconstruir nas estratégias decoloniais. Não é casualidade que o autor fale em “homem” imperial. Para ele, o gênero, a casta, a raça e a sexualidade seriam as quatro formas de diferenciação humana que mais teriam servido como meios para transgredir a primazia da relação fundamental de doação entre sujeito e alteridade. O entrecruzamento entre raça, gênero e sexualidade poderia ser explicado, em parte, por sua relação com a não-ética da guerra e sua naturalização no mundo moderno/colonial: “elas se conjugam na definição e nas ações do ideal de subjetividade representado no *ego conquiro*. A emergência do *ego conquiro* e sua contrapartida, o sub-alter, altera as coordenadas metafísicas da realidade humana”²⁶⁵ (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 153, grifos do autor, tradução livre).

Um dos entrevistados [*cuja identificação neste trabalho omito nesta passagem*] elogiou a leitura que J.-A. Miller fazia da obra lacaniana, o que, a seu ver, permitiria sair do “lacanês” e tornar a obra lacaniana legível. Elogiou a inteligência do autor e afirmou que um dos aspectos relevantes da leitura milleriana seria o de situar J. Lacan em seus diferentes momentos, em suas rupturas, que ele próprio não apontava: “ele vai falando” [*alusão ao fato*

²⁶⁵ [e]llas se conjugan en la definición y las acciones del ideal de subjetividad representado en el *ego conquiro*. La emergencia del *ego conquiro* y de su contrapartida, el sub-alter, altera las coordenadas metafísicas de la realidad humana (texto original).

de que J. Lacan prosseguiria suas elaborações sem apontar seus momentos de mudança, os quais ficavam mais ou menos implícitos nas falas e nos textos]. A determinada altura, se referiu a C. Soler, outra psicanalista francesa internacionalmente conhecida [e seguida em suas interpretações da obra lacaniana], como plagiária de seminários de J.-A. Miller e que, em função de sua “posição histérica” e consequentemente suas dificuldades na relação com o pai, não reconheceria a paternidade de certas construções teóricas.

O relato me pareceu significativo quando ao que estamos discutindo. C. Soler é uma das poucas mulheres a figurar em posição de chefe de escola na cena analítica internacional. Sem pretender discutir a facticidade do que é relatado, me chama a atenção a estratégia discursiva de enunciação do autor-homem-europeu como mais autorizado e reconhecido para falar da obra lacaniana. Seria sua a originalidade. Além disso, entrevemos a cena de uma disputa política que não é local (mas francesa), a qual, no entanto, tem o poder de cooptar as analistas por identificação. É também um pouco o que ocorre com as disputas políticas entre J.-A. Miller e C. Melman, que sujeitos colonizados atualizam nos contextos locais, defendendo os *mestropolitanos* com que se identificam. O modelo aí veiculado me parece próximo do da guerra, estratégia masculina por excelência para afirmar uma superioridade fálica. Raça e gênero se cruzam para configurar um ideal de subjetividade (branca, masculina, europeia, conquistadora), tal como aponta N. Maldonado-Torres acima. Me parece que analistas locais são levadas a se identificar com esse ideal e através da reprodução, muitas vezes acrítica, de suas teorias e ideias repudiam sua própria localização e inscrição num sul global como subjetividade sub-alterizada. No mesmo gesto, afastam o risco que uma leitura singular, perturbadora da relação de colonialidade, poderia provocar²⁶⁶.

A filiação francesa das psicanalistas e instituições locais se inscreve, assim, numa divisão do mundo global e em processos de colonialidade do saber e do ser entre norte e sul. Segundo tais processos, afirma N. Maldonado-Torres (2007, p. 154), o mundo é gerido de modo a produzir uma estrutura maniqueísta (binária) entre *senhores* e *escravos*, divisão que ressoa com outras que venho discutindo neste trabalho (principalmente, a divisão de gênero binária entre *homens* e *mulheres*). A própria produção de teorias pode assumir a forma de uma estratégia política de colonização e conquista de territórios e mentes: as metáforas do “quartel” e da “igreja” foram evocadas por algumas entrevistadas quanto à forma como

²⁶⁶ No meu entendimento, isso explica a baixa produção intelectual das analistas locais. Poucas delas produziam e publicavam trabalhos, os quais, no mais das vezes, tinham circulação restrita, às vezes apenas interna a suas instituições.

algumas instituições psicanalíticas funcionam, o que aponta para um viés normalizador das subjetividades.

No entanto, me parece que a experiência analítica, assentada sobre o gesto de convidar o sujeito e, nele, sua alteridade a falar, com privilégio ao que “disfunciona”, contém um germe decolonial. N. Maldonado-Torres (2007, p. 155) evoca uma vez mais F. Fanon para sugerir que a decolonização consistiria em restaurar a ordem humana a condições nas quais os sujeitos pudessem dar e receber livremente, o que supõe uma ruptura com as dinâmicas raciais e de gênero e sexualidade que inibem a interação generosa entre os sujeitos. Por isso, o primeiro autor sustenta que uma resposta a decolonização não pode estar separada de uma des-generação: uma ação que romperia com as relações dominantes coloniais de gênero, com subversão do paradigma da guerra.

Percebo um ponto de convergência entre as perspectivas pós-estruturalista e decolonial na desconstrução que esta propõe do axioma do “ponto zero”, um suposto ponto de partida neutro e absoluto a partir do qual um conhecimento racional, universal e perfeito poderia se construir. Ao afirmar que a *diferrância* não é uma presença, que não comanda nada nem exerce nenhuma autoridade e que ela fomenta a subversão de qualquer *reino* (a palavra é significativa nesse contexto), J. Derrida (1991) nos permite pensar também uma *diferrância* colonial, em que a fala fica aberta a uma enunciação performativa, capaz de proliferar para além da recitação das normas estritas aprendidas nos contextos das relações de colonialidade. Se, pela força própria aos atos performativos, enunciar pode materializar realidades subjetivas, corporais, sociais no cruzamento de diversas ordens de poder (gênero e sexualidade, raça, classe etc.), também significa *diz-fazer*, pelas mesmas vias, essas realidades. Como afirma J. Butler (2004b, p. 204-1):

De acordo com Derrida, a enunciação performativa opera de acordo com a mesma lógica que os sinais escritos, os quais, como sinais, trazem ‘uma força de ruptura com seu contexto [...]’; esta força de ruptura não é um predicado accidental, mas a própria estrutura do escrito...’ [...] Derrida vincula a força de ruptura com o espaçamento, com o problema do intervalo que a iterabilidade introduz. O signo, sendo iterável, supõe uma marca diferencial separada de sua suposta produção ou origem. A marca, quer seja ‘separada’ de sua origem, como Derrida sustenta, ou amarrada a ela de maneira pouco rígida, deixa aberta a questão sobre se a função do signo está essencialmente vinculada à sedimentação de seus usos ou se é independente de sua historicidade.

A explicação de Derrida tende a acentuar a autonomia relativa da operação estrutural do signo, identificando a ‘força’ do performativo como um traço estrutural de todo signo, que deve romper com seu contexto anterior a fim de manter sua iterabilidade como signo. A força do performativo, portanto, não

é herdada de um uso anterior, mas é produzida depois, precisamente a partir de sua ruptura com qualquer uso prévio. O corte, essa força de ruptura, é a força do performativo, para além das questões sobre a verdade ou o sentido²⁶⁷ [...] (tradução livre).

Dessa forma, o ato performativo, pelo qual o sujeito se forma, mas também se reformula, retira sua força da possibilidade que os signos têm de romperem com suas utilizações prévias, ganhando, dessa forma, iterabilidade. Poder caminhar e explorar novos caminhos, em novos contextos, questiona a posição fixada do sujeito colonizado ou do gênero normalizado.

Se estar na psicanálise, no contexto local, significava, ao mesmo tempo, escolher uma filiação simbólica marcada pela colonialidade do saber e do ser (com todas as implicações sobre as quais comentei) e participar das disputas políticas em torno do legado lacaniano, bem como identificar-se com um *mestropolitano* capaz de nos entregar o Lacan verdadeiro ou elucidado, a própria experiência analítica, com sua ênfase na enunciação, carrega a possibilidade de *diz-fazer* as cristalizações discursivas: como outras práticas, a psicanálise mostra que falar e escrever são em si mesmos atos, através dos quais os sujeitos certamente se *sub-alterizam*, mas também são capazes de se *autorizar*.

²⁶⁷ Según Derrida, la enunciación performativa opera según la misma lógica que los signos escritos, los cuales, en tanto que signos, aportan ‘una fuerza de ruptura con su contexto [...]’; esta fuerza de ruptura no es un predicado accidental sino la estructura misma de lo escrito...’ [...] Derrida vincula la fuerza de la ruptura con el espaciamento, con el problema del intervalo que introduce la iterabilidad. El signo, al ser iterable, supone una marca diferencial separada de su supuesta producción u origen. La marca, ya esté ‘separada’ de su origen, como Derrida mantiene, o atada a él de forma poco rígida, deja abierta la pregunta sobre si la función del signo está esencialmente vinculada con la sedimentación de sus usos, o si es independiente de su historicidad.

La explicación de Derrida tiende a acentuar la relativa autonomía de la operación estructural del signo, identificando la ‘fuerza’ del performativo como un rasgo estructural de todo signo, que debe romper con su contexto anterior con el fin de mantener su iterabilidad como signo. La fuerza del performativo, por tanto, no viene heredada de un uso anterior, sino que se produce después, precisamente de su ruptura con cualquier uso previo. El corte, esa fuerza de ruptura, es la fuerza del performativo, más allá de cuestiones sobre la verdad o el sentido (texto original).

5 À GUIA DE (IN)CONCLUSÃO: SOMENTE PARADOXOS A OFERECER?

*Eu vou pagar a conta do analista
pra nunca mais ter que saber quem eu sou
(Cazuza, Ideologia)*

A pesquisa que deu origem a este trabalho partiu de uma interrogação sobre diferentes formas pelas quais as teorias, a prática clínica e as instituições psicanalíticas (re)produziam e/ou subvertiam a ordem heteronormativa do gênero e da sexualidade em São Luís. Seu marco teórico possibilitou uma abordagem pós-estruturalista, interseccional e decolonial dos processos sociais de normalização no contexto de pesquisa. Isto significou compreender os processos sociais em jogo através da produção política, discursiva e *diferrante* de subjetividades normalizadas e abjetas, configuradas através da intersecção entre distintas ordens de poder e num contexto de colonialidade do poder, do saber e do ser.

No capítulo 2, a construção de um perfil geral das analistas entrevistadas sugeriu um primeiro viés normalizador dos sujeitos que praticam a psicanálise no contexto local. Uma maioria de mulheres, pessoas que se autoidentificaram como heterossexuais, racializadas como brancas, de classes média e alta e de gerações intermediárias ou mais antigas dão à psicanálise local uma feição “feminina” e elitista. Esse perfil, obviamente, não exaure a diversidade de subjetividades encontradas.

No capítulo seguinte, busquei apresentar, a partir dos relatos das próprias entrevistadas, que, bem antes de seu encontro com a psicanálise, enquanto forma de tratamento e posteriormente atuação clínica, suas subjetividades se engendraram em contextos históricos específicos no interior de uma ordem social dominante assentada na primazia da masculinidade e da heterossexualidade. A subjetivação, sempre realizada no contexto de relações de poder específicas (na família, na escola, nos grupos de pares etc.), envolvia processos regulatórios que, por um lado, configuravam identidades de gênero e sexuais normalizadas de acordo com um código binário e, por outro, demarcavam domínios de abjeção, necessários à inteligibilidade das primeiras, nos quais se produziam identidades marginais e repulsivas, marcadas com o estigma da anormalidade.

As regulações de gênero e sexualidade, bem como raciais, de classe, geracionais etc., são inescapáveis. No entanto, não há subjetivação sem resistência, o que abre um espaço agenciador no qual os sujeitos podem diferir e *diferrar* suas experiências e produções subjetivas e sociais. Dessa forma, o código binário estrito é desarranjado e os sujeitos podem se experimentar fora das divisões excludentes do gênero e sexuais. Nenhum desses

movimentos se cristaliza: estão implicados em uma relação complexa, na qual as regulações normativas e sua produção de fronteiras (com seus tabus contra perigos e poluições) podem ser subvertidas, voltando a se reconfigurar sob outras formas ao longo do processo histórico.

No capítulo 4, busquei responder mais diretamente aos problemas que motivaram a pesquisa. Abordei a ordem discursiva analítica, tal como as analistas locais a acionavam em seus argumentos explicativos (mas também normativos) da realidade do sexo, da sexualidade, do tratamento analítico etc. A construção discursiva da sexualidade humana como pulsional se mostrou um forte elemento de subversão da teoria analítica: a inexistência de um objeto necessário e adequado para a pulsão permite interrogar a normalização do gênero e da sexualidade. A compreensão da diferença sexual enquanto diferença biológica, evidência dada no corpo, base para a estruturação do gênero a torna um enunciado com potencial normalizador. Sua naturalização esconde sua produção discursiva no contexto do dimorfismo sexual configurado a partir do século XVIII. Sua leitura enquanto *diferrância*, sem a pressuposição de uma diferença original (fálica) a partir da qual outra se derivaria (castrada), aponta para o desencadeamento de uma errância enquanto experiência aberta do gênero e da sexualidade. Isso não significa negar *adiferensexual*, enunciado quase sacralizado que pode ser escrito assim numa só palavra, mas entender que as experiências do gênero, no contexto de uma corporalidade específica, não são determinadas pela posse de um órgão sexual.

O aforismo lacaniano de que “a relação sexual não existe” também subverte a noção de uma complementaridade entre os sexos, embora possa ser lida, através das fórmulas quânticas da sexuação, de forma reducionista como posições quase essencializadas de “homem” e “mulher”. Diversos relatos das entrevistadas situaram a masculinidade e a feminilidade como espaços, campos discursivos acionados tanto por mulheres quanto por homens em suas materializações de gênero e sexualidade. A própria experiência analítica pôde ser pensada como uma experiência de “feminilização”, de questionamento radical do fechamento e da unicidade fálica, de abertura para o múltiplo, o que, uma vez mais, nos remete ao conceito de *diferrância*. A falta de contato da grande maioria das psicanalistas com as teorias sociais e dos estudos de gênero e queer levam muitas vezes à compreensão equivocada de que as teorias sobre gênero seriam essencialmente voluntaristas: ideologias que incitariam os sujeitos a construir seu gênero e sexualidade segundo sua vontade. O tom infamante e de vaticínio de algumas teorias reativas de analistas contra os estudos de gênero não são o melhor caminho para sustentar um diálogo crítico cada vez mais necessário e traem fantasias de desaparecimento da psicanálise, confundindo *deconstrução* com *destruição*.

A clínica psicanalítica, por sua vez, é também um espaço de encontro com processos de normalização e subversão do gênero e da sexualidade. Se ela não foi entendida pelas analistas entrevistadas como um dispositivo normalizador, a dimensão insidiosa da regulação social pode aí comparecer: quando o discurso patologizante se sobrepõe à escuta da subjetividade; quando a inserção social (de classe, raça, gênero, sexualidade, geração etc.) é escamoteada por um ideal de neutralidade; quando resistências e preconceitos da analista embotam sua escuta da singularidade dos sujeitos. O fenômeno histórico de despatologização das homossexualidades e uma abertura à questão trans mostram que psicanálise não é em si mesma subversiva de clínica tradicionais, como a psiquiátrica. É em sua insistência sobre o dizer, a enunciação subjetiva, na referência do *diverso* e do *singular* que uma análise pode levar o sujeito a acolher a dimensão queer de sua sexualidade e seu *diz*funcionamento para além de qualquer projeto adaptativo ou normalizador.

Finalmente, algumas vivências institucionais relatadas lançaram luz sobre a operação de processos de gênero no interior dos grupos, bem como o trabalho de vigilância sobre fronteiras que separam analistas “normais” (aquelas que encarnariam atributos distintivos, como, por exemplo, a *seriedade*) de analistas “abjetas”, temidas como perturbadoras da boa ordem analítica. A identidade social da analista não se constrói sem a incidência de uma série de estratégias políticas e discursivas de controle. A psicanálise local também apareceu como (neo)colonialmente “francesa”: a valorização, idealização e sacralização de teorias e analistas *mestropolitanas* revela processos de colonialidade do saber e do ser que repercutem sobre como o saber analítico é (re)produzido, o que acaba por alienar os sujeitos de suas experiências, subalternizadas na submissão ao idioma lacanês e a vozes autorizadas a falar em nome das colonizadas.

Em *O enigma da igualdade*, J. Scott (1999, p. 11-2) parafraseia a feminista francesa Olympe de Gouges, afirmando “ser uma mulher que somente tem paradoxos a oferecer e não problemas fáceis de serem resolvidos”. Discutindo a questão da igualdade *versus* diferença, se recusa a posicioná-las como termos opostos e ressalta suas interconexões, bem como a tensão necessária entre eles como fonte produtora de resultados democráticos.

Gostaria de fazer a paráfrase da paráfrase para situar o debate sobre normalização e subversão do gênero e da sexualidade na psicanálise lacaniana nos mesmos termos. Proponho tomar normalização e subversão não como um par de opostos, mas como uma relação que se sustenta em termos de interdependência e paradoxo. Uma primeira consequência que podemos tirar dessa compreensão é a de que nenhuma prática social (e aqui me refiro em particular à analítica) é, em si mesma, apenas normalizadora ou apenas subversiva. Como

indiquei, no início deste capítulo, os processos de reprodução e transformação sociais são melhor compreendidos como faces da mesma moeda: não apenas se sucedem no tempo, como também se realizam em uma simultaneidade complexa. Uma não pode se dar sem a outra, assim como não podemos pensá-las em termos estanques.

Outra consequência é que a tensão constitutiva entre ambos os polos jamais se resolve de uma vez por todas. Como aponta J. Scott (1999, p. 14), essas tensões se resolvem em formas historicamente específicas, portanto contingentes e sujeitas a novos deslocamentos, mas nunca em soluções intemporais. Esse movimento me parece estar bem indicado no campo psicanalítico tanto na mudança de perspectiva no tratamento (clínico e teórico) das homossexualidades pelas analistas (que abordei em *#psicanáliseehomossexualidades*), como na advertência já comentada de E. Roudinesco (2000) acerca das figuras sociais que poderão encarnar as novas figuras da anormalidade (cf. *#aquestãotrans*). Isso nos permite perceber que, embora os processos de normalização sejam constitutivos das fronteiras sociais, eles não são assimilados pelos sujeitos sem resistências e apropriações criativas que questionam e podem também deslocar essas fronteiras.

Dos três paradoxos apontados por J. Scott em seu texto, quero comentar brevemente o segundo deles que pode nos sugerir articulações interessantes com o tema deste trabalho: “Identidades de grupo definem indivíduos e renegam a expressão ou percepção plena de sua individualidade” (SCOTT, 1999, p. 15, grifos da autora). As identidades de grupo (homens, mulheres, negras, analistas etc.) são afirmadas como um aspecto “inevitável” da vida social e da vida política. Segundo a autora, as tensões entre indivíduos e grupos emergem quando exclusões são legitimadas por diferenças de grupo, quando hierarquias sociais favorecem certos grupos em detrimento de outros e quando conjuntos de características (biológicas, religiosas, étnicas) são valorizados em relação a outros. Por exemplo, a identidade de gênero, que antes podia ser percebida apenas como um dos aspectos de uma individualidade multifacetada, pode se impor como um elemento totalmente determinante num contexto político específico: o indivíduo sofre, então, o peso de ter um gênero, por exemplo, quando é discriminado ou excluído de alguma experiência social pelo fato de ser mulher²⁶⁸ (SCOTT, 1999, p. 18-9).

Ora, se as identidades de grupo são um aspecto inevitável da vida social e política, as diferenças entre grupos, por sua vez, ainda segundo a autora, não têm nada de inevitável ou natural: são as culturas que os definem como diferenciados. A autora explica a inversão da

²⁶⁸ Mas também por encarnar uma orientação sexual não heterossexual, ser racializado como negro ou por pertencer a um estrato econômico desfavorecido etc.

relação de causalidade que é culturalmente operada como racionalização para o tratamento desigual entre grupos: a maternidade usada como a explicação para a exclusão das mulheres da política ou a raça como a razão da escravização e/ou sujeição das negras, quando são os *processos de diferenciação social* que produzem exclusões e escravizações, as quais são, posteriormente, justificadas em termos de biologia ou de raça (SCOTT, 1999, p. 19).

As identidades de homens e mulheres são, portanto, um aspecto inevitável da inserção social, mas não são decorrência das anatomias corporais e sim efeitos de processos de *diferenciação social* que são, ao mesmo tempo, subjetivos. Mais: seguindo ainda J. Scott (1999, p. 20), as subjetividades são articuladas ora através, ora contra essas mesmas identidades. Eis uma faceta significativa do paradoxo que venho explorando: não há processo de constituição subjetiva e de produção do gênero e da sexualidade que não implique a referência da cultura e do social, as quais, no entanto, nunca são simplesmente *encorporadas* sem resistência e sem a possibilidade de subversões e deslocamentos. Da mesma forma, é impossível determinar onde começa e termina o biológico, o psíquico, o discursivo, o social, como sugere J. Butler (2004a).

Tendo em conta, ainda, essa dimensão paradoxal dos processos sociais normalizadores que venho abordando, se pode também afirmar que, diferentemente de certo discurso hegemônico na cena analítica, a psicanálise, não desde uma perspectiva deontológica, mas como práxis no interior de um contexto socio-histórico específico, é, sim, subversiva *ma non troppo*. Sua experiência concreta (clínica, teórica, institucional) envolve a reprodução de vieses tanto normalizadores quanto subversivos, atravessados pela experiência social.

Se performatizar uma normalidade significa materializar, através de uma sequência infinita de *encorporações*, ideais normativos de diversas ordens (inclusive de gênero e sexualidade), a análise parece propor um caminho diverso, vez que se orienta pelo questionamento e destituição mesma desses ideais. Mas, a perspectiva dos paradoxos não nos permite idealizar uma subjetividade *desnormalizada*, o que quer que isso possa significar. A subjetividade parece se construir e refazer na tensão permanente entre processos normalizadores de *encorporação* performativa de normas e ideais e a subversão desses mesmos processos, a partir das resistências a eles. Não há, portanto, um estado subjetivo último a alcançar nem depois de uma psicanálise, nem depois de qualquer experiência por mais transformadora que ela seja. A perspectiva lacaniana, abordada neste trabalho a partir dos relatos das entrevistadas, de um final de análise compreendido como identificação ao sintoma (ou *sinthoma* na última grafia lacaniana) me parece bastante compatível com uma compreensão da subjetividade humana em termos de paradoxo: não se trata de eliminar o

sintoma, o que *disfunciona*, para fazê-lo funcionar, mas de acolher, em sua singularidade, o modo de disfuncionar (ou *diz-funcionar*) do sujeito. Se isso não traz nenhuma garantia, permite explorar a tensão constitutiva de cada sujeito para atos criativos, pelos quais o sujeito se relança em seu desejo.

A poesia de Cazuza, que figura na epígrafe desta seção, me parece uma boa metáfora para o que se passa no fim de uma análise. “Pagar a conta do analista” pode ser entendido, não como uma desistência em função de um fracasso, mas como um ato “decidido” pelo qual se assume que não há nenhum “ser” a realizar. “Nunca mais ter que saber *quem eu sou*”. Em algum momento de minha primeira experiência de análise, minha analista me perguntou se essa “mulherzinha” de quem eu falava com tanta angústia era “muito danada”. Era muito cedo para que uma tal intervenção pudesse produzir efeitos fecundos. Eu ainda me encontrava muito pressionado pelos ideais hegemônicos de masculinidade e levaria um tempo longo até poder me reconciliar com a figura queer dessa mulherzinha da infância, numa exploração da feminilidade que me vi levado a recalcar. E também para me dar conta de que eu carregava um nome de mulher (*Allyson* é um nome feminino originário da língua inglesa e supostamente, uma derivação de *Alice* que, por sua vez, derivaria de Adelaide).

A confiar em Lewis Carroll (2002), nós, Alices, podemos ser de vários tamanhos ao longo de um único dia, o que pode ser muito confuso, mas também, de outra perspectiva, criativo e liberador. Se “Alice” pode ser uma figura de ingenuidade e alienação, no sentido de que parece ser uma marionete arrastada, de um lado para o outro, pela *ilógica* “do país das maravilhas”, uma pata-lógica, ela também, pode ser uma *mulherzinha* teimosa, danada, e esperta. Ela pode desejar perturbar as fronteiras e experimentar-se para além de uma identidade fixa e estrita de mulher ou de homem, num desafio amedrontador, mas possibilitador de novidades subjetivas e sociais. Apesar de seus estados duráveis, as experiências subjetivas, sociais, são experiências abertas. Por isso, este trabalho que se esforça para ser pós-estruturalista, interseccional e decolonial, a partir do campo das ciências sociais, mas também da psicanálise (afinal, de uma fronteira turva, onde se situa uma pesquisadora *transdisciplinar*), apesar do que se possa interpretar em contrário, é movido por uma profunda motivação psicanalítica e, dessa forma, reconhecedor de seu potencial subversivo, apesar das inevitáveis normalizações.

O que dizer, então, da psicanálise depois desse percurso? O queer dizer? Dentre outras possibilidades, que se trata de um processo em que o sujeito aprende a *esqueersitar-se*, sendo o queer o seu próprio âmago, seu ser pulsional, com suas zonas apazíveis, mas também estranhas e pavorosas. Esse processo parte do questionamento dos processos de normalização

que engendram o sujeito e buscam fixá-lo em uma posição inteligível, produtora de alienação e *normalizada* (de *ser para* e *fazer como* as outras pessoas), em direção a novas formas de dizer que o deslocam, descolam e talvez até o decolam para novos voos. Está aí o queer dizer da psicanálise, o seu dizer queer, que possibilita reconfigurações subjetivas e sociais, incluindo o gênero e a sexualidade.

REFERÊNCIAS

ABOSLAIMAN, Federico; AYALA, Mariele López; SAUVAL Michel. Reportaje a Jean Allouch. **Acheronta**, Revista de psicoanálisis y cultura, n. 25, dez. 2008

ALLOUCH, Jean. **Dépathologisations: homosexualité, transsexualisme... quoi d'autre?** Colloque Espace analytique, 2012. Disponível em: <<http://www.jeanallouch.com/pdf/236>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Do feminismo a Judith Butler, **Ciclo “Pensamento crítico contemporâneo”**, Le Monde Diplomatique, Lisboa, 2008. Disponível em: <<http://site.miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/butler-pensamento-critico1.pdf>>. Acesso em: 15 set. 2017.

AMBRA, Pedro Eduardo Silva. A noção de homem em Lacan: entre discurso e lógica. In: _____; SILVA JR., Nelson da (orgs.). **Histeria e gênero: sexo como desencontro**. São Paulo: nVersos, 2014. p. 171-198.

_____. A psicanálise é cisnormativa? **Revista Periódicus**, Salvador (BA), v. 1, n.5, maio-out., 2016, p. 101-20.

ALTHUSSER, Louis. Ideología y aparatos ideológicos del Estado. In: **La filosofía como arma de la revolución**. México: Siglo XXI, 1968. p.102-151.

ARÁN, Márcia. A psicanálise e o dispositivo *diferença sexual*. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, vol. 17, n. 3, set./dez. 2009, p. 653-73. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2009000300002/12121>>. Acesso em: 29 mai. 2016.

ARAÚJO, Márcia Antonia. **A psicologia no Maranhão: percursos históricos**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2014. Disponível em: <http://www.bvce.org.br/DownloadArquivo.asp?Arquivo=ARAUJO_A_psicologia_no_Maranhao_FINAL.pdf>. Acesso em 16 mar 2016.

ASSOCIATION Lacanienne International. **La revue lacanienne**, Paris, n. 4, 2007.

AYOUC, Thamy. **Psicanálise e homossexualidades**. Curitiba: CRV, 2015.

BADIOU, Alain. Fórmulas de “O Aturdido”. _____; CASSIN, Barbara. **Não há relação sexual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 61-83.

BALLESTRIN, Luciana. 2013. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira Ciência Política**, Brasília (DF), n. 11, 2013, p. 89-117. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2017.

BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, ano 19, vol. 2, n. 336, maio/ago. 2011, p. 549-559. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v19n2/v19n2a16.pdf>>. Acesso em: 21 abr. 2016.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para a pesquisa de campo**: produzir e analisar dados etnográficos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BERGER, Anne Emmanuelle. Los fines de un idioma o la “diferencia sexual”. **Revista interdisciplinaria de estudios de género**, Cidade do México, n. 1, jan./jun. 2015a, p. 6-31.

_____. La psychanalyse comme “théorie du genre”. In: FAJNWAKS, Fabian; LEGUIL, Clothilde (orgs.). **Subversion lacanienne des théories du genre**. Paris: Éditions Michèle, 2015b. p. 107-30.

BERSANI, Leo. **Homos**. Cambridge, MA; Londres: Harvard University Press, 1996.

BETIM, Felipe. ‘Cura gay’: o que de fato disse o juiz que causou uma onda de indignação. **El país on line**. São Paulo, 20 set. 2017. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/19/politica/1505853454_712122.html>. Acesso em: 25 jan. 2018.

BIRMAN, Joel. Erotismo, desamparo e feminilidade: uma leitura psicanalítica sobre a sexualidade. In: LOYOLA, Maria Andréa (org.). **A sexualidade nas ciências humanas**. Rio de Janeiro. EdUERJ, 1998. p. 93-132.

BLOCH, Arnaldo. Os psicogélicos. [20-?] Disponível em: <http://egp.dreamhosters.com/textos/bloch_arnaldo-os_psicogelicos.shtml>. Acesso em 1 out. 2017.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **La reproducción**: elementos para una teoría del sistema enseñanza. México: Fontamara, 1996.

BOURSEUL, Vincent. **Le sexe réinventé par le genre**. Toulouse: érès, 2016.

BRAUSTEIN, Néstor A. **El goce**: un concepto lacaniano. 2. ed. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

BUTLER, Judith. **Undoing gender**. New York: Routledge, 2004a.

_____. **Gender trouble**. New York: Routledge, 2006.

_____. **Bodies that matter**. New York: Routledge, 2011.

_____. **Lenguaje, poder e identidad**. Madrid: Síntesis, 2004b.

CABRA, Eduardo; ARCAUTE, Rafael; PÉREZ, René. Latinoamérica. In: **CALLE 13 Entren los que quieran**. Sony Music Latin, 2010. 1 CD. Faixa 7 (4’58’’).

CARROLL, Lewis. **Alice**: edição comentada (*As aventuras de Alice no País das Maravilhas e Através do espelho*). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

CASSIN, Barbara. O ab-senso ou Lacan de A a D. BADIOU, Alain; _____. **Não há relação sexual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p.9-56.

CAZUZA; FREJAT, Roberto. Ideologia. In: **CAZUZA Ideologia**. Mercury Records, 1988. 1 CD. Faixa 1 (4'06'').

COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics**: the creation of the Mods and Rockers. New York: Routledge, 2002.

CONNELL, Robert. La organización social de la masculinidad. In: VALDÉS, Teresa; OLAVARRÍA, José (eds.). **Masculinidad/es**: poder y crisis. Santiago de Chile: ISIS-FLACSO/Ediciones de las Mujeres, 1997. p. 31-48.

CORRÊA, Mariza. O sexo da dominação. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 54, jul. 1999, p. 43-53.

COUTINHO JORGE, Marco Antonio. Aprender a aprender: Lacan e a supervisão psicanalítica. In: COUTINHO JORGE, Marco Antonio (org.). **Lacan e a formação do analista**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006. p. 285-9.

_____. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, v. 2**: a clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, v. 3**: a prática analítica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017.

CULLER, Jonathan. **Teoria Literária**: uma introdução. São Paulo: Becca, 1999.

DEAN, Tim. Lacan and queer theory. In: RABATÉ, Jean-Michel (org.). **The Cambridge companion to Lacan**. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 238-52.

DE LAURETIS, Teresa. **Technologies of gender**: essays on theory, film, and fiction. Bloomington and Indianapolis, EUA: Indiana University Press, 1987.

DERRIDA, Jacques. A diferença. In: _____. **Margens da filosofia**. Campinas, SP: Papyrus, 1991, p. 33-63.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã**: diálogo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DEVREUX, Anne-Marie. Pierre Bourdieu e as relações entre os sexos: uma lucidez obstruída. In: CHABAUD-RYCHTER, Danielle; DESCOUTURES, Virginie; DEVREUX, Anne-Marie; VARIKAS, Eleni (orgs.). **O gênero nas ciências sociais**: releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour. São Paulo: UNESP; Brasília, D.F.: UnB, 2014. p. 85-103.

DORLIN, Elsa. Do uso epistemológico e político das categorias “sexo” e “raça” nos estudos de gênero, **Revista Periódicus**, Salvador (BA), v. 1, n. 5, 2016, p. 254-71. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/17191>>. Acesso em: 10 out. 2017.

DOUGLAS, Mary. **Purity and danger**: an analysis of the concepts of pollution and taboo. Londres e Nova York: Routledge, 2001.

DUNKER, Christian I. L. A lógica do condomínio ou: o síndico e seus descontentes. **Revista Leitura Flutuante**, São Paulo, v. 1, 2009, p. 1-8.

DUQUE, Thiago. **Sexualidade, gênero e abjeção**: uma reflexão sobre direitos humanos e LGBTs no Brasil contemporâneo. 2009. Disponível em: <http://memoria.cnpq.br/premios/ig_genero_4/mencao_tiago_duque.pdf>. Acesso em: 5 jul. 2017.

ELIAS, Au-delà de Freud: sociologie, psychologie, psychanalyse. Paris: Éditions La Découverte, 2010.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ESCOLAS australianas terão aulas de desconstrução de estereótipos de gênero. **Revista Galileu on line**, 2016. Disponível em: <<http://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2016/10/escolas-australianas-terao-aulas-de-desconstrucao-de-estereotipos-de-genero.html>>. Acesso em: 26 jan. 2017.

FASSIN, Éric. A inversão da questão homossexual. **Revue française de psychanalyse**, Paris, v. 67, n. 1, 2003, p. 263-284. Disponível em: <www.cairn.info/revue-francaise-de-psychanalyse-2003-1-page-263.htm>. Acesso em: 27 nov. 2017.

FASSIN, Éric; MARGRON, Véronique. **Homme, femme, quelle différence?** Paris: Salvator, 2011.

FLORES, Vera Maria Pollo. A perversão e a teoria queer. **Tempo psicanalítico**, 2010, v. 4, n.1, p. 131-48. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0101-48382010000100007&script=sci_arttext>. Acesso em: 19 out. 2015.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **História da sexualidade, v. 2**: o uso dos prazeres. 13. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **História da sexualidade, v. 1**: a vontade de saber. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 20. ed. São Paulo: Loyola, 2010a.

_____. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

_____. **Os anormais**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c.

_____. **Obras completas, v. 4**: la interpretación de los sueños (primera parte). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1979.

_____. **Obras completas, volumen 16**: conferencias de introducción al psicoanálisis

(continuación). Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1984.

_____. Conferência 31: Dissecção da personalidade psíquica. In: **Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização**, Novas conferências introdutórias e outros textos [1930-1936]. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 139-60.

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

GESTIN, Martine; MATHIEU, Nicole-Claude. Claude Lévi-Strauss e (sempre) a troca de mulheres: análises formais, discursos, realidades empíricas. In: CHABAUD-RYCHTER, Danielle; DESCOUTURES, Virginie; DEVREUX, Anne-Marie; VARIKAS, Eleni (orgs.). **O gênero nas ciências sociais: releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour**. São Paulo: UNESP; Brasília, D.F.: UnB, 2014. p. 69-83.

GILLIGAN, Carol. **In a different voice: psychological theory and women's development**. Cambridge, MA (EUA): Harvard University Press, 1982.

GREGOLIN, Maria do Rosário. Bakhtin, Foucault, Pêcheux. In: BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin: outros conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2006, p. 33-52.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective, **Feminist studies**, College Park (MD), v. 14, n. 3, 1988, p. 575-99.

HERREROS, G. et al. Reportaje a Diana Rabinovich. **Acheronta**, Revista de psicoanálisis y cultura, n. 13, jul. 2001.

HOLLWAY, Wendy. Gender difference and the production of subjectivity. In: HENRIQUES, Julian et al. (orgs.). **Changing the subject: psychology, social regulation and subjectivity**. London: Methuen, 1984. Disponível em: <<http://www.brown.uk.com/brownlibrary/WEN2.htm>>. Acesso em: 23 out. 2016.

HULL, Akasha Gloria T.; SCOTT, Patricia Bell; SMITH, Barbara. **All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave**. 2. ed. New York: Feminist Press, 2016.

JULIEN, Philippe. **O retorno a Freud de Jacques Lacan: a aplicação ao espelho**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

_____. **Psicose, perversão, neurose: a leitura de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2002.

KEHL, Maria Rita. **Lacan, ética e técnica**. 2005. Disponível em: <<http://www.mariaritakehl.psc.br/resultado.php?id=127>>. Acesso em: 21 jan. 2016.

KRISTEVA, Julia. Approaching abjection. In: **Powers of horror: an essay on abjection**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1982. p. 1-31.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

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

- _____. **O seminário, livro 3:** as psicoses. Rio de Janeiro: Zahar, 1992a.
- _____. **O seminário, livro 17:** o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992b.
- _____. **O seminário, livro 8:** a transferência. Rio de Janeiro: Zahar, 1992c.
- _____. **O seminário, livro 4:** a relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- _____. **Escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. **O seminário, livro 5:** as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- _____. **Outros escritos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- _____. **O seminário, livro 10:** a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. **A fundação francesa de São Luís e seus mitos.** 2. ed. São Luís: Lithograf, 2002.

LAMAS, Marta. Usos, dificultades y posibilidades de la categoría “género”. In: LAMAS, Marta (org.). **El género:** la construcción cultural de la diferencia sexual. México, D. F.: Miguel Ángel Porrúa, 2013, p. 327-66.

LANDER, Eduardo. 2000. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. In: _____. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>>. Acesso em: 09 fev. 2017.

LANUZA, Luis Fernando. La ética de la opacidad: sufrimiento, violencia, espiritualidad. **La ventana:** Revista de estudios de género, Guadalajara, México, n. 41, jan./jun. 2015, p. 35-72.

LAPLANCHE, Jean. **Sexual:** a sexualidade ampliada no sentido freudiano, 2000-2009. Porto Alegre: Dublinense, 2015.

LAQUEUR, Thomas. **Making sex:** body and gender from the greeks to Freud. Cambridge (MA): First Harvard University Press, 1992.

LE GAUFEY, Guy. **Hiatus sexualis:** la no-relación sexual según Lacan. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Les structures élémentaires de la parenté.** Mouton & Cie/Maison des sciences de l'homme: Paris, 1971.

LIMA, Celso Rennó Lima. **Primeira clínica x segunda clínica.** 2013. Disponível em: <<http://clinicalacanianana.blogspot.com.br/2013/04/primeira-clinica-x-segunda-clinica.html>>. Acesso em: 07 nov. 2017.

LOYOLA, Maria Andréa. Sexo e sexualidade na antropologia. In: _____. (org.). **A**

sexualidade nas ciências humanas. Rio de Janeiro. EdUERJ, 1998, p. 17-47.

MACHADO, Carla. Pânico moral: para uma revisão do conceito. **Interacções**, Lisboa, n. 7, 2004, p. 60-80.

MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. VII-XXIII.

_____. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MAGNO, M. D. (Machado Dias). **O pato lógico**: falatório 1979. 3. ed. Rio de Janeiro: Novamente, 2009a.

_____. **O sexo dos anjos**: seminários 1986/1987. 2. ed. Rio de Janeiro: Novamente, 2009b.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUEN, Ramón (eds.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, p. 127-68.

MAYA, Acyr. **Homossexualidade**: saber e homofobia. 2008. 168 f. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

MAYORÍA de peruanos aprueba enfoque de igualdad de género. **El comercio on line**, 2017. Disponível em: <<http://elcomercio.pe/sociedad/peru/mayoria-peruanos-aprueba-enfoque-igualdad-genero-noticia-1962617>>. Acesso em: 26 jan. 2017.

MELMAN, Charles. **Clínica psicanalítica**: artigos e conferências. Salvador, BA: Ágalma/Ed. da UFBA, 2000.

_____. Questions à Charles Melman sur l'homossexualité féminine. **La revue lacanienne**, Paris, n. 4., 2007, p. 40-3.

MILLER, Jacques-Alain. **Perspectivas do seminário 5 de Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. Gays em análise. **Opção lacaniana**, n. 47, dez. 2006, p. 15-22.

_____. **Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **O osso de uma análise**: + o inconsciente e o corpo falante. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**. Porto Alegre, UFRGS, ano 11, n. 21, jan./jul. 2009, p. 150-182. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>>. Acesso em: 25 mai. 2016.

_____. **Teoria queer**: um aprendizado pelas diferenças. 2. Ee. Belo Horizonte: Autêntica/Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), 2013.

MOHANTY, Chandra. Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses. In: Mohanty, C; Russo, A.; Torres, L. (eds.). **Third world women and the politics of feminism** Indianapolis: Indiana University Press, 1991. p. 51–80.

MOORE, Henrietta L. **The subject of anthropology**: gender, symbolism and psychoanalysis. Cambridge, Inglaterra: Polity Press, 2007.

MORAES E SILVA, Marcelo et al. Norbert Elias e Michel Foucault: apontamentos para uma tematização relacional da noção de poder. **Interthesis**, Florianópolis (SC), v. 11, n 1, jan./jun. 2014, p. 254-75. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/1807-1384.2014v11n1p254>>. Acesso em 08 mar. 2017.

MOTTA, Alda Britto da; WELLER, Wivian. Apresentação: a atualidade do conceito de gerações na pesquisa sociológica. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília (DF), v. 25, n. 2, mai./ago. 2010. p. 175-84. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v25n2/02.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2017.

OKSALA, Johanna. **Como ler Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies. **African Gender Scholarship**: concepts, methodologies and paradigms. CODESRIA Gender Series, Dakar, v. 1, CODESRIA, 2004, p. 1-5. Disponível em: <<https://www.codesria.org/IMG/pdf/OYEWUMI.pdf>>. Acesso em: 02 fev. 2018.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil. **Revista Periódicus**, Salvador (BA), v. 1, n. 1, 2014. Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/10150>>. Acesso em: 05 jun. 2016.

PEREZ, Allyson de Andrade. Psicanálise lacaniana e estudos de gênero: diferenças críticas e convergências possíveis. In: SOUSA, Sandra Maria Nascimento et al. (orgs.) **Fazendo e desfazendo gêneros**. São Luís: EDUFMA, 2015. p. 167-98.

_____. Poderes, perigos e inquietações discursivas: um certo discurso analítico sobre teorias do gênero e transidentidades. **Revista Periódicus**, Salvador (BA), v. 1, n.5, maio-out., 2016, p.154-70.

PÉREZ JIMÉNEZ, Juan Carlos. **De lo trans**: identidades de género y psicoanálisis. Buenos Aires: Grama, 2013.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e cultura**, Goiânia (GO), v. 11, n. 2, jul./dez. 2008, p. 263-74. Disponível em: <<https://revistas.ufg.emnuvens.com.br/fchf/article/view/5247>>. Acesso em: 29 mai. 2016.

PORGE, Erik et al. **Manifesto pela psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis (SC), v. 10, n. 1, 2002, p. 155-67.

Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/381/38110109.pdf>>. Acesso em: 29 mai 2016.

PROKHORIS, Sabine. **Le sexe prescrit**: la différence sexuelle en question. Paris: Aubier, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-117.

QUINET, Antonio. A escolha do sexo com Freud e Lacan. In: QUINET, Antonio; COUTINHO JORGE, Marco Antonio (orgs.). **As homossexualidades na psicanálise**. São Paulo: Segmento Farma, 2013a, p. 131-40.

_____. Homossexualidades em Freud. In: QUINET, Antonio; COUTINHO JORGE, Marco Antonio (orgs.). **As homossexualidades na psicanálise**. São Paulo: Segmento Farma, 2013b, p. 89-105.

RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. A lógica da homossexualidade feminina. In: QUINET, Antonio; COUTINHO JORGE, Marco Antonio (orgs.). **As homossexualidades na psicanálise**. São Paulo: Segmento Farma, 2013. p. 325-9.

RIBEIRO, Poliana. Escola pede, em lista de material, brinquedos por gêneros e é alvo de críticas. **O Estado on-line**, São Luís, jan. 2016. Disponível em: <<http://imirante.com/oestadoma/noticias/2016/01/12/escola-pede-em-lista-de-material-brinquedos-por-generos-e-e-alvo-de-criticas.shtml>>. Acesso em: 11 abr. 2017.

RODRIGUES, Carla. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. **Sexualidad, salud y sociedad**, Rio de Janeiro, CLAM/IMS/UERJ, n. 10, abr. 2012, p. 140-164. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/2328/2031>>. Acesso em: 15 set. 2017.

RODRIGUES, Sérgio. Ludovicense e soteropolitano: qual é a origem? **Blog Sobre palavras**. 2015. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/blog/sobre-palavras/ludovicense-e-soteropolitano-qual-e-a-origem/>>. Acesso em 04 fev. 2018.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. **Em defesa da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the “political economy” of sex. In: REITER, Rayna R. (org.). *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210.

_____. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: AGGLETON, Peter; PARKER, Richard (eds.). **Culture, society and sexuality**: a reader. Londres: Taylor & Francis eBooks, 2007, p. 143-78.

SÁEZ, Javier. **Teoría queer y psicoanálisis**. Madrid: Síntesis, 2004.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 23-71.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Gerações e alteridade: interrogações a partir da sociologia da infância. **Educação & Sociedade**, Campinas (SP), v. 26, n. 91, mai./ago. 2005. p. 361-78. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v26n91/a03v2691.pdf>>. Acesso em: 24 set. 2017.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2002.

SCIARA, Louis. Introduction. In: SCIARA, Louis (org.). **Banlieues**: Pointe avancée de la clinique contemporaine. Toulouse: ERES, 2011. p. 13-22. Disponível em: <<https://www.cairn.info/banlieues--9782749213910-page-13.htm>>. Acesso em: 07 nov. 2017.

SCOTT, Joan W. Gender: a useful category of historical analysis. **The American Historical Review**, Bloomington (IN), v. 91, n. 5, dez. 1986, p. 1053-75.

_____. Deconstructing equality-versus-difference: or, the uses of poststructuralist theory for feminism, **Feminist studies**, College Park (MD), v. 14, n. 1, 1988, p. 32-50.

_____. O enigma da igualdade. **Estudos Feministas**, Florianópolis (SC), v. 13, n. 1, jan.-abr., 2005, p. 11-30.

_____. **The fantasy of feminist history**: next wave provocations. Durham, NC (EUA); Londres. Duke University Press, 2011.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas (SP), 2007, n. 28, p. 19-54. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/03.pdf>>. Acesso em: 5 jul. 2017.

SEIDLER, Victor J. **Unreasonable men**: masculinity and social theory. Abingdon; Nova York: Routledge, 2013.

SILVA, Tomas Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomas Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOLER, Colette. **O que Lacan dizia das mulheres**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2012.

SPOB. Disponível: <<http://spob.org.br/portal/>>. Acesso em 01 out. 2017.

STEIN, Gertrude. **Everybody's autobiography**. New York: Vintage Books, 1937.

ST. HILAIRE, Colette. A dissolução das fronteiras de sexo. In: SWAIN, Tânia Navarro (org.). **Feminismos: teorias e perspectivas**. Brasília: UnB, 2000. p. 85-111.

TAVARES, Pedro Heliodoro. Notas do tradutor. In: FREUD, Sigmund. **As pulsões e seus destinos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 67-9.

TEIXEIRA, Ivan. Desconstrutivismo. **Cult**, São Paulo, nov. 1998. Seção Fortuna Crítica 5. Disponível em: <http://textoterritorio.pro.br/alexandrefaria/recortes/cult_fortunacritica_5.pdf>. Acesso em: 23 maio 2017.

TEIXEIRA, Marcus do Rio. **Notas sobre a teoria do gênero e a psicanálise**. 2016. Disponível em: <<http://www.campopsicanalitico.com.br/media/1283/notas-sobre-a-teoria-do-genero-e-a-psicanalise.pdf>>. Acesso em: 15 mar 2016.

VIANNA, Cláudia Pereira. O sexo e o gênero da docência. **Cadernos Pagu**, Campinas (SP), v. 2, n.17/18, 2001, p.81-103. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n17-18/n17a03.pdf>>. Acesso em: 1 out. 2017.

VILAHÉM, Margus. Qu'est-ce qu'une subjectivation? Les rapports entre le savoir, le pouvoir et le sujet dans la pensée de Michel Foucault. **Synergies**, Pays riverains de la Baltique, n. 8, 2011, p. 89-100. Disponível em: <<https://gerflint.fr/Base/Baltique8/vihalem.pdf>>. Acesso em: 23 mai 2017.

VITERI, María Amelia; SERRANO, José Fernando; VIDAL-ORTIZ, Salvador. Cómo se piensa lo “queer” en América Latina. **Íconos**, Quito, v. 15, n. 39, jan. 2011, p. 47-60. Disponível em: <http://www.academia.edu/1953181/_C%C3%B3mo_se_Piensa_lo_Queer_en_Am%C3%A9rica_Latina_Dossier_>. Acesso em: 15 mai. 2016.

VIVEROS VIGOYA, Mara. **De quebradores y cumplidores**: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

_____. Sex/Gender. In: DISCH, Lisa; HAWKESWORTH, Mary (orgs.). **The Oxford handbook of feminist theory**. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 2014.

_____. La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. **Debate feminista**, Cidade do México, v. 1, n. 52, 2016a, p. 1-17.

_____. L'intersectionnalité au prisme du féminisme latino-américain. **Raisons politiques**, Paris, v. 2, n. 58, 2015, p. 39-54. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2015-2-page-39.htm>>. Acesso em: 22 mai. 2016b.

_____. Los interrogantes que suscita la construcción de un nuevo enemigo: la “Ideología de género”. Agosto de 2016. In: **Boletina Semanal de la Escuela de Estudios de Género** (Universidad Nacional de Colombia). Disponível em: <<http://www.humanas.unal.edu.co/genero/comunicaciones/boletina-semanal/>>. Acesso em: 12 ago. 2016c.

_____. **Les couleurs de la masculinité**: expériences intersectionnelles et pratiques de pouvoir en Amérique Latine. Paris: La Découverte, 2018.

WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

WOLFF, Françoise. **Entretien avec Jacques Lacan à télévision belge**. 1972. Disponível em: <<http://aejcpg.free.fr/lacan/1972-10-14a.htm>>. Acesso em 09 nov. 2017.