

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA / PPGP
MESTRADO ACADÊMICO

A “DESPATRIARCALIZAÇÃO” DA DIFERENÇA SEXUAL EM LACAN:
PAUL B. PRECIADO E OUTRAS VOZES

Mayara Tibúrcio Cavalcanti da Silva

Belém
Julho/2024

A “DESPATRIARCALIZAÇÃO” DA DIFERENÇA SEXUAL EM LACAN:
PAUL B. PRECIADO E OUTRAS VOZES

Mayara Tibúrcio Cavalcanti da Silva

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPGP do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará – UFPA, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Psicologia, na Linha de Pesquisa Psicanálise – Teoria e Clínica.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

Belém
Julho/2024

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, Mayara Tibúrcio Cavalcanti da.

A “despatriarcalização” da diferença sexual em Lacan:
Paul B. Preciado e outras vozes / Mayara Tibúrcio
Cavalcanti da Silva. — 2024.
134 f.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do
Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Psicologia, Belém, 2024.

1. Lacan. 2. Preciado. 3. Queer. 4. Patriarcado. 5.
Diferença sexual. I. Título.

CDD 616.8917

**A “DESPATRIARCALIZAÇÃO” DA DIFERENÇA SEXUAL EM LACAN:
PAUL B. PRECIADO E OUTRAS VOZES**

Mayara Tibúrcio Cavalcanti da Silva

Defesa de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPGP do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Psicologia, na Linha de Pesquisa Psicanálise – Teoria e Clínica.

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. ERNANI PINHEIRO CHAVES (PPGP/UFPA)

PROF. DRA. CAMILA BACKES DOS SANTOS (PPGP/UFPA)

PROF. DR. ÉRICO ANDRADE MARQUES DE OLIVEIRA (DFIL/CFCH/UFPE)

Aprovada em 19 de julho de 2024

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu pai (*em memória*), Marcos Antônio, que se encantou ancestral na primeira tarde de abril de 2024 – *eu quero viver na tua garupa, onde me criei*. Gratidão, por me ensinar que gentilezas não são moedas de troca e não servem às falácias do utilitarismo capitalista. Por combater o bom combate nas lutas sindicais. À vovó Maria, por recebê-lo com sorrisos e abraços no outro plano. Sigo *guardando o que há de bom em mim*.

À minha mãe, Ivanise Tibúrcio, pela torcida em oração, acreditando sempre em mim e na minha felicidade. Pela alegria com que desempenha seu trabalho na saúde coletiva de Pernambuco, no que me desperta tanto orgulho e vontade de seguir adiante. Por ser âncora, tendão, estrutura. Por ser rosa-dos-ventos que me anima, mãos dadas vida afora, saudade que se encontra no café das sextas-feiras. Ainda viveremos muitas conquistas juntas.

À minha *hermane*, Pethrus Tibúrcio, por ser casa, arte, inspiração e (r)existência. Por me divertir, apenas em narrar as aventuras de trabalhar com cinema (Wagner Moura & Kleber Mendonça Filho no exato agora!). Por conceber o Tela Trans e o Bichas Aliadas. Por ser voz no Ocupe Estelita e olhos na Mana a Mana. Por cantar *Mr. Mistoffolees* comigo. Pethrus é amizade, cuidado, amor e beleza. Grata à parceria enorme das nossas semelhanças.

À Maria, Beta, tia Ivânia & tio Nito, por serem colo, abrigo, mesa farta e santa ceia desde sempre, mas principalmente nesse ano. À Marlus & Kaline, pelo suporte inestimável ao longo dos últimos meses. Por todos vocês continuarem por perto. Qualquer homenagem seria ínfima perto da imensa gratidão que sinto.

Ao Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo e ao Seminário *Sociedade hétero-patriarcal-colonial, críticas feministas e psicanálise*, em especial aos pilares Ana Paula Gianesi, Conrado Ramos & Carla Rodrigues. Pelos encontros cheios de descobertas e euforia; construindo a tantas mãos o fio do saber que sempre deixa pontas soltas. Por constituírem o rio onde esse trabalho se banhou. Deixo minha gratidão também aos colegas da rede de pesquisa *Psicanálise e Linguística*, principalmente à Vivian Steinberg.

Ao professor Érico Andrade e a todes que compõem a melodia do coletivo *Pontes da Psicanálise*, pelas discussões fecundas no coração de Recife, na abundante ecologia – viva, muito viva – da praça do Derby. Agradeço especialmente às psis trans que compartilharam, no módulo *Gênero e Psicanálise*, a vivência y artesanania de fornecer uma escuta das dissidências nos consultórios. Não há como escrever sobre questões de gênero a partir de um reduto acadêmico isolado dos processos sociais, sem nutrir-se das experiências e das lutas do mundo.

Ao professor Ernani Chaves, por não ser bússola que orienta, mas farol que inspira. Pela fala sempre enfática e certa, pela escuta vasta em terrenos espinhosos, por me possibilitar escolher um tema que me afeta e que me instiga.

À professora Camila Backes, por me ensinar que mestria se faz com a generosidade pedagógica de Paulo Freire. Pela alegria de ter cursado suas disciplinas inesquecíveis. O esclarecimento, felizmente, existe para além da vaidade e pode estar próximo da humildade. A academia carece de pessoas que levem adiante curiosidade e gentileza genuínas.

Às amigas e aos amigos de mestrado que dividiram a caminhada comigo e se fizeram tão presentificados mesmo à distância: Marcelo, Gabi, Dani, Cassia, Roberta, Jhonata e Carla. Minha caminhada na universidade foi um exemplo de solidariedade, troca e leveza, graças a essas pessoas.

À ancestralidade divina negra por ter emergido na minha vida por meio de pessoas, alegrias, espantos, dores e incredulidades. Por descer de altares suntuosos e permanecer ao meu lado sorrindo, cantando & dançando, por me incentivar com palavras de fé, quando o cansaço e o desânimo se fizeram presentes.

Meus sinceros agradecimentos ao PPGP/UFPA, por demonstrar ampla compreensão quanto às minhas limitações pessoais, sobretudo as de saúde, tornando possível o meu trajeto até aqui. Reconheço que só consegui cruzar a linha de chegada por ocasião desse gesto. Um abraço especial em Jardeny, sempre muito humana, diligente e prestativa.

RESUMO

A “despatriarcalização” da diferença sexual em Lacan: Paul B. Preciado e outras vozes

Partindo dos efeitos provocados pelo discurso de Paul B. Preciado em *Eu sou o monstro que vos fala*, esta dissertação pretende se debruçar sobre vozes dirigidas à psicanálise lacaniana, críticas ao binarismo sexual e articuladas ao declínio do modelo patriaco-colonial. Nesse campo de discussões, tem centralidade a “epistemologia da diferença sexual”, problematizada à luz de Preciado, em coadunação incontornável com Judith Butler. Além de espaço para a revisão de algumas leituras dessa psicanálise, busca-se promover o compromisso ético de escuta a novos possíveis, que unem feministas, *queers* e psicanalistas, na proposta de desconstruir a diferença sexual e de afirmar possibilidades outras, sem a dependência de binarismos, hierarquias, pai ou falo.

Palavras-chave: Lacan, Preciado, *queer*, diferença sexual, patriarcado.

ABSTRACT

Starting from the effects caused by Paul B. Preciado's speech in "Can the monster speak?", this dissertation intends to focus on the voices addressed to Lacanian psychoanalysis, critical of sexual binarism and articulated with the decline of patriarchal-colonial model. In these discussions, the "epistemology of sexual difference" problematized by Preciado is central, in inescapable conjunction with Judith Butler. In addition to providing space for reviewing some readings of this psychoanalysis, we seek to promote the ethical commitment to listening new possibilities, which unite feminists, queers and psychoanalysts, in the proposal to deconstruct the sexual difference and to affirm other possibilities, without dependence on binaries, hierarchies, father or phallus.

Keywords: Lacan, Preciado, queer, sexual difference, patriarchy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. PAIS DA PSICANÁLISE.....	20
1.1. Freud.....	20
1.1.1. A centralidade do pai.....	21
1.1.2. Polimorfismo.....	25
1.1.3. Destinos do feminino	29
1.2. Lacan.....	36
1.2.1. A relatividade sócio-histórica do Édipo.....	37
1.2.2. Édipo enquanto estrutura.....	38
1.2.3. A primazia do falo	40
2. DIFERENÇA SEXUAL.....	49
2.1. Jaula	55
3. MUTANTES EM TRÂNSITO	63
3.1. Feminismos.....	63
3.2. Multidões <i>queer</i>	68
3.3. Epistemologia em crise	73
4. DISSIDÊNCIAS.....	79
4.1. Lacan, ainda	81
4.2. Mais além	90
4.3. Encruzilhadas.....	101
4.4. Despatriarcalizar.....	106
4.5. A poesia como única política.....	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	127

À neologia, emprego de palavras novas, chamava Cícero “verborum insolentia”. Originariamente, *insolentia* designaria apenas: singularidade, coisa ou atitude desacostumada, insólita; mas como a novidade sempre agride, daí sua evolução semântica, para: arrogância, atrevimento, atitude desaforada, petulância grosseira.

(João Guimarães Rosa, *Tutameia – terceiras estórias*, 1967)

A primeira metamorfose revolucionária é a poesia, a possibilidade de mudar os nomes de todas as coisas. A segunda e mais profunda metamorfose é o amor.

(Paul B. Preciado, *Orlando, minha biografia política*, 2023)

INTRODUÇÃO

Preliminarmente, é importante dizer que o termo *despatriarcalização*, neste trabalho, faz referência ao filósofo *queer* Paul B. Preciado, quando ele proferiu o neologismo na 49ª Jornada da Escola da Causa Freudiana, em 2019, na França. A intenção do empréstimo é negritar a presença corajosa desse pensador que, fortemente influenciado por outras autorias *queer* e feministas (principalmente Judith Butler), ousa propagar a milhares de plateias suas interrogações à psicanálise, sobretudo a que ora se reproduz na dissertação: por que a psicanálise lacaniana continua se apoiando e legitimando construtos patriarcais, como a diferença sexual?

Na célebre intervenção de 2019, o teórico convocou comunidades psicanalíticas à “despatriarcalização” da psicanálise e ao consequente abandono da “epistemologia da diferença sexual”. Na conferência, publicada no livro *Eu sou o monstro que vos fala – Relatório para uma academia de psicanalistas* (Preciado, 2020/2022), o filósofo afirmou, categoricamente, que a epistemologia da diferença sexual encontra-se em estado crescente de crise, sob ruidosa erosão.

Indo além, Preciado critica o dogmatismo na psicanálise e interpela os psicanalistas para fazerem uma escolha: se continuarão a trabalhar com esse paradigma, muitas vezes fundamento da produção de violências patriarcais; ou, inversamente, se abrirão a um processo desafiador de crítica e de desnaturalização dos vigentes discursos e práticas, insuficientes na atualidade. “Como se fosse uma grande novidade”, alguns poderiam dizer. Pois, desde o berço, a psicanálise convive tranquilamente com o *cancelamento*, e seu inventor entendeu muito cedo que não poderia ser recebido com tapete vermelho por onde quer que passasse. Há muito tempo, “matam” Freud, mas é visível a sua força *Highlander* que insiste em viver, não importa de onde venha a cajadada.

Por outro lado, não é rara a acusação de que uma crítica ostensiva à psicanálise parta, quase sempre, do gozo que um sujeito experimenta em achar-se um tipo de *Sherlock Holmes*, com suas armas em punho, sempre em vias de descobrir algo novo, novíssimo, que ninguém nunca percebeu. Há uma sensação de repetição tão profunda quanto o penhasco sem fundo da rolagem da tela de um celular. Provavelmente, algo se revela nessas inquietações, e também nessas repetições. Mas, condensando ambas, é fundamental assumir, como bem disse Jota Mombaça (2024), que talvez seja “importante a gente se deslocar desse lugar da centralidade do denunciado intelectual, pra pensar realmente o que a gente já sabe”.

Este trabalho parte do aceno de Preciado e seus termos, “despatriarcalização” e “epistemologia da diferença sexual”, porque a sua interpelação, diferentemente de outras inserções, revelou-se um terremoto, um acontecimento que teve por efeito instaurar um antes e um depois, gerando afetações e circulações que mobilizam a cena teórica psicanalítica. Mas não apenas. A sua teoria foi transportada para variados campos do saber, como universidades, coletivos, cinema, peças de teatro, música e poesia.

É dessa premissa convocatória que parte esta pesquisa, uma tentativa de atender a esse chamamento. Interessa advertir que a condução construída nesta dissertação pretende inclinar-se à escuta das reações propositivas ao chamado de Preciado, tentando abrir mais espaço à construção coletiva de dispositivos e paradigmas, explorando conceitos tanto da psicanálise, quanto da teoria *queer*, valorizando ainda as propostas contemporâneas de subversão da epistemologia da diferença sexual.

Também se propõe a levantar questionamentos a partir da crítica. E entende-se aqui a diferença entre o *questionar* e o *refutar*, considerando este último verbo uma espécie de primo da contestação jurídica, onde vela a lei das dicotomias, com argumentos antagônicos à outra parte e que se fecham com ponto final. Os questionamentos aqui se encontram nas frases que se abrem com interrogações.

Há longa data, o binarismo sexual e as hierarquias estabelecidas entre os gêneros, entraram em crise nos seus fundamentos éticos, políticos e teóricos. A transformação radical começou a ocorrer, de forma decisiva, a partir das reivindicações dos movimentos feministas dos anos 60, sendo continuada, em seguida, pelo movimento gay, lésbicas e trans e, atualmente, pelo movimento *queer*.

O que todos esses movimentos questionadores das condições de gênero colocaram fortemente na praça pública foi a crítica contundente ao “patriarcado”, um dos denominadores comuns entre as violências contra as quais combatem. Considerando o termo empregado por Preciado e a crítica de Judith Butler a um certo universalismo ficcional em torno do significante entre aspas, esta dissertação reconhece a necessidade de promover um contorno possível ao que se compreende por “patriarcado”, o que será feito ao longo do texto.

Quanto à diferença entre os sexos, historicamente construída, ela traz a marca de um contexto histórico patriarcal, colonial, branco e heterossexual, todos continuando a reproduzir, na contemporaneidade, hierarquia, campos de inteligibilidade e de abjeção e, portanto, de violência, exclusão e outros sofrimentos. Nessa empreitada, alguns debates nos quais a categoria de diferença dos sexos se mostra central serão, devidamente, explorados.

Prefere-se apresentar um breve apanhado de alguns dos discursos sobre a diferença sexual, priorizando os mais pretensamente subversivo e explorando conceitos tanto da psicanálise, como da teoria *queer*, com ênfase aqui em Butler e Preciado. Como dito, valoriza-se a escuta das vozes mais transformativas, que tentam participar da invenção coletiva de outra epistemologia, não binária, não hierárquica, multiforme, que acolha a diversidade dos corpos, das sexualidades e do desejo.

Não sem problematizar, contudo, algumas leituras contemporâneas que optam por continuar nos familiares caminhos dessa diferença, sem sequer admitir a possibilidade de deslocamentos a terrenos ainda desconhecidos. Em somatório, visto que a proposta desta pesquisa é voltada para certos desdobramentos na transmissão de Lacan, algumas de suas ferramentas teóricas serão, até certo ponto, questionadas, como o falo, o complexo de Édipo, a função paterna e o Nome-do-pai.

Tudo isso implica a proposição central de uma descolonização do inconsciente (Preciado, 2020/2022), estabelecido na tradição e que contou, nos últimos cem anos, com a colaboração ativa da psicanálise. Nesse contexto, o engajamento de um número maior de psicanalistas se revela ainda mais fundamental quando se pensa no Brasil, com estatísticas assustadoramente altas de violência contra pessoas trans, agravadas pelos estilhaços de um ex-presidente que conduziu por quatro anos uma impiedosa necropolítica (Mbembe, 2018).

Percebe-se que falar de papéis de gênero e no “resgate” da família tradicional (no singular) é pauta primeira nos alaistrados discursos de extrema direita, motivo pelo qual se pergunta por que esse tema, por mais antigo, ainda não encontra centralidade em muitos espaços psicanalíticos. Dessa forma, o que esta pesquisa propõe é, não só a revisão de algumas leituras em torno da teoria psicanalítica lacaniana, mas, sobretudo, a escuta e o estabelecimento de um diálogo vivo entre psicanálise e teoria *queer*, visualizando ambas como ordens discursivas conciliáveis.

Quais são as possíveis repercussões da proposta “despatriarcalização” na psicanálise lacaniana, no que pertine à diferença sexual? Que interpelações essa psicanálise pode fazer à sua ética, a partir da leitura de Preciado? Quais poderiam ser suas principais contribuições à psicanálise de Lacan no que se refere ao assunto? Como as ideias desses autores se aproximam e de distanciam?

No que se refere à metodologia, pode-se afirmar que a psicanálise tem uma forma própria de pesquisa e transmissão, independente da academia, e que sua relação com a universidade não é livre de contradições. No entanto, ela tem muito para lhe contribuir, como em outros campos do esclarecimento (Freud, 2010a). Além disso, é justo e urgente afirmar,

em tempos de negacionismo científico, que a universidade também tem muitas contribuições a fazer ao saber psicanalítico.

Propor uma leitura transversal entre Lacan e Preciado informa uma relação recíproca que merece ser pensada moebianamente, de modo contínuo, e não em termos de oposição ou ponto final. Seguindo a proposta de Luciano Elia (2017), também se intenta, além do diálogo entre psicanálise e *queer*, buscar “extrair do próprio discurso analítico as suas consequências sociais e políticas”.

Rosa (2004) propõe que há diversas maneiras de se desenvolver uma investigação dos fenômenos sociais a partir dos fundamentos éticos e teóricos da psicanálise, “contribuindo para a elucidação de sua eficácia no processo de alienação do sujeito e apontando os laços que possibilitem a sua inclusão como sujeitos do desejo”. A característica fundamental desta metodologia diria respeito mais à maneira de se formular as questões do que aos temas estudados em si. A autora ressalta que o método psicanalítico vai do fenômeno ao conceito, construindo uma metapsicologia não isolada, mas que é fruto da escuta psicanalítica, a qual não enfatiza ou prioriza a teoria por si só, mas integra teoria, clínica e pesquisa, o que possibilita a transmissão e o avanço da psicanálise.

Nesse sentido, Cardoso e Pena (2023) entendem que “a pesquisa teórica em psicanálise tem como intuito específico questões metapsicológicas, ou seja, prima pela articulação interna das noções da psicanálise acerca de seu objeto”. Ideia que, segundo os autores, sustenta o pensamento de Freud ainda em 1923, quando ressaltou que a psicanálise pode ser um conjunto de conhecimentos em contínua expansão e reformulação sobre seu objeto.

Referenciando outras contribuições, a dupla defende que a pesquisa teórica se dedica a uma reconstrução da teoria, dos conceitos, das ideias, das ideologias e polêmicas, visando aprimorar os fundamentos teóricos. Acrescem, ainda, esse pensamento ao de Garcia-Roza que, por sua vez, destaca que esse tipo de pesquisa em psicanálise tem como um de seus objetivos a submissão da teoria psicanalítica a uma análise crítica, com a finalidade de verificar sua lógica interna, a coesão estrutural dos seus conceitos e as condições de suas possibilidades.

Somada a isso, dada a influência do autor nas obras de Judith Butler e Paul B. Preciado, parte-se do pressuposto foucaultiano da historicização das condições de possibilidade de emergência dos discursos e enunciados, análise que chega à constituição do sujeito na trama histórica. Vale recordar que, para Foucault (1979, 1983, 1997), o sujeito se constitui a partir do regime de verdade, leis que configuram formas de normalidade e de

desvio, produzido pelo poder de sua época e de seu lugar. O sujeito não é o outro do poder e, sim, um dos seus primeiros efeitos, pois precisa submeter-se aos códigos de normalização da própria cultura para emergir e, ao mesmo tempo, é igualmente intermediário, visto que o poder transita pelo sujeito e pode, então, ser modificado por ele.

Portanto, a análise que se pretende fazer, além da compreensão da singularidade histórica de todo discurso, inclui também o questionamento das prerrogativas e dos fundamentos de alguns discursos da psicanálise lacaniana tidos como verdadeiros, neutros, universais. Sendo assim, cabe interrogar: ao difundir certos enunciados como “os” verdadeiros, os únicos possíveis, a psicanálise não se coloca (mesmo em Lacan) na posição de normatizar as boas condições de subjetivação e de sexuação, e de distinguir as formas legítimas e ilegítimas da sexualidade, do gênero, da família e da filiação?

A escuta aqui pretendida é uma que torne possível a insurreição de novos saberes, bem como a ruptura com os efeitos de poder de narrativas que se pretendem as únicas possíveis e legítimas a darem conta da singularidade da cultura contemporânea. Seguindo a esteira de Thamy Ayouch (2019), defende este trabalho a necessidade de o discurso psicanalítico se descolonizar e se *hibridizar* com os tempos do agora e com outros saberes, sem interpretá-las como acusações ou ameaças. Acolhendo-os e servindo-se deles para repensar e problematizar seus discursos e suas práticas.

Certamente, psicanalistas e teóricos *queer* usam noções diferentes e próprias de cada campo discursivo, mas a “realidade” não poderia ser pensada a partir das imbricações e confluências dos aportes teóricos vindos desses diferentes lugares? A ideia é de que seja possível sustentar as tensões entre as lógicas e trabalhar nos pontos (e nas pontes) entre elas, onde problemas sejam colocados e provoquem a comunidade a pensar.

Ainda que a psicanálise conte com a especificidade do compromisso ético com a análise e seus destinatários, como seria possível separar a clínica da ecologia política, quando é perceptível as relações de poder nas quais os sujeitos estão enredados? Alguma clínica pode afirmar-se como “não-política”, se toda subjetividade se constitui, como coloca Foucault, submetendo-se e resistindo ao conjunto de normas?

Se, como complementa Butler, o sofrimento psíquico também é produzido pelos esquemas de inteligibilidade sociais? É legítimo afirmar que esse pensamento resultaria em uma equivocada invasão da “militância” no *setting* analítico? Ou será que dizer que a clínica psicanalítica é, a princípio, antinormativa, não seria uma forma de se desresponsabilizar de pensar nos efeitos de normalização de seus dispositivos?

Na oportunidade em que Preciado (2020/2022) convida psicanalistas a somarem forças às multidões *queer* na invenção de uma nova gramática das diferenças, ele ressalta que a fidelidade da psicanálise à epistemologia da diferença sexual, consolidada ao longo do século XX, não pode ser resolvida individualmente, e que a responsabilidade só pode ser coletiva. Seguindo essa lógica, este trabalho foi escrito com fins de demonstrar, em entre-lugares e bordas tensionadas, possíveis diálogos e convergências entre psicanálise e teoria *queer*, com ênfase nas possibilidades de subversão do paradigma da diferença sexual, este com sua univocidade em desmoronamento.

Como sinaliza Preciado, ainda subsiste no Brasil um dos regimes neopatriarcais e neocolonialistas mais hiperbólicos do mundo, mas, igualmente, alguns dos movimentos de resistência mais interessantes, como as culturas indígenas, o forte transativismo e as performances feministas de rua (DeLuca ; Passos, 2021). E é nesse panorama de contradições, de retrocessos e avanços, regressões e subversões, que esta dissertação pretende contribuir e fazer coro às vozes críticas que se erguem, apontando como necessárias as interrogações e as revisões no campo discursivo psicanalítico.

O trabalho está dividido em quatro capítulos, buscando alcançar uma a visão didática por meio de dois eixos: os três primeiros capítulos procuram desenhar breves cartografias sociais, com a ideia de mostrar as condições históricas de possibilidades da emergência de determinadas construções discursivas e em que medida elas reforçam ou rompem com a epistemologia da diferença sexual. Já o último capítulo procuram se debruçar sobre alguns dos discursos contemporâneos mais ressonantes acerca da psicanálise lacaniana e a epistemologia da diferença sexual, colocando luz nos que apresentam possibilidades de ruptura e subversão.

O primeiro, “pais da psicanálise” (Freud e Lacan assim referenciados por Preciado) ocupa-se da teoria psicanalítica tradicional, iniciando por Freud, seguido por Lacan. O capítulo tem por objetivo discorrer sobre um possível movimento pendular característico dos autores: explorar, inicialmente, algumas construções teóricas importantes de ambos, especificamente as que fundamentam e reforçam o paradigma da diferença sexual; bem como, apontar momentos de recuo e crítica a esse mesmo paradigma.

O capítulo procura localizar historicamente a produção dos discursos psicanalíticos e problematizar a maneira que são eles reafirmados ou contestados e indagar quais são as consequências clínico-políticas de algumas apropriações discursivas. Importa negritar que, em vez de tentar proclamar verdades sobre a psicanálise, a proposta da pesquisa concentra-se em levantar interrogações, questionando enunciados que se pretendem verdadeiros e universais.

O segundo capítulo questiona a construção histórica de conceitos importantes para o desenrolar do trabalho, como *diferença sexual*, e busca salientar o caráter localizado, não universal e contingente de seus pressupostos para, dessa forma, ressaltar também os efeitos que estes têm sobre as subjetividades, ao se apresentarem como naturais, biológicos ou “trans-históricos”, para utilizar a expressão de Colette Soler (2020).

No terceiro capítulo, busca-se desenhar um quadro das transformações culturais em plena ocorrência nas sociedades, desde a revolução sexual dos anos 60 aos atuais coletivos de pessoas minorizadas, com ênfase nos feminismos e nas *multidões queer* de Preciado. Nele, são apresentadas as contestações ao regime patriarcal e, de outro lado, as reconfigurações contemporâneas das relações de gênero, de sexualidade e de famílias. Almeja-se reforçar a hipótese, enunciada por Preciado, de que o paradigma da diferença sexual encontra-se em ruínas, sob os escombros de sua insuficiência, diante da vasta singularidade do mundo hoje, sendo necessária a criação coletiva de uma nova epistemologia acerca do sexual.

O quarto e último capítulo compreende os conceitos e as teorias psicanalíticas como categorias históricas e contingentes, engajando-se no exercício de pensar novas tecnologias e ferramentas para o acolhimento e a devida escuta das dissidências de gênero. Estão reunidas algumas propostas da teoria *queer* e da psicanálise, com ou além Lacan, todas com o fim de despatriarcalizar a psicanálise freud-lacanianana, e subverter, dentro dela, a diferença sexual e seus pressupostos (binários, hierárquicos, coloniais, androcêntricos, brancos, cis-heterocentrados).

O intuito é o de aproximar teóricos *queer* e psicanalistas, na expectativa de que novas construções possam emergir dessas encruzilhadas hibridizadas de saberes e expressões de vida. Portanto, as linhas que se seguem, apesar de serem responsabilidade integral da autora, não constituem um produto individual e, menos ainda, podem ser entendidas como verdades reveladas. Pretende-se, com esta modesta contribuição, seguir estimulando o debate e também iluminar alguns caminhos para a ação.

1. PAIS DA PSICANÁLISE

Como se infere da introdução, o objetivo deste trabalho não é o de propor uma teoria psicanalítica sobre diferença sexual, nem que a leitura de certos autores seja a mais cabal, ou a “verdadeira”. Dada a relevância nos debates contemporâneos sobre sexualidade e gênero, alguns conceitos e ferramentas teóricas de Freud e, posteriormente, de Lacan, merecem ser analisados.

O que se busca aqui é propor uma leitura que procura, tanto compreender as condições de possibilidade de surgimento dos discursos freudiano e lacaniano, entendidos como historicamente situados, como apontar e problematizar algumas reapropriações, reafirmações e desconstruções na contemporaneidade, e os efeitos clínicos e políticos desses movimentos. O título faz referência ao discurso crítico de Preciado na conferência de 2019, onde ele assim denomina os autores em tela (2020/2022).

1.1. Freud

Antes de adentrar, propriamente, na diferença sexual em Lacan, é necessária a passagem anterior ao pai da psicanálise, de quem lhe é tributário: Freud. A primeira parte do trabalho será delineada neste capítulo e nos próximos dois. Convém apontar que o percurso que aqui se inicia pretende ressaltar as complexidades e as ambivalências do pensamento freudiano, no tema da diferença sexual e seus correlatos. Considera-se, antes, de extrema importância ressaltar o desejo de adentrar nesse terreno de observações e questionamentos à criação de Freud com cuidado, humildade e respeito, tentando seguir o seu exemplo de generosidade pedagógica, para utilizar a expressão de Paulo Freire (1996/2004). É de se reconhecer, com admiração, que a transmissão de Freud no que carrega de genial, é proporcionalmente generosa. E é com esse espírito de conciliação que procura seguir o desenvolvimento desta pesquisa.

Prosseguindo com o aspecto de sua ambivalência, é de se observar que se Freud, por um lado, dissecava criticamente os efeitos adoecedores do paradigma da diferença sexual sobre

os sujeitos, sobretudo as mulheres, de outro, colabora para o fortalecimento do paradigma que constitui o solo epistemológico da sua teoria sobre sexualidade.

De saída, parte-se, portanto, da dupla ideia que Foucault (1976) anuncia em *História da sexualidade 1*: em parte, a teoria freudiana da sexualidade consiste em uma tecnologia do sexo e integra o dispositivo moderno de poder que, por sua vez, produz um erotismo discursivo universalizado. E, nesse dispositivo, os corpos são compreendidos com base no paradigma da diferença sexual, que estabelece uma distinção binária e hierárquica entre os sexos. Ao mesmo tempo, para Foucault, a psicanálise é a única prática desse dispositivo que promove ruptura com a patologização e com a moralização do sexo delineadas pelo campo científico positivista da época.

De acordo com Thamy Ayouch (2015), é possível observar em Freud um “movimento pendular”, oscilando entre posturas revolucionárias que rompem com o solo epistemológico da modernidade, e retrocessos que inscrevem seu discurso nesse mesmo contexto histórico. Considera-se relevante que sejam problematizadas essas nuances, atentando-se ao fato de que os retrocessos estão historicamente localizados e, dessa forma, não precisam reincidir na atualidade. Se a Freud eles foram, até certo ponto, inevitáveis, aos pensadores do contemporâneo, que vivem em uma cultura e época diferentes, nas quais as experiências sexuais e as representações de gênero se transformaram consideravelmente, resta o intuito de evitar, ativamente, que sejam os mesmos repetidos.

1.1.1. A centralidade do pai

No seu célebre discurso na França, Paul B. Preciado reclama, dentre outras coisas, a necessária despatriarcalização da psicanálise, movimento que já está em andamento em várias sociedades, a despeito dela.

A psicanálise está diante de uma escolha histórica sem precedente: ou continua a trabalhar com a antiga epistemologia da diferença sexual e a legitimar o regime patriarco-colonial que a sustenta, tornando-se assim responsável pelas violências que produz, ou então se abre a um processo de crítica política de seus discursos e práticas. Essa segunda opção implica começar um processo de **despatriarcalização**, deseterossexualização e descolonização da psicanálise – como discurso, narrativa, instituição e prática clínica (Preciado, 2020/2022, grifa-se)

Em seu livro (2020/2022), o filósofo denuncia em várias passagens a contribuição da criação de Freud para a manutenção de tecnologias patriarcais nas culturas da atualidade. O tema da existência ou não do Patriarcado e sua definição está longe de encontrar voz uníssona e consolidada, sobretudo nos feminismos. Esse debate será melhor desenvolvido adiante, ao longo do trabalho. Entende-se relevante, por ora, tentar inferir o que seria, *a contrario sensu*, o patriarcado ou a *patriarcalização* no pensamento de Preciado, também no de Freud, e tentar marcar em que medida essa presença se dá no curso de sua teoria.

De acordo com Preciado (2000/2022), o patriarcado consiste no “direito do pai – do marido, do noivo, do amante – de utilizar a violência de forma legítima como modo de relação política e econômica com o outro”. Na literatura freudiana, por sua vez, percebe-se com nitidez a importância e a intensidade da figura do pai para o desenrolar da psicanálise. Tal como Preciado, Freud relaciona o patriarcado com a dimensão central do Pai.

Do pai da horda primitiva ao pai sedutor e perverso, passando pelo pai da fantasia infantil, o pai ocupa, em diferentes momentos da obra de Freud, lugar fundamental na constituição da realidade psíquica (Porge, 1998). O autor estabelece pontos de concordância entre o Pai da horda (totemismo) e o complexo de Édipo. Em *Totem e tabu* (1913), Freud defende que a situação edipiana – ponto central dos desejos da infância e núcleo das neuroses – tem sua origem na pré-história dos homens de hordas primitivas, mais precisamente no mitológico assassinato do pai primordial, que instaura a proibição do incesto.

Primeiramente, tenta-se aqui descrever com algum êxito, em breves parágrafos, como Freud constrói o mito do Pai da horda. Na horda primitiva patriarcal, anterior ao surgimento da lei, da ordem das estruturas e do parentesco, existe um pai violento e possessivo, que guarda todas as mulheres para si e expulsa os filhos, à medida que estes crescem. Os filhos nutrem sentimentos ambivalentes pelo Pai autoritário: se o temem e o odeiam pelas repressões impostas, da mesma forma o amam e o invejam. Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos voltam juntos e, premeditadamente, matam o Pai, no intuito de decretar o fim da horda patriarcal centralizada.

Em seguida, os irmãos não tardam a constatar que não é possível que cada um, como fora o pai, tenha todas as mulheres para si e, em prol da sobrevivência da nova organização social e do evitamento de fratricídios, todos renunciem, então, às mulheres que desejam. A horda é transformada em horda fraterna, assegurada pela consanguinidade e baseada na cumplicidade do crime comum. É proclamada a lei proibitiva do incesto. Após o crime, o amor que esteve recalcado durante todo esse tempo retorna sob a forma de remorso e sentimento de culpa. Ao matarem o pai, os irmãos contraem uma dívida com ele, honrando-o,

dali em diante, ao preço do interdito do incesto. O que antes era proibido pelo Pai passa a ser interditado pelos próprios filhos. Dessa forma, “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (Freud, 1913/1996).

Nas palavras de Joël Dor (1991, grifos originais), “o homem que tinha todas as mulheres só advém como **Pai** a partir do instante em que **está morto enquanto homem**. A edificação do homem em Pai se realiza, pois, ao preço de uma promoção simbólica que só se pode manter sustentando-se por um **interdito que tem força de lei**”. Mas, a ambivalência do complexo paternal continua: há a recordação do triunfo sobre o pai. E, através dessa memória, repete-se o parricídio, por meio do sacrifício do animal totêmico, e o ato de comê-lo equivale a realizar uma identificação com o pai. Trata-se da identificação por incorporação, descrita pelo autor em *Psicologia das massas e análise do eu*:

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

É a partir dessa identificação com o pai que o supereu é criado (Freud, 1930): ele se torna um agente do poder paterno, como punição pelo assassinato cometido, e cria restrições para impedir uma repetição do ato. Em *Totem e tabu*, Freud (1913/1996) afirma que, além da religião, o próprio patriarcado, como organização social, é efeito da elaboração do luto e da culpa pelo assassinato do pai: “Com a introdução das divindades paternas, uma sociedade sem pai gradualmente transformou-se numa sociedade organizada em base patriarcal. A família constituiu uma restauração da antiga horda primeva e devolveu aos pais uma grande parte de seus antigos direitos”.

O mito do pai da horda ganha o *status* de “aparelho filogenético originário, base sobre a qual se escreve a história edipiana singular do sujeito, bem como a origem da quase totalidade das instituições sociais e culturais posteriores” (Freud, 1913/1996). É fácil notar que os tabus totêmicos coincidem com os desejos reprimidos no complexo, os dois crimes cometidos por Édipo: matar o pai (parricídio) e casar-se com a mãe (incesto). No interior da estrutura do complexo de Édipo, em vez do pai da realidade material, tem-se o pai tal como o sujeito o representa em sua fantasia, em sua realidade psíquica. Logo, se distinguem e se superpõem diferentes planos da relação com o pai (Bruno, 2012): o amor narcísico

endereçado ao pai ideal, a ambivalência em relação ao pai como rival, a culpa resultante da raiva sentida por ele, o amor (proibido) tomando o pai por objeto, o medo do pai castrador.

Desse modo, *Totem e tabu* reforça a proeminência da figura paterna na obra de Freud, por sua articulação com o conceito de complexo de castração, com o dispositivo edípico e com a lei de proibição do incesto. No que diz respeito ao incesto, Freud (1905, 1913, 1917) defende a tese de que, se foi preciso proibi-lo e criar tabus em relação a ele, é justamente porque o indivíduo precisa lutar com muita força contra a tentação do incesto; e, com frequência, essa barreira é transgredida, nas fantasias e até mesmo na realidade.

Quanto a essa opinião, acrescenta-se a visão crítica de Judith Butler sobre a suposição de que haveria predisposições incestuosas anteriores à lei: ela entende a lei de proibição do incesto como produtora. Em outras palavras, é essa lei que produz o desejo incestuoso e, ao mesmo tempo, o deslocamento compulsório desse desejo.

No que pertine à função paterna, ela seria condição indispensável para que o menino atravessasse o Édipo e, assim, se estruture psiquicamente. Na saída edípica, a partir da interiorização da autoridade do pai, é formado o supereu, instância moral, em cujo fundamento está a interdição do incesto, que regula as trocas afetivas do menino na família e, ainda, delineia sua identidade sexuada e seu destino erótico (Freud, 1923, 1924a). Essa terceira instância, autoritária, exercida pelo pai, entre a mãe e a criança, é tida como garantidora da “boa” subjetivação.

E aqui, mais uma vez, importante que seja historicamente contextualizado o movimento freudiano de valorizar o pai e a função paterna. Tort (2007) acredita que há um apagamento da figura materna nesses construtos, porquanto Freud, ao desenvolver os modos de resolução do Édipo, foi influenciado pelas relações de sexo e de gênero que prevaleciam em sua época. Desse modo, a mãe ocuparia uma posição secundária, quando comparada à figura fundamentalmente civilizadora do pai. A base disso está, segundo Tort, em uma divisão sexuada, histórica, não natural, dos cuidados parentais, na qual a mãe não conta socialmente como um sujeito, tornando necessária a intervenção separadora e “salvadora” do pai.

Verifica-se que, apesar de tantas transformações, a função paterna continua ocupando espaços de fundação arquitetônica para muitos psicanalistas. Estes repetindo, até os dias presentes, um pensamento patriarcalizante, como se os conceitos psicanalíticos sempre tivessem existido, sem história e fora dela, tidos por universalmente válidos. Muitas vezes expressos sob a forma da *sentença*, em sua dupla semântica – “é isso que se vê na clínica, e não há como ignorar”. Quando se foca na contemporaneidade, esbarra-se, com efeito, nos mesmos problemas apresentados em relação ao binarismo sexual e à hierarquia entre os sexos.

1.1.2. Polimorfismo

Em 1905, quando Freud publica os seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, a sexualidade estava sob a mira de uma intensa vigilância para se adequar ao catálogo de normalização e consequente medicalização do que restasse de fora desse critério. A sexologia moderna passou a definir como “desvios” do sexual, sob o rótulo de “perversões” ou de “aberrações”, as práticas sexuais que, justamente, desatavam o elo entre sexualidade e reprodução. É possível notar que esse texto freudiano pode ser considerado bastante subversivo para o contexto social, político e epistêmico daquele tempo histórico.

É nesse momento que Freud (1905) trabalha com o conceito de *pulsão sexual*, separando-se da concepção natural e biológica contida na noção de instinto, este sendo determinado, herdado e pouco suscetível a mudanças. A pulsão, de maneira oposta, ressalta o caráter contingente, indeterminado e imprevisível da sexualidade, tendo por característica a de ser *perverso-polimorfa*. Segundo argumenta o teórico, o objeto da pulsão é o que há de mais variável e sua atividade é independente da função reprodutora da espécie. Com essa ideia, o psicanalista desata, a um só tempo, sexualidade de reprodução, bem como sexualidade de genitalidade.

Freud, ao postular que a pulsão é perverso-polimorfa, defende um duplo argumento: primeiro, que o objetivo da pulsão é sempre uma experiência de prazer, que a sexualidade visa antes ao prazer, e não à reprodução; e, em segundo lugar, que a pulsão pode atingir esse objetivo por meio de diversos objetos sexuais e do estímulo de múltiplas zonas erógenas, sendo a genital apenas uma entre elas. Em outras palavras, se o objetivo pulsional é, invariavelmente, a obtenção de prazer, os caminhos são múltiplos, variáveis e consoantes com os desejos de cada pessoa. Dessa forma, a pulsão confere uma característica fluida, plástica e móvel ao psiquismo e à sexualidade.

Ainda de forma ousada e transgressora, Freud se debruça sobre as manifestações sexuais da infância, período de autoerotismo no qual as pulsões são parciais. Na tentativa de entender a configuração originária da pulsão sexual, o autor revela que o corpo é o próprio objeto das pulsões e está fragmentado em múltiplas zonas erógenas, autônomas e sem hierarquia entre elas. A sexualidade infantil é, portanto, o protótipo da sexualidade perverso-polimorfa, porque retira o protagonismo da reprodução e da genitalidade nos entendimentos

sobre sexualidade, reforçando, ainda, a inexistência de caminhos predeterminados ou de objetos privilegiados na busca de satisfação erótica.

Desse modo, quando sustenta que os elementos ditos perversos estão, em verdade, naturalmente presentes desde a infância, na sexualidade saudável das pessoas, Freud se aparta da concepção construída pela modernidade, de visualizar a perversão como distúrbio: “Em nenhuma pessoa sadia falta algum acréscimo ao alvo sexual normal que se possa chamar de perverso e essa universalidade basta, por si só, para mostrar quão imprópria é a utilização reprobatória da palavra perversão” (Freud, 1905/1996).

No que diz respeito à homossexualidade, entendida à época como desvio na escolha do objeto sexual, Freud defende não se tratar de uma patologia, tampouco de sinal de degeneração, com o mesmo argumento de que não há uma correlação apriorística ou imanente entre pulsão e objeto. A independência entre eles é reafirmada por Freud em *As pulsões e seus destinos* (1915), quando diz que o objeto é o que há de mais mutável na pulsão, e não está originalmente ligado a ela, só lhe sendo destinado por tornar possível uma satisfação.

Se a posição naturalizante de Freud em relação à homossexualidade não é evidente em pleno século XXI, quando só recentemente foi retirada dos manuais de psiquiatria e, não obstante, ainda existirem profissionais defendendo a chamada “cura gay”, fica nítida a sua fundamental importância e seu imenso potencial subversivo naquele contexto biopolítico do início do século XX.

Interessa ainda frisar que, já nesse tempo, o psicanalista também problematiza como a cultura moderna contribui para o recálque da pulsão perverso-polimorfa, por tornar legítimos esses discursos patologizantes, moralizando, de forma tirânica e excludente, o campo das práticas sexuais. Se a perversão polimorfa com a qual Freud descreveu a sexualidade infantil persevera nos sujeitos, a despeito das “canalizações ideais”, ela continua exigindo elaborações, soluções e ações que merecem ser enfrentadas no curso de uma análise (Pombo, 2021). Do ponto de vista da escuta analítica na clínica, um dos problemas mais delicados é certamente o de acolher um sujeito sem poder escutá-lo fora de uma postura normativa.

Nos *Três ensaios*, o teórico ainda afirma duas proposições: primeira, a de que o interesse sexual exclusivo pelo sexo oposto também exige investigação, já que não é iniludível; segunda, a de que “todos os seres humanos são capazes de fazer uma escolha de objeto homossexual e que de fato a consumaram no inconsciente” (Freud, 1905/1996). Uma nota de rodapé do autor ainda expõe, sob olhar crítico, que, enquanto os antigos valorizam as intensidades eróticas sem preconceitos em relação a objetos sexuais, os modernos menosprezam a atividade pulsional e só consideram como normal a satisfação obtida com o

deslocamento da ênfase da pulsão para o objeto, e apenas aqueles categorizados como os socialmente aceitos (Ayouch, 2019).

Em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*, Freud denuncia que as mulheres sofrem, mais do que os homens, os efeitos da moral sexual, que seria mesmo uma moral dupla: “Essa moral sexual ‘dupla’ que é válida em nossa sociedade para os homens é a melhor confissão de que a própria sociedade não acredita que seus preceitos possam ser obedecidos” (Freud, 1908a/1996).

O médico refere-se à produção da “doença nervosa” como causada pela moral sexual, que interdita a expressão da sexualidade perverso-polimorfa, quando se contrapõe ao campo das pulsões, proibindo práticas sexuais, proclamando o imperativo da monogamia e reduzindo as relações sexuais ao tempo do matrimônio, somente para fins de reprodução. O efeito dessa lei impeditiva recai sobre a expressão de erotismo do sujeito moderno, provocando consequências nefastas, que variam desde os efeitos sobre os direitos à vida sexual, como a frigidez e a impotência, até a formação de sintomas psiconeuróticos resultantes do recalque.

Essa posição de Freud em relação à sexualidade feminina não é unissonante, sobretudo quando entram em cena, na teoria dele, as diferentes configurações edípicas para a mulher e o homem, bem como a prescrição da maternidade como destino feminino ideal. Nesse texto de 1908, porém, o psicanalista defende que a insatisfação sexual da mulher no casamento, que estaria na origem de seus sintomas histéricos, não poderia ser resolvida com a maternidade.

Naquele contexto, a “melhor” solução à insatisfação sexual, segundo Freud, seria a infidelidade (ou a não-monogamia?). Surpreendentemente, o antídoto constante em sua prescrição médica residiria na busca de satisfação em outras relações eróticas. Nesse mesmo movimento, o autor legitima o erotismo da mulher, na toada de seus estudos sobre a histeria, ao indicar que o sofrimento e os sintomas histéricos são diretamente decorrentes das exigências severas de renúncia a esse erotismo (Ayouch, 2014b).

A crítica também está presente na maneira como Freud (1905, 1906) procura diferenciar os três possíveis “destinos” da sexualidade perverso-polimorfa, diferenciando vida sexual normal, neurose e perversão, que variaria conforme as resistências psíquicas contra as quais a pulsão sexual precisa lutar. Na vida sexual normal, o recalque ocorreria em apenas alguns componentes da sexualidade perverso-polimorfa.

A neurose, por sua vez, seria o resultado do recalque excessivo dessa pulsão. As fantasias – nitidamente conscientes no perverso – estariam inconscientes no neurótico e atuariam como forças causadoras de sintomas, que seriam a solução encontrada para compor

os conflitos travados entre as exigências de uma pulsão sexual sem amarras e as tensões geradas pela moral sexual ordenada pela cultura.

Admirável verificar as ousadas temáticas de Freud, contrariando a moral e o discurso científico do seu tempo. Por outro lado, é digno de nota o movimento pendular na trajetória de sua teoria porque, mesmo sendo possível afirmar que Freud valorize sua hipótese da pulsão perverso-polimorfa e, assim, faça a defesa da desvinculação entre sexualidade, reprodução e genitalidade, entende-se necessário acrescentar a leitura crítica de Judith Butler acerca do tema (1990/2013). A filósofa considera que a narrativa de um polimorfismo perverso ou de uma bissexualidade primária enquanto pulsões situadas em uma realidade supostamente anterior à cultura, apenas contribui para manter o regime de poder do heterossexismo.

A bissexualidade postulada como fundação psíquica (o que implicaria ser ela, de certo modo, pré-discursiva) é, na realidade, “uma produção discursiva que afirma ser anterior a todo discurso, levada a efeito mediante práticas excludentes compulsórias e geradoras de uma heterossexualidade normativa” (1990/2013). O discurso, segundo a autora, apenas subsidiaria a ordem de uma heterossexualidade coercitiva, imposta como única identidade reconhecida no campo da cultura dominante, mantendo outras possibilidades não concretizáveis:

A bissexualidade, da qual se diz estar “fora” do Simbólico e servir como locus de subversão, é, na verdade, uma construção nos termos desse discurso constitutivo, a construção de um “fora” que todavia está completamente “dentro”, não de uma possibilidade além da cultura, mas de uma possibilidade cultural concreta que é recusada e redescrita como impossível. O que permanece “impensável” e “indizível” nos termos de uma forma cultural existente não é necessariamente o que é excluído da matriz de inteligibilidade presente no interior dessa forma; ao contrário, o marginalizado, e não o excluído, é que é a possibilidade cultural causadora de medo ou, no mínimo, da perda de sanções. Não ter o reconhecimento social como heterossexual efetivo é perder uma identidade social possível em troca de uma que é radicalmente menos sancionada. O “impensável” está assim plenamente dentro da cultura, mas é plenamente excluído da cultura dominante. A teoria que presume a bissexualidade ou a homossexualidade como o “antes” da cultura, e que situa essa “prioridade” como fonte de uma subversão pré-discursiva, **proíbe efetivamente, a partir de dentro dos termos da cultura, a própria subversão que ela defende de forma ambivalente e à qual se opõe. [...] A subversão se torna assim um gesto fútil, mantido apenas num modo estético irreal, que nunca pode ser traduzido em outras práticas culturais** (Judith Butler, 1990/2013, grifa-se).

Na direção contrária, extraindo um potencial subversivo, Thamy Ayouch (2015) entende que o conceito de bissexualidade psíquica pode ser considerado como uma das posturas revolucionárias de Freud, pois permite uma desessencialização do masculino e do feminino. No texto *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925), certas nuances podem ser observadas. Nele, Freud propõe duas ideias que dialogam, inclusive, com ideias feministas de sua época. A primeira é a de que todos os seres humanos,

devido à sua disposição bissexual e à herança cruzada, contém, em si, características masculinas e femininas. E, seguindo esse rastro, o outro pensamento é o de que masculinidade e feminilidade “puras” são construções teóricas de conteúdo incerto.

De outra banda, no entanto, Freud, respondendo às feministas, reafirma o binarismo sexual e a existência de diferenças irreduzíveis entre os sexos. O próprio título do texto, além de sustentar a diferença sexual como tendo efeitos sobre a ordenação do psiquismo, insere a mesma diferença no domínio do biológico, da anatomia. No caminho do paradigma da diferença sexual, o autor defende, então, que o corpo somático, que traz a marca de uma castração ameaçada ou de uma castração executada, impõe as trilhas da construção do psiquismo no homem e na mulher.

1.1.3. Destinos do feminino

Antes, é importante pontuar que não há um consenso na psicanálise sobre o que seria o Complexo de Édipo, porque há uma multiplicidade imensa de interpretações (como qualquer outro conceito psicanalítico mencionado neste trabalho), de modo que se torna impossível reunir todos os psicanalistas em uma mesma caixa. No entanto, visto que a psicanálise carrega pressupostos que conduzem a pensar os processos de subjetivação a partir de um preceito pautado na cisgeneridade, aqui será debatida a maneira mais hegemônica (ou, pelo menos, uma delas) como sua narrativa é contada.

O percurso “oficial” de entrada e saída edipiana que consta em muitas transmissões é, certamente, o do menino. Apenas secundariamente é que Freud se viu convocado a pensar também o percurso edipiano na menina, que seria distinto. Em *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, Freud (1925) afirma que, na menina, o complexo de Édipo coloca um problema a mais que no menino, já que, em ambos os casos, a mãe é o objeto original. Posteriormente, em *Sexualidade feminina*, de 1931, o autor enfatiza a intensidade e a longa duração da ligação pré-edipiana da menina com a mãe.

O psicanalista apresenta o problema da seguinte forma: enquanto o menino retém, no Édipo, o mesmo objeto que catexiou com sua libido no período pré-edipiano, quando estava sendo amamentado e cuidado, à menina é exigido, antes que chegue ao complexo de Édipo, que abandone a mãe e tome o pai como objeto. Ou seja, a menina deve desinvestir da mãe,

desse objeto do mesmo sexo, para o pai, um objeto do sexo oposto. A passagem da vinculação à mãe para a vinculação ao pai seria necessária ao destino da mulher (Freud, 1933).

E por que a menina, ao contrário do menino, se desvincularia da mãe e passaria a sentir hostilidade por ela? O principal motivo, disse Freud (1933), seria a constatação da falta de pênis, e a consequente responsabilização da mãe por isso. Nesse sentido de desvantagem, o Édipo feminino é entendido pelo psicanalista como uma formação secundária, precedida e preparada pelo complexo de castração.

Há, portanto, mais uma diferença em relação ao Édipo masculino: enquanto, no menino, o Édipo é destruído pela ameaça de castração, na menina, ele é introduzido pela constatação da castração. A heterossexualização obrigatória do desejo feminino, tida como biologicamente necessária, encontra seu sentido na articulação que Freud estabelece entre feminilidade e maternidade. Inclusive, o argumento freudiano é o de que a falta do pênis não é tolerada pela menina sem nenhuma tentativa de compensação: a renúncia se desloca do pênis justamente para um bebê, por certa equivalência simbólica, de modo que o complexo de Édipo feminino culmina com o desejo dela de receber um filho do pai, substituto do órgão faltante.

Como esse desejo de ter um filho do pai jamais se realiza, o complexo é gradativamente abandonado, com a transformação das tendências sexuais diretas em tendências inibidas quanto ao objetivo, do tipo afetuoso. O objeto amoroso perdido pela menina é substituído dentro de si mesma, por meio da identificação com a mãe (Freud, 1940). Como diz Lacan (1957-58), é no desapontamento, na desilusão, que Freud vê a mola de entrada da menina em sua posição feminina.

Enquanto possibilidade entre os destinos do feminino, a posição subjetiva da maternidade é a valorizada por Freud, apontada por ele como o caminho para a fertilidade “normal”. Nela, há a aceitação da condição de falta e tentativa de restauração da completude fálica, a partir de uma equivalência entre o pênis, que ela jamais possuirá, e o filho.

Pela descrição dos percursos edipianos diferentes da mulher em relação ao do homem, pode-se depreender aspectos importantes da problemática da diferença sexual na teoria freudiana, como a posição de destaque atribuída ao pênis e à castração. A problemática de ter ou de não ter o falo parece central na diferenciação dos sexos – o homem é fálico; a mulher, castrada. Desse modo, pela ênfase nesses dois elementos, o falo e a experiência da castração, Freud parece reproduzir, em sua teoria, a representação moderna da diferença sexual, binária e hierárquica (Pombo, 2021, 2019).

Ao descrever o complexo de Édipo na mulher e inscrever a hierarquia sexual na ordem da natureza, o autor reafirma o paradigma da diferença sexual da modernidade, que funda a hierarquia entre os sexos no registro biológico, legitimado pelo discurso da ciência. Nesse contexto de determinismo natural dos corpos, a maternidade é considerada como a finalidade natural da mulher.

Em *A dissolução do complexo de Édipo*, o psicanalista parece defender que masculinidade e feminilidade são efeitos psíquicos da diferença anatômica entre os sexos, marcando a direção contrária em relação a algumas feministas de seu tempo histórico: “Aqui a exigência feminista de direitos iguais para os sexos não nos leva muito longe, pois a distinção morfológica está fadada a encontrar expressão em diferenças de desenvolvimento psíquico. A anatomia é o destino, para variar um dito de Napoleão” (Freud, 1925/1996).

Uma das diferenças psíquicas entre masculino e feminino apontadas por Freud (1905, 1923) é entre a posição ativa e passiva, ou entre posição sádica e masoquista. Em seção intitulada “Diferenciação entre o homem e a mulher”, nos *Três ensaios*, Freud (1905) já afirmava que a libido é, necessariamente, de natureza masculina, independentemente de ocorrer no homem ou na mulher, ou de ter como objeto um homem ou uma mulher. Com isso, pode se inferir do autor que a pulsão é sempre ativa, mesmo quando estabelece para si um objeto passivo. Em outras palavras, é possível extrair a atribuição do sentido de atividade ao masculino e, inversamente, o de passividade ao feminino, o que parece reproduzir o regime binário da diferença sexual.

No texto *A psicogênese de um caso de homossexualidade feminina*, Freud (1920b) retoma a tese da bissexualidade original de homens e de mulheres, e reconhece que a psicanálise não pode elucidar a natureza intrínseca do masculino e do feminino, dizendo, ainda, que a oposição masculinidade-atividade *versus* feminilidade-passividade não é suficiente. De toda forma, o autor não abandona essa oposição em seu pensamento.

Ela aparece na forma como ele compreende a passagem da sexualidade feminina de sua configuração infantil para a adulta: seria preciso haver, na puberdade, uma onda de recalque para que o clitóris ceda lugar à vagina e, com isso, a masculinidade dar espaço à feminilidade. Isso porque a sexualidade infantil da menina, no que diz respeito a suas manifestações autoeróticas e masturbatórias, teria caráter inteiramente masculino. Como zona erógena, o clitóris seria, de acordo com Freud (1905), homólogo à glândula do pênis.

À mulher, por conseguinte, seria exigida uma dupla mudança para a passagem à vida sexual ideal (Freud, 1931, 1933): a primeira, já citada anteriormente, consiste na modificação de seu objeto – da mãe ao pai; e a segunda seria a modificação de seu órgão sexual principal –

do clitóris à vagina. Já o menino mantém ambos, objeto e zona erógena. “Seu reconhecimento da distinção anatômica entre os sexos força-a a afastar-se da masculinidade e da masturbação masculina, para novas linhas que conduzem ao desenvolvimento da feminilidade” (Freud, 1925).

Nesse sentido, para Monique Wittig (1992/2022), ainda haveria, para a menina, não só a perda da zona erógena e do objeto, mas também do *objetivo*. Enquanto o menino poderia continuar desejando outras mulheres, à menina seria forçada uma sexualidade heterossexual. Sobre o assunto, é importante mencionar que, para Butler (1990, 1993, 1997), esse investimento objetal renunciado não estaria restrito às meninas, mas a todos assujeitados ao heterossexismo, entendendo, assim, o binarismo de gênero como uma espécie de melancolia (freudiana), a qual ela denomina *melancolia de gênero*. A denúncia é de que os gêneros heterossexualizados foraclui não só a homossexualidade, mas outros cruzamentos complexos de identificação e desejo, que ultrapassam e contestam esse binarismo.

Butler (1997), de fato, recorre ao texto freudiano *O eu e o isso* (1923) para sublinhar sua hipótese de que as identificações de gênero são produzidas através da identificação melancólica. De Freud, a filósofa adota a ideia de que a perda sem luto de um objeto de apego vem sempre acompanhada pela incorporação desse apego na forma de uma identificação. Mas, essa internalização também consiste em um mecanismo de negação da perda, não reconhecida, nem enlutada e foracluída (nos termos lacanianos), visto que o sujeito sequer teve a oportunidade de refletir sobre essa perda. Pois o que foi perdido foi rigorosamente barrado, inimaginável, ficando fora do universo simbólico do sujeito.

Analogamente, portanto, masculinidade e feminilidade surgem, segundo Butler, como vestígios de um amor não pranteável e, assim, não pranteado, visto que se estabelecem a partir da exigência da perda de certos apegos (homossexuais) e da impossibilidade de elaboração dessa perda. Para a autora, há uma melancolia mais evidente nos corpos que importam, isto é, nas versões “oficiais” de homem e mulher: “nesse sentido, a melancolia lésbica ‘mais verdadeira’ é a mulher estritamente heterossexual, e o homem gay melancólico ‘mais verdadeiro’ é o homem estritamente heterossexual” (Butler, 1993/2019).

Retornando-se à Freud, em *Sexualidade feminina* (1931) e, mais explicitamente, na conferência *Feminilidade* (1933), o psicanalista revisa sua tese de uma libido sempre ativa, afirmando que ela possui objetos tanto ativos quanto passivos. O autor também reconhece a existência de um lado ativo da feminilidade, presente na fase pré-edipiana e na fase fálica, que se manifesta em impulsos de desejo dirigidos à mãe e na masturbação clitoriana. Porém, logo

após a imposição do afastamento da mãe, haveria uma relevante diminuição das pulsões ativas e ascensão das passivas, que passam a predominar.

Tanto a tese da libido única de essência masculina, como a necessidade, pela menina, de recalque de parte da sexualidade supostamente masculina, com vistas à feminilidade, criam uma diferença hierárquica entre as organizações feminina e masculina e entre as formas de masculinidade e feminilidade na vida adulta. Também Gayle Rubin (1975/2017), ao comentar sobre o assunto, afirma que não é somente um órgão, o clitóris, que é reprimido, mas um segmento de possibilidade erótica: “Nesse esquema, os estereótipos culturais foram cravados sobre uma cartografia dos órgãos genitais”.

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

Além do desejo do pênis, que definiria a feminilidade, Freud aponta, em seus textos, algumas características próprias da mulher que derivariam dessa ferida narcísica. São listados o sentimento de inferioridade e de desprezo pelo sexo feminino; o ciúme, já que ela teria essa cota a mais de inveja do pênis deslocada (Freud, 1925/1996); a vaidade física e até mesmo seu pouco senso de justiça – o supereu da mulher, herdeiro dessa empreitada subjetiva, seria marcado por uma fragilidade que se traduziria em valores morais frouxos.

Percebe-se, assim, que a tradição política do patriarcado colonial (binarismo hierárquico falocêntrico) estão bem explicitados quando Freud sustenta a anterioridade e a superioridade da masculinidade em relação à feminilidade, já que esta seria sempre uma derivação ou ramificação daquela. E, igualmente, quando aponta a castração e a inveja do pênis como marcos decisivos na estruturação psíquica da mulher.

Para Birman (2001), a maternidade como condição para o feminino é a marca maior da moral do patriarcado e da dominação masculina presente na teoria freudiana, já que é precisamente a equivalência entre maternidade e feminilidade que materializa a máxima de que “a solução para o conflito feminino e o impasse da castração seriam sempre, no discurso freudiano, a restauração da plenitude fálica”.

No entanto, pode-se perceber um duplo movimento de Freud: ora reforça a epistemologia da diferença sexual, ao valorizar a maternidade como espécie de vocação

feminina, ora a problematiza, ao pensar na histeria a partir dos imperativos eróticos da mulher, que aparecem em outros discursos como agente anticivilizatório, já que a suposta função reprodutiva do corpo é perturbada pelo desejo e pela busca do prazer sexual.

A subversão freudiana aparece em dois aspectos de sua leitura sobre a histeria: o primeiro é a compreensão dela a partir das exigências da sexualidade feminina, inscrevendo o erotismo no fundamento da subjetividade. O segundo seria a afirmação da bissexualidade como característica psíquica, criticando a exigência de que o sujeito se submeta ao regime binário da diferença sexual (Birman, 2001). Freud parece criar, desse modo, um paradoxo na própria teoria.

Silvia Nunes (2002) aponta que o discurso freudiano sobre o feminino não é linear, mas, sim, perpassado por contradições e ambiguidades. Essa polarização parece reeditar a dupla imagem da mulher construída pelos discursos médico e filosófico do século XIX: “de um lado, frágil, dependente, passiva e assexuada e, de outro, rebelde, perigosa, por ser portadora de um excesso sexual que suscita ameaça à família burguesa”.

Assim também reflete Gayle Rubin (1975), ao comentar os destinos do feminino e a primazia do falo na obra freudiana, em dois argumentos principais. Em parte, denuncia que o autor não olha de modo crítico o processo que descreve. Ao mesmo tempo, visualiza as hipóteses de Freud de uma maneira mais ampla, valorizando a teoria freudiana por ela conceber ferramentas conceituais que elucidam aspectos do sistema de sexo/gênero – que trata mulheres e homens de modo desigual, oprime mulheres e dissidentes sexuais – apontando, assim, caminhos para a subversão e para a reorganização desse sistema.

A psicanálise dispõe de um conjunto único de conceitos para a compreensão dos homens, das mulheres e da sexualidade. Trata-se de uma teoria da sexualidade na sociedade humana. E o mais importante é que a psicanálise oferece uma descrição dos mecanismos pelos quais os sexos são divididos e modificados, de como crianças andróginas, bissexuais, são transformadas em meninos e meninas. A psicanálise é uma teoria feminista que não chegou a se configurar plenamente como tal. (Rubin, 1975/2017)

Nos termos da citação acima, Rubin entende a psicanálise como uma *teoria do gênero* ou como uma *teoria feminista* que não chegou a se configurar plenamente como tal e que, por isso mesmo, poderia ser ponto de partida para uma crítica da diferença sexual e dos papéis sexuais (Pombo, 2021). A autora procura traçar novos caminhos sobre como ler os ensaios freudianos em torno do feminino, menos sob a lógica do determinismo biológico, e mais a partir da lente sócio-histórica.

Assim, a antropóloga lê a teoria freudiana acerca do desenvolvimento sexual feminino como “descrições de como um grupo é preparado psicologicamente, desde a infância, para viver com a própria opressão” e de como a criação da “feminilidade” nas mulheres deriva de um ato de brutalidade psíquica e deixa nelas um grande “ressentimento contra a supressão a que foram submetidas” (Rubi, 1975/2017).

Desse modo, Rubin, Nunes e Birman contribuem no exercício de inscrever a narrativa freudiana no tempo histórico onde foi produzido, e isso se aplica para qualquer discurso, em qualquer época ou qualquer cultura em que esteja inserido. Por esse mesmo motivo, comporta também ratificar a importância de serem repensados os conceitos e as ferramentas teóricas da psicanálise na contemporaneidade, bem como o status de a-historicidade e universalidade que, muitas vezes, são atribuídos a ela.

Preciado (2020/2022) sublinha que a psicanálise, além de trabalhar dentro da epistemologia da diferença sexual, configura uma “teoria do inconsciente da diferença sexual” ou a “ciência do inconsciente patriarco-colonial”. Utilizando-se dessa epistemologia, a psicanálise, segundo o filósofo, foi fundamental para a fabricação da psique feminina e masculina, bem como da separação entre identidade sexual e de gênero, sob o rótulo de normais ou patológicas.

O objetivo desta pesquisa, contudo, não é a discussão a respeito da teoria freudiana, se seria correta ou não. Pelo contrário. O esforço demandado é de um exercício crítico reflexivo, para que seja devidamente inscrito o discurso freudiano em sua singularidade histórica, de modo a analisar os efeitos, nos tempos históricos do agora, da utilização universalizada, pela psicanálise, da categoria binária e hierárquica de diferença sexual.

Cabe, portanto, indagar, diante das tantas transformações recentes no campo da sexualidade e do gênero, se ainda faz sentido que seja sustentada, teórica e clinicamente, a *universalidade* e *unicidade* de alguns dispositivos, como o complexo de Édipo e a centralidade do falo na estruturação psíquica, nos destinos eróticos e identificatórios do sujeito. Quais são os efeitos políticos dessa sustentação?

A título de exemplificação, o psicanalista Michel Tort (2007) se posiciona contra o desaparecimento do Édipo, mas defendendo a queda de uma representação específica de arranjo social familiar, preferindo falar de “múltiplos Édipos possíveis”, configurados de acordo com os ingredientes históricos disponíveis no contemporâneo. E, seguindo nessa trilha, quais horizontes se descortinam, quando possam ser repensados certos construtos psicanalíticos patriarcalizados e historicamente situados, para lançar mão de novos, não necessariamente excludentes?

1.2. Lacan

Acompanhando a proposta da seção anterior, este ponto pretende apresentar, ouvir e interrogar alguns conceitos da teoria lacaniana que se demonstram importantes nas discussões sobre a despatriarcalização da psicanálise no que se refere à diferença sexual. Igualmente, como se pretendeu em Freud, adentra-se nesse campo com o intuito de *questionar* a partir de vozes dissidentes e dos ecos de Preciado.

Entende-se que a missão desta pesquisa não contempla a refutação, ou uma mera contradição, mas a proposição de perguntas a partir da escuta de outros saberes e da indignação crítica dialógica, que reconhecem a potência da psicanálise, e prezam por sua sobrevivência. Será disponibilizada uma maior ênfase ao psicanalista Jacques Lacan, já que o discurso de Preciado foi endereçado a uma plateia lacaniana, valendo-se o título deste trabalho de expressões preciadianas emitidas na ocasião, motivo pelo qual foca nos rastros da “epistemologia da diferença sexual” na órbita lacaniana.

Trata-se, então, de observar alguns discursos psicanalíticos do autor, buscando entender suas condições de possibilidade e aventar seus efeitos sobre os sujeitos, já que indicam modelos de subjetivação e sexuação. Além disso, tenta-se, com a escuta das dissidências sexuais, escavar suas brechas para revisões e mutações. É nesse sentido que se pretende abordar Lacan.

Adere-se à proposta de Pombo (2018), para que, antes, sejam visualizados aqui dois tempos no discurso lacaniano, a bem de serem compreendidas as anotações sobre o complexo de Édipo e a função paterna em Lacan. O primeiro, onde Lacan é marcado pela escola francesa de Sociologia, sobretudo por Durkheim, seu fundador. Na segunda fase, o psicanalista se aproxima de Lévi-Strauss e, de modo geral, do paradigma estruturalista.

Reconhecendo a extensão e a complexidade do acervo lacaniano, foi feita a opção de focar em sua fase estruturalista, visto que nela o psicanalista explora muitas noções paternalistas – como o Nome-do-Pai, metáfora paterna, falo, Édipo. São esses alguns dos dispositivos mais retomados nos debates atuais, seja nas revisões e narrativas apocalípticas do contemporâneo, seja na forma de uma visão crítica à patriarcalidade de sua obra, levantada por autores *queer* e feministas, sobretudo.

É importante salientar que, com isso, não se trata de se limitar ou valorizar o “último Lacan”. Por fim, também serão apresentadas questões em torno da teoria da sexuação desenvolvida na década de 70 pelo teórico, tendo em vista as contribuições que ela agrega para pensar a diferença sexual no âmbito de sua abordagem psicanalítica.

1.2.1. A relatividade sócio-histórica do Édipo

Diante da constatação de uma crescente intervenção estatal na vida privada doméstica, a soberania do pai, na visão de Durkheim (1892), acaba por perder espaço dentro da família frente ao Estado, que exerce a prerrogativa legal de correção do genitor que ultrapasse certos limites. É outorgado ao poder público, inclusive, decretar a perda dos direitos jurídicos dos pais, quando julgados como desonrados de sua condição parental. Em outras palavras, como passa a ser possível que o Estado pronuncie a queda do pátrio poder, isso resulta em uma perda significativa da autoridade paternal.

A concepção de Durkheim exerce forte influência nas reflexões de Lacan em *Os complexos familiares da formação do indivíduo* (1938). A interlocução com o texto durkheimiano revela-se nítida no ensaio, quando o autor descreve um declínio social da imago paterna, o que levaria ao empobrecimento identitário das famílias e à degradação do complexo de Édipo, tornando-o incapaz de garantir a “boa” subjetivação da criança.

Dessa forma, o psicanalista segue argumentando que o declínio sócio-histórico do poder do pai teria levado a uma “crise psicológica” que seria a raiz do próprio nascimento da psicanálise no crepúsculo do século XIX. Segundo o autor, esse declínio teria sido observado por Freud e, sendo assim, a elaboração da teoria psicanalítica revelaria, em verdade, o seu desejo de revalorizar simbolicamente o pai (Roudinesco; Plon, 1998).

Na opinião de Markos Zafiroopoulos (2002), durante o período dessa influência, Lacan diverge de Freud quanto ao entendimento da universalidade do complexo de Édipo. Em vez de universal, como propõe Freud, o Édipo, para Lacan, é socialmente determinado pelas condições da estrutura social e familiar. Se o valor da imago paterna é deduzido de seu valor na família, isso significa que o Édipo varia conforme as condições sócio-históricas de organização e de funcionamento da família.

Segundo o psicanalista, a consequência dessa posição lacaniana é, no entanto, a idealização da família patriarcal, o único contexto adequado, onde a autoridade do pai seria

recomendável para o bom desenrolar do Édipo e da própria cultura. Enquanto Freud convoca um pai que não se discute, reconhecendo como constante o “monumento paterno” no centro da produção subjetiva e social, a relatividade sócio-histórica do complexo de Édipo introduzida por Lacan traz consigo uma incerteza sobre a permanência da autoridade paterna, sempre suscetível à derrocada.

Lacan (1938/2003) atribui como causa das neuroses que ele analisou na época como decorrentes da fragilização da figura do pai. Essa precariedade culminaria na impossibilidade da mediação no psiquismo, que permitiria a ruptura da criança com a imago materna. Diante disso, lê Birman (2006a), a função da psicanálise, para Lacan, seria a de fortalecer a imago paterna no sujeito, a partir da qual seria viabilizada a relação triangular, lançando-o no espaço das trocas com os outros, pela mediação entre ele e o mundo.

Anos depois, mais precisamente a partir de 1953, Lacan reformula radicalmente sua teoria, momento em que se afasta de Durkheim e encontra Lévi-Strauss. Com o deslocamento de uma tópica centrada no imaginário para uma que se funda no simbólico, a imago paterna cede lugar à *função paterna*, enunciada pela mediação operatória do significante *Nome-do-pai*. Pode-se dizer que há, nesse momento, uma “revolução estrutural” e é nesse contexto que a questão do pai tem importância fundamental, consistindo ela mesmo na porta de entrada dessa revolução (Zafiropoulos, 2014).

1.2.2. Édipo enquanto estrutura

Neste tempo, é importante relatar que serão explorados três pontos: o retorno de Lacan a Freud, a partir de Lévi-Strauss; o que surge de novo em sua teoria sobre o complexo de Édipo e a função paterna; e como um discurso sobre diferença sexual ganha forma a partir de então.

Em seu livro sobre as estruturas elementares do parentesco, Lévi-Strauss (1947) expõe o problema que se encontra na proibição do incesto: o de apresentar, como indissociavelmente reunidos, atributos da natureza e da cultura. Nesse sentido, apresentaria uma aparente contradição: a de ser uma regra (cultura) com caráter de universalidade (natureza), razão pela qual passa a defender que tal interdito seria o ponto de passagem da natureza à cultura. Em outros termos, ela poderia ser descrita como a passagem do fato natural da consanguinidade ao fato cultural da aliança fora do círculo familiar restrito (casamento exógeno).

A exogamia, como consequência direta do interdito, seria a proibição de pessoas pertencentes a um mesmo grupo de se casarem. Continua afirmando que o impedimento, na verdade, é o que garante um sistema de troca de mulheres entre os homens, sendo essas consideradas praticamente como bens semoventes. A necessidade do matrimônio surgiria pelo mero fato da criação da divisão de trabalho entre os sexos, o que confere ao casamento heterossexual um caráter mais econômico, em detrimento do erótico.

Admitindo uma anterioridade histórica da natureza em relação à cultura, o antropólogo propõe que se pense a proibição do incesto como uma “transição-intervenção”, por meio da qual a cultura insere sua marca. Nesse encadeamento, defende o autor que a proibição do incesto seria “a” regra que torna possível todas as outras, uma vez que, ao impor a aliança fora do círculo familiar restrito, torna possível a própria sociedade.

Na leitura de Gayle Rubin (1975/2017), os sistemas de parentesco descritos por Lévi-Strauss, baseados em uma troca de mulheres (objetos) entre homens (sujeitos) são formas meramente empíricas do sistema assimétrico de sexo/gênero e, portanto, situadas nos sistemas sociais e não na biologia: “Os sistemas sexo/gênero não são emanções a-históricas da mente humana; são produtos da atividade humana histórica”. O locus da opressão estaria no “tráfico de mulheres”, negritando que o antropólogo construiu, de modo acrítico, a sua teoria.

Para Rubin (1975/2017), Lévi-Strauss chega perto de dizer que a heterossexualidade compulsória seria, igualmente, um processo socialmente instituído, já que, caso fosse um processo natural, biológico, não seria necessário recorrer à interdependência econômica e à divisão sexual do trabalho para garantir as uniões heterossexuais, reprimindo o componente homossexual da sexualidade. O heterossexismo (ou o tabu da homossexualidade) seria anterior e pressuposto do tabu do incesto. Um mesmo sistema heteropatriarcal, que oprime mulheres e dissidentes sexuais.

Quanto à Lacan, fica evidente sua interlocução com a antropologia estruturalista de Lévi-Strauss. Primeiro, concorda com a descrição sobre a interdição do incesto e a considera como “a lei primordial”, pelos mesmos argumentos. Na virada estrutural da teoria lacaniana, o Édipo ganha condição de estrutura, sendo entendido como passagem da natureza à cultura, também denominada pelo autor como passagem do registro imaginário ao registro simbólico, denominado “ordem de linguagem”, que assujeita o sujeito.

Por esse motivo, a função exercida pelo pai, considerada crucial, passa a ser entendida como função essencialmente simbólica, representada pelo significante *Nome-do-pai* (Lacan, 1953, 1955-56, 1956, 1957-58). Este se torna o operador estrutural do Édipo, o significante

que introduz a interdição do incesto no inconsciente, como lei simbólica. Ambos considerados, então, estruturas universais e a-históricas.

É na passagem ao estruturalismo que Lacan retorna e se reconcilia com Freud sobre a questão do pai, que migra da condição de objeto real (*imago paterna*) para a de significante (*função paterna* ou *metáfora paterna*). No Seminário 5, Lacan (1957-58) chega a dizer que o Nome-do-pai é o pai morto, uma construção mítica, na medida em que é preciso que tenha havido o assassinato do pai para que surja o pai simbólico, o significante que entra na condição de autor da lei. No mesmo seminário, o autor diferencia a ausência do pai na família (dimensão realista) da sua carência no complexo de Édipo (dimensão simbólica). O importante seria a presença do pai no inconsciente do sujeito, na cadeia de significantes.

1.2.3. A primazia do falo

Nas leis do psiquismo, já carimbadas em Freud, dois elementos despertam a atenção e evidenciam especial importância: o pai (*função paterna*) e o falo. A articulação entre eles é fundamental para compor e reforçar, em Lacan, o paradigma paternalista binário e hierárquico da diferença sexual. Como visto, quando realiza seu retorno a Freud no giro estruturalista, Lacan propõe que se entenda o pai como puro significante, e não como pai concreto, no registro do real, nomeando a função simbólica do pai no Édipo de *metáfora paterna* (Lacan, 1956, 1957-58). Isso significa dizer que o pai simbólico equivale a afirmar que ele é uma metáfora, um significante (*Nome-do-pai*) que toma o lugar de outro significante (desejo da mãe).

Com essa substituição, o desejo da mãe, até então incógnita, ganha valor fálico, significando que o falo se torna o equivalente do que a mãe deseja fora da criança, inscrevendo esta na função fálica. Essa operação, segundo Lacan, resulta na *significação fálica*, e tem por efeito fornecer as condições para a vida sexual e desejante do sujeito. Nesse contexto, percebe-se ainda que o Nome-do-Pai também faz referência ao exercício de uma nomeação, considerando que o pai, ao nomear a criança, a insere no âmbito da lei e da linguagem.

No *Seminário 05*, a função paterna passa a exercer importância crucial na teorização lacaniana, sobretudo quando afirma que o Édipo e a função do pai configuram pressupostos recíprocos de existência: “Não existe a questão do Édipo quando não existe o pai e,

inversamente, falar do Édipo é introduzir como essencial a função do pai” (Lacan, 1957-58/1999). A partir daí, o Édipo ganha função de normalização social, e a função do pai, por sua vez, de operador dessa normalização, pois é a este que se atribui a função de castrar e de introduzir o sujeito em uma nova realidade, a simbólica (Birman, 2006a). O pai não deixa de subsistir, portanto, como a única investitura estruturante para a criança, ainda que represente uma “função”.

Nesse lastro epistêmico, Lacan (1955-1956) estabelece uma diferença fundamental entre neuróticos e psicóticos, a partir do conceito de forclusão do Nome-do-Pai, que introduz no Seminário 3, *As psicoses*. Específico da psicose, a forclusão corresponde à abolição do efeito metafórico do significante Nome-do-Pai. O mecanismo da forclusão é entendido, portanto, como uma falha na operação simbólica estruturante do sujeito, que ocorre quando o Nome-do-Pai é rejeitado e não integrado ao inconsciente – como, contrariamente, acontece no recalque, típico da neurose – retornando, no Real, sob a forma de alucinações ou delírios que invadem a percepção ou a fala do sujeito.

Continuando seu pensamento, destaca a necessidade de que a mãe ceda espaço e reserve um lugar a esse terceiro, pai simbólico, na promoção da lei, em vez de destituir e neutralizar antecipadamente a função paterna, o que ocorre quando ela mantém uma relação fusional com o filho.

Pelo exposto até aqui, vê-se que as elaborações lacanianas, ao desatrelar o Édipo e a função paterna do contexto histórico-familiar em que se inserem, continuam sustentando as relações patriarcais de poder, mas agora as apresenta como se elas configurassem um funcionamento psíquico universal e inconsciente – uma lei. Apesar de abandonar a hipótese de relatividade sócio-histórica do Édipo e, com ela, a defesa explícita da família patriarcal, Lacan continua reforçando, em sua teoria, relações e papéis assimétricos entre os gêneros, próprios das sociedades patriarcais.

Não sem razão é que Preciado (2020/2022) denomina a psicanálise de *ciência do inconsciente patriarco-colonial*. O filósofo considera que o arcabouço teórico consistiria, desde o seu pai-autor, em uma resposta à crise do paradigma da diferença sexual, mas que, em vez de trilhar o caminho da emancipação, acaba por reiterá-lo. Incluindo aqui a psicanálise lacaniana, devido à própria posição de Jacques Lacan enquanto homem-branco-europeu no interior de um regime patriarcal.

Já o psicanalista francês Michel Tort (2007) entende que essa inclinação se deve ao esforço de Lacan para reanimar um patriarcado simbólico em autêntico declínio, pensamento em consonância com as palavras de Birman: “a tese sustentada pelo discurso de Lacan

confere fundamento teórico para a lógica, a ética e a política do patriarcado, pela qual a figura do pai, como signo de exceção e representante da **Lei**, confere uma **aura** de superioridade hierárquica da figura do homem em relação à da mulher. (Birman, 2006a, grifos no original)

Butler (1990/2013), por sua vez, entende a teoria lacaniana como uma espécie de *moral do escravo*, sobretudo no que diz respeito à representação da lei paterna como autoridade inevitável, diante da qual só há obediência e sofrimento, em que o sujeito está fadado a fracassar. A autora então questiona: “que credibilidade pode ser dada a uma explicação do Simbólico que exige conformidade a uma lei que se mostra impossível de cumprir e que não abre, para si mesma, nenhum espaço de flexibilidade, para sua reformulação cultural em formas de maior plasticidade?”. Na opinião da filósofa, a teoria de Lacan impossibilita que se configurem alternativas ao tabuleiro dos desejos.

O falo é outro elemento que desponta, de fato, como fundamental para Lacan, tanto na subjetivação, quanto na sexuação. A função do falo entendida pelo francês é a de que consiste em um significante com função simbólica, estruturante do psiquismo e do erotismo, evocada no sujeito pela metáfora paterna, Nome-do-pai. No *Seminário 05*, recorrendo aos textos de Freud, Lacan (1957-58), propõe que o Édipo seja compreendido a partir de três tempos.

No primeiro, ocorre o falo imaginário: diante da alternância de presenças e ausências da mãe, a criança percebe que a mãe deseja outra coisa para além da satisfação do desejo da criança e seria, justamente, o falo. Logo, se o desejo da mãe é o falo, a criança quer ser o falo para satisfazê-la. Aqui, a criança está em posição de assujeitamento, de objeto do desejo da mãe. O falo “é o significante do desejo do Outro”, afirma Lacan (1958/1998) em *A significação do falo*.

No segundo tempo, o pai simbólico intervém como privador da mãe em relação à criança, mostrando-lhe que o falo, o verdadeiro, quem tem é “ele”. A castração da mãe é tida como condição para que a criança aceite e simbolize sua própria castração, privando-as, assim, da satisfação incestuosa. É todo esse mecanismo, de presença privadora e suporte da lei, que impedirá a fusão da criança com a mãe (Lacan, 1957-58).

O psicanalista considera esse tempo como fundamental, pois é nele que a criança se desvincula da identificação com o falo e da posição de objeto do desejo da mãe: o Nome-do-Pai barra a mãe na condição de Outro onipotente e absoluto e inaugura a entrada da criança na ordem simbólica. Configura-se a passagem do falo imaginário ao falo simbólico, como também a sensação de onipotência (objeto do desejo da mãe) para a falta, instituída pela castração e pelo falo enquanto uma função. Falta que é tida também como condição para o desejo:

O falo é, pois, o significante que permitirá ao sujeito atribuir significações a seus significantes, é o significante que, por excelência, permite ao sujeito situar-se na ordem simbólica e na partilha dos sexos como homem ou mulher. O sujeito passa de uma posição de ser falo a uma posição de falta-a-ser, entrando na dialética do ter ou não ter. (Quinet, 2015)

Se no primeiro tempo a questão era a de ser ou não ser o falo, no terceiro tempo, trata-se de ter ou não ter o falo, questão mediada pelo complexo de castração. Como Freud, Lacan (1957-58) sustenta diferentes resoluções do Édipo para a mulher e para o homem, e as justifica a partir de diferentes relações com o falo e o complexo de castração. No caso do menino, é preciso que se tenha instaurada a possibilidade de ser castrado. Daí vem a identificação com o pai, por ser o detentor do falo, não-castrado, passando a ser internalizado como ideal do eu.

A menina, por sua vez, espera receber o falo do pai, em uma fantasia de ter um filho do pai, que será substituído por outro homem no futuro. Lacan retoma a ideia freudiana de inveja do pênis e entende que ela se traduz na fantasia de ter um filho do pai, que será substituído por outro homem no futuro, isto é, no desejo de possuir o pênis sob uma forma simbólica:

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

O homem tem o falo, a mulher não. De acordo com o autor, é preciso que haja o reconhecimento da menina de não ter aquilo que não tem. Espera-se também o reconhecimento do menino de não ter aquilo que tem, mas que o carrega como uma espécie de nota promissória, um “título de posse”, como apelida Lacan, o que remete a uma permissão para que, no futuro, seja fálico como o pai. A partir das ideias expostas, nota-se que o paradigma binário e hierárquico da diferença sexual, da centralidade do pai e a primazia do falo continuam sendo sustentados por Lacan em seu retorno a Freud.

Em ambos, só haveria duas possibilidades de inserção subjetiva na cultura: ter o pênis ou ser castrado; ou, conforme atualiza Lacan, ter ou não ter o falo. A teoria lacaniana apenas reapresenta a proposta de Freud, mas na forma de estrutura e, portanto, como dado a-histórico e universal. Em palavras curtas, o falo permanece como operador teórico da diferença sexual.

Para ele, o bom desfecho do Édipo deve conduzir o sujeito ao próprio sexo (“homem ou mulher”), e ao seu lugar na distribuições de papéis e funções (“gênero”):

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

A diferença entre os sexos, mesmo que não citada a anatomia ou a biologia, parece adquirir caráter universal e imutável, já que instituída por essa diferenciação estruturante, orquestrada pelo falo simbólico. Dito em outras palavras, demarca-se uma ontologia da diferença entre os sexos, afirmada pelo estruturalismo, porquanto, como coloca Gondar (2014), essa diferença é dita como fundante do humano.

De acordo com as pesquisas de Pombo (2021), não é só no *Seminário 05* que Lacan atribui centralidade ao falo nos destinos identificatórios e nas sexualidades. Segundo a autora, no texto *De uma questão preliminar para todo tratamento possível da psicose*, de 1956, as elucubrações lacanianas já nomeiam o complexo de castração como fase normativa da assunção do sexo pelo sujeito, e o falo como pivô desse processo simbólico. Igualmente, no *Seminário 4*, já está presente a ideia do falo como eixo de toda a dialética subjetiva: “nele, Lacan afirma, inclusive, que a primazia do falo é instaurada pelas próprias particularidades da ordem simbólica, que conferem ao falo um lugar privilegiado”.

A psicanalista faz um destaque importante acerca da dimensão estruturalista que o falo ganha na teoria lacaniana. Inspirada pelas colocações de Deleuze (1973/2011) sobre como se pode reconhecer o estruturalismo, a autora afirma que a estrutura “é uma virtualidade de coexistência ou, ainda, um repertório ideal que preexiste aos seres e que se atualiza neles, diferenciando-os” (Pombo, 2021).

Ainda citando Deleuze, indica que o pensador expõe que toda a estrutura é movida por um objeto que circula e que, ao se deslocar, distribui as diferenças, determina o lugar relativo dos elementos, bem como o valor variável das relações. Trata-se esse objeto de um significante flutuante, um “diferenciador da diferença” (Pombo, 2021 *apud* Deleuze, 1972) e que, em Lacan, residiria justamente no falo, como esse significante diferenciador, “o órgão simbólico que funda toda a sexualidade como sistema ou estrutura, e com relação ao qual se distribuem os lugares ocupados de modo variável pelos homens e pelas mulheres, e também as séries de imagens e de realidades” (Pombo, 2021).

Outras autoras feministas, como Lucy Irigaray (1977) e Gayle Rubin (1975), criticam essa dimensão hierárquica da diferença sexual ancorada no falo, presente em Freud e Lacan. Irigaray entende que Lacan, ao imprimir uma dimensão estrutural à teoria psicanalítica, não coloca em xeque certas questões tidas como universais, como o falocentrismo. Dessa perspectiva, segundo a filósofa, pode-se suspeitar que o falo seja a figura contemporânea de um deus ciumento de suas prerrogativas, e que pretenda, com esse título, ser o sentido último de todo discurso, o estandarte da verdade e da propriedade, principalmente do sexo. O significante e/ou o significado último de todo desejo, além de um emblema e um agente do sistema patriarcal, que continuaria a abarcar o crédito do nome do Pai (Irigaray, 1977/2017).

Também Gayle Rubin (1975/2017), ao analisar as diferenças entre os Édipos do homem e da mulher, aponta como as regras do sistema de trocas simbólico onde o falo circula (entre homens) só reforçam a desigualdade entre os gêneros. Enquanto o menino, por medo da castração, troca a mãe pelo falo, garantia simbólica que poderá, mais tarde, ser trocada por outra mulher, a menina, por sua vez, ao reconhecer a castração, nunca chega a ter o falo. Ele somente pode ser obtido como um presente dado por um homem, sob a forma de um filho.

Para a antropóloga, o complexo de Édipo, tanto em Freud como em Lacan, é um dispositivo de produção da personalidade sexual que molda os sujeitos – sua libido, sua expressão de gênero, sua sexualidade – a um sistema de sexo/gênero hierárquico, próprio de uma cultura fálica.

Em um certo sentido, o complexo de Édipo é uma expressão da circulação do falo na troca intrafamiliar, a figura inversa da circulação das mulheres na troca interfamiliar. No ciclo de trocas que se manifestam pelo complexo de Édipo, o falo passa pelas mulheres de um homem para outro: de pai para o filho, do irmão da mãe para o filho da irmã, e assim por diante. No círculo de troca familiar *kula*, as mulheres seguem em uma direção; o falo, outra. **O falo está onde nós não estamos.** Nesse sentido, ele é mais que característica que distingue os sexos; ele é a encarnação do status masculino, com o qual os homens consentem, e do qual certos direitos são parte inerente – entre outros, o direito a uma mulher. **É uma expressão da transmissão do domínio masculino.** (Rubin, 1975/2017, grifa-se).

Ao escutar tantas vozes críticas ao Édipo, pode a psicanálise se permitir ser furada diante desses dilemas e questionamentos? Poderia sofrer o Édipo modificações, hoje, diante da crise do sistema patriarcal e da mutação do paradigma da diferença sexual? Deve-se pensar em novos dispositivos de subjetivação? Se positivo, deve-se nomeá-lo de outra forma? Se é preocupante que se mantenha os *nomes* de determinadas funções, como “falo”, “função paterna”, uma vez que lhes confere consistência imaginária, gerando efeitos imaginários em uma ordem ainda predominantemente misógina, também merecem ser elas renomeadas?

No *Seminário 17* e seguintes, Lacan concebe novos conceitos no que diz respeito à sexuação, à sexualidade feminina, e à diferença sexual, concebendo as fórmulas lógicas, onde o autor diferencia o gozo fálico (masculino) do gozo suplementar (feminino). No *Seminário 20*, a diferença sexual deixa de ser descrita em termos de ter ou não ter o falo, mas passa a ser ditada a partir de duas modalidades de gozo. As fórmulas da sexuação aparecem como desdobramentos da conclusão lacaniana de que “não há relação sexual”, descrevendo duas formas de gozo possíveis, não complementares, mas que correspondem a duas posições: “homem” e “mulher”, duas modalidades que independem da anatomia dos sexos.

O falo, não obstante, mantém seu protagonismo nessa nova trama, pois cada um dos lados ainda se define a partir de uma relação com o falo, mais precisamente, com a *função fálica*. O lado esquerdo da tábua da sexuação é o lado “homem”, o lado do *todo fálico*, e conta com duas proposições. Uma delas descreve que todos os homens estão inscritos na função fálica e submetidos à lei da castração: os homens constituem um universal fálico.

A outra premissa, uma exceção, só confirma a primeira: todos os homens estão submetidos à castração, *menos um*, que corresponderia ao pai da horda, o qual gozaria de todas as mulheres. É ele que funda a possibilidade de um *Todo*, um universal na lógica fálica, e a impossibilidade de um gozo absoluto. O “homem” está *todo* inscrito no universal e na função fálica.

No lado direito da tábua da sexuação, lado “mulher” ou lado *não todo fálico*, existem igualmente duas fórmulas. Uma, que não existe nenhuma mulher (ou quem se posicione desse lado) que não tenha relação com a função fálica, que não esteja submetida à castração. A outra se refere ao fato de a mulher estar não toda na função fálica. Observa-se que não se pode dizer que a mulher rompa com a referência central ao falo, como bem pontua o autor: “Não é porque ela é não toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo” (Lacan, 1972-73). Mas, de que adiantaria ser outra, se não pode falar por si?

Para Caffé (2018), se, por um lado, Lacan confere à mulher um estado de alteridade, por outro, o psicanalista a define como não toda, enigmática, fora do registro do *Um* universal. Dessa maneira, Caffé conclui que ainda existe aqui uma teoria masculina e hierárquica sobre a diferença sexual: “Mesmo no campo das fórmulas da sexuação, a diferença sexual gira ao redor da primazia do falo, significante cuja atribuição exclusiva é a de tornar dizível”.

Como só existem o significante fálico e o universal masculino, o gozo feminino, *a mais*, é sempre suposto a partir deles, e a própria “mulher”, definida por uma negativa (*não toda na função fálica*), não ganha, verdadeiramente, o estatuto de diferença. As reflexões de

Neri (2002, 2003) seguem na mesma direção: “Se o propósito de Lacan era oferecer alternativas à sexualidade feminina, apostando para isso na radicalização da lógica fálica, esta aparentemente acabou por conduzir a um fechamento ainda maior da sexualidade na ordem fálica” (Neri, 2002). A teoria psicanalítica, na opinião da autora e também na de Irigaray (1977) seria, na verdade, uma teoria masculina sobre a diferença, que gira em torno de um único referencial, o falo.

Alguns outros posicionamentos, ao comentarem o quadro lacaniano da sexuação, explicam que o conceito de diferença sexual (em nível simbólico) diferiria das categorias sociais de homem e mulher, pois não teria nenhum conteúdo semântico. O gênero já seria uma concretização e uma redução dessa distinção a certos papéis e significados culturais. Para Butler (2004/2022), porém, o que ocorre é o inverso: o discurso estruturalista abstrai um significado social da diferença sexual, o exalta como uma estrutura simbólica, e, dessa forma, assegura a sua permanência.

Uma tensão importante entre a teoria *queer* e o estruturalismo lacaniano parece dizer respeito, portanto, à diferença fundamental no entendimento do que são as normas de subjetivação e como um sujeito sexuado se constitui. Se, de uma banda, os estudos *queer* pensam na construção do sujeito e do sexo como um processo performativo, contingente, de repetição constante de normas, aberto a crises e mudanças, o estruturalismo as entende como um processo produzido por estruturas mais definitivas, unilaterais, verticais e com efeitos mais fixos.

Aceito que os conceitos sociológicos do gênero, entendidos como mulheres e homens, não podem ser reduzidos à diferença sexual. Mas ainda continuo preocupada por que se entende que a diferença sexual funciona como uma ordem simbólica. O que significa para a dita ordem ser mais simbólica que social? E o que ocorreria com a tarefa da teoria feminista de pensar sobre a transformação social caso se aceitasse que a diferença sexual está orquestrada e restrita a um nível simbólico? Caso seja simbólica, pode variar? **Quando faço essa pergunta aos lacanianos, geralmente me respondem que as mudanças no simbólico levam muito tempo. Pergunto-me quanto tempo mais terei de esperar** (Butler, 2004/2022, grifa-se).

O que parece estar em jogo são, efetivamente, os efeitos sobre os dissidentes de gênero, determinados pelas rigidezes do estruturalismo. Se o falo, o Nome-do-pai e o Édipo configuram normas (heterossexuais, binárias, patriarcais) de subjetivação, apriorísticas e indispensáveis, que conduziriam a posições fixas e definitivas de identificação e desejo, quem não se enquadra a essas normas, ou mesmo as transgride, é considerado por muitos como *objeto*, não humano, inviável. Monstros.

Segundo Butler (1990/2013), fazendo referência à ideia de *abjeção* em Kristeva, a descreve como “aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente ‘Outro’. Parece uma expulsão de elementos estranhos, mas é precisamente através dessa expulsão que o estranho se estabelece”.

E, infelizmente, é isso que ainda muito acontece quando pessoas trans são rotuladas de psicóticas e “fora do sexo”, como consequência de se atribuir ao falo, à diferença sexual e à lei paterna a condição de ordenadores universais da sexuação. Como pontua Judith Butler (2004/2022), essa série de exigências, tabus, proibições, idealizações e ameaças, tida como a-histórica e constituinte do sujeito sexuado na linguagem, tem efeitos duros para os sujeitos que não assumem as posições sexuais “previstas”.

2. DIFERENÇA SEXUAL

Considerando que os estudos *queer* feministas são comumente influenciados por pós-estruturalistas¹, e que tanto Preciado, quanto Butler são diretamente norteados pelo filósofo Michel Foucault, é importante que a diferença sexual seja compreendida aqui, antes de tudo, como um dispositivo, no sentido foucaultiano, e não como uma estrutura (Pombo, 2019).

A sexualidade é um dispositivo histórico de poder, afirma Foucault em sua obra *História da sexualidade 1* (1976). No livro, o filósofo defende que, tanto a interação entre subjetividade e sexualidade, como a colocação do sexo no regime do “normal” e do patológico, tidas pela sociedade como fenômenos dados, puros, óbvios são, ambas, construtos sociais. A questão sobre a identidade de uma pessoa somente passou a ser colocada em relação ao sexo e ao desejo sexual na virada do século XVIII ao XIX.

O autor segue em seu argumento afirmando que a sexualidade, na condição de verdade do sexo, foi produzida na era moderna, a partir de uma discursividade científica, a “ciência do sexual”, uma sexologia que suscita a prática de articular o sexo em discurso e formulá-lo em verdade. A produção de um discurso de verdade sobre si mesmo, que parece acontecer naturalmente, é, no entanto, sinaliza Foucault, infiltrada por relações de poder, tratando-se, pois, de um dispositivo histórico (Foucault, 1976/2013).

Essa sexologia, ao dividir as práticas sexuais em normais e patológicas, reforça os efeitos de poder: a heterossexualidade, a sexualidade “reprodutiva” são colocadas no lugar de norma, enquanto a homossexualidade e as práticas “não reprodutivas”, no lugar de patologia, de desvio e, até, de perversão. “Aqueles que até então eram consideradas simples práticas sexuais se transformam em identidades e condições que devem ser estudadas, perseguidas e curadas. Cada corpo, nos diz Foucault, torna-se um ‘indivíduo que é preciso corrigir’” (Preciado, 2008/2018).

A citação de Preciado faz referência à mudança de uma atenção que antes era dada às normas jurídicas, com suas penalidades e seus contratos (adultério, incesto), para voltar os olhos à genitalidade e às práticas da sexualidade, algumas devendo ser curadas, aprioristicamente condenadas pela recém-criada medicina do sexo.

1 O que veio a se chamar de pós-estruturalismo não pode ser tomado como uma proposta epistemológica fechada ou totalizante. Pode-se dizer que constitui uma crítica densa a diversas premissas do pensamento estruturalista, dentre as quais as ideias 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 (Sáez, 2004).

O que aconteceu à intersexo Herculine Barbin, no século XIX, ajuda a compreender os efeitos angustiantes e aniquiladores que a produção de uma identidade “anormal” pode ter sobre as subjetividades. Foucault (1982) inicia a apresentação de *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*, questionando se, de fato, é necessário um verdadeiro sexo – “precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo?”.

A pergunta alude aos inúmeros efeitos, psíquicos, sociais e políticos, para cada pessoa, de ser apontada como de determinado sexo (e gênero). Independentemente da cultura onde se insere, não existe uma resposta universal e, no entanto, o que o autor negrita é que a exigência de ser batizado por “autêntico” sexo não passa de uma mera criação da modernidade, de um determinado tempo histórico, depois de não ter sido uma pauta durante muito tempo.

Se, portanto, o paradigma da diferença sexual não se trata de uma ontologia, uma categoria fixa, universal e trans-histórica, torna-se necessário contextualizar brevemente o surgimento desse sistema. Antes, vigorou por muito tempo o modelo do *monismo sexual*, da antiguidade à modernidade, no qual se pressupunha que os dois gêneros, masculino e feminino, corresponderiam a um único sexo (Thomas Laqueur, 1992/2001).

Tendo isso em vista, ser “homem” ou ser “mulher”, nessa epistemologia, significaria assumir um papel social, e não ser organicamente, biologicamente pertencente a um, outro ou de dois sexos. Assumindo a transcendência de uma ordem cultural diante de anatomias, Laqueur conclui que as distinções de gênero precederam, historicamente, as diferenciações de sexo.

Isso não acarretava, entretanto, a igualdade dos corpos. O corpo masculino é o eleito como o ponto de referência frente ao corpo feminino. Este era visto como sua versão imperfeita, passiva, obscura, preenchida com os mesmos órgãos, mas nos lugares errados, pois a ele faltaria o “calor vital”, sendo isso o que determinaria a projeção da genitália para fora.

O órgão sexual “feminino” ainda não existiria. Era um mesmo, apenas cabal em alguns e “imperfeito” em outros (“mulheres”). Como o sexo era considerado enquanto único, haveria a possibilidade de uma mulher se transformar em um homem, caso o humor se tornasse mais cáldo, provocando a alteração da genitália. O processo inverso não seria possível, e a homologia morfológica seguia uma lógica hierárquica,

Mesmo com o empirismo da dissecação dos corpos, a anatomia renascentista apenas reforçava a ideia de que a mulher seria um homem invertido. No entanto, segundo o pesquisador, não se concentrava nas diferenças. Diversamente, eram mais observadas as

semelhanças entre eles, sendo o único determinante de marcadores de evidência, tão somente, o regime normativo adotado à época: “A ideologia, não a exatidão da observação, determinava como eles eram vistos e quais eram as diferenças importantes” (Laqueur, 1992/2001). Diante disso, indaga-se: por que os avanços da anatomia não colocaram em xeque a existência de um sexo único, mas, sim, a reforçaram?

Percebe-se, em primeiro lugar, que o paradigma do sexo único revela e afirma a força do patriarcado: “Em um mundo público predominantemente masculino, o modelo de sexo único apresentava o que já era muito evidente na cultura mais genérica: o homem é a medida de todas as coisas, e a mulher não existe como uma categoria distinta em termos ontológicos” (Laqueur, 1992/2001). Em segundo lugar, a realidade do corpo importava menos que a manutenção das fronteiras sociais, já que uma mulher não poderia ser considerada como merecedora de ocupar um lugar social simétrico ao do homem.

Na perspectiva do autor, com a mudança dos costumes e com a perda da força das explicações divinas e transcendentais, foram criadas as condições para o declínio do modelo do sexo único, e a emergência do discurso da diferença sexual. No século XVIII, a diferença entre os sexos viria a ser inventada, com todo o imaginário associado a ela, até os dias de hoje: dois sexos estáveis, opostos e complementares.

Uma anatomia sexual distinta passou a ser citada, com fundamento agora na biologia, para justificar o discurso da diferença sexual, tendo por finalidade a de sustentar que as mulheres não estão aptas aos avanços por elas reivindicados, como o movimento pelo sufrágio; o útero predisporia a mulher à domesticidade. Os avanços da medicina nos séculos XIX e XX contribuem para fundamentar essas diferenças com base em registros do corpo, do hormonal ao cromossômico. Laqueur, no entanto, chama a atenção para outro aspecto: “o problema aqui não é a verdade ou a falsidade empírica de visões biológicas específicas, mas a própria estratégia interpretativa” (Laqueur, 1992/2001).

O historiador estadunidense compara as ilustrações das duas épocas históricas – uma que valorizava mais as semelhanças, outra que passa a focar nas diferenças –, cada uma assumindo um ponto de vista, divergentes entre si. O argumento do pensador centra-se na afirmativa de que o regime da diferença sexual foi criado apesar de (e não em razão de) novas descobertas: “Dois sexos não são a consequência necessária e natural da diferença corporal. Nem tampouco o sexo único. (...) O conteúdo do discurso sobre a diferença sexual é desencadeado por fatos, e é tão livre quanto a ação do pensamento” (Laqueur, 1992/2001).

Da mesma forma que a descoberta do clitóris no século XVI não abalou o modelo do sexo único, tampouco as descobertas do século XIX sobre a origem embriológica

semelhante dos órgãos sexuais e reprodutores do homem e da mulher abalaram os alicerces do paradigma da diferença sexual.

Em relação ao clitóris, Laqueur, inclusive, faz uma crítica à teoria freudiana da sexualidade feminina, indagando por que motivo – se já havia uma vasta literatura sobre a importância do clitóris na obtenção do orgasmo feminino – Freud criou a necessidade de renúncia ao prazer desse órgão e de deslocamento da excitabilidade para a vagina. Quando esse teórico, contrariando os saberes fisiológicos, afirma a vagina como símbolo natural, essencial, em sua diferença com o pênis, acaba por reforçar a divisão hierárquica dos papéis sociais do homem e da mulher, incluindo-se o atrelamento da figura da mulher à posição da maternidade (“a anatomia é o destino”).

Em termos mais amplos, o que poderia ser chamado de patriarcado, talvez tenha parecido a Freud a única forma possível de organizar as relações entre os sexos, levando-os a escrever como se seus sinais no corpo, pênis externo ativo versus vagina interna passiva, fossem “naturais”. (Laqueur, 1992/2001)

Sabe-se que o pensamento freudiano merece ser analisado em toda sua complexidade, pois está longe de ser um discurso unívoco, constando, igualmente, em muitos de seus textos a crítica à cultura nos assuntos pertinentes ao pleno exercício do sexual. Em vista disso, e apesar de localizar a psicanálise no interior do dispositivo moderno de sexualidade, Foucault (1976) mantém sobre ela uma visão positiva ao dizer que, dessas tecnologias, foi a única que operou uma ruptura importante com o sistema “perversão-hereditariedade-degenerescência”, ao enaltecer a pulsão sexual, e também se afastar da exegese proposta pela medicina de que a perversão seria condição inata de degeneração nervosa.

No entanto, a despeito das transformações históricas importantes ocorridas ao longo do último século, a prescrição de normas de subjetivação pela medicina, e também pela psicanálise, continuam acontecendo e afetando sujeitos sobre os quais esses saberes discorrem. É seguindo uma proposta de revisão de conceitos tidos como naturais e a-históricos que o livro *Problemas de gênero*, de Judith Butler, de 1990, pensa sob uma perspectiva *queer* a construção social da categoria de sexo.

De saída polêmica, a autora se contrapõe ao binarismo “natural” do sexo sobre o qual o gênero atuaria, e argumenta que não só o gênero, mas o próprio sexo seria já uma construção social: “Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero: a rigor, talvez o sexo

sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma” (Butler, 1990/2013).

Apoiando-se fortemente em Foucault, Butler dá um passo importante no campo dos estudos feministas, ao afirmar que o sexo sempre foi o gênero, e aponta como o gênero é produção discursiva que faz do sexo algo “natural” e o coloca em um lugar pré-discursivo, anterior à cultura. A contrapartida do sexo como construção social é a compreensão de que o sexo não é característica ou atributo natural e fixo de alguém. A diferença binária entre os sexos seria, portanto, o efeito, o produto discursivo das normas de gênero.

Três anos depois, na tentativa de refinar sua teoria, Butler publica *Corpos que importam* (1993), procurando vincular a questão da materialidade do corpo com sua teoria de materialidade do gênero. Retomando Foucault, mais uma vez, a pensadora defende que o sexo funciona, desde o começo, como norma, produzindo, demarcando e diferenciando os corpos que governa. A materialidade do sexo é também construída através da repetição das normas, assemelhando-se, portanto, a uma ficção efeito do poder, consistindo em uma premissa artificial instalada, retroativamente, em um lugar pré-discursivo. Com o auxílio da noção de *performatividade* – a reiteração forçada de um conjunto de normas e discursos –, é possível chegar à compreensão da materialidade do sexo.

Na mesma obra, Butler (1993) explica que a performatividade não se refere a um ato deliberado, longe disso: fundamenta-se nas práticas discursivas reiterativas que produzem o que nomeiam, ocultando as convenções históricas que repetem. Ainda que performativo, isso não significa uma escolha totalmente consciente, intencional, mas de que está em relação com alguma coisa no mundo. Todos, portanto, praticam um gênero. É, então, com o conceito de performatividade como citacional que Butler trabalha. São as regras que, ao serem citadas como normas pelos sujeitos, materializam, de maneira performativa, o sexo do corpo, a diferença sexual.

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

A denúncia de Butler, tanto em *Problemas de gênero*, quanto em *Corpos que importam*, é a de que a assunção do sexo é imposta por um imperativo heterossexual, que permite certas identificações e repudia outras. Dessa forma, produz-se um exterior excludente

do campo dos sujeitos, formados por não-sujeitos, ou sujeitos invisíveis, ininteligíveis, “abjetos”, a exemplo dos gays, das lésbicas, das pessoas trans e das intersexos.

Sustentando a tese de Foucault, de que a sexualidade é sempre construída nas tramas do discurso e do poder, a autora propõe que se entenda o poder contemporâneo a partir de duas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória. Em outras palavras, isso significa que existe, na cultura, uma matriz binária heterossexual, que estabelece uma hierarquia entre masculino e feminino e uma heterossexualização naturalizada e obrigatória:

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

Preciado (2002/2017) também denuncia a heterossexualidade normativa e seus efeitos na produção de corpos inteligíveis e ininteligíveis na atualidade. Ele define o sexo (órgão e prática) como uma tecnologia de dominação heterossexual, que estreita o corpo a zonas erógenas com base em uma distribuição assimétrica do poder entre os gêneros. A ideia de Preciado se aproxima da construção social da materialidade dos corpos apontada por Butler: os órgãos sexuais como tais não existem, são o produto de uma tecnologia sofisticada, que prescreve que eles adquirem significação nas relações sexuais e que devem ser utilizados de acordo com sua “natureza”, que seriam as relações heterossexuais.

O sistema heterossexual configura, portanto, um aparato social de produção de feminilidade e de masculinidade, e igualmente de fragmentação do corpo. Mais do que isso, é um sistema que produz a própria diferença sexual, ao recortar órgãos e gerar zonas de intensidade sensitiva que, depois, identifica como centros naturais e anatômicos da diferença sexual. “A diferença sexual é uma heteropartição do corpo na qual não é possível a simetria” (Preciado, 2002/2017). O processo de criação da diferença sexual é uma operação tecnológica de redução, que consiste em extrair determinadas partes da totalidade do corpo e em isolá-las, para fazer delas significantes sexuais:

O sistema de sexo-gênero é um sistema de escritura. O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou tachados. A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido,

deve reinscrever-se ou reinstituir-se através de operações constantes de repetição e de recitação dos códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais. (Preciado, 2002/2017)

Nessa citação, também está presente a ideia da diferença sexual como uma *máquina performativa*, ou como Preciado define mais recentemente – uma *epistemologia política heteronormativa do corpo* que legitima o patriarcado heterocolonial:

Em primeiro lugar, o regime da diferença sexual que as senhoras e os senhores consideram como universal e quase metafísico, sobre o qual repousa e se articula toda teoria psicanalítica, não é uma realidade empírica, nem uma ordem simbólica fundadora do inconsciente. Não é nada mais que uma epistemologia do ser vivo, uma cartografia anatômica, uma economia política do corpo e uma gestão coletiva das energias reprodutivas. (...) **Essa epistemologia, longe de ser a representação de uma realidade, é uma máquina performativa que produz e legitima uma ordem política e econômica específica: o patriarcado heterocolonial.** (Preciado, 2020/2022, grifa-se)

A divisão entre sexualidade normal e sexualidade anormal, que Foucault expõe em *História da sexualidade 1*, aqui se reatualiza na forma da separação entre sexualidades e expressões de gênero legítimas, reconhecidas social e politicamente, e ilegítimas, que não contam como sujeitos. Em razão disso, afirmar que o regime da diferença sexual é uma epistemologia alude, consoante Preciado, à existência de um sistema histórico de discursos, práticas e instituições, a partir do qual a sociedade decide o que existe e o que não existe, o que verdadeiro do que é falso, instaurando uma hierarquia entre os sujeitos. Uma epistemologia, além de fornecer respostas e interpretações prévias a certas questões, define anteriormente quais questões cabem colocar e quais seriam incabíveis.

2.1. Jaula

Ser diagnosticado com *disforia de gênero*, ser considerado como doente, anormal, significa, sem qualquer chance de defesa, ser empurrado para a zona de abjeção. Se uma pessoa não manifesta o ideal postulado pela norma binária, as práticas sociais logo agem para “adequá-la” ao regime de inteligibilidade forçada. É o que acontece com as crianças intersexo, quando médicos logo se apressam para submetê-la ao “bisturi da norma” (Butler, 2004/2022).

Os corpos abjetos da sociedade são aqueles socialmente execrados, como fezes, corpos cujas vidas não são consideradas como vidas (Porchat, 2015). Como já mencionado, a ideia de

abjeção foi apropriada por Butler (1990/2013) de Julia Kristeva, que utiliza o termo para se referir aos excessos e excrementos do corpo, como fezes, urina e vômito. Butler (1993/2019) também aproxima a noção de abjeção do conceito lacaniano de foracclusão, mecanismo específico da psicose, onde o significante Nome-do-Pai é rejeitado, não integrado ao inconsciente, ficando fora do ordenamento simbólico do sujeito. Do mesmo modo, as zonas de abjeção são terrenos inabitáveis e repudiados, que não podem voltar ao campo do social.

Butler expande sua teoria sobre abjeção quando se aprofunda nas temáticas da precariedade e da hierarquia diferencial do reconhecimento do sujeito, sobretudo em *Vida Precária* (2004/2019) e, mais recentemente, em *Corpos em aliança e políticas das ruas* (2015/2018). A precariedade em Butler refere-se à condição desamparada compartilhada da vida humana, também apontada por Freud.

No *Projeto para uma psicologia científica*, Freud (1895/1996) afirma que o desamparo é a fonte primordial de todos os motivos morais. Mais tarde, o autor (1926, 1927, 1930) reafirma o desamparo como condição constituinte da experiência subjetiva, condição temida, que provoca horror e da qual o sujeito busca se proteger. Por outra via, o problema denunciado por Butler (2004, 2015) é, justamente, que essa precariedade não seja reconhecida como compartilhada e, por isso, seja maximizada em alguns e minimizada em muitos outros – mulheres, negros, dissidentes sexo/gênero, migrantes, refugiados, corpos com diversidade funcional e cognitiva.

E uma das críticas que residem aqui é a tentativa de reenquadrar dos corpos, pela medicina, diante das pessoas trans e intersexo. A denúncia é a de que, embora possa funcionar de muitas formas, o “diagnóstico” é também um instrumento transfóbico, de patologização, que viola a vontade de grande parte da população *queer*. Para Butler, a existência de pessoas que vivem nos interstícios da relação binária entre os sexos e gêneros é uma evidência de que o binarismo não é necessário. E de que é possível imaginar um mundo onde indivíduos com atributos genitais mistos possam ser aceitos.

Preciado (2020/2022) endossa a crítica à normalização das crianças intersexo e à patologização de pessoas trans, colocadas em prática pela psiquiatria, mas também pela psicologia e, sobretudo pela psicanálise, sua maior interlocutora. Apresentando-se aos psicanalistas na condição de “monstro”, o autor denuncia que, ao ainda dar sentidos aos processos de subjetivação de acordo com a *jaula da diferença sexual*, a psicanálise acaba por aprisionar pessoas.

O filósofo também reflete sobre o modo em que a transição é conduzida: como um processo unidirecional, uma mutação difícil e perigosa, definitiva e irreversível. Segundo

Preciado, o que é perigoso mesmo não é o processo de transição, mas, sim, o regime da diferença sexual e discorre que essa crença equivocada é consequência também do pensamento binário.

Um dos primeiros contraditórios brasileiros à fala de Preciado em 2019 foi publicado no mesmo ano, no texto *Uma resposta a Paul B. Preciado* (Denise Maurano, 2019). De saída, o artigo apropria-se da metáfora dele, que se serviu do personagem de Kafka, *Pedro Vermelho* (um símio enjaulado, que aprendeu a linguagem dos humanos), para transmitir suas intervenções filosóficas.

Em seguida, o argumento dirige-se em oposição aos aplaudidores do conferencista, defendendo que todos os sujeitos são Pedro Vermelho, porque a subjetivação, com todas as identificações que ela comporta, sejam bem-vindas ou não, consiste em um enquadramento. E nesse jogo de alienação e separação disso é que o sujeito cava espaço para respirar: “Portanto, é a partir dessa condição de enjaulada que me dirijo a vocês” (Maurano, 2019).

É de se concordar que muitos estejam trancafiados em jaulas, já que inseridos em um sistema de normas, mas compreende-se que a principal denúncia de Preciado é, justamente, a de que as pessoas trans são colocadas pelo sistema binário de sexo/gênero na jaula da monstruosidade, na jaula da abjeção (nos respectivos termos de Preciado e Butler).

Além disso, esse pensamento incorre no delicado risco de denotar uma concepção universalista de sujeito (“somos todos Pedro Vermelho”) em sua versão mais conservadora e reacionária, despolitizante e despolitizada, com forte tendência a compor embasamentos para certas bandeiras invisibilizantes, como a *somos todos humanos* ou a *all races matter*. A afirmativa pode ser capturada de uma forma que se desconsidere, completamente, a realidade material inquestionável de que uma maior incidência dos efeitos de precarização e de violência é exercida sobre algumas subjetividades, quando comparadas a outras.

Para utilizar o vocabulário de Butler (2004/2019), embora os seres humanos compartilhem de circunstância precária desde o seu nascimento, necessitando de amparos externos, do outro, para sobreviver, é inegável a existência patente de uma distribuição injusta e diferencial de precariedade. Assim, algumas jaulas (mulheres, homossexuais, trans, racializados) têm sua precariedade maximizada, e outras (homens, heterossexuais, cis, brancos) têm sua precariedade minimizada.

Ao emitir frases como “do modo como apreendemos simbolicamente o que vigora na natureza”, permitindo “a constatação de diferenças que nos permite reconhecer o que há” (Maurano, 2019), é possível se depreender um ancoramento biológico no raciocínio. Pois, nesse desenvolvimento, o texto alude a uma natureza já diferenciada, que supostamente

antecede o Simbólico, inferindo, assim, um binarismo primeiro, anterior (baseado na presença ou ausência do pênis), constatado na observação dos corpos, o que exigiria um trabalho de simbolização do psiquismo.

Enquanto o artigo reafirma, veementemente, o binarismo sexual sustentado na biologia, esse ponto caro à psicanálise já havia, como visto, sido abordado por Butler (1990/2013; 1993/2019), quando articula a materialidade do sexo à noção de performatividade: a materialidade do sexo é construída pela repetição ritualizada das normas. Não há um sexo ou diferenças materiais já dadas sobre o qual o gênero poderia atuar.

O sexo, segundo a filósofa, é uma ficção, retroativamente instalada em um lugar pré-discursivo. Preciado, em continuidade, aponta a necessidade de se pensar politicamente sobre essa epistemologia que molda e faz o corpo, inserindo-a no tempo e no espaço, destacando suas origens de funcionamento e as razões de sua manutenção.

Passando pelo par freudiano atividade-passividade, e tomando-o como metaforização subversiva do binarismo homem-mulher, o texto (Maurano, 2019) chega a Lacan, que teria avançado ao afirmar que há um além da “dualidade sexual que vigora em nós”, a saber, uma “dualidade de gozos” composta pelos gozos fálico (“celebração da potência”, “prenhe de sentido”) e não-fálico (“ilimitado”, “alheio ao sentido”, “fora do sexual”, “místico”) – associados, respectivamente, ao masculino e ao feminino. O artigo segue:

Percebe Sr. Preciado? O Sr. tem razão. Nem tudo é restrito à divisão sexual, binária ou não. A insuficiência do sexual em cernir tudo o que há na existência, nos faz supor que há uma dimensão de gozo, que transpõe em muito o que é da ordem da diferença. Mas aí, estamos num campo no qual a designação de feminino proposta por Lacan transpõe a fronteira entre os sexos. (Maurano, 2019)

O argumento recorre à ideia lacaniana de gozo feminino como não-todo na função fálica, como se isso subvertesse o binarismo sexual. Vale lembrar que, embora não haja referências à anatomia ou essência, e que a categoria não-toda na função fálica possa ser considerada como algo para além da ordem, continuam sendo duas modalidades de gozo referenciadas ao falo. Além disso, repete-se a corriqueira associação da mulher ao mistério e à indeterminação.

Também afirma-se que psicanalistas não seriam juízes de “opções tomadas pelo sujeito”. Estaria, portanto, sendo sugerido que a teoria psicanalítica sustenta uma ética que garante condições universais de escuta, sem necessidades de reformulações? Isso, aliado ao entendimento de que a psicanálise tem hipóteses e não sentenças, esvaziaria a crítica de Preciado à patologização das pessoas trans? Consoante visto anteriormente, há discursos

psicanalíticos generalizantes sobre as transidentidades que têm efeitos limitadores e, muitas vezes, violentos sobre a escuta e a direção de tratamento, em vez de visar a abertura ao novo e ao singular.

Finalmente, é de se destacar mais dois pontos importantes do texto. O primeiro tem a ver com a leitura que qualifica o discurso de Preciado como *militância* política, atrelada à reivindicação de reconhecimento. Ocorre que, tratando-se diretamente da expressividade *queer* propriamente dita, a crítica preciadiana reside, justamente, em seu oposto, já que se apoia na desconfiança ostensiva das políticas de reconhecimento, as quais, inclusive, rompem com a categoria de identidade.

Prossegue, em seguida, entendendo e sinalizando o *queer* como separado de “um discurso psicanalítico, imbuído de uma política própria”, em outras palavras, “cada um com suas verdades, pertinências e contextos específicos” (Maurano, 2019). Deve permanecer e se fixar cada saber no seu *quadrado*? Na sua jaula?

O segundo argumento, ainda mais grave, é um notável olhar desconfiado do *queer*, na medida em que promoveria uma “onda”, um “modismo”, que levaria mais pessoas a buscarem “manipulações irreversíveis do corpo”, em busca de uma felicidade supostamente prometida. Influência essa que levaria crianças e adolescentes a serem as vítimas mais vulneráveis. No entanto, interroga-se: Preciado, em algum momento, promete a felicidade colorida sem limites, ou delata, antes e veementemente, o sofrimento que advém do enquadramento limitante dos corpos trans e intersexos em determinados discursos e certas práticas médicas, jurídicas e, igualmente, psicanalíticas?

Como dito outrora, é temerário esse tipo de argumento, uma vez que pode ser utilizado como respaldo para angariar interlocutores ou “aplaudidores” representantes da direita extremista. Como os atuais congressistas brasileiros, a senadora Damares Alves e o deputado federal Nikolas Ferreira, contumazes distribuidores de panfletos contra os “perigos” que a infância brasileira está correndo sob influência da teoria *queer* e da tal “ideologia de gênero”, pois estimulariam intervenções corporais precoces, visando eliminar a diferença sexual (Mattos e Cavalheiro, 2020).

Lendo o seu texto, resta evidente que Preciado denuncia a grande jaula da diferença sexual, salientando que algumas jaulas são mais precarizadas que outras, como as jaulas dos “monstros”. Isso não o impede, contudo, de interpelar os psicanalistas (e a psicanálise) que se encontram fora da monstruosidade, mas ainda dentro da jaula do paradigma binário. Dessa forma, é possível reconhecer que, mesmo não (tão) abjeta nos dias atuais, a psicanálise encontra-se enjaulada no regime da diferença sexual? É recomendável, conforme sugere

Preciado, que psicanalistas parem de localizar na posição de outridade² os sujeitos em abjeção e passem a interrogar se também estão sendo tolhidos na mesma jaula da diferença sexual?

Viver para além da lei do patriarcado colonial, da diferença sexual, da violência sexual e de gênero, é um direito que todo corpo vivo deveria ter, mesmo o de um psicanalista. [...] Diante dessa transformação epistemológica em curso, será preciso que as senhoras e os senhores psicanalistas da França decidam o que vão fazer, onde vão se colocar, em que “jaula” querem ser fechados, de que modo vão jogar suas cartas discursivas e clínicas em um processo tão importante como esse. (Preciado, 2020/2022)

As certezas, os saberes “neutros”, “puros”, apartidários, sempre normativos, estão carregados de efeitos políticos, nada isentos, sobre aqueles a quem se referem ou preferem nem conferir qualquer tipo de existência afirmativa. Todo conceito que se apresenta como natural, evidente, como o da diferença sexual, merece ser questionado, não para alcançar uma pretensa “verdade” sobre ele, mas para que sejam anotadas as condições históricas de sua emergência e, conseqüentemente, de sua desnaturalização e desconstrução. O objetivo deste capítulo não teve a pretensão de apresentar respostas, mas de incitar a pergunta de Foucault: precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo? A psicanálise precisa, impreterivelmente, da diferença sexual nos dias atuais? Necessita fazer também uma transição de gênero?

Se, para alguns psicanalistas, a problematização do sexo ainda causa estranheza, para algumas teóricas feministas, que realizam trabalhos advindos de áreas como biologia e história, tais questões não são tão novas assim. Dentre elas, encontra-se Anne Fausto-Sterling (2000, 2018), que há muito trabalha com a perspectiva de que a “naturalidade dos corpos” é, na verdade, um artifício criado e utilizado pelo discurso científico médico.

Mesmo considerando estritamente o ponto de vista biológico, a tese de dois sexos opostos desintegra-se com uma inspeção mais minuciosa, pois há um cruzamento e um espectro menos linear entre cromossomos, hormônios e genitálias do que se possa crer: “um bebê com cromossomos XX pode nascer com um pênis, e uma pessoa que tem cromossomos XY pode ter uma vagina e assim por diante.

Esse tipo de discrepância frustra qualquer plano de atribuir o sexo como homem ou mulher, categoricamente e perpetuamente, “apenas olhando para os genitais de um recém-nascido” (Fausto-Sterling, 2000, tradução livre). Diferentemente do que argumentam alguns psicanalistas, não se trata de propor uma neutralidade ou um terceiro sexo, mas de poder,

2 Expressão de Grada Kilomba, que designa uma relação na qual não existe a alteridade, e sim uma “Outridade”, movimento em que o sujeito sempre se reconhece a partir da produção de políticas e tecnologias sociais de não reconhecimento do outro como sujeito.

minimamente, interrogar as certezas e desconfiar de conceitos que se revestem de certa imutabilidade.

Por esses motivos é que ainda se mostra necessário retomar Foucault, como fazem Butler e Preciado, ao denunciar a produção de subjetividade que disso resulta: tais discursos, tidos por verdadeiros, trazem consigo efeitos específicos de poder, porquanto é por meio deles que as andanças dos sujeitos são traçadas, muitas vezes condenados a destinos cadáveres – de seus corpos, de suas perspectivas e de suas possibilidades de escolha, experiência, desejo e afeto. À vista disso, parte este trabalho da premissa de que todo enunciado é historicamente construído, ciente de que os discursos conservadores e normalizadores da psicanálise constituem apenas uma dentre outras posições discursivas possíveis.

Com Foucault, a sexualidade, na modernidade, foi tanto instituída como critério fundamental de definição da subjetividade, como colocada no regime do normal e do patológico. Reitera-se que *diferença sexual* é compreendida, neste trabalho, como dispositivo histórico que prescreve certas possibilidades de subjetivação, de performances sexuais e de gênero, em detrimento de outras. E, se um dispositivo é histórico, isso significa que ele pode se transformar em sintonia com as próprias mutações da cultura e dos sujeitos.

As problemáticas psicanalíticas aqui colocadas evocam o trabalho de outra feminista, Donna Haraway (1995), sobre os saberes e as epistemologias situadas – *saberes localizados*. Apesar de fazer apenas uma brevíssima menção à psicanálise, é inquestionável que a discussão iniciada pela autora oferece possibilidades potentes para o discurso psicanalítico, caso se reconheça como localizado: “A visão é sempre uma questão de poder ver – e talvez da violência implícita nos nossos modos de visualização. Toda teoria e todo o olhar são sempre situados e só é possível conhecer a partir de algum lugar, isso se dá a partir de conexões e mediações que fazem certas experiências visíveis e deixam outras invisíveis” (Haraway, 1995).

E, sendo assim, imprimem-se as indagações: não seria o momento de as mutações serem devidamente acolhidas, de se compreender que elas exigem renovação das perspectivas, de novos olhares, novos (im)possíveis e de que, portanto, sejam repensadas certas ferramentas reducionistas e analógicas da psicanálise? Não se poderia pensar a mutação do regime da diferença sexual como uma abertura a novas possibilidades eróticas, que desloquem tanto o binarismo, como a hierarquia entre os sexos?

Não se trata, por óbvio, de querer guardar elevadas expectativas acerca das respostas que surgiram rapidamente após a circulação da fala de Preciado, com uma reelaboração

profunda de elementos caros à teoria psicanalítica. Equivocado seria considerar que a psicanálise conquistou uma estabilidade teórica e uma autonomia epistemológica tão consolidadas, que pudesse prescindir da troca com outros campos dos saberes:

Sustentarei que a hibridação conceitual, teórica, mas também epistemológica do discurso analítico com outros discursos é o que garante sua dimensão psicanalítica, ou seja, de relação constante com a extimidade. Portanto, se a psicanálise pretende questionar toda identidade monolítica, ela não pode deixar de aplicar essa desconstrução a si mesma (Ayouch, 2019).

Como propôs Preciado (2020/2022), “hoje, para a psicanálise, é mais importante escutar as vozes dos corpos excluídos pelo regime patriarco-colonial, do que reler Freud e Lacan”. Disponibilizar-se à escuta implica um corajoso movimento na arena ética, teórica e política e, igualmente, na recusa a dualismos universais, tão endossados, quanto desgastados. Suscitar debates coletivos, com questionamentos como: gênero é um conceito psicanalítico ou não? A psicanálise é normativa ou não? Os estudos *queer* querem destruir a psicanálise ou não? Seria possível ir além das leituras conhecidas, com a construção paralela de novas ferramentas teóricas e clínicas?

3. MUTANTES EM TRÂNSITO

Este capítulo pretende retratar um panorama das mudanças ocorridas na cultura das últimas décadas, sobretudo desde as revoluções sexuais dos anos 60, que abriram trilhas e tornaram possível um novo território para lutar contra várias opressões patriarco-coloniais. Será igualmente explorada a configuração da diferença sexual na atualidade, levando-se em conta as novas técnicas de gestão política dos corpos, os movimentos de minorizados, as contestações ao regime patriarcal e as reorganizações das relações de gênero, família e filiação.

Em seguida, coloca-se em pauta a hipótese enunciada por Preciado, de que o paradigma da diferença sexual está em ruínas. Uma vez que se mostra insuficiente e ultrapassado, segundo o filósofo, urge que sejam inventados, coletivamente, novos regimes epistemológicos, de modo a acolher devidamente a singularidade do contemporâneo.

3.1. Feminismos

De acordo com José Stona (2022), *gênero* (ou “sexo designado”), enquanto conceito, surgiu na década de 1950 no campo da medicina estadunidense, onde foi criado pelo sexólogo John Money, com a finalidade de se distinguir daquilo que era compreendido como sexo. Até então, não havia sido estabelecida uma diferença, ao menos formalmente, entre o que era do campo da biologia e o que era do campo leitura social dos corpos. Antes disso, “gênero” só era utilizado para se referir a categorias gramaticais, e os argumentos em torno da diferença sexual binária eram todos associados a um fundamento pretensamente biológico, o do sexo.

Compreendendo gênero enquanto um papel social e diferenciado do sexo biológico, a visão de Money se expandiu e passou a ser importada por diversas disciplinas acadêmicas, em vários continentes, mas de maneiras muito distintas. Embora tenham sido criadas, em cada território, determinadas formas para abordar esse conceito, a mais conhecida (e assim o foi em razão de uma maior relação colonial) é a incorporação feita pelo feminismo ocidental, por volta da década de 1980, tornando o gênero uma categoria analítica.

A partir dessa apropriação, tornou-se possível um giro político no uso do conceito, que passa a ser pensado não apenas na dualidade com o “sexo”, mas também, e principalmente, pela via das relações de poder e das tecnologias de subjetivação. Contudo, independentemente

da abordagem utilizada, importa saber que, ainda hoje, não há um consenso ou uma teorização que dê conta de explicar o conceito por completo.

O gênero, assim, passa a ser compreendido como uma normatividade na forma de interpretar as sexualidades, os sexos e, então, agora, os gêneros (que seriam infinitos, abertos e constantemente dispostos a reinvenções). O gênero, nesse cenário, transforma-se em uma maneira de decodificarmos a organização social das relações de poder sobre os indivíduos, servindo como uma forma de classificação, distinção e categorização especialmente pautada em uma lógica dualista – homem/mulher, masculino/feminino etc. (Stona, 2022)

Sendo assim, situando a maneira como é compreendido gênero (Haraway, 1988), este texto adota a terminologia de Judith Butler para pensá-lo, pois é a base da compreensão de Paul B. Preciado e da teoria *queer*. Butler (1990/2013), ora já visto, entende o gênero principalmente como um problema e, também, como algo *fake*, uma ficção construída no cotidiano ocidental, mediante repetições tacitamente compulsórias, e articulada a uma matriz de inteligibilidade cisgênera (colonial) e heterossexual (compulsória) como modelos de regulação. Com Butler, a expressão do gênero não é o desvelar de uma essência, mas sim efeito da performatividade. Consequentemente, ao atribuir gênero a um sujeito, este não preexiste ao gênero, mas gênero e sujeito produzem um ao outro simultaneamente.

. A noção de *patriarcado*, por sua vez, também está longe de alcançar um consenso no contexto da luta emancipatória feminista. Judith Butler é uma das intelectuais que se opõem à ideia de patriarcado, porque ela tem por efeito designar uma noção a-histórica e reificada dos regimes de poder do heterofalocentrismo, “um conceito universalizante, capaz de anular ou reduzir expressões diversas da assimetria do gênero em diferentes contextos” (Butler, 1990/2013).

Apesar da crítica butleriana a essa acepção, dela se infere que a autora não nega a existência de (diversos) regimes de poder falocentrado, históricos e contingentes: “a estrutura binária para o sexo e o gênero são sempre consideradas como ficções reguladoras que consolidam e naturalizam regimes de poder convergentes de opressão masculina e heterossexista” (Butler, 1990/2013).

Já a professora Carla Rodrigues (2019) pensa a violência patriarcal enquanto a misoginia estrutural que autoriza “a violência contra tudo aquilo que carrega a marca do feminino”, preferindo a escolha pelo significante “feminino”, porque amplifica e vai além do significante “mulher”:

Estou propondo pensar a misoginia estrutural como algo que vai além do machismo porque acredito que na misoginia haveria uma negação absoluta tanto do feminino quanto da mulher. Se o machismo se caracteriza pela inferiorização da mulher, na misoginia há ódio, aversão, horror. Se eu pensar que o horror à mulher é estrutural, assim como o racismo é estrutural, então posso pensar que a misoginia está presente em todo o aparato institucional, econômico e jurídico que ordena a vida social. Consigo inclusive pensar que há uma autorização, ainda que velada, para toda a violência contra tudo aquilo que carrega a marca do feminino. E aí sim, com Butler, pensar em “alianças contingentes”, com outros grupos marcados por vulnerabilidade e subalternidade (Rodrigues, 2019).

Dada suas várias acepções e controvérsias teóricas e considerando, ainda, que Preciado toma o substantivo “patriarcado” na forma adjetivada do “patriarco-colonial” (2020/2022), como chave para atualização do mesmo como indissociável da colonialidade, apreende-se o patriarcado de um ponto de vista crítico (trans)feminista, baseado na forma como ele se configura nos tempos do agora e nas diversas sociedades que sofreram essa opressão sob o modelo colonial, eurocentrado.

Diante disso, ele passa a ser entendido aqui como uma lógica de poder androcêntrica (cis, branca, colonial, paternalista e heterossexual) contra quem ou aquilo que carrega a marca do considerado “feminino”, revelando-se em sua multiplicidade histórica, situada e contingente. Essa multiplicidade informa que o significante resta atravessado por outros marcadores sociais de igual importância, que resvalam em diferentes exercícios relacionais dessa opressão, de forma que se torna insuficiente sintetizá-la sob uma única forma de operação material (Lugones, 2014).

De uma perspectiva mitológica eurocêntrica, há entendimentos de *patriarcado* sob o referencial hierárquico da imagem do Pai, onde, conforme visto, Freud e Preciado se encontram. Em *Totem e tabu*, Freud (1913/1996) afirma que o patriarcado consiste em uma organização social, produto da elaboração do luto e da culpa pelo assassinato do pai: “Com a introdução das divindades paternas, uma sociedade sem pai gradualmente transformou-se numa sociedade organizada em base patriarcal. A família constituiu uma restauração da antiga horda primeva e devolveu aos pais uma grande parte de seus antigos direitos”.

Preciado, em outro momento de sua obra (2019/2020), afirma que o patriarcado consiste no “direito do pai – do marido, do noivo, do amante – de utilizar a violência de forma legítima como modo de relação política e econômica com o outro”. Partindo disso, Fernández (2017) propõe a ampliação da noção de patriarcado com a subalternização das crianças em relação aos adultos, das pessoas racializadas em relação à branquitude e das sexualidades dissidentes em contraponto à heteronormatividade.

De acordo com o *Dicionário de Psicanálise*, de Roudinesco e Plon (1998), *patriarcado* consiste em um sistema político-jurídico no qual a autoridade e os direitos se concentram nas mãos do homem, ocupando a posição de pai fundador. Ou seja, pressupõe poderes desiguais e relações hierarquizadas entre o pai e os outros membros da família. Desse modo, a dominação masculina e a subordinação da mulher são, muitas vezes, justificadas pelo modelo binário da diferença sexual, referido à biologia dos corpos.

Nas palavras de Preciado (2020/2022), retomando o trabalho de Laqueur, a partir do século XVIII, inventa-se uma “estética da diferença sexual” que serviu para sustentar “a ontologia política do patriarcado ao estabelecer diferenças ‘naturais’ entre homens e mulheres baseadas em traços anatômicos e capacidades reprodutivas”. Tais visões, ressalta-se, também são consideradas neste trabalho, ainda que não sejam abordadas de maneira trans-histórica.

Há alguns anos, sistemas patriarcais vem sendo gradativamente desmontados pelas lutas emancipacionistas (feministas, antirracistas, anticoloniais), quando elas colocam, no centro dos debates, as relações entre pai e filhos – sobretudo no que diz respeito à autoridade paterna e a diversidade nas formas de parentalidade, como a dupla maternidade –, as liberdades de gênero, as formas de assujeitamento e de violência contra o feminino, as mulheres, as crianças, as normas da sexualidade e as concepções assimétricas das subjetivações feminina e masculina, inclusive na psicanálise. Preciado argumenta que, da perspectiva dos corpos abjetos e dos monstros da sexualidade normativa, a psicanálise seria “a ciência do inconsciente patriarco-colonial” (Preciado, 2020/2022).

Seguindo um curso linear da história, os anos 1980 e 1990 presenciam o florescimento de feministas que criticam as estratégias políticas e discursivas do feminismo hegemônico (europeu, branco, cisheterossexual, de classe média, colonial), trazendo para a cena pautas antes secundarizadas, como as questões de sexualidade, racialização, classe social, território, migração, deficiência. Os sujeitos subalternizados e excluídos do feminismo iniciam suas próprias revoluções, dissidentes do movimento tido como normativo nas décadas anteriores (Preciado, 2008, 2015).

Surgem, assim, novos coletivos de mulheres e projetos de descolonização do feminismo, através de nomes como Lélia Gonzales, Angela Davis, bell hooks, e várias outras (Hollanda, 2018). Essa *nova onda* aponta, sobretudo, para a importância da *interseccionalidade*, que promove o entrecruzamento das estruturas brancocentradas, capitalistas e cisheteropatriarcais na produção de sujeitos subalternos (Akotirene, 2019), apontando para a necessidade de se levar, com a mesma força, os aspectos de gênero, classe e raça em suas interseções e sobreposições:

A interseccionalidade impede aforismos matemáticos hierarquizantes ou comparativos. Em vez de somar identidades, analisam-se quais condições estruturais atravessam os corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade (Akotirene, 2019).

Nesse contexto em transformação, a mudança de nome e de gênero feita por pessoas trans, cada vez mais legitimada social e juridicamente, merece ser destacada. Isso porque, segundo Helsinger (2019), o sujeito, ao recusar a atribuição inicial de gênero que lhe foi dada, promove a queda da bastilha do próprio modelo patriarcal de família. A autora defende que as mutações da ordem familiar devem ser entendidas em relação com o movimento trans, já que sua experiência confronta todos esses elementos da instituição familiar, além de contrariar os aparatos médicos e jurídicos.

A adesão social à tamanha alteração cultural já é notória. A título de exemplo, a presença de uma trans protagonizando uma novela televisiva de amplo alcance, no horário nobre, hoje em 2024. Trata-se a personagem de uma mulher trans situada em um contexto familiar como cônjuge de um homem cis, e tal cenário repercute na sociedade brasileira através de conversas efusivas e debates educativos, mas não causam alarmante repulsa e rejeição, que aconteciam em um passado recente.

Algumas autoras brasileiras feministas contemporâneas, como Carla Rodrigues (2016), percebem que se vivencia, na atualidade e no Brasil, sobretudo desde 2015, uma espécie de *quarta onda feminista*, onde múltiplos coletivos de mulheres ocupam as ruas, provocando grande mobilização e apoio da sociedade. Em 2015, um momento histórico em que vários desses coletivos ergueram as vozes, e os passos em marcha passaram a ser conhecidos como “Primavera das mulheres”.

Vale mencionar alguns: a *Marcha Nacional das Mulheres Negras*, a *Marcha das Margaridas* (protagonizadas pelas trabalhadoras do campo), o ato nacional *Fora, Cunha*, motivado pelo projeto de lei apresentado por Eduardo Cunha, que visava dificultar o acesso ao aborto para as vítimas de estupro (e, mais recentemente, em junho de 2024, o ato *Fora, Lira!* contra outro PL referente à mesma temática do aborto e do estupro). Da mesma forma, encontravam-se (e ainda se encontram) presentes frases de efeito, como *As puta! As bi! As trava, as sapatão! Tá tudo organizada pra fazer revolução!*, demonstrando a pluralidade dos feminismos que, estrategicamente, se aliam nas diversas lutas contra o patriarcado.

De mãos dadas aos argumentos feministas expostos aqui, esta dissertação considera os dispositivos de sexualidade, família e parentalidade como históricos, contingentes e sujeitos a reconfigurações compassadas com os rearranjos da cultura, nos seus discursos e nas suas práticas. Nessa toada, compreende-se a crise do patriarcado como uma mutação positiva, com o desmanche de uma ordem vertical, assimétrica e opressora que, no entanto, não consegue deter as fissuras de onde brotam inéditas formas de subjetivação, sexuação e exercício da parentalidade.

Por esses motivos, é de alta relevância negritar que a demanda pela restituição de elementos patriarco-coloniais, como a “família”, a “mulher bela, recatada e do lar”, ocupa a centralidade na pauta dos movimentos de extrema direita, que atualmente reagem, no Brasil e em outros países, contra a crescente derrocada desse sistema. Defende-se, portanto, que esse cenário consista em um sinalizador importante de que as críticas feministas sejam também tomadas pela psicanálise como assunto de primeira ordem, e que esta pesquisa possa fomentar esse propósito.

3.2. Multidões *queer*

O *transfeminismo*, uma das formas dissidentes do feminismo hegemônico, nasce da crítica contra o caráter supostamente natural e universal da condição feminina (Preciado, 2008), em forma de crítica contundente à homologação da política identitária que se estabelecia, sorrateiramente, nos feminismos vigentes. Esse novo movimento aparece, dessa forma, como uma forma de “resgate do feminismo”:

O projeto transfeminista: resgatar o “feminismo” de suas próprias amarras para que ele deixe de ser apenas uma tarefa de mulheres brancas heterossexuais colonizadoras boazinhas e humanistas. Deslocar-se do feminismo como política identitária para uma extensiva política de desidentificação. Para resistir às identificações normativas, em vez de brigar para produzir identidades (Preciado, 2018).

Coadunados com o transfeminismo e com as propostas de resistência que não se apoiem na categoria de identidade, estão o movimento e a teoria *queer*, ou as “micropolíticas *queer*”, para usar o termo de Preciado (2008), que, iniciadas em 1990, se diferenciam dos estudos e ativismos lésbicos dos anos anteriores.

Nesse sentido, *queer* não é uma identidade erótica – compreendida como disciplinadora e reducionista da sexualidade, destituída da mobilidade do desejo – mas, sim, uma resistência à sociedade heteronormativa, uma oposição à normalidade social e sexual. O movimento propõe que grupos sociais diversos possam ultrapassar seus particularismos identitários, para, juntos, resistirem melhor à heteronormatividade. É a própria noção de identidade, como motor da ação política, que passa a ser criticada pelo movimento *queer* (Tim Dean, 2006).

O termo *queer* carrega um caráter pejorativo no contexto estadunidense, motivo pelo qual foi apropriado e subvertido por ativistas, como forma de protesto e estratégia coletiva de resistência (Butler, 1990/2013). Assim como acontece com palavras como “bicha”, “travesti” e “sapatão” no português brasileiro, *queer* foi reivindicada por grupos que não correspondiam às ideias estabelecidas, heterossexuais e cisgenerizadas.

O *queer* passa a ser o que não se enquadra, a incoerência, a indeterminação, aquilo que a sociedade não reconhece, a ruptura com identidades fixas e estabelecidas. Seu nascimento também decorreu como um projeto de crítica às identidades gays e lésbicas vistas como normativas, respeitáveis e conservadoras. Dessa forma, em vez de proclamar por aceitação e assimilação de uma ordem excludente e normativa, o coletivo *queer* questiona essa sistêmica.

Como os feminismos, o *queer* nasceu das ruas e somente em seguida entrou pelas portas da academia, onde a expressão “teoria *queer*” foi nomeada por uma intelectual feminista, a italiana Teresa de Lauretis, em 1990 (Pombo, 2022). Nesse contexto, a publicação de *Problemas de gênero* por Judith Butler, também em 90, contribui de maneira decisiva para alavancar o debate sobre a necessidade de desconstrução de pressupostos identitários essencialistas, sobretudo no âmbito do movimento feminista.

Tanto o transfeminismo, quanto o *queer* afirmam a legitimidade das sexualidades ditas “periféricas” e “desviantes”, integrando em sua luta política as problemáticas de raça e de classe social, além de outras pessoas marginalizadas e excluídas de coletivos, estes, em sua maioria, brancos e burgueses (Sáez, 2005). Ao descrever o transfeminismo *queer*, Preciado (2015) reforça que os sujeitos desse movimento não são as “mulheres”, mas todos os corpos vulneráveis e oprimidos pelas tecnologias de produção de subjetividade. E nesse sentido é que ele tem endereçado importantes críticas à psicanálise, pugnando pela despatriarcalização e destituição de uma lógica binária e heterossexual, reiterada em suas teorias e práticas.

As propostas insurretas de Preciado têm, com as de Butler, um denominador comum: ambas sustentam que é a partir da recitação das normas, do interior do regime da diferença sexual, que os deslocamentos podem ocorrer e que novas gramáticas para pensar os corpos

podem ser inventadas. Partindo da premissa foucaultiana de que a sexualidade é construída no interior das relações de poder e de que, portanto, não seja possível existir sexualidade anterior, fora ou além das normas, Judith Butler preconiza que as possibilidades de subversão do sistema normativo de sexo/gênero devem ser *tencionadas* (com a licença da homofonia) nos próprios termos do poder (Butler, 2004/2022). Em outras palavras, que a estratégia política subversiva possa tentar algum êxito atuando “de dentro”.

Se a subversão for possível, será uma subversão a partir de dentro dos termos da lei, por meio das possibilidades que surgem quando ela se vira contra si mesma e gera metamorfoses inesperadas. O corpo culturalmente construído será então libertado, não para seu passado “natural”, nem para seus prazeres originais, mas para um futuro aberto de possibilidades culturais (Butler, 1990/2013).

Dessa forma, verifica-se que também a norma carrega vulnerabilidades. Butler, como Foucault (1983), se opõe à concepção voluntarista do sujeito, segundo a qual ele existiria independentemente das normas às quais se opõe. A filósofa reafirma, dessa forma, que o sujeito é um efeito do poder. Sendo assim, coloca-se um especioso emparedamento: as normas que o sujeito quer combater são as mesmas que o constituem como sujeito, de forma que, ocupar uma exterioridade em relação a elas, da qual poderia agir subversivamente, não seria possível.

Em *A vida psíquica do poder*, Butler (1997/2017) também explora os paradoxos da subjetivação, e se pergunta como o sujeito, que é efeito de subordinação, poderá ser instrumento de ação, e a sujeição um lugar de alteração. Mais uma vez em convergência com a teoria foucaultiana, a pensadora entende que se, por uma via, o poder confere existência ao sujeito, de outra, ele é exercido e reiterado no agir do sujeito, dependendo dessa reiteração. O que existe é uma ambivalência que constitui o sujeito e que não pode ser eliminada: a de ser sujeito ao poder e, simultaneamente, sujeito do poder. Recorrendo a noções freudianas de trauma e de compulsão à repetição, Butler (1993/2019) defende que, embora haja uma compulsão a repetir (as normas), a repetição pode ser diferencial.

A filósofa ressalta que a noção foucaultiana de poder com a qual ela trabalha se diferencia da ideia lacaniana de Simbólico, que fixa o sujeito, e cujas leis não apontam para a possibilidade de fissuras, tampouco de reformulação das normas. Para Foucault, segundo a intérprete, um sujeito não é fixado em uma posição de uma vez por todas, inclusive ele só permanece como sujeito por meio da reiteração de si mesmo como sujeito, diante de um poder maleável, proliferativo e conflituoso. Nesse sentido, para a teórica, o conceito de simbólico

lacaniano não é tão interessante quando se trata de inversões transformativas, já que não pode conceber resistência em um campo psíquico que preceda ou exceda o social.

Butler aposta no potencial subversivo dos corpos, que nunca imitam as normas de maneira igual ou constante, porque estão sempre no modo do devir. O corpo “pode exceder a norma, voltar a desenhar a norma e expor a possibilidade da transformação de realidades nas quais acreditávamos estar confinados” (Butler, 2004/2022). E daí sua importância política: como as normas circunscrevem a esfera do humanamente inteligível e imaginável, reelaborá-las é oportunidade para expandir a matriz cultural de inteligibilidade, de modo que todo corpo importe, que toda vida seja vida habitável. Desse modo, a autora compreende a *ressignificação* como uma ferramenta política que permite uma transformação social radical.

Na subversão, o binário precisa ser tanto pressuposto, como pluralizado, a ponto de não fazer mais sentido. Sobre o assunto, a filósofa (1990/2013) fornece exemplos interessantes, como as expressões de gênero parodísticas, identificações que se apropriam das categorias sexuais de uma forma nova e, assim, as desestabilizam, como a performance da *drag queen*, as lésbicas *butch* (*desfem* no Brasil, identificadas com a masculinidade) e *femme* (*fem* no Brasil, identificadas com a expressão feminina), a resistência da histérica, o falo lésbico (ou *dildo*, em Preciado).

Em resumo, diz a feminista (2004/2022) que as paródias de gênero revelam uma verdadeira contestação da realidade, a de que o gênero é o mecanismo por meio do qual as noções de masculino e de feminino são feitas e naturalizadas, mas que também poderia ser o dispositivo através do qual esses termos são desfeitos e desnaturalizados. Essas performances dissidentes sugerem que o gênero se desloca para além da dualidade fisiologizada.

Conforme já mencionado neste trabalho, Butler pretende desconstruir a maneira privilegiada pela qual o falo opera na cultura contemporânea e, portanto, na teoria psicanalítica. O centro da crítica butleriana ao Simbólico lacaniano é a de que, neste, o falo ocupa um lugar privilegiado estrutural e essa estrutura é tida como uma lei dada e imutável. Embora Lacan faça a distinção entre significante (“falo”) e significado (“pênis”), Butler entende que isso é insuficiente, porque os dois termos estão atrelados, na teoria lacaniana, por uma relação essencial, além da impossibilidade factual de se destituir o significante *falo* de seu significado histórico.

Em outros termos, o argumento é que o falo significa, mas também está sendo significado e ressignificado, dependendo dessa repetição performática para ter sua posição assegurada. Ou seja, o privilégio do falo é produzido e reafirmado pela reificação das relações lógicas e estruturais dentro do simbólico. O falo não está na origem de uma cadeia

significante, mas é parte de uma reiterada prática significativa. E, se necessita de reiteração, isso significa que a construção fálica também é aberta à variação e à plasticidade. E, sendo assim, é possível apostar em novas significações, em outras formas e lugares, em contraponto a essa necessidade de se preservar um lugar “adequado” ao falo dentro do Simbólico.

Importante destacar que em *Desfazendo gênero*, Butler (2004/2022) propõe que se deixe a diferença sexual como pergunta em aberto, sem resposta, nem resolução, como questão a ser constantemente negociada, de modo que não tenha consequências naturais ou necessárias para a organização da sexualidade. Ela propõe que o marco da diferença sexual se mova para além do binarismo, como categoria aberta à multiplicidade e à constante reflexão.

E, sendo assim, pode-se afirmar, com algum conforto, que não existe um projeto *queer* que não seja coletivo. É partindo desse pressuposto que Preciado (2011), por seu turno, concebe e sustenta a noção de *multidões queer*, sendo estas compostas por mulheres, gays, lésbicas, *chicanas*, pessoas trans, intersexo, todos na sigla LGBTQIAPN+, e tem por estratégia política a recusa não só à normalização, mas à universalização das identidades e dos corpos. Também como Butler, Preciado aposta no vigor político dos sujeitos relegados ao lugar de abjeção. Os corpos dos *monstros*, além de serem efeitos das tecnologias e dos discursos sobre o sexo, são também forças políticas, sobretudo porque carregam, como descarte e como resto, a história desses dispositivos de normalização dos corpos.

Não existe diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida. Essas diferenças não são “representáveis” porque são “monstruosas” e colocam em questão, por esse motivo, os regimes de representação política, mas também os sistemas de produção de saberes científicos dos normais. (Preciado, 2011)

Em *Multidões queer* (2011), Preciado defende a apropriação dos dispositivos sexopolíticos (a diferença sexual e a heterossexualidade), que são os dispositivos biotecnológicos de produção da subjetividade sexual. Esses “muitos multiplicados” têm por estratégia política a resistência à normalização e à universalidade das identidades e dos corpos, através de *micropolíticas queer* para a “desterritorialização da heterossexualidade”, que age sobre o espaço urbano e o corporal, onde cada corpo deve resistir aos mandamentos hegemônicos de se tornar normal. Essas multidões são qualificadas por ele como *hiperidentitárias* (ressignificação das conotações pejorativas) e *pós-identitárias*, porque denunciam os efeitos normalizadores e disciplinantes da formação identitária, recusando toda base natural.

Para fazer política, esse movimento pretende permanecer desatrelado da diferença entre homens e mulheres, afastando-se do feminismo clássico essencialista, da noção biológica de mulher ou de diferença sexual. A proposta reivindicada não almeja o reconhecimento ou a integração de diferenças. Se a diferença sexual e a heterossexualidade são tecnologias sociais, e não uma origem natural fundadora, é possível inverter e modificar suas práticas de produção da identidade sexual. “Essa reapropriação dos discursos de produção de poder/saber sobre o sexo é uma reviravolta epistemológica” (Preciado, 2011).

No Brasil, por sua vez, a chegada do termo *queer* (“cuír”) não é destituída de um contexto próprio: um país conservador, que mais mata pessoas transgêneras no mundo, de grande diversidade racial, colonizado, com uma história de mais de 20 anos de ditadura e quase 400 de escravização de pessoas racializadas. Diferente dos Estados Unidos, a noção e os estudos de *queer* chegaram em solo brasileiro através das universidades, e não pelo ativismo, uma marca que define tanto o entendimento, quanto a disseminação de *queer* no país (Campo, 2023; Bento, 2015).

Contudo, apesar de não se evidenciar inicialmente através de um ativismo organizado (como o transativismo brasileiro já realizava), várias partes do país apresentavam práticas *queer* em diversos âmbitos da sociedade. A especialista em gênero Louise da Campo (2023) sublinha que esses movimentos aqui existem há muito tempo sem carregar uma nomeação própria, defendendo, no entanto, a importância de conferir-lhes um nome, pois “há uma dificuldade de dar inteligibilidade para essas coisas se a gente não nomear”. A socióloga Berenice Bento (2015), por não se sentir contemplada pelo termo *teoria queer*, opta pela expressão *Teoria Transviada*. De uma forma ou de outra, segundo Campo (2023), o fato é que, guardadas as devidas particularidades, com ou sem a nomenclatura *queer*, o Brasil já está *queerizando*, já está *cuirizado*, já está *transviado*.

3.3. Epistemologia em crise

Por conta da organização política de sujeitos/corpos abjetos (com destaque aos movimentos LGBT, pela despatologização de suas identidades), da luta dos diversos feminismos por soberania reprodutiva e política, bem como do surgimento de técnicas novas de manipulação bioquímica dos vivos, uma situação de crise na epistemologia da diferença sexual (até então, muitas vezes, revelada, mas tomada de forma acrítica) tem lugar a partir dos

anos 1940 (Preciado, 2020/2022). Em tal cenário, os sujeitos intersexuais (“hermafroditas”) passam a ocupar centralidade no discurso médico, em razão de seus corpos não serem imediatamente classificados nem como do sexo masculino, nem como do sexo feminino.

É nesse contexto que aparece o trabalho do sexólogo John Money, já mencionado anteriormente, onde se formulará a noção de *gênero*, que permitiu formalizar o que socialmente já se delineava na época (Lattanzio; Ribeiro, 2018). Para Money, o intersexual, por sua ambiguidade nos dados biológicos, forneceria a oportunidade de medir a influência dos diversos fatores na formação do que ele denomina de “papel de gênero” (*gender role*).

Com efeito, suas análises comparativas levaram à conclusão de que a designação sexual e a socialização eram consistentemente fatores de prognóstico melhores para o papel de gênero do que o sexo cromossômico, o sexo gonadal, o sexo hormonal, a morfologia interior do aparelho reprodutor ou a morfologia ambígua da genitália exterior. A variável que autores enfatizam como relevante no estabelecimento do papel de gênero é, na verdade, a interpretação de uma variedade de signos ambientais.

A categoria de gênero, introduzida por Money, é mais maleável que as classificações sexuais do século XIX e tem como horizonte a possibilidade de utilização de novas tecnologias (hormonais, cirúrgicas ou comportamentais) “para modificar o corpo ou produzir intencionalmente subjetividade a fim de conformá-lo a uma ordem visual e biopolítica preexistente” (Preciado, 2018). O gênero é tido por Preciado, a partir dessa perspectiva, como um “artefato industrial biotécnico”. Masculinidade e feminilidade funcionam, para o autor, como ideais biopolíticos.

Além das constatações em torno do intersexo, a noção moderna de transexualidade, entre 1948 e 1960, também contribui para definir esse momento histórico como um tempo em que os médicos passam a admitir “com pavor, a existência de uma multiplicidade de corpos e de morfologias genitais para além do binário” (Preciado, 2020/2022). As novas tecnologias hormonais, genéticas e cromossômicas, a revelação, portanto, da grande diversidade de corpos e desejos que fogem do imperativo heterossexual, fazem com que os antigos discursos baseados no dimorfismo sexual entrem em xeque. “O regime heterossexual dimórfico de ‘portadores de esperma e óvulos’ se torna sem sentido” (Preciado, 2018).

Por ser justamente nesse período que Lacan desenvolverá boa parte de seu trabalho psicanalítico, Preciado sustenta a visão de que a psicanálise lacaniana configura uma das primeiras respostas à crise epistemológica. Mesmo desnaturalizando a diferença sexual, como faz Money, Lacan acaba por produzir um metassistema cuja rigidez ultrapassaria até mesmo as noções de diferença anatômica entre os sexos, “um sistema de diferenças que não escapa ao

binarismo sexual e a genealogia patriarcal do nome” (Preciado, 2020/2022). Segundo o filósofo, Lacan não teria sido capaz de se desfazer do binarismo sexual por apego político ao patriarcado heterossexual.

Preciado descreve então o que chama de *epistemicídio*, termo cunhado por Ramón Grosfoguel (2016) para designar a destruição de formas de saber não ocidentais por parte da epistemologia colonial, que teve lugar desde fins do século XIX. Um “genocídio epistêmico” que desembocou na noção de “disforia de gênero”, em 1973, introduzida no Manual diagnóstico e estatístico dos transtornos mentais – DSM (Preciado, 2020/2022).

Este longo processo mostra a mudança gradual que parte de técnicas de vigilância externas e termina em técnicas farmacológicas novas de produção e controle da subjetividade. A grande produção de discursos médicos sobre gênero entre 1950 e 1970 denuncia uma crise epistêmica. Junto das normatizações das técnicas de atribuição e reatribuição sexual, configuram “medidas desesperadas para reforçar uma epistemologia abalada” (Preciado, 2018).

Sem precisar recorrer ao século XX, basta verificar os mutantes em pleno trânsito nas encruzilhadas do contemporâneo. O ganho hoje, pelas mulheres, de agência política sobre seu poder reprodutivo, a alteração na designação do sexo de pessoas trans, as novas técnicas para leituras de diferenças genéticas e cromossômicas, a prática e o reconhecimento jurídico de novas parentalidades, relações amorosas, identificações de gênero, desejo e nominação, todo esse plexo já comporta, segundo o autor *queer*, elementos suficientes para evidenciar que o quadro epistemológico da diferença sexual se mostra insatisfatório (Preciado, 2020/2022). Sem olvidar, contudo, que eles são efeitos diretos de movimentos feministas, antirracistas, anticoloniais e *queer*, os quais produzem um saber sobre si, operando, assim, esses deslocamentos decisivos.

E é esse o argumento umbilical do filósofo Preciado no texto de *Eu sou o monstro que vos fala*. Sua denúncia, contudo, vem sendo desenhada desde o *Testo Junkie* (2008/2018). As mutações descritas configuram a atual conjuntura histórica e uma prova de que o paradigma da diferença sexual, uma epistemologia política do corpo, há muito se encontra em ruínas, pelo menos, desde a Segunda Guerra Mundial. Aqui, importa explicar a noção de *epistemologia* colocada pelo filósofo:

Quando falo do regime da diferença sexual como uma epistemologia, me refiro a um sistema histórico de representações, a um conjunto de discursos, instituições, convenções, práticas e acordos culturais (sejam eles simbólicos, religiosos, científicos, técnicos, comerciais ou comunicativos) que permitem a uma sociedade decidir o que é verdadeiro e distingui-lo do que é falso. (...) Uma epistemologia é

um fechamento do nosso sistema cognitivo que não apenas dá respostas às nossas questões, mas que define as próprias questões que podemos nos colocar em função de uma interpretação prévia dos dados sensoriais. (Preciado, 2020/2022, grifa-se)

Influenciado pelos estudos sobre mudanças de paradigma científico conduzidos pelo historiador da ciência Thomas Khun, Preciado informa que “um paradigma não é uma simples visão de mundo. Não é uma interpretação e menos ainda uma simples representação subjetiva”. Citando Bruno Latour, acrescenta que os aspectos sociais, coletivos e institucionais dos paradigmas não enfraqueceria a verdade das ciências, seu acesso à realidade, pelo contrário: contribuiriam para a compreensão do porquê delas avançarem de uma forma tão conservadora e tão lenta (Preciado, 2020/2022).

Ainda de acordo com Preciado, uma crise epistêmica se dá quando os problemas que a epistemologia em vigor cria são mais numerosos do que os que ela resolve. Se questões novas se impõem e revelam a insuficiência gritante de um dispositivo para respondê-las, é sinal de que ele está ultrapassado e precisa ser substituído. Dessa forma, para o autor, o reconhecimento de uma epistemologia em crise poderia já ter conduzido à criação coletiva de uma nova epistemologia, multiforme, para a compreensão dos corpos e desejos.

O que aconteceu, contudo, foi justamente o oposto. Nos termos do pensador, o efeito disso foi reacionário às mudanças, e provocou o “reforço hiperbólico” da epistemologia abalada (Preciado, 2008/2018; 2020/2022). Os discursos políticos, biológicos e médicos, com o suporte dos avanços biotecnológicos e farmacêuticos, se esforçaram para devolver, à força, a diferença sexual. Por outro ângulo, mais otimista, o autor entende que os novos elementos de luta são experimentações e, igualmente, expressões do processo de construção coletiva de uma nova epistemologia em curso.

A aposta de Preciado é de que, provavelmente, nos próximos dez ou vinte anos, haverá uma nova gramática que substitua o paradigma da diferença sexual binária. Sendo assim, afirma, é por essa razão que, nesse quesito, as sociedades de sexo/gênero binarizados vivem atualmente um momento de importância histórica sem precedentes. Se a mudança de gênero e a identificação como pessoa não binária já são legalmente possíveis em vários lugares do mundo, se a reprodução e a procriação já podem ocorrer a partir de novas técnicas, com crianças nascendo em famílias não binárias e não heterossexuais, não faz mais sentido a insistência na universalidade da diferença sexual, na heterossexualidade como única sexualidade normal, nem em caracterizações patriarcais da paternidade e biopolíticas da maternidade.

Vocês não podem mais continuar a falar de complexo de Édipo ou de nome do pai em uma sociedade que pela primeira vez na história reconhece seu funcionamento feminicida, onde as vítimas da violência patriarcal se expressam para denunciar pais, maridos, chefes, melhores amigos; onde mulheres denunciam a política institucionalizada do estupro, onde milhares de corpos ocupam as ruas para denunciar as agressões homofóbicas e as mortes quase cotidianas de mulheres trans, assim como as formas institucionais de racismo (Preciado, 2020/2022).

Imperioso destacar as elucubrações que o autor faz, propriamente, em relação à Lacan. Na interpretação do filósofo, a teoria lacaniana, concebida no início da crise do regime da diferença sexual, já seria uma primeira resposta à crise dessa epistemologia, em uma tentativa sagaz de desnaturalizar a diferença sexual. Contudo, ainda que Lacan se afaste consideravelmente da anatomia e recorra à linguística, ele também sucumbe às pressões reativas da época: seu pensamento permanece na configuração de um sistema de diferenças que não escapa do binarismo sexual e, tampouco, da genealogia patriarcal da linguagem. A hipótese de Preciado, reitera-se, é a de que Lacan não estava politicamente pronto para esse confronto, devido à própria localização do psicanalista no imenso caldo do patriarcado heterossexual, dele não conseguindo se desentranhar.

O filósofo critica ainda a concepção atribuída à psicanálise lacaniana segundo a qual a transexualidade consistiria em uma confusão entre órgão e significante, acusando a própria epistemologia da diferença sexual de também sofrer de um erro do significante. Trazer a questão para o campo Simbólico parece estancar ainda mais qualquer possibilidade de mudança, uma vez que “é possível se desfazer do órgão, mas não é possível se desfazer do ‘significante’ da sexuação” (Preciado, 2020/2022). O que Preciado propõe, portanto, não é apenas a despatologização da dita “transexualidade”, mas a modificação crítica de toda uma epistemologia: trata-se de remover cirurgicamente o aparelho epistêmico que diagnostica o corpo e suas práticas como patológicas.

Reconhecidamente um autor otimista, Preciado traçou algumas considerações mais recentes a respeito da pandemia COVID-19 que, provavelmente, não se apliquem ao Brasil, sobretudo nos territórios mais periféricos, mas que, talvez, possam contemplar alguns respingos nas classes mais abastadas. O eloquente filósofo (2020/2022, 2020) defendeu que as medidas biopolíticas de gestão da crise amplificaram e aceleraram a mutação nas técnicas de produção e controle dos sujeitos e seus corpos mas, também, na epistemologia da diferença sexual.

De acordo com o autor, o mundo estaria em um regime ainda mais *farmacopornográfico* (que seria um novo conjunto de dispositivos de controle, produção, vigilância e intensificação dos corpos, através de hormônios, drogas, próteses, tecnologias

informáticas, internet) que antes da pandemia, essa estabelecida de maneira mais global e generalizada também. Isso poderia ser uma má notícia ou uma grande oportunidade. Preciado aposta na segunda opção: considerando que os corpos são territórios do biopoder, pode-se, a partir deles e com eles, reapropriar-se criticamente das técnicas biopolíticas e inventar novas estratégias de resistência e de emancipação. Trata-se, pois de passar de uma mutação “forçada” a uma mutação “deliberada”.

Dois elementos característicos da pandemia, propícios à mutação, são ressaltados pelo autor. Um deles é a transformação, provocada pelo isolamento social e consequentes trabalhos remotos, da casa, do ambiente doméstico como centro de produção (imaterial), de consumo e de controle biopolítico. Os corpos estariam imersos e amalgamados com telas, câmeras, tecnologias. O outro elemento: o corpo sem pele, recoberto por peles técnicas (luvas, máscaras, roupas), e também sem rosto, não só pela proteção facial, mas pela interação com o outro, intermediadas por redes sociais e e-mails.

Sua conclusão é a de que esses dois elementos – a transformação da casa e do corpo – ratificam a passagem do modelo binário da diferença sexual a um paradigma mais aberto ou, ao menos, de um modelo patriarco-colonial a formas menos hierárquicas de reprodução da vida. A nova configuração contribui para diluir as distinções patriarcais entre ambiente de trabalho e casa, entre esferas de produção e de reprodução, entre masculino associado ao espaço público, e feminino ao espaço doméstico. Em relação ao corpo, estaria mais escondido e menos marcado como masculino e feminino, inclusive porque a demanda urgente da saúde pública estaria mais anterior e fundamental que as questões do sexo.

Apesar de seu otimismo, Preciado tem ciência de que nem sempre uma crise epistêmica é acompanhada por um processo de crítica lúdica, imaginativa e criativa e, nesse trânsito de crises entre paradigmas, há uma tendência de que muitas hipóteses teóricas evidenciem uma negação da crise e uma resistência a mudanças – fenômeno que ele nomeia como “regressão discursiva”. E, nesse sentido, “reafirmações hiperbólicas” de conceitos da própria psicanálise que corroboram o binarismo sexual podem ser notadas em alguns operadores da teoria freudiana, tanto em reação à palestra de Preciado na Escola da Causa Freudiana, em 2019, quanto às demais críticas que vem sendo manifestadas pelos estudos *queer*.

4. DISSIDÊNCIAS

Foram várias as respostas, na psicanálise, à crítica preciadiana, algumas reativas, outras propositivas. Como o intuito desta dissertação reside na ênfase em uma das recomendações *queer* de Paul B. Preciado (e, por consequência, Judith Butler), aliado ainda ao espírito de expandir a potência da psicanálise, decide-se por colocar luz nos trabalhos propositivos.

Em outras palavras, reserva-se atenção aos pensamentos que realizam diálogos possíveis, e espaço às propostas apresentadas por psicanalistas atravessados pelas literaturas feministas e *queer*. As respostas reativas, que advogam pela incompatibilidade teórica entre a psicanálise e esses outros saberes, já foram, acredita-se, suficientemente delineadas em outros escritos, e não será o foco desta pesquisa.

A escolha pelo nome deste capítulo decorre dos comentários de Preciado ao longo de sua obra, em sua autodefinição como um *dissidente do sistema sexo/gênero*, a exemplo do trecho retirado da coletânea de ensaios *Um apartamento em Urano*:

Não sou um homem. Não sou uma mulher. Não sou heterossexual. Não sou homossexual. Também não sou bissexual. Sou um dissidente do sistema sexo-gênero. Sou a multiplicidade do cosmos encerrada num regime político e epistemológico binário gritando diante de vocês. Sou um uranista confinado nos limites do capitalismo tecnocientífico (Preciado, 2019/2020).

O substantivo remete ao verbo latino *dissideo* (Glare, 1968), que é por sua vez composto do prefixo *dis-*, que indica separação, e do verbo *sedeo*, que significa “se sentar”, no que parece se referir em seu sentido etimológico ao ato de sentar-se à parte, sentar-se separado. Ressalte-se, no entanto que, mesmo de maneira apartada, ainda se senta. Em outras palavras, permanece alguma participação no laço social, apesar de uma certa distância.

E, nessa linha, o objetivo que guia este capítulo é reunir algumas propostas psicanalíticas que buscam subverter o paradigma da diferença sexual vista como binária, hierárquica e falocentrada. As ideias aqui descritas visam ultrapassá-lo, em vez de reafirmá-lo, sem prescindir da psicanálise lacaniana, ainda que apartadas de dispositivos patriarcais da diferença sexual.

Serão reunidos autores bastante heterogêneos, oriundos dos mais variados campos do saber, além da psicanálise, como da filosofia, da sociologia, da antropologia. Ainda que de modos diversos de inserção, todos, não obstante, seriamente engajados no acolhimento das

minorizadas sexuais e, dessa forma, no confronto direto com as normas binárias, patriarcais, cisgêneras, colonizadoras e heterossexuais, ainda vigentes na cultura e, logo, na clínica.

Se o espaço concedido a partir daqui será voltado aos críticos da diferença sexual, é natural que a possibilidade de subversão desse regime possa implicar o afastamento de pressupostos, como a crença nos conceitos de a-historicidade e de universalidade de alguns conceitos. Entende-se, portanto, que as teorias, os paradigmas e as categorias são historicamente contingentes, moduláveis ao ritmo das transformações culturais e que, justamente por esses motivos, merecem ser discutidos e problematizados, para que seja preservada a afirmação da alteridade e das diferenças.

É importante ressaltar que esta dissertação trata de interrogar certos paradigmas tidos como imutáveis na teoria psicanalítica lacaniana (destinatária direta de Butler e Preciado), visto que sua influência estruturalista confere a determinados conceitos o caráter de a-historicidade e universalidade, mas isso não significa a assunção de uma posição contrária ao estruturalismo ou mesmo a denegação de sua influência.

O que se tenta é promover espaço mais aberto a olhares críticos, porquanto, como coloca Deleuze (1973/2011), o estruturalismo tem uma produtividade que marca o pensamento de uma época e colocar-se contra ele seria algo inócuo. A proposta de questionamento e superação de ferramentas teóricas cujos limites são postos em xeque no século XXI não implica a negação de sua originalidade e relevância histórica, mas a priorização de linhas de força do pensamento contemporâneo que abrem fendas e inauguram espaços para novas epistemologias.

Vale destacar também que não se pretende, com esta pesquisa, de modo algum, colocar em um mesmo grupo ou equivalência os autores psicanalistas contemporâneos com os quais é possível ocorrer diálogo com a teoria *queer*. Por óbvio, sabe-se que seus pensamentos são variados, complexos, múltiplos, com singularidades e aberturas maiores ou menores às críticas vindas dos estudos de gênero. Serão devidamente negritados alguns discursos específicos, ainda que outros sejam referenciados no corpo do capítulo. E, seguindo essa proposta, os artigos não serão citados respeitando uma ordem cronológica, mas, sim, a proximidade das ideias desenvolvidas.

Além disso, é importante destacar que existe uma vasta literatura de teorizações sobre gênero na psicanálise de orientação lacaniana, que segue em curso contínuo e constantemente atualizado. Uma hipótese para o motivo dessa grande interlocução é a de que ocorra pelo fato de Judith Butler dialogar diretamente com Freud e com Lacan em seus três primeiros livros (Butler, 1990/2013; 1993/2019; 1997/2017), momento de sua obra em que a psicanálise é

convocada constantemente. Apesar disso, o assunto ainda é comumente tratado como um tema espinhoso.

Também importa realçar que a produção acadêmica em psicanálise, no Brasil, é majoritariamente lacaniana, o que tem efeito para o objeto de estudo, além de ser o campo frequentado pela pesquisadora. Resta explicar, ainda, que este capítulo não pretende dar conta da totalidade dos pensamentos contrários à diferença sexual, tampouco imprimir-lhes um caráter de universalidade, mesmo porque a prerrogativa de atribuir caráter universal a qualquer coisa escapa às marcações históricas do corpo-sujeito dessa pesquisadora – mulher, mestiça, brasileira, nordestina, “só mais um Silva”.

Reunir teoria *queer*, feminismos e psicanálise em um mesmo capítulo, além de propiciar o terreno para que dialoguem entre si conforme as possibilidades, os limites e as tensões de seus encontros e desencontros, trata-se igualmente de uma escolha que reafirma a transdisciplinaridade e a interseccionalidade como recursos imprescindíveis às subversões. Uma aposta na potência das encruzilhadas e dos espectros nos interstícios, quando se pensa em discursos e posições enunciativas. Sobretudo, no tema da diferença sexual, ainda tão controvertido.

Serão desenvolvidas algumas propostas teóricas intencionadas a escancarar as portas aprisionantes das jaulas epistemológicas, para a libertação dos “monstros” e a justa inclusão dessas subjetividades dissidentes na escuta psicanalítica. Parte da comunidade entende plenamente possível que uma psicanálise aberta seja feita dentro das conformidades lacanianas. Outros pensadores, por sua vez, pretendem uma postura mais elástica, indo além de Lacan nesses pontos, sem desprezar suas inúmeras outras contribuições. A partir da escuta desses outros fazeres psicanalíticos, serão mobilizadas muitas perguntas, principalmente.

Por fim, desenvolve-se uma articulação entre *queer* e psicanálise em torno da poesia, vista tanto por Preciado, quanto por Freud e Lacan como uma ferramenta cara à subjetividade e aos processos psíquicos, vista aqui como uma possível estratégia para pensar, acolher e escutar as dissidências sexuais e de gênero, essas que rompem com modelos de inteligibilidade binários, patriarco-coloniais, falocêntricos, cis-heteronormativos. Um ponto de partida, na trilha de iluminar o caminho que pretende ir ao encontro do chamamento preciadiano à *mudança*, à *despatriarcalização* de várias leituras lacanianas e pós-lacanianas da psicanálise.

4.1. Lacan, ainda

São diversas as tentativas de psicanalistas para responder as críticas feitas pelas teorias feministas e *queer*. Recorre-se, principalmente, a conceitos mais tardios de Lacan, elaborados nas décadas de 1960 e 1970, como as fórmulas da sexuação, o *sinthoma* e o objeto *a*. Inclusive, muitos lacanianos lamentam que a teoria *queer* não tenha explorado esses conceitos, os quais convergiriam com a sua proposta subversiva em relação à sexualidade e ao gênero. O entendimento de alguns é de que o grande problema da teoria *queer* seria de apenas levar em conta os conceitos teóricos iniciais de Lacan, anteriores aos anos 60, como “Nome-do-Pai” e “falo”, que, no entanto, foram recolocados em pauta, posteriormente, pelo próprio Lacan.

Em seu livro, o espanhol Javier Sáez (2005) advoga que, embora a psicanálise realmente trabalhe com a diferença sexual como um de seus pressupostos, isso não significa que o legado freudiano, em si, promova categorias de gênero binárias e heterocentradas. Para corroborar sua hipótese, um primeiro argumento do autor é de que as duas formas de gozo propostas por Lacan, ainda que nomeadas como “masculina” ou “feminina”, se referem a lugares vazios, nos quais qualquer sujeito, independentemente do seu “sexo anatômico”, poderia se inscrever. Nesse sentido, por romper com a biologia, a diferença sexual lacaniana não seria nem uma essência, nem uma realidade transcendente. De maneira oposta, seria não imaginária e não naturalizada.

A topologia lacaniana rompe com esse tipo de binarismo imaginário. Sua capacidade subversiva reside precisamente no fato de que Lacan não teoriza a sexualidade em termos de gênero, mas em termos de gozo. Se um dos principais esforços da teoria *queer* é pensar a sexualidade fora das categorias de gênero, temos aqui um exemplo disso (Sáez, 2005).

Seu segundo argumento é o de que admitir que o corpo é sexuado e que existe uma posição binária estrutural entre os significantes homem e mulher não equivale a afirmar um saber ou uma verdade sobre o sexo, tampouco uma possível harmonia ou complementariedade entre os sexos. Cada sujeito seria uma totalidade faltante que não chega a verdade nenhuma sobre o sexo, sobre o que é uma mulher e o que é um homem.

A própria noção de sexo como sendo da ordem do real apontaria para um campo inacessível e irreduzível ao sentido, sem conteúdo positivo. Ou seja, haveria, sim, uma diferença, mas não se saberia em que ela consiste. As afirmações lacanianas “não existe saber sobre o sexo” e “não existe relação sexual” são retomadas pelo autor para ratificar essa

impossibilidade, aninhada no inconsciente, de o sujeito se situar, de alguma maneira, com um saber em relação à diferença sexual.

O autor procura distinguir as formas como a teoria *queer* e a psicanálise lacaniana compreendem a sexuação, entendendo que, apesar das diferenças, ambas desnaturalizam e desbiologizam o processo. Enquanto, para a teoria *queer*, a sexuação seria pensada como produto de discursos, atos performativos e intervenções biopolíticas, para a psicanálise, esse processo estaria atrelado à lógica da linguagem, ou ainda, mais especificamente, a um não encontro radical entre sexualidade e linguagem.

Para ele, esse raciocínio levaria a uma compreensão não heterocentrada da sexualidade em Lacan, caminhando na direção oposta da crítica feita pelos estudiosos *queer*. A radicalidade do não encontro e o vazio de saber, que, para o autor, se revelam como subversivas na teoria lacaniana, permitiriam afirmar que as sexualidades são complexas, polimorfas, sem garantias, sem fundamento natural. Se não há relação sexual entre homem e mulher, se não há um ideal de complementariedade desejável a se buscar, não se trataria, então, de impor ao sujeito a norma de uma heterossexualidade harmoniosa, visto que essa harmonia não existe.

Além disso, diante de um vazio de saber e de sentido, todas as posições, identidades ou práticas sexuais seriam possíveis, consistiriam em modos de lidar com esse vazio, respostas à impossibilidade de relação sexual, de encontro de gozos, de uma identidade plena. A heterossexualidade e a homossexualidade seriam posições imaginárias possíveis, “identidades-respostas” para enfrentar o vazio e a impossibilidade de relação sexual, abrigada no inconsciente sem solução.

Ao lado dos argumentos do gozo e da máxima “não há relação sexual”, o conceito de objeto *a* também é resgatado por Sáez (2005) e Tim Dean (2006), em suas hipóteses de leitura não heterocentrada da psicanálise lacaniana: ao pôr a noção de objeto *a* no centro de sua teoria, Lacan, de maneira subversiva, mostraria que o desejo não é heterossexual na origem. O desejo é determinado, não pelo gênero do objeto escolhido, mas pelo objeto *a*, que precede necessariamente a identidade sexual generificada. O objeto *a*, não sendo nem masculino, nem feminino, adota diferentes formas, independentes do gênero: o olhar, a voz, o seio, o excremento, o falo. Por sua multiplicidade e separação do genital, ele não concede espaço para instaurar tipo algum de normalidadesexual.

“Considerado causa do desejo e não sua finalidade, o objeto *a* ‘des-heterossexualiza’ o desejo, situando sua origem na linguagem e não no efeito que o sexo oposto produz sobre nós” (Dean, 2006, tradução livre). Para o britânico, desde o objeto *a*, necessariamente anterior

à identidade sexual, Lacan teria proposto uma definição não identitária do desejo, aproximando-o dos conceitos freudianos de pulsão parcial e sexualidade perverso-polimorfa, demonstrando que o gênero não tem pertinência alguma no que diz respeito ao funcionamento da pulsão.

Dentre os contemporâneos brasileiros, o psicanalista Pedro Ambra (2018), por sua vez, compactua com a ideia de que a noção lacaniana de inexistência da relação sexual, da impossibilidade estrutural de completude no encontro sexual, consistiria, sim, em uma alternativa à diferença sexual compreendida em termos binários e atreladas à anatomia. De acordo com o pensador, a teoria da sexuação em Lacan não apontaria para a primazia da diferença sexual, mas para o seu fracasso em dar conta do que se passa no amor e no Real. Ambra ainda chama a atenção para o fato de que o termo “diferença sexual”, em si, não é sequer mencionado no Seminário 20 (*Mais, ainda*), obra usualmente levantada nas discussões atuais sobre o tema.

Seguindo ainda nesse Seminário, é dele que Patrícia Porchat (2014) parte para enfatizar e também concordar que a diferença sexual em Lacan, a repartição dos humanos segundo duas modalidades de gozo, diz respeito à linguagem, à relação entre o sujeito e a linguagem, e não a um aspecto anatômico. No mesmo sentido de Sáez (2005), afirma tratar-se de estruturas vazias de conteúdo que não prescrevem papéis sociais, nem significados de gênero. A diferença sexual não poderia ser simbolizada, nem traduzida, em uma norma que imobilize a identidade sexual. A autora reprova, inclusive, a crítica de alguns autores lacanianos a Butler, a de que esta supostamente *não teria entendido* que as categorias sociais homem e mulher (os gêneros masculino e feminino) são formas pelas quais a diferença sexual assume conteúdos.

Outra opinião atual que merece ser trazida à roda é a do psicanalista Antônio Quinet (2018). Sob sua ótica, a psicanálise, justamente por não se servir em suas definições de masculino e feminino, nem do sexo “biológico” (macho ou fêmea), tampouco do gênero (homem ou mulher), jamais poderia ser rotulada como essencialista, muito menos como uma ontologia. A psicanálise se separaria tanto da anatomia, como das convenções culturais, mesmo sem abrir mão da diferença sexual. Arremata em confluência com os demais citados, enfatizando as fórmulas da sexuação, o objeto *a*, e apontando para o descompasso do sexo e para a inexistência da relação sexual. Como Sáez e Ambra, o autor sustenta que isso não resultaria num binarismo, já que as posições todo fálico e não todo fálico não constituem dois todos, dois universais:

Não há, portanto, binarismo algum, pois de um lado temos o Um, e do outro lado o “não tem nada”; de um lado o conjunto universal e do outro um conjunto aberto; de um lado o instituído e do outro lado o diferente, o estranho, o sempre Outro. Assim, a diferença sexual relida a partir das fórmulas da sexuação é a diferença entre gozos, entre as posições e entre os argumentos que fazem alguém dizer-se do lado do todo fálico e o não todo fálico, do lado pelotão ou fora dele. Trata-se da diferença radical entre o Um e o Outro (Quinet, 2018).

Entende Quinet que o binarismo, inclusive o denunciado pela crítica *queer*, só se configuraria no nível imaginário, no qual haveria de fato dois universais, dois todos consistentes, com os quais o sujeito (o eu) se identifica, forjando semblantes de gênero, homem ou mulher. A psicanálise, por se diferenciar de uma psicologia do ego e do âmbito da identificação imaginária (não se trataria de “eu” ou de “ordem imaginária”) e por também falar em dois conjuntos, um universal e outro aberto (Um e Outro), se afastaria, portanto, do binarismo imaginário. Seria, não obstante, parte importante dessa diferenciação o lugar de função que o falo ocupa na teoria psicanalítica: a inscrição ou não na função fálica definiria uma relação singular do sujeito com o sexo, relação essa que busca suprir a relação sexual que não existe.

A questão não consistiria, pois, sobre se dizer homem ou mulher, mas assumir uma posição sexuada, que pode ser um lugar fálico ou “trans-fálico”. O psicanalista defende, ainda, que um mesmo sujeito possa circular por essas diferentes posições em relação à vida sexual, “trans-passar” de um lado a outro, independentemente de sexo, gênero ou orientação sexual. “O verdadeiro parceiro é o objeto *a* de cada um, que pode se alojar em um homem ou em uma mulher, independentemente do sexo anatômico ou da posição subjetiva feminina ou masculina” (Quinet, 2013).

Por fim, é justo que se traga à conversa as teorizações de Geneviève Morel (2008), em seguida a um breve preâmbulo a respeito do conceito de *sinthoma*, concebido por um mais recente Lacan, na década de 70. Segundo a interpretação de muitos autores contemporâneos, onde está incluída a psicanalista francesa, o conceito surge como uma alternativa ao Nome-do-Pai, no que toca à subjetivação e à sexuação.

Em seu Seminário 23 (*O sinthoma*), Lacan o ilustra através de uma hipótese, que ele denomina de *O caso de Joyce*, referindo-se ao famoso escritor como um paciente psicótico que conseguiu, com a escrita, construir uma suplência à função do Nome-do-Pai foracluída, ou seja, à falha na transmissão do falo por seu pai: “sua arte é o verdadeiro fiador de seu falo” (Lacan, 1975-76/2007). Sendo definido por Lacan como o que corrige uma relação faltante, a ideia de *sinthoma* é, portanto, a de fazer suplência a um Nome-do-Pai foracluído.

A escrita de Joyce é, pois, o seu *sinthoma*, amenizador da carência paterna e valorização de seu nome próprio, em detrimento da “nomeação dada pelo pai” – expressão homófona, no francês, ao “Nome-do-Pai”. Nesse mesmo texto, Lacan explica, ainda, que o *sinthoma* corrige um erro no entrelaçamento do nó borromeano, conceito então recente de sua teoria, que alude à amarração entre os registros do Simbólico (a linguagem, o significante, a palavra), do Imaginário (o corpo próprio, as imagens, o sentido) e do Real (o gozo, a distribuição do prazer no corpo). O que haveria na psicose seria, justamente, um furo, uma falha nessa amarração, podendo o *sinthoma*, tal como o Nome-do-Pai, recompor o nó borromeano, funcionando como quarto elo entre os três registros.

Trinta anos depois do Seminário, a psicanalista passa a agregar suas contribuições, compreendendo que, embora Lacan tenha criado o conceito de *sinthoma* tendo como referência um caso de psicose, ele também recobriria os campos da neurose e da perversão. E, segundo a autora, o Nome-do-Pai seria apenas uma forma de *sinthoma* possível, entre outras. Ela também entende que o *sinthoma* seria uma possibilidade de correção do sintoma, “um saber fazer com a repetição; ele constitui uma resposta à nominação equívoca do gozo da criança pela mãe; ele funciona como separação; ele implica a invenção de uma nova relação com o Outro; enfim, ele é uma criação” (Morel, 2008, tradução livre).

A autora se posiciona de maneira crítica em relação às fórmulas da sexualização de Lacan, e não defende que elas desconstroem a centralidade do falo. Contrariamente, ela afirma que os qualificativos masculino e feminino atribuídos ao gozo continuam mediatizados pelo falo, pois mesmo se o gozo feminino é dito “para além do falo”, este continua sendo a referência para a qualificação daquele.

Além disso, a autora considera que as fórmulas da sexualização continuam dependentes da anatomia, tanto quanto a diferença sexual em Freud. Se só há duas modalidades de gozo possíveis, é porque a referência ao pênis na função fálica foi conservada. “Em suma, se tropeça precisamente sobre o que se deveria evitar. Se quisermos, ao contrário, continuar fiéis à intenção dessa ‘lógica’ da sexualização não-anatômica, devemos nos virar para uma clínica do caso que sublinhe sua singularidade, e não sua semelhança com os outros” (Morel, 2008, tradução livre).

E o que permite, segundo Morel, essa virada rumo à singularidade de cada sujeito e, ainda, à possibilidade de se falar do sexo e da diferença sexual sem se referir ao falo é o conceito de *sinthoma*, desenvolvido por Lacan no final de sua obra e aqui, inicialmente, descrito. Para a teórica, ele corresponde a uma desconstrução do universal em sua teoria e muda profundamente o lugar e o valor estruturais do Nome-do-Pai e do falo.

A autora propõe estender sua incidência para além da psicose, de modo que se possa alcançar o “uso” do *sinthoma* também aos neuróticos e perversos, sobretudo no que pertine à dualidade sexual, onde também o falo persista em constituir a única referência para os dois sexos no inconsciente. Como é único, é incapaz de significar, em um primeiro nível, a diferença sexual e, por isso, torna-se o pivô da ambiguidade sexual.

Na teoria da sexuação proposta por Morel, o *sinthoma* refuta radicalmente a afirmação de que a sexuação de um sujeito sempre estaria fixada pelo Nome-do-Pai. E, da mesma forma, o recurso ao falo não seria mais necessário para caracterizar a sexuação. O falo está fora de jogo. A autora se posiciona, veementemente, contra autores lacanianos que definem a psicose como “fora do sexo”, com o argumento de que, se o Nome-do-Pai não funciona, a sexuação não se estabelecerá nunca. E complementa que, mesmo nos casos de neurose e perversão, que fazem do falo o instrumento lógico de sua sexuação, a significação fálica não é a única determinante da posição do sujeito.

Com a difusão da doutrina lacaniana, o Nome-do-Pai se tornou uma norma para a família, a diferença dos sexos e a saúde mental: se pretendeu, com esse único significante e a significação fálica que o acompanha, definir de maneira definitiva a psicose em sua diferença com a neurose, separar os “verdadeiros” homens e as “verdadeiras” mulheres e, enfim, dizer quais eram as formas psicanaliticamente aceitáveis de família e de casamento. “Experts” psicanalistas propuseram seus serviços nesse sentido ao legislador (Morel, 2008, tradução livre).

Sendo assim, conclui-se que, a partir da apropriação do conceito lacaniano de *sinthoma*, Geneviève Morel escanteia a importância do falo no processo de sexuação, valorizando, em seu lugar, a singularidade do sujeito e as contingências de seus encontros na determinação da sua sexualidade, um pensamento semelhante aos psicanalistas defensores da tese baseada no conceito de objeto *a*.

No Brasil, os psicanalistas Ana Paula Giansi e Conrado Ramos (2022) parecem buscar a mesma via de Morel, pensando, igualmente, uma solução com Lacan, e também se opondo à centralidade fálica e à epistemologia da diferença sexual:

Podemos dizer, com isso, que o aforismo “não há relação sexual” não desmancha o problema da diferença sexual em Lacan. Como ele mesmo disse, o fato de não haver relação sexual (e ter feito disso um axioma) não significa que eles, os sexos, sejam os mesmos. Não significa abolir a diferença dos sexos. Ou seja, Lacan mantém a diferença sexual sob a equivocada justificativa segundo a qual a ruptura com a diferença sexual redundaria no Mesmo (e não na diferença absoluta, radical) (Giansi; Ramos, 2022).

O novo molde, ainda em curso, já revela certas pistas que se coadunam com o comentário de Preciado (2020/2022) acerca da trajetória lacaniana: “Minha hipótese é que

Lacan não consegue se desvencilhar do binarismo sexual por conta de sua própria posição no interior do patriarcado heterossexual como regime político. Sua desnaturalização estava conceitualmente em marcha, mas Lacan não estava politicamente pronto.” É dessa percepção consonante que os teóricos parecem partir.

Primeiramente, os autores afirmam que, na aula de 17 de março de 1971, do Seminário 18, o próprio Lacan, ao iniciar a construção de suas fórmulas da sexuação, propõe uma interessante escrita, que poderia muito bem servir como ponto de partida, a que diz que *o x não é inscritível* ou que *não existe x inscritível na função*: “Pois bem, é justamente em torno disso que se articula o que acontece com a relação sexual (...) A questão é o que não se pode escrever na função $F(x)$, a partir do momento em que a função $F(x)$ existe ela mesma para não se escrever (...) ela é, propriamente falando, o que se chama ilegível” (Lacan, 1971/2009).

Gianesi e Ramos seguem a partir da afirmativa do “não há x inscritível na função”, visto que, segundo Lacan, tal função existe ela mesma para não se escrever, pois se trata do impossível, do que não cessa de não se escrever da sexuação e, igualmente, de suas derivações – “há o não inscritível”, “há o ilegível” –, tornando possível pensar a sexuação como o que articula algo do Real. O não-inscritível, portanto, abre espaço para as invenções singulares dos seres falantes. Isso, segundo os autores, parece bastante coerente com outras asserções lacanianas: “o ser sexuado não se autoriza senão por ele mesmo. Ele não se autoriza senão por ele mesmo, e eu acrescentaria: e por alguns outros” (Lacan, 1973-74). Nesse esteio, Lacan partira do “não inscritível do sexual” e do “não há relação sexual” para escrever a sexuação.

E, continuam os autores: “não há o que escreva a sexuação, portanto, cada um que invente a sua. Mais ainda, os corpos, no encontro amoroso/sexual (que se dá por acaso, é da ordem do acontecimento, da contingência), não fazem Um. Não há complemento. Não se faz Todo entre corpos. Se não fazem Um, tampouco fazem dois” (Gianesi; Ramos, 2022). Ilustram, com isso, que se pode recalcular a direção, mesmo à luz de inspirações ou mesmo de retomadas lacanianas, tais como nas elucubrações de Gianesi:

Talvez isso seja mais próximo do que Lacan designou, no seminário 23, como responsabilidade sexual do analista. **Talvez isso nos traga o impossível do sexo de volta aos giros e dizeres.** Talvez isso possa se aproximar da autorização (com alguns outros) da qual Lacan falou no seminário 21, quando se referia ao ser sexuado. Talvez isso nos possibilite colocar o “não há relação sexual” como ponto de partida. **O não inscritível do sexual, a partir do qual cada ser falante precisa se inventar, como furo não reversível** (Gianesi, 2022, grifa-se).

Os psicanalistas relembrem, ainda, que foi de Freud que Lacan extraiu o “não há norma sexual”, visto que o pai da psicanálise já havia colocado que não há inscrição

inconsciente da diferença sexual e, também, postulado que a libido não seria masculina, nem feminina:

O inconsciente não conhece a contradição. E podemos avançar dizendo que, em termos da sexuação, há algo de suspensivo em jogo. Duas asserções opostas podem ser igualmente falsas. **Podemos encontrar o que seja nem isso, nem não isso.** Desta feita, nos é possível dizer que se por um lado podemos derrogar o princípio da contradição, por outro, pelo não-todo, e em certas circunstâncias, prescindiríamos do princípio do terceiro excluído (Gianesi; Ramos, 2022, grifa-se).

Lacan falava sobre o inconsciente e, por consequência, sobre uma racionalidade a ser construída. Os pensadores pontuam que, para pensar a lógica relativa ao *não há*, próprio à sexuação, Lacan (com Freud) precisou derrogar princípios da lógica clássica: “Mas isso quer, simplesmente, dizer que sua racionalidade está para se construir, e mesmo que o princípio de contradição, o sim e o não, não desempenham aí o papel que se crê na lógica clássica, não é? Como a lógica clássica é **ultrapassada** há muito tempo, neste momento, bem, é necessário **construir uma outra**” (Lacan, 1973-74/2008, grifa-se). A solução encontrada pelos teóricos foi fundamentar a revogação da lógica clássica e seu princípio da contradição, através da chamada *lógica paraconsistente* e que, somente por meio dela, torna-se possível sustentar a afirmativa de que o inconsciente não conhece a contradição.

Em outras palavras, a lógica paraconsistente, lógica não clássica, prescinde, justamente do princípio da contradição (ou da não contradição) e, dessa forma, permite que *algo pode ser e não ser ao mesmo tempo*, bem como o possível ou o indeterminado (e não como o *indecidível* – termo que, muito embora tenha sido empregado por Lacan, ainda é correspondente à lógica clássica). Não tardou muito para que Lacan, contudo, desacelerasse em seus avanços. Apesar dos tantos e tão importantes desdobramentos acerca do “*não há*” (*não há relação sexual, não há norma sexual, não há x inscritível na função*), Lacan manteve-se nos limites do binarismo, nos limites do masculino e do feminino:

Quando eu lhes disse que não há relação sexual, o que é que isso queria dizer? É importante situar (...), eu disse que não há iniciação. O que não quer dizer que a iniciação seja a relação sexual, porque não basta que duas coisas não existam para que elas sejam as mesmas! (...) É claro que o amor, em suma (...) É mesmo um fato, que se chama assim, a relação complexa – é o mínimo que se pode dizer – **de um homem e uma mulher** (Lacan, 1973/2008, Seminário 21, grifa-se).

Pode-se dizer, com isso, que o aforismo *não há relação sexual* não desmancha o problema da diferença sexual em Lacan. Como ele disse acima, o fato de não haver relação sexual não significa que eles, os sexos, sejam os mesmos, nem a abolição da diferença dos sexos. A leitura de Gianesi & Ramos é de que “Lacan mantém a diferença sexual sob a

equivocada justificativa segundo a qual a ruptura com a diferença sexual redundaria no Mesmo (e não na diferença absoluta, radical)” (Gianesi; Ramos, 2022).

Assim sendo, o que restaria, então das fórmulas da sexuação? De acordo com os teóricos, a escrita inicial da fórmula (*x não é inscritevel*), bem como “os apontamentos das lógicas não clássicas e a noção ético-política-poética de não-todo”, os quais entendem o não-todo e não mais como não-todo-fálico (Gianesi; Ramos, 2022). Um não-todo sem um Todo para compor uma dualidade.

E são, justamente, esses rastros, que Lacan deixou no início de sua construção teórica (considerada por Preciado e por outros como sido “desviada” no meio do caminho, diante de uma tácita heteropatriarcalização coercitiva), que Gianesi & Ramos pretendem retomar, para a criação conjunta de uma psicanálise mutante e transeunte, procurando entornar a solução via Lacan e, igualmente, sem Lacan, fazendo jus à lógica por ele preconizada.

4.2. Mais além

Avançando o percurso em trilhas ainda mais transformativas, alguns outros psicanalistas se afastam mais dos preceitos de Lacan e, de outra banda, se ancoram no conceito de *feminilidade*, tal como enunciado por Freud, visualizando o desamparo como potência. Eis a visão dos psicanalistas brasileiros Márcia Arán (2000, 2009), Joel Birman (2001, 2003, 2006a, 2011), Regina Neri (2002) e Silvia Nunes (2002). Todos apostam em um novo dispositivo em que o modelo fálico-centrado da diferença sexual não seja mais o ponto de partida para pensar a subjetivação e a sexuação. Tais autores positivam o conceito freudiano de *feminilidade*, impresso no texto *Análise terminável e interminável* (Freud, 1937), entendendo que ele traduz outro modo de o discurso freudiano referir-se à condição desamparada do sujeito.

Conquanto a noção, à época, tenha sido enunciado por Freud de maneira indireta e até negativista, como uma espécie de limite biológico da condição humana, o grupo autoral citado o compreende como experiência radical de castração, fragilidade, incompletude, que evoca o desamparo primordial dos sujeitos e, assim, seus afetos e intensidades pulsionais. A feminilidade, em vez de derivada da masculinidade, estaria na origem do psiquismo e do erotismo, não mais marcados, portanto, de forma apriorística pelo falo.

É crucial destrinchar que a “feminilidade” empregada nesses termos está afastada de ser sinônimo de “sexualidade feminina” ou “feminino”. Significaria uma condição necessária e comum a todos os sujeitos. E, justamente, por não se identificar nem com a sexualidade feminina, nem com a masculina, a feminilidade ultrapassa a diferença sexual e, com ela, a referência fálica. O próprio Freud usa termos diferentes para se referir a cada uma dessas noções (feminino, sexualidade feminina e feminilidade), como expõe Neri (2002):

O **feminino** (*weiblich*) se refere à posição feminina na dialética fálica que instaura a diferença masculino-fálico-atividade/feminino-castrado-passividade, a **sexualidade feminina** (*weiblich sexualitat*) designa o destino da sexualidade da ordem fálica e a **feminilidade** (*weiblichkeit*) indica um erotismo não mais regulado pela ordem fálica, deixando à mostra um eixo de subjetivação, erotização e sublimação que inaugura novas possibilidades de inscrição do sujeito na cultura como singularidade e diferença. (Neri, 2002, grifa-se)

Dessa forma, é fundamental que não se confunda feminilidade com a noção lacaniana de não-todo, nem de manter o binarismo sexual como pressuposto e valorizar o que o lado feminino ou não todo fálico teria de potência. A proposta trata-se, antes de tudo, de romper com a necessidade de referência, generalizada e antecedente, ao falo, e inverter o modelo que coloca o masculino como origem. Nesse sentido, a ordem fálica é sempre posterior à feminilidade e é, com efeito, um repúdio a esta, um horror produzido pelo registro do desamparo, do qual não é possível se proteger, mesmo ilusoriamente, com o falo. Para evitar entrar em contato com essa vulnerabilidade fundamental, o sujeito cria, então, emblemas fálicos e narcísicos.

Pela mediação desse conceito – feminilidade (ou “desamparo”) –, a psicanálise poderia repensar o erotismo fora do registro fálico que distribui os sexos de modo hierarquizado e naturalizado e, a partir daí, dialogar e acolher novas demandas, formas de subjetivação e sexuação da contemporaneidade. Birman acredita que a feminilidade possa reverter a tradição do patriarcado e a centralidade do falo, predominantes na teoria psicanalítica desde Freud, radicalizadas por Lacan e ainda sustentadas por alguns teóricos hodiernos.

Nessa outra leitura de Freud, somos lançados, assim, inequivocamente, na contemporaneidade, na medida em que é necessário superar a aura conferida ao falo como signo da tradição patriarcal, para que possamos adentrar num outro recomeço pós-patriarcal no campo da relação entre os sexos, como nos sugere essa feminilidade originária. Com isso, quem sabe, possamos homens e mulheres, nos reconciliar com a condição originária da feminilidade, gerando, assim, a ruptura com a hierarquia e a luta de prestígio entre os sexos, anulando, então, a figura da exceção representada pelo Nome-do-Pai (Birman, 2006b).

A proposição de Birman segue, portanto, na admissão do desamparo, condição imperfeita e obscura do sujeito, em oposição à perfeição fálica. Significa, ainda, levar em conta que a condição humana não pode fugir das dimensões eróticas e intensivas das pulsões. O trajeto da análise conduziria o sujeito ao encontro com a angústia real que o constitui. Conseguir permanecer nessa posição e suportar a dor que ela provoca, devido à impossibilidade de qualquer referencial fálico, como as cristalizações identitárias, seria um grande desafio, mas também uma abertura a novas possibilidades de subjetivação: uma ocasião para que o sujeito revise as normas e invente um estilo de existência próprio, marcado pelo desejo e pela diferença.

Significa também, como aponta Nunes (2002), entrar em contato com aspectos até o momento obscurecidos pela primazia dada ao falo, como o excesso pulsional, e transferir a questão da sexualidade do paradigma da diferença sexual para outro, apoiado na ideia de singularidade: “a noção de feminilidade pode ajudar tanto a compreender as formas contemporâneas de subjetivação, quanto a criar espaços para a diversidade, a alteridade e a singularidade, tarefa da qual nós analistas não devemos nos furtar” (idem). Dito de outra forma, “construir um novo território no qual se possa pensar diferentemente a diferença” (Arán, 2009).

Desse modo, a positivação da feminilidade implica tanto a valorização da mobilidade pulsional – em oposição à rigidez das normas (binárias, patriarcais) –, como a renúncia a modelos universais, transcendentais e verticais de subjetivação e de construção de gênero: “É preciso trazer para dentro da teoria a contingência da própria experiência analítica, onde o indeterminado, o singular, o acaso, enfim, o diferente possam ter lugar” (Arán, 2000).

Sob o desamparo, o sujeito se encontra continuamente pressionado pelas forças pulsionais, que o percorrem e o invadem. A feminilidade, segundo os autores, está intimamente vinculada a outros dois conceitos freudianos, o de pulsão de morte (Freud, 1920a) e o de masoquismo erógeno (Freud, 1924b). O primeiro indica o mundo das intensidades, impossível de ser dominado pelo pensamento ou pela vontade, e aponta a autonomia da força pulsional em relação ao universo da representação. O segundo diz respeito ao modo de se lidar com essas forças pulsionais sem se valer do referencial fálico. Juntas, essas noções mostram que são as intensidades e a afetação que estão na origem.

Partindo de um ponto de vista positivo sobre essas mudanças, Márcia Arán (2003) aposta que uma nova possibilidade de diferenciação se anuncia, uma que possa repensar a diferença entre os sexos fora do sistema sócio-simbólico da dominação masculina. Segundo ela, embora as antigas representações do feminino e do masculino ainda estejam presentes nas

formas atuais de subjetividade, já se pode observar na vida cotidiana e nos relacionamentos amorosos que mulheres e homens saem do universo fálico e tecem novas relações e arranjos de sociabilidade.

Além das propostas levantadas pelos autores acima elencados, a psicanalista francesa Sabine Prokhoris (2000) também propõe outra lógica para pensar diferenças sem recorrer ao regime da diferença sexual articulado à referência fálica. Retomando a noção foucaultiana de dispositivo de sexualidade, Prokhoris entende a diferença sexual como dispositivo: um efeito normativo muito concreto de relações de poder, mantidas como inquestionáveis.

Na condição de dispositivo de sexualidade, essas gramáticas de subjetivação atravessam a trama de cada existência e ditam os laços entre os indivíduos, e a crítica da autora é a de que a psicanálise se coloque na posição de fornecer essas normas incontestáveis. A psicanálise, portanto, reforça, nas palavras de Prokhoris, um “inventário de possíveis” do sexo e da diferença sexual, ao insistir nas noções de ordem simbólica, complexo de Édipo, castração, e também ao fato de somente considerar como legítimo o humano que se submete ao regime e assume uma condição heterossexual.

Dentre outras críticas, bastante semelhantes as já traçadas no ponto anterior, Prokhoris entende, ainda, a diferença sexual como uma formação do inconsciente, no sentido de que o assujeitamento à ordem sexuada mergulha suas raízes no inconsciente. E, ainda que muito hegemônica, ela pode ser solucionada ou desfeita, como um sintoma, por exemplo. A proposta da autora, finalmente, é a de que, no lugar da diferença dos sexos, coloque-se em funcionamento outro dispositivo de sexualidade – o da *vizinhança dos sexos*.

Explorando a noção freudiana de pulsão perverso-polimorfa, a autora compreende o sexual como uma capacidade erógena plural, um “originário” aberto a todo tipo de identidade erótica, e o diferencia do sexuado, que procede do sexual e constitui a determinação sexuada dos corpos e das identidades. “Não é a sexuação que dita a partição da sexualidade, mas a disposição sexual dita por Freud como ‘perverso-polimorfa’, absolutamente plástica e apta a todas modulações, que determina as figuras através das quais o sexuado entrará de tal ou tal maneira no dispositivo da sexualidade” (Prokhoris, 2000).

Recorrendo ao jogo da vizinhança, no que ele comporta de deslizamentos e passagens, a teórica comenta que não existem nem o Mesmo, nem o Outro radical. Só existem vizinhos mais ou menos afastados um do outro. O sexual, portanto, excede, transborda e ultrapassa o sexuado e tem aptidão ao transformismo, por identificações, contaminações e contatos. Portanto, nesse dispositivo da vizinhança dos sexos, a análise deve oferecer um espaço para que lhe permita revisar e renovar suas normas de existência, e inventar novas lógicas e

linguagens para a sua sexualidade. Dessa forma, a experiência analítica torna-se a oportunidade para que os nós inconscientes da sexuação sejam desfeitos, para que novas cartas sejam tiradas, para que novos trajetos se desenhem.

Mais uma teórica entra em cena para contribuir no debate ou na construção desse horizonte interminável de novos possíveis. A psicanalista brasileira Jô Gondar (2014) critica o quadro lacaniano da sexuação, tido por alguns autores como subversivo, porque as duas posições que ele estabelece, a feminina e a masculina, estão sempre relativas ao falo. Ela compara a sexuação à medida da altura: duas pessoas, uma alta e uma baixa, não se definem assim uma em relação a outra, e sim de acordo com um metro prévio, que permite posicionar a altura e inclusive um além da medida. No caso da sexuação, tanto o todo fálico como o não-todo, além do falo, são diferenças relativas e submetidas a uma medida prévia, o falo, a ordem fálica, a partir da qual se definem.

A crítica de Gondar também se estende a percepções lacanianas do contemporâneo que, embora argumentem que o Nome-do-Pai fora pluralizado e relativizado, mantêm em seus discursos a diferença sexual como pilar da cultura. A psicanalista, em sentido inverso, entende que as outras formas de subjetivar a sexualidade exigem novos modos de pensar as diferenças e a sexuação, uma vez que colocam em xeque a ontologia da diferença sexual e os consequentes instrumentos teóricos psicanalíticos.

Como seria possível então pensar a diferença sexual na contemporaneidade escapando do falocentrismo e da diferença relativa que ainda marcam a teoria psicanalítica? A autora defende que, em vez de instituir a diferença como uma posição para além, deve-se fazer o exercício de tornar pensável o que ainda não se diferenciou, o que poderia não estar de nenhum dos dois lados de um quadro da sexuação, o inclassificável – a *lógica do limiar*.

Os modos de sexuação que se produzem na nossa atualidade social apresentam variações **inclassificáveis**, segundo o quadro binário de que dispomos na tradição psicanalítica, e indiferenciadas segundo o princípio que faz do falo o diferenciante da diferença. **Impõe-se hoje uma multiplicidade de formas sexuais para as quais os estudos *queer* têm chamado a nossa atenção e que não podemos mais ignorar, ainda que ao preço, certamente, de precisarmos rever nossas balizas teóricas sobre sexualidade.** (Gondar, 2014, grifa-se)

Limiar pode ser definido como uma zona de transição, que remete à fluidez e ao fluxo. Não é um limite, porque enquanto este estabelece duas posições e indica um para além (justamente a lógica do quadro lacaniano da sexuação), o limiar implica movimento contínuo, trânsito. Tampouco se confunde com fronteira, pois, ao contrário dela, que separa um domínio e dá ideia de contenção e evitação de transbordamento, o limiar permite ultrapassagens e

transições. Indica lugar e tempos intermediários, indeterminados, como a passagem entre o estado de vigília e o adormecer.

O acolhimento das diferenças pela lógica do limiar implica reconhecer, portanto, que as sexualidades e os modos de sexuação são múltiplos e permanentemente intermináveis, uma negativa a uma forma cabal, sendo sempre possíveis as oscilações e as transições entre os sexos, onde não cabe a ideia de posição sexual. “Ao invés de uma diferença fundada na distinção entre os sexos, teríamos um processo de diferenciação que *ainda não* encontrou a sua forma. Mas não residiria nesse *ainda não* a produção da diferença?” (Gondar, 2014, grifos originais). O limiar seria a superação do *para além* (tradição lacaniana), para o amplo espaço do *ainda não*.

Para finalizar, adverte a autora que essas formas inacabadas não significam, no entanto, indiferenciação. Trata-se do contrário disso: é justamente nelas que reside a produção da diferença, uma diferença não mais referenciada ao falo e ao binarismo sexual. Multiplicidade seria muito diferente de “indiferenciação”, pois possibilita, de fato, uma grande variedade de heterogeneidades, contingências e encontros.

Quanto às repercussões da diferença sexual no estatuto da parentalidade e filiação, o professor e psicanalista estadunidense Ken Corbett (2003) oferece ideias em uma perspectiva que enfatiza os efeitos das normas hegemônicas sobre as famílias patriarcalizadas (minorizadas, em destaque), e sua atuação sobre a constituição psíquica das pessoas. Nesse sentido, caso uma criança não seja membro de famílias tradicionais (modelo mãe-pai-filho), isso pode afetá-la não porque faltarão a ela recursos simbólicos, mas pelo mero fato de que será relegada a um lugar marginalizado na sociedade.

O autor defende a possibilidade de construção de um *romance familiar não tradicional* e de uma *cena primária não heterossexual*, a partir do conceito criado por Freud para nomear fantasias criadas pelo sujeito diante da necessidade de separação imaginária dos pais. Apropriando-se e ressignificando o conceito, o autor propõe que cada uma dessas famílias crie o próprio romance familiar não tradicional, a partir da imaginação e da fantasia de todos os integrantes. Sobre a cena primária, Corbett também amplia o conceito freudiano. Em Freud, a cena é entendida como fantasma fundador, que organiza toda a vida fantasmática do sujeito. Para Corbett, a importância dessas fantasias primitivas pode ser deslocada para a percepção, pela criança, da relação parental, dissociando a categoria da ideia de coito heterossexual.

Defende, em outras palavras, que a união do espermatozoide com o óvulo seja desassociada do coito heterossexual, e que este deva ser diferenciado dos fantasmas da cena

primitiva e de concepção, que independem do pressuposto da heterossexualidade. Entendendo, assim, que diante da multiplicidade, as crianças também podem fantasiar com relações sexuais múltiplas. O teórico, igualmente, se coloca contra o adjetivo “paterna” para descrever a função de separação entre mãe e criança (“função paterna”, em Lacan), já que a mesma função pode ser exercida por uma mãe.

Seguindo nessa mesma trilha pela despatriarcalização, encontra-se a linha de pensamento da psicanalista Letícia Fiorini (2015), estruturada em dois eixos principais. O primeiro defende o desejo de maternidade como uma das possibilidades dentre a pluralidade desejante (maternidade como produção desejante), e não como compensação de uma falta da mulher (maternidade fálica). O segundo também se coloca contra o adjetivo “paterna”, descrito acima, defendendo que a própria mãe é plenamente dotada de recursos para exercer essa função simbólica e promover a separação dela com o filho, como um desejo próprio. A autora denomina esse conceito de *Terceiridade* ou de *Função Terceira*. Os dois autores acima defendem, por óbvio, que a função “paterna” não passa de uma categoria histórica, contingente, e atrelada ao patriarcado.

Contribuindo com o debate, o psicanalista Thamy Ayouch, no seu *Psicanálise e hibridez* (2019), criando a ideia de uma psicanálise *hibridada* ou *menor*, parece seguir as bússolas apontadas por Preciado. A proposta é a de se dispor a aprender com as vozes e com os processos de subjetivação dos sujeitos minorizados e, só então, a partir disso, desconstruir noções no discurso psicanalítico majoritário e criar novas possibilidades de teoria e de escuta psicanalíticas que acolham particularidades de gênero, sexuação, cultura e racialização. No seu entendimento, não se trata de fundar uma “psicanálise das minorias”, com uma clínica específica, inclusive porque não se acredita que elas requereriam uma abordagem analítica diferente da aplicada a sujeitos identificados com o poder dominante.

Explica Ayouch, aludindo ao termo “literatura menor” de Deleuze, que assumir uma posição minoritária é diferente de fazer parte de uma minoria, pois se refere, unicamente, a confrontar discursos e posições subjetivas hegemônicas. Uma psicanálise menor pretende desterritorializar a linguagem psicanalítica maior, que toma como modelo de sujeito um homem branco, cis, heterossexual, de classe média ou privilegiada. Dessa forma, uma psicanálise hibridizada deve começar por questionar o caráter universal dos modos de subjetivação e das normas de uma cultura, sublinhando sua historicidade e contingência.

Para interrogar criticamente a prática teórica e clínica dos psicanalistas, o autor sugere um instrumento nomeado por ele de *ferramenta desconstrutivista*, já que o propósito é o empenho em desconstruir, ou destruir construtivamente, e não em reproduzir, discursos e

categorias totalizantes e reducionistas, que limitam a compreensão e a escuta do sujeito. Ayouch ressalta que a desconstrução do universal deve ser constante e ocorrer em três esferas: no discurso do analista, no discurso do analisando e no funcionamento da teorização analítica. O analista deve ser capaz de também se mover no conjunto de normas, realizando uma constante análise de suas posições imaginárias e fantasmáticas quanto às particularidades de gênero, classe e cor. Psicanálise menor é, então, uma psicanálise do devir, aberta ao ininteligível, ao inimaginável:

A alteridade fica no centro do processo: a escuta analítica só ocorre se ela não procurar reduzir o outro ao mesmo, trazer o estranho para aquilo que é familiar ao/a analista, nem abafar o ininteligível do inconsciente, com modelos de inteligibilidade historicamente situados. **Como podemos então ouvir o ininteligível? Como não o descartar, à primeira vista, enquanto alteridade total e inacessível nem, ao contrário, reduzi-lo a modelos familiares?** (Ayouch, 2019, grifa-se).

Denuncia ainda o teórico, que muitos autores usam a clínica para confirmar uma teoria, em vez de entendê-la como ocasião, justamente, para a desconfirmação do familiar, e para a abertura a novas análises e teorias. No mesmo seguimento de Preciado (2022), que desaconselha o familiar refúgio nos pais da psicanálise, Ayouch (2015) valoriza o encontro com a alteridade e o descolamento do que é, por demasiado, conhecido:

Recorrer a uma teorização ao invés de uma outra não basta para redimir a teoria dos seus pressupostos ideológicos. Não é suficiente dizer que rigidezes e pontos cegos pertencem à teoria freudiana e que, ao evocar Lacan, se analisam automaticamente esses pontos, ou, ao contrário, que foi uma leitura lacaniana que transformou a teoria freudiana e que, ao voltar ao texto freudiano, se permitiria sair do dogmatismo do Simbólico. Trata-se, antes disso, de aceitar o confronto com a novidade e a multiplicidade clínica que não se deixa encaixar de antemão em abordagem teórica específica (Ayouch, 2015).

A problematização do binarismo sexual na teoria psicanalítica também são relatadas por Ayouch (2014a), que denomina a diferença dos sexos de “bússola do sexo” (2019). Questionando o caráter de operador psíquico universal e atemporal que lhe é atribuído, articulado a uma suposta evidência anatômica, o psicanalista marroquino-francês (hibridado em suas nacionalidades) defende que essa diferença seja uma entre outras distinções inscritas em sistemas de oposições instituídos nas formações discursivas de cada época.

Ela não é a primeira, a principal ou a única diferença que estrutura a psique: se significa numa série de outras diferenças pelas quais é produzida. A tarefa da psicanálise é então permitir uma plasticidade na construção psíquica das dessemelhanças e das semelhanças, uma atividade psíquica em constante movimento, além de qualquer teoria binária engessada (Ayouch, 2014b).

Para o autor, o encontro com estudos de gênero e com as novas configurações das sexualidades e sexuações oportuniza, portanto, a “desontologização” de uma psicanálise patriarco-colonial: desconstruir a categoria de Édipo, sua visão binária, a sua insistência em sustentar as posições de homem e mulher, de mãe e pai, de feminino e masculino não só como categorias em si, mas como categorias psíquicas imutáveis. No entanto, é importante explicitar que, para ele, isso não significa que o analista deva conduzir o analisando a romper com o sistema normativo no qual está inserido, como informa o trecho em seguida:

Portanto, não se trata para o/a analista nem de conduzir para a normatividade social (e ocupar assim uma postura de encarnação da lei), nem de impulsionar sua contestação (e confundir psicanálise e militância política). O objetivo é mais acompanhar o/a analisando/a na des-intricação da forma com que ele/a negocia com as normas. A abordagem analítica consiste em seguir o sujeito/não-sujeito em análise num espaço potencial aberto a uma gama variada de posicionamentos de gênero, além dos regulamentos normativos (Ayouch, 2019, grifa-se).

Quanto às propostas das autoras feministas, os debates mais recentes retomam os trabalhos de Monique Wittig e Luce Irigaray. Sobre a primeira estudiosa, em *O pensamento hétero* (Wittig, 1992/2022), consta a reflexão de que o binarismo sexual e a heterossexualidade compulsória devam ser ultrapassados. Como os estudos *queer*, Wittig também parte da ideia de que a diferença entre os sexos consista em uma categoria política construída, e que a afirmação de que tal divisão seja fundante da sociedade como heterossexual existe, apenas, para legitimar a opressão e a apropriação das mulheres pelos homens.

A categoria de sexo é a categoria que estabelece como “natural” a relação que está na base da sociedade (heterossexual) e através da qual metade da população – as mulheres – é “heterossexualizada” (a fabricação das mulheres é semelhante à fabricação dos eunucos, à criação dos escravos e dos animais) e submetida a uma economia sexual. Isso porque a categoria de sexo é o produto da sociedade heterossexual, que impõe às mulheres a obrigação absoluta da reprodução da “espécie”, ou seja, da reprodução da sociedade heterossexual (Wittig, 1992/2022).

Quanto à psicanálise, a autora não só a inclui no conjunto de teorias que sustentam o pensamento hétero, mas a afirma como o discurso oficial sobre a sexualidade que funda o conceito apriorístico de diferença sexual, conceito que participa historicamente do discurso geral de dominação. Isso porque a teoria psicanalítica propõe, a seu ver, uma interpretação totalizante dos fenômenos subjetivos, leis gerais que valem para todas as sociedades, épocas e indivíduos: “fala-se **da** troca das mulheres, **a** diferença dos sexos, **a** ordem simbólica, **o**

inconsciente, o desejo, o gozo, a cultura, a história, categorias que só têm sentido atualmente na heterossexualidade ou no pensamento da diferença dos sexos como dogma filosófico e político” (Wittig, 1992/2022, grifos no original).

Consoante a isso, a escritora afirma que se trata a psicanálise de um discurso que obriga a falar nos próprios termos e nega qualquer possibilidade de criação de novas categorias, para além das suas. Na teoria psicanalítica, só existe um inconsciente, e ele é heterossexual, motivo pelo qual ela traça uma crítica direta a Lacan:

Igualmente intocada pela história e não trabalhada pelos conflitos de classe, essa psique fornece aos especialistas, desde o começo do século XX, todo um arsenal de invariantes: a famosa linguagem simbólica que tem a vantagem de funcionar a partir de pouquíssimos elementos, já que os símbolos que a psique produz “inconscientemente” são muito pouco numerosos. Eles são, então, pela via de teorização e de terapia, muito fáceis de impor ao inconsciente coletivo e individual. Graças a isso, é ensinado a nós que o inconsciente gosta de se estruturar automaticamente a partir desses símbolos/metáforas, por exemplo, o Nome-do-Pai, o complexo de Édipo, a castração, o assassinato ou a morte do pai, a troca de mulheres, etc (Wittig, 1992/2022).

Pode-se dizer que Wittig é uma feminista que luta pelo desaparecimento da categoria “mulher” e “homem”, a partir de uma nova gramática, também indo na contramão de feministas que defendem e reafirmam o feminino, apoiadas pelo viés biológico da história. A pensadora defende uma sociedade sem sexo e, por esse motivo, se coloca contra a defesa feminista do matriarcado, afirmando que se trataria de ser tão heterossexual quando o patriarcado, só invertendo o gênero opressor, além de acabar por legitimar, como processos naturais, a maternidade, a gravidez, descolando-se de suas origens históricas: “ao admitir que existe uma divisão ‘natural’ entre mulheres e homens, nós naturalizamos a história, nós assumimos que ‘homens’ e ‘mulheres’ sempre existiram e sempre existirão” (Wittig, 1980/2022).

Tal como Butler, Monique Wittig vai além de Simone de Beauvoir: a pessoa não nasce mulher, mas, sim, se torna mulher, bem como ela não é do sexo feminino, mas, sim, se torna feminina. Para ela, a pessoa é que detém o poder de autodeclaração, é ela que possui, se quiser, a autoridade de não se tornar nem homem, nem mulher. Além disso, ela entende a lésbica como uma fugitiva, “uma escrava em fuga e, portanto, uma solução para o binarismo sexual: dessa forma, uma lésbica **tem** que ser outra coisa, uma não-mulher, um não-homem, um produto da sociedade, não um produto da natureza, pois não existe natureza na sociedade” (Wittig, 1980/2019, grifo no original).

Pensando de outra forma, a filósofa e psicanalista Luce Irigaray, em *Este sexo que não é só um sexo* (1977), critica o não-lugar atribuído à mulher na teoria psicanalítica, tanto no

fundador da psicanálise, quanto em Lacan. Nesse arcabouço teórico, a mulher, além de não existir como sexo, tampouco existe enquanto sujeito, pois somente tem acesso à linguagem através de sistemas e modelos de representação masculinos “falocêntricos”, que a sequestrariam de sua relação consigo mesma e com as outras mulheres.

A Lacan, Irigaray direciona sua crítica à dimensão estrutural que o teórico conferiu à psicanálise, mantendo a mulher na posição de exclusão, inscrita no discurso como falta e como falha. Sendo assim, a filósofa entende que as afirmativas “a mulher não existe”, “a mulher é não-toda”, “a mulher não sabe nada sobre seu gozo” apenas reforçam uma discursividade falocêntrica, restando um verdadeiro mutismo dessas mulheres-estátuas (Irigaray, 1977/2017).

Nesse sentido, a feminista belga também critica a noção de gozo feminino lacaniano, o “mais além”, que escapa ao discurso: “será até concedida à mulher uma posição privilegiada com ‘Deus’, contanto que ela se aquiete” (Irigaray, 1977/2017). Dessa forma, sua opinião é de que a psicanálise não trabalha com dois sexos, mas com *apenas um*, configurando uma economia do “mesmo”, onde o masculino é reconhecido e o feminino não, ficando no lugar do outro do mesmo. Em outras palavras, a psicanalista afirma que, na verdade, a diferença sexual fica encoberta pela *indiferença sexual* (idem).

A autora defende que, para combater essa indiferença, a utilização do *mimetismo*, de forma lúdica, mas igualmente como estratégia, conduziria a uma reviravolta na ordem fálica e permitiria a marcação do feminino como diferença. Irigaray, portanto, sustenta a existência de uma especificidade do sexo feminino, que poderia ser reconhecida se o sistema simbólico fosse outro, que não o patriarcal, provocando uma diferença dos sexos despida das hierarquias, e garantindo um lugar ao feminino, até então inimaginável.

Esse trabalho mimético se dá na linguagem, um reatrevessamento do discurso dominante para encontrar uma sexualidade feminina “outra”, diferente da prescrita pela lógica fálica (“falocratismo”). Dessa forma, o que se visa é abrir espaço para a invenção de uma nova linguagem, de uma sintaxe do feminino, de um *falar-mulher*, em vez de falar *da* mulher, de forma que se torne possível desancorar o falocentrismo, deixando o masculino, então, de ser o “todo” e, tampouco, carregue a mestria na definição das propriedades de tudo.

O objetivo de Irigaray não é, contudo, fazer uma teoria da mulher, mas sim, recolocar a diferença dos sexos em jogo, sem subordinação do feminino ao masculino. A autora faz questão de distinguir, sob um aspecto, seu projeto político para o surgimento da especificidade do feminino (na forma de linguagem, gozo, estilo, escrita) e, sob outro, tanto a luta por igualdade (que recusaria a especificidade), como a afirmação de uma identidade feminina. A

pensadora apresenta um aparente paradoxo, pois acredita não ser suficiente a luta contra a discriminação e por igualdade de direitos, já que manteria como anulada a diferença dos sexos. A reivindicação deve ser dupla: de igualdade e de diferença.

4.3. Encruzilhadas

De início, cabe destacar a observação da professora Mariana Pombo (2021), que reconhece e aplaude o divórcio da psicanálise lacaniana com a anatomia, e a sua ruptura com a ideia de essências masculinas e femininas, e suas funções sociais distintas, de homem e mulher, como metades que se complementariam.

No entanto, mesmo admitindo louváveis os avanços dessas novas perspectivas, a autora sinaliza a permanência de um binarismo estrutural que se mantém como condição da subjetividade, ainda que não se refira diretamente ao gênero, ao imaginário, à natureza ou a um real do corpo: “Caso se parta do pressuposto de que o corpo é sexuado, de que há, sim, uma diferença da qual não se abre mão (apesar de não se saber o que é um corpo sexuado ou o que é essa diferença), admite-se aí a existência de uma pré-discursividade, ainda que da ordem da linguagem, e não da biologia” (Pombo, 2021).

A autora segue afirmando que, no máximo, o pensamento lacaniano da sexuação possa se aproximar de determinados tipos de feminismo, quando diz que um corpo sexuado não precisa ser, necessariamente, interpretado como homem ou mulher, já que o sexo não implicaria um gênero específico. Em relação ao pensamento *queer*, contudo, algumas aproximações não seriam possíveis, porquanto, para esses estudos, o corpo não é sexuado *a priori*, fora das relações de poder, seja da ordem da biologia ou mesmo da linguagem.

De fato, não apenas o binarismo de gênero que é contestado, mas, igualmente, o próprio binarismo sexual, que resvala na divisão dos indivíduos em apenas dois sexos, irreduzivelmente diferentes. Dessa maneira, a radicalidade que compõe a teoria *queer* esbarra, inevitavelmente, na diferença sexual enquanto estrutura, e na ordem simbólica como o que preexiste ao sujeito. Sáez (2005), em seu livro, afirma que a ordem simbólica lacaniana, o universo da linguagem onde o ser precisa entrar para se tornar um sujeito, é completamente diferente de um conjunto de normas contingentes que produziriam o sujeito, performativamente reiterado e reforçado ou, de forma deslocada, *transformado* por ele.

Na mesma linha de raciocínio, explica a professora Porchat que dizer a diferença sexual como resultado da linguagem não é o mesmo que afirmá-la criticamente como um produto discursivo cultural e, muito menos, uma formação histórica contingente. “Sexuar-se do lado homem ou do lado mulher diz respeito à relação do sujeito com a linguagem, ou melhor, com as demandas lógicas do discurso, com a castração e com a função fálica” (Porchat, 2014).

Seguindo esse caminho, e ecoando Preciado e Butler, pergunta-se mais uma vez: compreendendo o simbólico lacaniano sob esse viés, quais seriam, então, as possibilidades de deslocamento e ressignificação, nesse simbólico, do que é tido como lei universal? E, além disso, apesar da afirmação de a relação sexual ser dita impossível, o *falo* permanece como significante central dessa impossibilidade para qualquer sujeito, tanto para homens, quanto para mulheres, como diz Sáez (2005). E, assim sendo, dessa premissa universal também não se pode abrir mão?

Aqui, Butler (2004/2022) insiste em suas críticas, questionando se, realmente, seria possível sustentar o argumento lacaniano de que a diferença sexual a nível simbólico não carregue conteúdo semântico. A seu ver, os mecanismos discursivos em tela operam uma abstração de um significado social da diferença sexual, promovendo sua exaltação como uma estrutura pré-social, simbólica e, portanto, imutável. A filósofa problematiza, justamente, a incontestabilidade da lei simbólica, acusando as normas sociais como os verdadeiros agenciadores da concepção do gênero, inscritas na temporalidade e abertas ao deslocamento e à subversão de dentro, em vez da regulação por leis simbólicas incontornáveis.

Igualmente, quanto à referência ao falo, a questão que permanece é a de que, embora o gozo feminino fuja à universalização, pois dito como não-todo, contingente e não complementar, o falo mantém seu caráter de premissa universal e trans-histórica da sexuação. A sentença em si de que se tratam de dois modos distintos de relação com a função fálica é suficiente para denotar que o falo continua sendo “A” referência dos dois sexos no inconsciente, “O” mediador dos gozos masculino e feminino, mesmo se um gozo está para além do próprio falo.

Como bem pontua Ayouch (2019), pergunta-se: “o falo define uma relação imaginária imutável entre os sexos, idêntica em qualquer tempo e lugar, ou ele apenas corresponde às formas mutáveis que as relações entre os sexos assumem num determinado lugar e tempo?”. A contestação do psicanalista adverte, portanto, que o conceito de falo transmite um conteúdo sócio-histórico particular, que interliga o poder à masculinidade e à heterossexualidade.

Sendo assim, cabíveis aqui também outras interrogações: as expressões de gênero e as sexualidades de qualquer época ou cultura poderiam ser sempre encaixadas de um lado ou de outro das fórmulas da sexuação? Essa fixidez limitante não restringiria os possíveis da sexuação? O agrupamento dos gozos em dois grupos (ou duas “jaulas”, para evocar Preciado), não implicaria a submissão de infinitos corpos e desejos a um esquema universal, a-histórico e binário?

Ainda que, ao se posicionar o *queer* no lado não-universal, não-todo, do gozo do Outro, o intuito seja de acolhimento à diversidade sexual e de gênero, ainda assim, reitera-se, esse movimento não caminha na direção oposta ao *queer*? Uma vez que, por todo o visto, seu complexo teórico consista, justamente, na ruptura com quaisquer sistemas classificatórios que aprisionem e limitem as experiências sexuais e corporais singulares?

É nessa trilha que Preciado (2020/2022) explana o termo *queer*, que faz referência a corpos à margem do sistema heteropatriarcal e que resistem a regimes de opressão e supressão. Além disso, ao reiterar que os textos de Freud e Lacan, por terem sido escritos no interior da epistemologia patriarcal da diferença sexual, não tenham valor universal e a-histórico, o filósofo clama para que sejam escutados os “monstros”, os “mutantes”, para uma genuína alteração do paradigma. Dessa forma, infere-se que, do ponto de vista preciadiano, um sistema de diferenças como o lacaniano, que não escapa totalmente nem do binarismo, nem da patriarcalidade não poderia ser qualificado como uma genealogia da resistência.

“Essa mudança de paradigma poderia marcar a passagem da ‘diferença sexual’ (uma oposição binária, pouco importa que seja pensada como dialética ou complementar, como dualidade ou duelo) a um número interminável de diferenças, corpos e desejos não identificados e não identificáveis” (Preciado, 2020/2022). A citação do filósofo que, aparentemente, comenta as fórmulas lacanianas da sexuação, conduz ao entendimento de que não se trata da defesa de uma “diferença sexual não binária” mas de uma nova epistemologia, não binária, das diferenças, das sexualidades, das sexuações. Isso implicaria, por conseguinte, a derrocada do império “A diferença sexual”, para dar vez à era da multiplicidade de diferenças.

Butler (1993/2019), por sua vez, insiste na “ressignificação radical do domínio simbólico”. É preciso, segundo a autora, compreender o simbólico como uma regulação de significações que varia no tempo, e não como uma estrutura quase permanente. No que tange, ainda, à psicanálise, Butler diz aceitar a afirmação lacaniana de que somente há relações em suplência. No entanto, o problema crucial, para ela, reside no fato de que apenas algumas suplências sejam legitimadas, enquanto outras sejam excluídas e estigmatizadas.

Traçando um diálogo entre as proposituras e os estudos *queer*, percebe-se que a noção de *feminilidade* apresentada, vista como outro modo de o discurso freudiano se referir à condição desamparada originária do sujeito, aproxima-se do conceito butleriano de *precariedade* ou *condição precária* (2004/019), a fragilidade primordial que marca todas as vidas humanas desde o nascimento.

A reflexão sobre o desamparo, no contemporâneo, está colocada no campo psicanalítico hoje. Vladimir Safatle (2019) entende o desamparo como afeto político central, produtivo, com potencialidades inventivas, transformadoras no sentido de novos modos de ser afetado e de construir vínculos. O autor defende que, para o sujeito emergir, é preciso antes se desamparar, se mover para fora do que promete amparo, e se despossuir de predicados que o identificam:

Um corpo político produzido pelo desamparo é um corpo em contínua desposseção e des-identificação de suas determinações. Corpo sem ‘eu’ comum e unicidade, atravessado por antagonismos e marcado por contingências que desorganizam normatividades impulsionando as formas em direção a situações imprevisíveis (Safatle, 2019).

O sujeito, sob o desamparo, encontra-se constantemente perpassado e afetado pelas forças pulsionais. Também o dispositivo de *vizinhança dos sexos*, de Prokhoris, tem em comum a valorização das intensidades, do polimorfismo, das plasticidades sexuais, que estão na origem do psiquismo. E, para a teoria *queer*, a resistência epistemológica à diferença sexual patriarcal, mesmo no interior da psicanálise, envolve a inventividade, frente a novas possibilidades sexuais.

Ambas tratam de uma certa indefinição que está no berço da formatação psíquica e da própria psicanálise, pois o que seria a análise senão esse processo de invenção e criação? “O que você faz com tudo que fizeram de você?”. E, desse ponto, a questão que se apresenta é: será que os analistas suportam essa indefinição? Será que conseguem dar conta de novas gramáticas que, por vezes, não os atravessam? Estariam preparados para escutar aquilo que pode ser do campo de uma certa invenção indefinível? Que utilidade tem a leitura binária e generificada, ainda hoje, de *meta-cis-temas*?

No que pertine às elaborações das autoras feministas Wittig e Irigaray, igualmente é de se notar algumas proximidades e incompatibilidades. Estudadas junto a Butler, fica claro que as três autoras têm em comum dois fatores – o questionamento do simbólico e sua ligação contingente com o patriarcado e, por outro lado, a imaginação de outro simbólico possível.

Wittig aposta que *a fuga lésbica* configuraria uma nova organização social sem sexos, destituindo, assim, a heteronormatividade.

Por sua vez, a proposta subversiva de Irigaray, o *mimetismo*, se distancia da fuga lésbica e se aproxima da paródia e da repetição diferencial das normas, pensadas por Butler. Enquanto Butler e Wittig pretendem desconstruir e ressignificar os pares dicotômicos, a psicanalista Irigaray pretende a queda do patriarcado através da reivindicação do feminino, mas um outro, longe das hierarquias. De outra banda, a sociedade lésbica de Wittig muito se aproxima das multidões *queer* de Preciado, a multidão de diferenças, afastando-se ambas do feminismo clássico de Luce Irigaray.

Apesar de muitos pontos de aproximação com a teoria de Wittig, principalmente no esforço pela desconstrução da diferença sexual, Butler (1990/2013) critica a proposta de transgressão através da figura da lésbica, que supostamente estaria além das categorias binárias. Embora as duas autoras estejam empenhadas na destruição dessas diferenças, apontando a contingência e a artificialidade da condição estruturante da diferença sexual e da hierarquia entre os sexos, as estratégias de cada uma soam bem distintas.

De acordo com o que anteriormente já discutido, Butler não acredita que seja viável uma posição além do sexo, como propõe Wittig. A própria ideia de “fuga” é incompatível com a estratégia subversiva butleriana, que envolve a repetição e a apropriação das normas hegemônicas como condição de resistência e deslocamento. Compreendendo sexualidade e poder como coextensivos, a disjunção radical na figura da lésbica tampouco escapa da economia do falocentrismo, visto que seria mais uma construída sob a matriz atual da sexualidade, tanto quanto a heterossexualidade. A subversão, para Butler, somente é viável dentro do regime normativo, podendo, assim, desestabilizar as categorias naturalizadas.

A preocupação de Irigaray, por seu turno, reside na subjetividade feminina, o que também contribui para distanciá-la dos teóricos *queer*, ainda que a diferenciação sexual seja questionada por todos. No entanto, enquanto a psicanalista defende que o sexo feminino seja contado como uma posição subjetiva legítima dentro do simbólico, acabando com a hierarquia entre masculino e feminino, Butler e Preciado, em vez de ascender a locais estruturais preexistentes dentro da ordem simbólica contemporânea (sustentando que o próprio mecanismo da diferenciação seja contestado e subvertido), almejam a própria rearticulação das possibilidades de enunciação, com o alargamento das fronteiras do simbólico e do campo de inteligibilidade social (Butler, 1993). Além da hierarquia, e também fora da binaridade.

Para finalizar, opta-se por negritar os pensamentos de Ayouch (2019). É nítida a interlocução do filósofo com os estudos de Preciado, Foucault e Butler, confessando o autor,

inclusive, que almeja “uma impossível e conflituosa ‘psicanálise foucaultiana’”, que leve em conta as ambivalências entre sujeição e resistência presentes nos processos de subjetivação e, da mesma forma, no próprio inconsciente, onde se enredam discursos majoritários e minoritários. Dessa perspectiva, fica claro que o autor entende que, não só a clínica, mas o inconsciente também seja político, o que será melhor desenvolvido adiante.

4.4. Despatriarcalizar

O termo *despatriarcalização* é um neologismo emprestado de Paul B. Preciado, mesmo que não seja de sua criação, pois já anteriormente utilizado por outros autores. A palavra, conforme explicado alhures, foi enunciada na célebre conferência que ele proferiu na França em 2019 (Preciado, 2020/2022). A pretensão aqui é reforçar a presença corajosa desse pensador, que ousa confrontar a psicanálise com suas interpelações críticas, maiormente a que se reproduz nesta dissertação: por que a psicanálise lacaniana continua se apoiando e legitimando construtos do patriarcado, como a epistemologia da diferença sexual, quando esta, há muito, se encontra em ruidosa erosão?

Necessário frisar que, em diversas oportunidades, o filósofo manifestou sua crença na potência da psicanálise, clamando para que o tema da diferença sexual seja revisado e atualizado, condição por ele considerada indispensável para a sobrevivência da criação de Freud. “Ao contrário do que os mais conservadores de vocês poderiam imaginar, aqueles que temem que uma psicanálise desprovida da epistemologia da diferença sexual seja desfigurada, eu vos digo que só essa transformação profunda pode fazer a psicanálise sobreviver” (Preciado, 2020/2022). E, para tanto, ele insiste em convocar multidões de psicanalistas para somar forças a uma *trans-formação* da psicanálise, à altura da mutação dos tempos do agora: uma *psicanálise mutante*.

Meu objetivo não é a derrota da psicanálise e a vitória da neurociência, ainda menos da farmacologia. Minha missão é a vingança do “objeto” psicanalítico e psiquiátrico (em partes iguais) sobre os dispositivos institucionais, clínicos e micropolíticos que mantêm a violência das normas de gênero, sexuais e raciais. Precisamos de uma transição da clínica. Isso só pode ser feito por uma mutação revolucionária da psicanálise e uma superação crítica de seus pressupostos patriarcais-coloniais (Preciado, 2020/2022).

Para que seja possível o seu surgimento (ou a *saída do armário*, da clandestinidade, para muitos que já a praticam), requer-se, consoante o autor, que seja devidamente reconhecida a posição política situada da psicanálise, dado que a solução de se considerar apolítica também configura uma escolha política. Dessa forma, por trás de todos os argumentos até aqui expostos, o que se invoca é o trabalho de conscientização de uma política que subjuga pessoas e as remete a uma gramática dominadora. O fomento à indagação crítica, principalmente na clínica, do tipo de subalternização que se apresenta no sujeito que fala, considerando que ele não está diante de, tão somente, uma mera opressão, mas da impossibilidade concreta de acesso a uma representação.

Ofereço às senhoras e aos senhores a possibilidade de uma crítica epistemológica de suas teorias psicanalíticas, a oportunidade de uma terapia política de suas próprias práticas institucionais. Mas esses processos não podem ocorrer sem uma análise exaustiva de seus pressupostos. Não os recalquem, não os neguem, não os reprimam, não os desloquem. (Preciado, 2020/2022)

Em seu *Testo Junkie*, Preciado (2008/2018) deu nome a essa clínica, que seria necessariamente política: a *queer-análise*. Segundo o escritor, “a queer-análise não é contra a psicanálise, mas vai além dela, politizando-se e desencadeando uma leitura crítica anticolonial e feminista trans das suas técnicas terapêuticas”.

Esses pensamentos anteriores já sinalizavam o que viria a desembocar no chamamento que fez aos psicanalistas em 2019, de que é preciso se unir aos “monstros”, aos corpos mutantes e aos dissidentes do regime da diferença sexual, do heteropatriarcado colonial. Urge, portanto, que essa oposição binária seja substituída pelas diferenças de corpos e expressões de desejo sem identificações prévias ou identidades estanques e que, assim, possa abrir chão para que sejam proliferadas as múltiplas e ilimitadas formatações de vida.

Nesse sentido, também parece se posicionar contrária à separação entre clínica e política a psicanalista Jô Gondar (2004), quando defende que afirmar a clínica “como prática política não significa dizer que ela é sempre revolucionária, e sim que ela é necessariamente comprometida”. De acordo com a autora, o compromisso com o desejo é o primeiro vetor que faz da clínica uma prática política. O segundo vetor seria o fato de a clínica, por definição, visar a uma transformação. Para Gondar, a cisão entre clínica e política implicaria a ilusão de uma suposta separação entre economia desejante e economia política. Contudo, segundo a pensadora, o que se infere da práxis é a percepção de que ambas sejam originárias “sempre de uma mesma economia, na qual o desejo é político e toda revolta é desejante”.

Como exaustivamente delineado ao longo desta pesquisa, antes de tecer críticas epistemológicas a certos requisitos psicanalíticos, entende-se a diferença sexual como dispositivo historicamente situado, um entre outros possíveis. O erro, talvez, mais relevante apontado à psicanálise não resida na manutenção das velhas coordenadas canônicas, mas na pretensão de universalidade desses significantes ortodoxos, sem considerar outros modelos (Pombo, 2019). Mais especificamente no que pertine à diferença sexual, isso não significaria a abolição completa do binarismo sexual, mas destituí-lo do título de ser *A única condição possível à subjetivação*.

Não há universalidade nas narrativas psicanalíticas de que você está falando. As narrativas mítico-psicológicas retomadas por Freud e elevadas à categoria de ciência por Lacan são apenas histórias locais, histórias do espírito patriarcal-colonial europeu, histórias que legitimam a posição ainda soberana do pai branco sobre qualquer outro corpo (Preciado, 2020/2022).

Partindo desse pressuposto é que Preciado reafirma ser preciso tomar uma decisão inadiável: ou a psicanálise continua consolidando a universalidade do paradigma do binarismo sexual e, sendo assim, legitimando o regime patriarco-colonial e suas violências, ou ela se submete à autocrítica. “Essa segunda opção implica começar um processo de despatriarcalização, de deseterossexualização e de descolonização da psicanálise – como discurso, narrativa, instituição e prática clínica” (Preciado, 2020/2022).

Importante negritar que não se trataria da invenção de um nicho na psicanálise para acolher minorizados ou dissidentes, mas de submeter a psicanálise – na condição de um conjunto de práticas e discursos – a revisões, questionamentos e mudanças. O caminho não seria pela criação de novas posições identitárias dentro do Simbólico, mas pelas reapropriações e ressignificações dessa epistemologia. Defende Preciado que, quando a palavra dos subalternizados sexuais e de gênero for ouvida e, dessa forma, retirada do lugar confiscado pelo discurso vigente da diferença binária, essa posição poderá reconhecer uma horizontalidade que conduzirá a uma nova relação.

Hoje, para vocês psicanalistas, **é mais importante escutar as vozes dos corpos excluídos pelo regime patriarco-colonial que reler Freud e Lacan**. Não busquem mais refúgio nos pais da psicanálise. A obrigação de vocês é cuidar das crianças, não legitimar as violências do regime patriarco-colonial. Chegou a hora de tirar os divãs do lugar e coletivizar a palavra, de politizar os corpos, desbinarizar a sexualidade e de descolonizar o inconsciente. (Preciado, 2020/2022, grifa-se)

Para ele, que posiciona a clínica como radicalmente política, a mutação passa por uma mudança de postura: é necessário que os analistas também aceitem se submeterem a um

processo de estudo, de questionamento e de experimentação, porque são também eles sujeitos do próprio discurso. Quantos analistas que fazem parte desses minorizados se expressam através de sua epistemologia situada? “Viver para além da lei do patriarcado colonial, da diferença sexual e de gênero, é um direito que todo corpo vivo deveria ter, mesmo o de um psicanalista”, exclama (Preciado, 2020/2022).

É digno de nota que a psicanálise tem suas especificidades (não, verdades), mas que elas não tornam impossível sua aproximação com o compromisso ético-poético-político dos saberes feministas *queer*, sem que isso se traduza em uma espécie de militância na clínica. Tampouco se trata de o analista expor ou impor ao analisando suas posições partidárias, nem de achar que subverter as normas será, sempre e necessariamente, A solução para o sofrimento dos pacientes. O importante é que cada analisando, de modo singular, possa questionar e negociar com as normas que o constituem e que determinam suas posições e identificações.

A discussão entre psicanálise, política e militância ainda é bastante atual e igualmente necessária. A luta pela despatriarcalização, matriz das categorias lacanianas da diferença sexual, discutidas ao longo desse trabalho, não nasceu dentro da clínica analítica, mas, principalmente, das bandeiras emancipacionistas empunhadas nas ruas, como as do transfeminismo e das feministas negras. Nesse gancho, complementam as letras de Lélia Gonzalez:

É inegável que o feminismo, como teoria e prática, desempenhou um papel fundamental em nossas lutas e conquistas, na medida em que, ao apresentar novas questões, não apenas estimulou a formação de grupos e redes mas também desenvolveu a busca por uma nova maneira de ser mulher. Ao centralizar suas análises em torno do conceito de capitalismo patriarcal (ou patriarcado capitalista), ele revelou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constituiu uma contribuição de importância crucial para a direção de nossas lutas como movimento. **Ao demonstrar, por exemplo, o caráter político do mundo privado, desencadeou um debate público no qual emergiu a tematização de questões completamente novas – sexualidade, violência, direitos reprodutivos etc –, revelando sua articulação com as relações tradicionais de dominação/submissão.** Ao propor a discussão sobre sexualidade, o feminismo estimulou a conquista de espaço por homossexuais de ambos os sexos, discriminados por sua orientação sexual. O extremismo estabelecido pelo feminismo tornou irreversível a busca de um modelo alternativo de sociedade. **Graças à sua produção teórica e à sua ação como movimento, o mundo não é mais o mesmo** (Gonzalez, 2020, negritam-se).

Decerto, as questões de gênero não são fenômenos recentes. Ocorre que o diferencial, na contemporaneidade, é que esses pleitos cobiçam ter (e realmente alcançam) uma nova visibilidade e um espaço mais amplo de expressão e vociferação. Sendo assim, como os psicanalistas lidam com a contemporaneidade? Ou com essas “mutações antropológicas contemporâneas”, nas palavras de Ayouch (2019)? Mesmo convivendo com movimentos

populares tão antigos, isso não significa, contudo, que a psicanálise ainda não esteja emaranhada nos efeitos do heteropatriarcado neocolonial, como se expõe neste trabalho. Muito pelo contrário. Sua trajetória inicia-se no esforço de conferir uma roupagem científica a esse sistema de poder e seus desdobramentos. E seu histórico, inegavelmente, também contribuiu para validar uma série de violências decorrentes desse sistema

Dito isso, pergunta-se: a despatriarcalização, na psicanálise, seria uma invasão inapropriada da militância? A clínica é (ou deve ser) política? Considerando a resposta afirmativa, discorre-se. Pensar a clínica como política implica levar em consideração as relações de poder e saber em jogo, ou seja, indagar-se continuamente de que maneira certas inserções (de sexo/gênero, dentre outras) dos pacientes, que são corpos políticos atravessados, os fazem sofrer. Entretanto, muitos psicanalistas engajados na reflexão sobre clínica e política têm defendido, infelizmente, a postura de que o analista suspenda as normas, e faça uma escuta “sem normas” ou “fora das normas”, sobretudo quando diante de sujeitos minorizados.

Se, mais uma vez, investe-se nas letras de Foucault, Butler e Preciado, é nitidamente detectável a compreensão de que todos estão invariavelmente atravessados por relações de poder e, reconhecendo-se a clínica como um espaço onde normas são repetidas e relançadas, não seria possível uma escuta despida das normas. Nem mesmo a atenção flutuante recomendada por Freud (1912) seria capaz de manter alguém para fora do sistema normativo, pois os ouvidos, o corpo, o psiquismo, o inconsciente (Butler, 1997/2017) são marcados pela norma. Dessa forma, consoante ao destrinchado até aqui, inescapável que se entenda a clínica como eminentemente política, visto que sempre permeada por discursos relacionais de poder, não sendo possível pensá-la deslocada da cultura e de seus regimes de verdade.

No esteio da epistemologia feminista anticolonial, e com a ideia de *saberes localizados* (Donna Haraway, 1988/1995) em mente, reflete a psicanalista brasileira Ana Paula Giancesi (2022): “como evitar rever conceitos psicanalíticos? Como não os localizar? Como tais críticas e dissonâncias podem chegar à psicanálise? Seria possível descolonizar seu campo de saber? Situá-lo?”. Seguindo a mesma trilha, somam-se as assertivas de Jota Mombaça:

Nomear a norma é o primeiro passo rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência, porque a norma é o que não se nomeia, e nisso consiste seu privilégio. A não marcação é o que garante às posições privilegiadas (normativas) seu princípio de não questionamento, isto é: seu conforto ontológico, sua habilidade de perceber a si como norma e o mundo como espelho. Em oposição a isso, “o outro” — diagrama de imagem de alteridade que conformam as margens dos projetos identitários dos “sujeitos normais” — é hiper Marcado, incessantemente traduzido pelas analíticas do poder e da racialidade, simultaneamente invisível como

sujeito e exposto enquanto objeto. **Nomear a norma é devolver essa interpelação e obrigar o normal a confrontar-se consigo próprio**, expor os regimes que o sustentam, bagunçar a lógica do seu privilégio, intensificar suas crises e desmontar sua ontologia dominante e controladora (Mombaça, 2021, grifa-se).

As críticas antipatriarcais dos feminismos e seus importantes desdobramentos permitiriam, eventualmente, à psicanálise localizar em o *Totem e Tabu* o “mito neurótico de Freud”, conforme os dizeres lacanianos. Também o Édipo, incluindo-se o relido por Lacan, e o falo, esse elemento considerado trans-histórico, poderiam ser situados. Caso contrário, a psicanálise incorre no risco de permanecer seguindo no não-além do Pai e, pior, insistindo no não-situado do sujeito (supostamente) universal – esse “eurosabido”, como bem fraseou Haraway (1988/1995), permanecendo, assim, sob o manto onipotente da fixidez da ideologia dominante.

O risco maior em manter-se nessa postura é o de, justamente, assegurar como ponto de partida a sobrevivência do Pai, esse sujeito não marcado, louvado como mito fundador. E a justificativa para a insistente permanência disso até os dias correntes, como bem pontua Andrade (2023), é a de que não matá-lo traz consigo o benefício do “poder do pai de financiar uma perspectiva universal sobre a natureza humana e especialmente sobre a psique humana”.

Um corajoso trabalho de revisão e enfrentamento pode compelir a psicanálise a se perguntar quais são os verdadeiros motivos que continuam sustentando o falo-significante (em literal referência ao pênis, mesmo em Lacan) como elemento a-histórico, um dado de estrutura, sob a justificativa do *sempre foi assim e assim sempre (ou de longa vida) o será*.

A recusa em questionar-se pode soar, a um só tempo, muito pouco crítica e absolutamente condescendente com o velho modo de contar a história pelas vozes dos dominadores. Como, em vez disso, pode-se romper com pressupostos universalizantes da psicanálise? Atualmente, será que se pode dizer, mesmo após deixar-se furar por aquilo que os feminismos e os estudos *queer* trazem, que a psicanálise caminha na contramão do patriarcado? Nutrida pela mesma dúvida, segue Gianesi:

Ainda que uma análise vise o singular, o radicalmente singular, não haveria um corpo teórico construído aos moldes de certo patriarcado? Por que motivo continuar colocando as mulheres como Outras e não todas voltadas ao falo? Não estaria a psicanálise, sobremaneira, fundamentada no patriarcado que a criou e que, desde então, ajuda a sustentar? Em seus construtos, não teria, a psicanálise, oferecido lugares bastante típicos para homens e mulheres (esse par binário)? Parece mesmo necessário que se revirem seus fundamentos, suas bases, seus alicerces. (Gianesi, 2022)

Para que seja promovida, entretanto, a profunda e efetiva despatriarcalização de muitas categorias psicanalíticas, não há como escapar do laborioso e necessário processo de

descolonização da Psicanálise, que se arrisca no abismo de “ser tomada como um projeto colonial se não fizer a revisão de sua base conceitual que está inscrita na branquitude de sua origem” (Andrade, 2023).

Mesmo as pautas emancipacionistas consolidadas continuam se movimentando e se atualizando, em constantes descolamentos contra a colonialidade. E a psicanálise, pode se movimentar para além de seus mestres fundadores? Nos aspectos que apenas reproduz o *status quo*, pode a psicanálise se descolonizar? Como reconhecer a violência que segue subalternizando e silenciando? Como verificar tais processos no interior de um campo epistêmico? Renuncia à psicanálise “todo analista que não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (Lacan, 1953)?

Diante desse panorama, para Thamy Ayouch (2019), não cabe mais realizar uma psicanálise que aborde questões de gênero a partir da diferença dos sexos, visto que continuaria vinculada a dispositivos históricos concebidos no momento onde a psicanálise nasceu, quando os discursos sobre a sexualidade tinham um destaque particular. Nas palavras do professor, “trata-se de desconstruir a *hybris* do ponto zero de uma posição psicanalista supostamente universal, neutra, objetiva e não situada” (Ayouch, 2019). Ele alerta para o fato de que, se a psicanálise pretende continuar a dizer-se subversiva, ela precisa se rever. E escutar, escutar, escutar. Para isso, é necessária a garantia de perspectivas exógenas, de modo a evitar que a abordagem psicanalítica se enrede a um eixo narcísico.

Concordando com Preciado, Ayouch sustenta ainda a visão de que a própria identidade da psicanálise provém de sua inspiração e complementação pelas exterioridades, isto é, que a inclusão de elementos externos, outros, diversos, estrangeiros, disparates, heterogêneos, infamiliars compõe a fundação edílicia da psicanálise. Dessa forma, advoga que ela não pode ser esganada por uma “identificação imaginária paranoica consigo mesma”. Seria o oposto disso: o seu desafio constante, para permanecer psicanalítica, é o de manter um relacionamento direto, circular e arejado com outros discursos.

E, aqui, considera-se pertinente a dúvida: o problema está centrado em determinadas leituras da teoria psicanalítica ou, igualmente, em algumas formações institucionais, que podem se encontrar descompassadas com os dias atuais? Escolas herméticas, de brancura elitista, que possam estar destituindo o caráter transgressor da psicanálise e adentrando numa espécie de conformismo teórico? Nesse contexto, é interessante e necessário que se traga o relato do psicanalista e filósofo Érico Andrade acerca de sua experiência nos corredores de muitos centros de formação:

Percorrendo com olhar a comunidade psicanalítica brasileira, responsável por formar as instituições de psicanálise mais renomadas, segundo os critérios da própria branquitude, os sobrenomes de origem europeia abundam na mesma proporção em que se escasseiam os Silva, os Santos, os Nascimento e os Souza. Lembro-me da confissão de Neusa Santos Souza ao meu conterrâneo, também psicanalista, Jurandir Freire, de que não tinha mais interesse em falar da subjetivação das pessoas negras (...). A difícil solidão das pessoas negras no interior das instituições de psicanálise, onde Neusa Santos Souza se encontrava só como tantos de nós nas instituições de psicanálise. **Como então se tornar psicanalista quando habitamos um ambiente de supremacia branca, disfarçada no discurso da universalidade das categorias psicanalíticas?** (...) Eu poderia ser um psicanalista mesmo sem acreditar na centralidade do complexo de Édipo para explicar os processos de subjetivação das pessoas negras? (Andrade, 2023, grifa-se).

Da perspectiva da despatriarcalização, uma psicanálise aberta se propõe a situar o sujeito no enquadre social, histórico e político no qual ele se inscreve, e pensar o inconsciente a partir do sistema sexo/gênero. Essa psicanálise tenta observar o funcionamento das prescrições de gênero na subjetivação, nas relações do sujeito com os outros, mas também na sua própria cena, como teoria que não escapa às formações discursivas dentro das quais ela surge. E, tal como Butler, Ayouch acredita na elaboração psíquica como essa repetição com subversão, isto é, uma reiteração que introduz uma alteração, uma mudança para uma nova realidade anímica.

Em outras palavras, nas questões em tela deste trabalho, uma psicanálise lacaniana que percebe a necessidade se historicizar e sair de si, realizando o aparente paradoxo butleriano. Se, por um lado, a teoria e os analistas fazem parte das normas de subjetivação, historicamente situadas, por outro, dentro da clínica, visa-se à possibilidade de desconstruir esses modos de subjetivação. Ou mesmo de revelar aos analisandos essas normas repetitivas como sendo contingentes, e isso implicaria um certo modo de distanciamento dessas regras sociais, saindo de si.

Amalgamar a psicanálise da Lacan com outras geografias é o que permitiria contextualizar determinadas leituras de suas ferramentas, como o Édipo, o falo, os Nomes-do-Pai, a função paterna. A alteração pode se apresentar aparentemente mínima, como a mudança de um significante para outro mais consoante ao tempo, mas ela manifesta sua relevância.

A título de exemplo, a imaginarização do falo que, mesmo com sua retirada por Lacan, o fato é que ainda hoje persiste a carga fantasmática social da época em que a função foi concebida. É digno de nota que essas balizas, por mais que apareçam em letras maiúsculas, foram todas inscritas em convenções linguísticas construídas num momento particular, muitas para se fazer entender, de forma aproximada, aquilo que era ininteligível naquele momento, o Inconsciente.

Retornando a Ayouch (2019), o autor evoca Freud para lembrar que dele surgiram as separações entre masculino e feminino não redutíveis a uma diferença de sexos binária, mas que remetem muitas vezes a uma sobreposição, a um entrelaçamento dentro do mesmo sexo. Além disso, ele também teria se servido do significante “bissexualidade” e da expressão “perverso polimorfa” pela ausência de termos mais adequados para retratar as múltiplas possibilidades sexuais e a mobilidade do desejo, levando em consideração que os estudos e as discussões sobre binaridades ainda não eram de amplo alcance. Segundo o psicanalista, o fundador da psicanálise também conseguiu restituir à histeria o seu fio subversivo, no duplo sentido: na contrariedade aos saberes médicos, e no desafio a normas de gênero e à cultura.

De fato, a diferença entre masculino e feminino não deixa de ser um problema para Freud. Neste ponto, é relevante trazer uma nota acrescentada em 1915 aos *Três ensaios* sobre a teoria da sexualidade de Freud, na qual consta o seguinte:

É indispensável compreendermos claramente que os conceitos “masculino” e “feminino”, cujo teor parece tão inequívoco para a opinião geral, estão entre os mais confusos da ciência, podendo ser decompostos em pelo menos três orientações diversas. Emprega-se “masculino” e “feminino” ora no sentido de atividade e passividade, ora no sentido biológico, e também no sociológico. O primeiro desses significados é o essencial, e o mais proveitoso na psicanálise. Em conformidade com ele foi que designamos a libido, no texto acima, como masculina, pois o instinto é sempre ativo, mesmo quando coloca para si uma meta passiva. O segundo significado, o biológico, é aquele que permite a definição mais clara. Nele, masculino e feminino são caracterizados pela presença de espermatozoides ou óvulos, respectivamente, e pelas funções que deles decorrem. A atividade e suas manifestações colaterais – maior desenvolvimento muscular, agressividade, maior intensidade da libido – costumam ser unidas à masculinidade biológica, mas não necessariamente vinculadas a ela, pois há espécies animais em que tais atributos são reservados à fêmea. O terceiro significado, o sociológico, nasce a partir da observação de indivíduos masculinos e femininos em sua existência efetiva. Tal observação mostra que, no caso do ser humano, nem no sentido psicológico nem no biológico se acha uma pura masculinidade ou feminilidade. Cada pessoa apresenta, isto sim, uma mescla da característica biológica do seu sexo com traços biológicos do outro sexo, e uma combinação de atividade e passividade, tanto na medida em que esses traços de caráter psíquicos dependam dos biológicos como em que sejam independentes. (Freud, 1905/1996)

A nota evidencia que, para Freud, “masculino” e “feminino” não eram obviedades científicas e não derivavam, ao menos unicamente, da biologia. Na realidade, tratavam-se de problemas a serem resolvidos, uma vez que tinham um impacto direto sobre a teoria da pulsão. Outra citação, no mesmo sentido, pode ser retomada no relato do caso que ficou conhecido como da jovem homossexual. Freud pontua, neste trecho, que não se esclarece pela psicanálise a natureza do que o senso comum ou a biologia chama de “masculino” e “feminino”, e que a interpretação segundo a qual masculinidade se associa à atividade e feminilidade à passividade é insuficiente:

Mas a Psicanálise não pode esclarecer a natureza daquilo que, no sentido convencional ou biológico, chama-se “masculino” e “feminino”; ela assume ambos os conceitos e faz deles a base de seu trabalho. Quando fazemos a tentativa de uma nova recondução, a masculinidade se dissolve em atividade, e a feminilidade em passividade, e isso é muito pouco (Freud, 1920b/1996).

Reconhecendo, assim, o potencial subversivo da criação freudiana, a aposta de Ayouch, coadunada com as de Butler e Preciado, é a de que, para sair desse dispositivo das diferenças binárias entre os sexos, se invista numa psicanálise que não seja (apenas) uma teoria da sexualidade, mas *um estudo das relações de poder, dos efeitos de domínios subjetivos e coletivos* (destinos pulsionais, no plano subjetivo; dispositivos de poder, no plano coletivo), pelas quais um sujeito se subjetiva enquanto se assujeita a algumas normas. Dessa forma, consistiria numa poderosa ferramenta desconstrutiva, que pretende revelar o funcionamento das categorias de gênero, sexo, sexualidade (raça, classe, colonialidade e adiante) – tanto em outros discursos, como no próprio discurso psicanalítico.

Quando Preciado propõe a despatriarcalização da psicanálise para a superação da diferença sexual, é importante ressaltar que essa ruptura epistemológica não significa negar a diversidade. Mas, um rechaço ao binarismo, à linguagem da diferença sexual – essa pedra angular que alguns dizem ser Real – “o real do corpo”, expressão nunca utilizada por Lacan (Ambra, 2018) –, curioso Real capturável pelo par significante *homem/menino* e *mulher/menina*. E, ao mesmo tempo, uma aposta na derrocada radical desse sistema maior, raiz de diversas opressões generificadas.

Para Ambra (2018), esse *real da diferença sexual* é sustentado por autores contemporâneos que colocam a diferença sexual, considerada biológica e anatômica, na base da teoria psicanalítica, como um elemento do Real. No entanto, segundo o psicanalista, “desenha-se aí uma poderosa e intocável noção de diferença sexual que não conhece nenhuma exterioridade, dado que extravasa sua pertença nos registros Real, Simbólico e Imaginário, categorias que, a princípio, serviriam para limitar-se mutuamente”.

O argumento envolvendo a evocação do “real do corpo” ou “real da diferença sexual” implicaria, para Ambra (2018), em um “curioso achatamento dos três registros que Lacan buscou insistentemente separar ao longo de sua obra”, sobretudo no que pertine a uma indistinção entre a percepção imaginária da diferença anatômica entre os sexos. Preciado (2018), por sua vez, parece seguir na mesma direção, quando entende que existe uma indevida associação entre o real e o visível, uma ontologia ótica que se afastaria de uma ontologia imaterial, da qual o inconsciente freudiano seria um exemplo.

Butler pergunta como e quando aquilo que é proveniente do social é atribuído ao registro do Real para, então, ser colocado em lugar de indizível (1993/2019, 1997/2017). Contra a afirmação de um real pré-discursivo, a filósofa entende que os termos que tornam viáveis o reconhecimento (de si) e geram inteligibilidade estão inscritos em um regime de verdade e, dessa forma, “o poder que tem o discurso para materializar seus efeitos é, pois, consonante com o poder que tem para circunscrever a esfera da inteligibilidade” (Butler, 1993/2019).

Esse apontamento importa, na medida em que muitos discursos sobre o real e críticas feitas a Butler dizem do voluntarismo de sua ideia de performatividade de gênero, justamente por ignorar o “real” ou as normas. Pergunta-se, genuinamente: as acusações de abolição do real vêm de uma reação aos questionamentos do caráter natural do sexo em psicanálise? Que tipo de transformação discursiva pode se esperar de um conceito que é tratado por muitos autores como fixo e a-histórico?

No trajeto que diz respeito a uma certa hostilidade teórica que vibra pela manutenção do hegemônico, não é exagero que se questione: *de quem fala e para quem fala essa psicanálise?* Nesse sentido, fazendo um retorno ao tema da epistemologia, para iluminar os questionamentos desta pesquisa, interessa que sejam colocadas as proposições de Grada Kilomba (2019):

Os temas, paradigmas e metodologias do academicismo tradicional – a chamada epistemologia – refletem não um espaço heterogêneo para a teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade branca. A epistemologia, derivada das palavras gregas *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência, é a ciência da aquisição de conhecimento e determina que questões merecem ser colocadas (temas), como analisar e explicar um fenômeno (paradigmas) e como conduzir pesquisas para produzir conhecimento (métodos), e nesse sentido **define não apenas o que é o conhecimento verdadeiro, mas também em quem acreditar e em quem confiar. Mas quem define quais perguntas merecem ser feitas? Quem as está perguntando? Quem as está explicando? E para quem as respostas são direcionadas?** (Kilomba, 2019, negrita-se).

Quando se protesta que a despatriarcalização da psicanálise seja resultado de uma indevida invasão da militância, é de se considerar legítima a desconfiança de que esse rechaçamento não seja técnico, mas, meramente, político. E, diante disso e pelo exposto até aqui, resta inevitável, antes de tudo, lançar(-se) a pergunta fundamental: *a quem serve essa psicanálise?* Uma psicanálise pretensamente esterilizada? Cabe indagar quem “cura”, em que contexto, com que meios e, sobretudo, de quê. Quem o escudo terapêutico, verdadeiramente, protege, se assim o faz.

4.5. A poesia como única política

São várias as perguntas acerca do ato de se despatriarcalizar muitas leituras da psicanálise lacaniana, em torno da “epistemologia da diferença sexual” nos termos de Preciado. Abre-se espaço para a tentativa de escuta ativa das críticas engendradas pelos estudos *queer* e, igualmente, a busca por iluminar, não as visões declinológicas e reativas, mas o exercício da potencialização e da proposição. Foram reunidos aqui autores da teoria *queer* e psicanalistas engajados na produção desses novos possíveis despatriarcalizados, o que inclui uma revisão dos próprios conceitos de diferença sexual.

A partir das ideias trazidas, é possível refletir que não existe uma ontologia da diferença sexual e que a diferenciação simbólica dos indivíduos pode se dar na contemporaneidade de múltiplas maneiras, sem a dependência de binarismos, hierarquias, falo ou patriarcado, que ainda persistem nesse *entremundos*, mas que podem ser *deslocados* do centro das condições de subjetivação. Essa postura permite positivar subjetividades, sexualidades, gêneros e arranjos familiares dissonantes, bem como a consequente abertura à alteridade e ao erotismo que essa desconstrução possibilita.

Quando a psicanálise lacaniana abraça as mutações e escuta as críticas e os desafios que o tempo atual impõe, cria-se terreno propício, no interior desse campo heterogêneo de práticas e discursos, à *interrogação* da epistemologia da diferença sexual e à *inventividade*, a criação de estratégias e guias para implodir os efeitos coercitivos e normatizadores dessa epistemologia. Quando a psicanálise se entende como saber historicamente situado (e, portanto, mutável conforme a época e a cultura em que está inserida), dispositivos e entendimentos patriarcalizantes podem ser problematizados e deslocados.

São novos horizontes que delineiam a figura do pai hoje, informando que a função paterna lacaniana pode ser repensada, sem a dependência entre o exercício da teoria psicanalítica e o patriarcado – o falo, as relações assimétricas entre os sexos, o casal e os pais. No cenário contemporâneo, há espaço para a homoparentalidade, onde os cuidadores de uma criança podem assumir funções parentais diferentes, mesmo sendo do mesmo sexo e que a função de mediação entre mãe e filho não demanda a diferença homem-mulher. Os agentes da parentalidade tendem a se fragmentar e multiplicar, com a participação de outras figuras de referência além dos pais e da lógica binária hierarquizada.

A partir dessa escuta, trata-se de pensar os *não pensados* da teoria psicanalítica (Pombo, 2021), muitos dos quais só se tornam acessíveis quando há o franco interesse pelos apontamentos e críticas à psicanálise advindas de outros campos do saber, como os estudos *queer* e de gênero debatidos neste trabalho. É fundamental sublinhar que se abrir a essas críticas e aproveitar a oportunidade para revisar e atualizar o aparato teórico-clínico não esvazia a potência da psicanálise, longe disso. É justamente essa característica, tão intrínseca, que a estimula a manter-se viva, pulsante, em movimento.

Há, por vezes, o pensamento de que teóricos *queer* parecem almejar destituir a psicanálise de seu caráter subversivo, ou mesmo inutilizar as contribuições que ela pode dar à escuta do sofrimento, o que não encontra respaldo na realidade. O “não vai sobrar pedra sobre pedra” não passa de uma afirmação inverídica, mais concernente a um medo infundado ou, pior, um terrorismo, aparentemente aliado a uma espécie de política do inimigo. Se teóricos dos estudos *queer*, de gênero pretendessem ab-rogar a psicanálise, não haveria sequer a postura de chamamento de Preciado em 2019, em auxílio à sobrevivência dela. É esse o pensamento de Butler (2010), quando defende que

Esse não é um antagonismo necessário, porque a psicanálise pode fornecer uma crítica vigorosa da normalização, uma crítica vigorosa da regulação social, pode nos proporcionar uma teoria da fantasia, pode colocar em questão o corpo natural, pode observar o modo como o poder social toma forma na psique, há várias maneiras de se fazer isso (Butler, 2010).

Preciado também reconhece que a psicanálise tem força e potencial revolucionário, muito capaz, sim, de ajudar os sujeitos a lidar com o sofrimento que a violência patriarcal provoca: “Fiz muita psicanálise. Parece-me um instrumento incrivelmente poderoso de construção e reinvenção da subjetividade, com todos os seus paradoxos e perversões” (Preciado, 2021). Sobre suas experiências de análise, ao longo de 17 anos e com diferentes analistas, Preciado compartilha que suas melhores análises foram aquelas realizadas com analistas criativos, aptos a sair da chave do patriarcado e da jaula da diferença sexual. Afirma, no entanto, que esses analistas dissidentes na prática são ainda silenciosos na teoria, atuantes na clandestinidade (Preciado 2020/2022).

Contudo, após percorrer o caminho proposto nesta pesquisa, permanece a sensação de que o tema da despatriarcalização da psicanálise lacaniana em articulação com a diferença sexual é recente no campo da teoria psicanalítica, configurando ainda um terreno delicado, um assunto sensível. Mesmo no Brasil, onde existe uma intensa e frutífera produção literária, tanto nos assuntos da psicanálise lacaniana, quanto nos estudos de gênero. Notório que há

ainda muito a ser pensado, problematizado e desconstruído e, também a ser construído, com a elaboração coletiva de novas propostas, soluções, sobretudo, na teoria. É preciso inscrever, na teoria, na transmissão e na clínica, alternativas outras, horizontes frescos, tanto às questões, quanto aos impasses que as mudanças históricas colocam nos quesitos em tela.

Sabe-se desafiador dar conta de habitar um tempo de *entre-lugares*, ou como diz a filósofa Helena Vieira (2024) “uma zona de transição planetária [...] de um tempo por-vir frente a um tempo que ainda não morreu, o famoso interregno”. Não se pode ignorar que, ao lado de tantas mutações, a patriarcal referência ao binarismo da diferença sexual é ainda muito pregnante no imaginário social. A subversão da diferença sexual e a despatriarcalização são necessárias, mas não deixarão de interrogar e perturbar as subjetividades, a serem então acolhidas pelo psicanalista. O exercício de pensar(-se) fora da jaula, sem o recurso à diferença entre os dois sexos é um trabalho árduo, mas igualmente urgente e necessário e, sendo assim, o testemunho e a recomendação otimista de Preciado B. Preciado podem inspirar e ser um farol.

Apesar das pedras a Geni descritas no início deste trabalho, o fato é que o filósofo voltou a provocar plateias, em 2023. Quatro anos antes, o evento na escola psicanalítica francesa culminou por convidar o filósofo a retirar-se do auditório sob vaia elegantes. Diferente de 2019, hoje Preciado teve um destino mais condizente com seu otimismo: despediu-se ovacionado pela audiência do Festival de Cinema Berlimense, onde desfilou sobre o tapete vermelho com dois prêmios em mãos. Dessa vez, sua fala saiu dos livros e ecoou sob uma formatação artística mais coletiva, o cinema, através do documentário de autoria, roteiro e direção próprios – *Orlando, minha biografia política* (2023).

O filme, talvez, deixe pistas da ética e da aposta perseguidas nesta pesquisa. Trata-se da conjugação do romance de Virginia Woolf com o texto ensaístico de Preciado, além de relatos verídicos de outras pessoas *queer*. Todas Orlandos e amantes da obra de Woolf, filiadas a uma realidade mais poética e menos romanesca: a da poesia *orlandesca*, essa que *trans-borda* o Real do sexo, esse impossível de se escrever, esse que não cessa de não se escrever, para lembrar Lacan (1971/2009). Os escritos do roteiro tomam as letras de Woolf como matéria-prima para as infinitas recriações de possibilidades narrativas dos Orlandos que se inscrevem no filme, mas que, fora dele, ainda permanecem a desenhar suas vidas com as próprias tintas.

No *Orlando, minha biografia política*, Preciado retorna na análise crítica do binarismo como produto do contrato patriarcal cis-heterocêntrico. Logo nas primeiras cenas, um dos Orlandos é submetido à violência psiquiátrica, aquela que ainda tem a autoridade para

distinguir, no outro, o patológico do saudável, a anomalia do natural. Frente ao questionamentos do médico diante de sua inadequação a quaisquer dos dois gêneros, Orlando retruca que a solução não passaria pela escolha de um ou de outro: a expressão de seu gênero somente poderia fluir através da poesia. O tema é recorrente na fala de Preciado, que vê “a poesia como única política” (2000/2022), como diz em seu *Manifesto Contrassexual*:

É preciso transformar o regime de desejo para descolonizar o corpo sexual. O desejo não é uma verdade dada, mas um campo social fabricado que pode ser modificado com o uso das ferramentas da metáfora e da imaginação, da poesia e da experimentação somática. **A violência do regime sexual e colonial é grave demais, e precisamente por causa disso é necessário empregar contra ele as forças inconscientes e desconstrutivas da poesia.** Aqui, temos de recorrer a tudo que os movimentos artísticos e das minorias nos ensinaram. Este manifesto é o dadaísmo aplicado à sexualidade. (Preciado, 2000/2022, grifa-se)

Dessa forma, em vários momentos do longa, o filósofo cita a poesia como única linguagem possível. A poesia, segundo ele, comportaria a abertura do sentido, e não a sua negação ou o seu engessamento. Por sustentar essa amplitude, ela seria capaz de mostrar aquilo do humano que, por ser negado, é impossível de ser dito – mas o faz, sem afirmá-lo em sua negação. Como na psicanálise, talvez resida nisso o sucesso da película: preocupa-se em *des-entender*, e fugir das identidades aprisionadas pelo entendimento.

Como numa análise, o filme está mais disposto a decapitar, e menos a capturar. A dizer ser importante autorizar-se a liberdade de desentender as coisas, sem o que não se faz análise, nem poesia: “onde não há espaço para a poesia, também não haverá espaço para a interpretação psicanalítica” (Ramos, 2017). É trabalhosa a anarquia do atravessamento poético para se fazer sentir o corpo, o corpo-sujeito, como intenta o filme de Preciado, para demonstrar que os indivíduos estão impregnados de identidade e que o universal não passa de uma fantasia.

O que assim se transmite talvez tenha íntima relação com aquilo que uma análise faz falar para pôr em movimento uma ética do desejo e uma política do sinthoma, ponto que une a psicanálise à poesia como princípio de resistência e crítica à sociedade unificada e reificada. Há, na própria estrutura do fazer artístico, algo da desesperada negação do não-humano (*monstro*), e é por meio dela que se torna possível dar voz ao sujeito do inconsciente, que o totalitarismo busca silenciar.

É pela via do singular, do não-idêntico, do que não cede aos discursos hegemônicos, que o sujeito se expressa, que o sujeito berra – *berra pelo aterro, pelo desterro* – a poesia que não se deixa universalizar em soluções identitárias. Não sem razão, reitera Preciado ser “necessário pensar a política (nesse caso, a política da sexualidade e do corpo) com os

instrumentos fornecidos pela imaginação artística. (...) Não há liberdade na política sem poesia” (Preciado, 2000/2022).

O filme é *sui generis*, de gênero indefinível. Um sem-gênero que reivindica a libertação pela poesia, encoraja a poética como possibilidade de emersão do desejo, reside na imaginação criativa da linguagem não-binária, na potência sutil do giro avesso dos pronomes de tratamento. Que proclama o direito à fluidez do devir, o eterno vir-a-ser do sujeito; o rasgo na ilusão de fixidez de uma temporalidade linear. Como na vivência *queer*, onde os corpos reconhecem a si mesmos e aos outros não apenas como homens ou mulheres, mas como corpos vivos.

No longa-metragem, Paul Preciado volta a citar a Psicanálise, nos nomes de Freud e Lacan, como aparatos tecnológicos de fundamentação do *cis-tema* sexo/gênero. Sendo assim, como aliar a inventividade singular da poesia, tão apaixonadamente defendida, tanto por Lacan, quanto por Preciado? É possível politizar a poesia na clínica lacaniana? É possível poetizar a política na teoria psicanalítica? É materializável o exercício de uma *psicanálise mutante*, tão quântica quanto as incapturáveis e infindáveis possibilidades hermenêuticas de uma estrofe poética? A poesia como aliada poderosa, como prescreveu Freud. O poeta como o duplo do psicanalista.

Sendo a resposta positiva, talvez se possa pensar, como sugere Porchat (2020), em uma substituição poética (e política) do amor ao pai pelo amor fraterno, um amor a todas, a *todes*, a todos. Um amor à humanidade, em sua condição existencial de desamparo, pensada e vivida fora do sistema sócio-simbólico da dominação masculina. Com a valorização das mobilidades pulsionais, em oposição à rigidez das normas binárias. Sem os referenciais do universo fálico, em renúncia a modelos universais, transcendentais e verticais de subjetivação e de expressão de gênero. O amor e a poesia, para que seja possível ao sujeito a inventividade de um estilo de existência próprio, marcado pelo desejo e pela singularidade, um novo território no qual se possa pensar diferentemente as diferenças.

O amor e a poesia, para que a psicanálise cumpra a sua tarefa de permitir uma plasticidade na construção psíquica das dessemelhanças. Em uma reestrela, a novas plateias, de uma psicanálise lacaniana pelo amor à Psicanálise, e não mais ao Pai. Chancelando, por fim (e por novos começos), o verso central do filme de Preciado: “a primeira metamorfose revolucionária é a poesia, a possibilidade de mudar os nomes de todas as coisas. A segunda e mais profunda metamorfose é o amor”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso transdisciplinar realizado nesta dissertação iniciou-se com o exercício de desnaturalização do regime da diferença sexual, como forma de atendimento ao chamado de Paul B. Preciado na conferência francesa de 2019 (Preciado, 2020/2022), onde pugna, dentre outras coisas, pela despatriarcalização da psicanálise. Quais seriam os desdobramentos dessa despatriarcalização na epistemologia da diferença sexual em Lacan?

Partindo-se das críticas dos estudos *queer* e feministas ao binarismo sexual patriarcolonial, bem como do pressuposto de historicidade da subjetividade e dos enunciados, a tarefa se encaminhou à análise histórica de alguns construtos de Freud e Lacan. Buscou-se sustentar o caráter situado desses autores, procurando compreendê-los no interior dessa matriz epistemológica. Percebe-se, em ambos, movimentos pendulares (Ayouch, 2015), uma vez que se encontra, de um lado, crítica e afastamento desse paradigma, e, de outro, reforços e reafirmações.

Inicialmente recorrendo à Freud como incontornável neste trabalho, argumenta-se que a sua leitura da diferença sexual, com a posição de destaque atribuída ao pai nos destinos identificatórios do sujeito, encontra sua condição de possibilidade no imaginário social moderno. Embora o fundador tenha rompido com a concepção de sexualidade predominante no século XIX e positivado o erotismo, o polimorfismo e a perversão, sua teoria ainda foi influenciada pelo paradigma da diferença sexual concebido na modernidade.

Em seguida, o foco passa a Lacan, que acentua esses aspectos problemáticos da teoria freudiana, ao atribuir ao complexo de Édipo condição de estrutura e à proeminência do falo e da figura paterna na configuração familiar, na subjetivação, na sexuação e na entrada do sujeito na cultura. Desse modo, ele sustenta não só uma lógica patriarcal, mas também uma ontologia da diferença sexual. Ainda que Lacan tenha proposto novos conceitos teóricos no final de sua obra, como os de gozo suplementar, objeto *a* e *sinthoma*, entende-se que ele mantém o binarismo da diferença entre os sexos. Além disso, alguns discursos da psicanálise, ainda hoje, continuam a se apoiar nas categorias de falo e de Nome-do-Pai para analisar as subjetividades contemporâneas.

O uso a-histórico que algumas leituras lacanianas fazem dos conceitos e dispositivos da psicanálise merece ser criticado. Sobretudo quando a partir disso se produz um saber patriarcalizado dos assuntos de sexo/gênero que resvalam nos arranjos familiares, nas práticas

sexuais e nas expressões de sexo/gênero. A própria ideia de uma produção de saber sobre esses temas já merece ser problematizada ou, ao menos, constantemente revisada, porque, do contrário, a psicanálise acaba por ocupar um lugar de enunciação de verdades e de prescrição das “boas”, “normais”, “esperadas” condições de subjetivação. Consoante a isso é que Paul B. Preciado convoca os psicanalistas à despatriarcalização da psicanálise, com consequências diretas na chancela do que ele denomina “epistemologia da diferença sexual”.

Muitas vezes, certas leituras “trans-históricas” (Soler, 2020) da teoria conduzem a interpretar o que surge de novo no campo da sexualidade, após a crise do patriarcado, unicamente pelo viés do negativo e do declínio (Pombo, 2021), levando a crer que, se levadas em considerações as críticas dos estudos gênero e *queer*, não sobraria nada. Em outras palavras, a psicanálise deixaria de existir. No entanto, nada mais falacioso e temerário.

Uma posição de recusa à escuta da fala que critica, uma postura que não acolhe ativamente o novo, o exógeno, que pretende dizer a verdade sobre as pessoas e suas expressões de sexo/gênero produz subjetividade, porque é a partir dela que esses sujeitos serão vistos e tratados na clínica, sendo suas demandas consideradas legítimas ou não. O incômodo aqui é em relação a esse discurso ser apresentado como o único verdadeiro e capaz de analisar as formas de subjetivação. É importante ressaltar, contudo, que o campo contemporâneo de discursos sobre a diferença sexual não é homogêneo: tem tensões, ambivalências e conflitos.

Chegando à atualidade, com o levante das multidões *queer*, que reúne todos os corpos abjetos, os *monstros* que aprenderam a língua dos homens, mas que saíram da jaula patriarco-colonial heterocêntrica, foi anunciada, a partir dessa hipótese, não só a insuficiência e a erosão do paradigma da diferença sexual, mas também a necessidade de construção coletiva de uma nova epistemologia (Preciado, 2020/2022).

A psicanálise será contemporânea, será revista e reatualizada, permeável às questões do tempo do agora, ou sustentará a a-historicidade, a validade universal de muitos construtos teóricos, mesmo quando já se mostram arcaicos? Seria possível à psicanálise apropriar-se das condições de subjetivação postas, subvertê-las, parodiando as normas hegemônicas, em vez de produzir efeitos de normalização?

As “reafirmações hiperbólicas”, as respostas reativas às mutações (Preciado, 2020/2022), são um lembrete de que ainda há muitos autores discorrendo sobre as formas de subjetivação atuais com tom de preocupação, lamento, indignação ou mesmo invalidação (na forma de frases como “Preciado não entendeu Lacan”), talvez, como já dito, por ver nelas uma ameaça à psicanálise, ou um risco de abalo da diferença sexual, sustentada como

estrutura a-histórica inalterável. Para ilustrar, no contexto brasileiro, ainda se vê a advertência de psicanalistas frente a cirurgias de transgenitalização, argumentando que a psicanálise aposta no trabalho pela via do simbólico, e não nas alterações no “real do corpo”.

O que se preza, neste trabalho, é não mais voltar atenção aos argumentos apocalípticos, que limitam as perspectivas e possibilidades de escolha, experiência, desejo e afeto dos sujeitos. A aposta, por sua vez, é a de iluminar as proposições potencializadoras, fomentar o debate dos que investem em outros possíveis a serem inventados e positivados, que se oponham ao discurso teórico unitário. Foram reunidos autores da teoria *queer*, estudos de gênero e psicanalistas engajados na produção desses novos possíveis, que inclui também, com o trabalho de despatriarcalização, a revisão de conceitos e leituras patriarcais e, mais precisamente, seus respingos na diferença sexual.

Como mais um impulso para contribuição coletiva desses debates, foram desenvolvidas algumas das ideias trazidas por eles (performances parodísticas, multidões *queer*, vizinhança dos sexos, feminilidade, lógica do limiar, *sinthoma*, não-inscritível, desidentificações e múltiplas identificações) para pensar a diferença e a diferenciação sem recorrer aos pressupostos da diferença sexual, binarismos, hierarquias, falo e outros conceitos fundados na superioridade ou centralidade do pai.

O intuito é o de demonstrar também que essa posição permite legitimar sexualidades e subjetividades atuais ditas desviantes ou ininteligíveis, na medida em que não coincide a desconstrução da diferença sexual com a indiferenciação. Valoriza, ao contrário, a abertura à alteridade e ao erotismo que essa desconstrução possibilita. Seguindo a proposta de despatriarcalização da psicanálise lacaniana, também foram delineados novos possíveis da função paterna hoje, rompendo também com a dependência estabelecida pela teoria psicanalítica entre seu exercício e o regime patriarcal neocolonial, como as relações assimétricas entre os sexos.

No que diz respeito à parentalidade, entendendo que os pais podem assumir funções parentais diferentes, ainda que do mesmo sexo, e que a função de mediação entre mãe e criança não demanda que a diferença homem-mulher esteja encarnada nos genitores ou cuidantes. Esses agentes também tendem a se multiplicar, com a participação de outras figuras de referência além dos pais, dada as novas formatações de família (no ordenamento jurídico, já se utilizando no plural – famílias), com suas infinitas possibilidades, incluindo, portanto, as que virão, ainda não pensadas.

A partir dessa reflexão (e escuta), trata-se igualmente de se dedicar aos *não pensados* da teoria psicanalítica (Pombo, 2021), muitos dos quais só se tornam acessíveis quando há o

franco interesse pelas críticas de outros saberes à psicanálise lacaniana, pela *hibridação* da psicanálise com outros discursos – *queer*, transfeministas, decoloniais, críticos da raça e da branquitude.

Nessa esteira, é imprescindível reafirmar que se abrir a esses apontamentos, e aproveitar a oportunidade para refletir, revisar e atualizar o aporte teórico-clínico não retira a importância e a potência da psicanálise, pelo contrário. Como informa Thamy Ayouch, desde o princípio, a psicanálise é atravessada por outros rios e neles se banha desde Freud, dialogando com as artes, os poetas, e assim também o fez Lacan, reconhecidamente um autor poético. É essa qualidade ancestral que mantém a sua permanência e o seu movimento de vida.

A referência ao binarismo hierarquizante da diferença sexual é ainda muito colada ao imaginário social, de modo que nem mesmo uma narrativa emancipacionista, favorável a novos e plurais modelos de família, escapa a ela em alguns momentos. Mesmo no tempo do interregno, na circularidade do começo-meio-começo (Bispo 2024), mostra-se ainda um grande desafio o exercício de pensar a si mesmo e aos outros, a sexualidade, as funções e os papéis dos indivíduos na sociedade e na família sem o recurso à diferença entre os dois sexos.

Judith Butler (2009), além da performatividade de gênero, fala da dificuldade em aceitar o que há de ambíguo e não unívoco nos corpos sexuais e generificados, cenário que é retratado no recente filme de Preciado – *Orlando, minha biografia política* (2023). Nele, vários momentos ilustram os contextos em torno da cirurgia da transgenitalização ou de procedimentos de hormonização de pessoas trans, onde se torna especialmente presente a violência médica. Contudo, a pauta do filme foge do desejo normalizador do discurso medicinal, e busca ajustar o foco a cenários mais potentes, rumo a resoluções mais otimistas, como seu diretor.

Inquirido por um médico sobre a que gênero se sente pertencer, o protagonista não se amarra a respostas fixas e devolve uma saída artística: não há explicações rígidas para seu gênero, a sua expressão é carregada de polissemia criativa, de múltiplas possibilidades da poesia. Posteriormente, em uma sala cirúrgica, o livro de Virginia Woolf é o corpo submetido à intervenção, e a frase “violence was all” é delicadamente bisturizada do texto em papel, deixando, no entanto, a inevitável marca dessa extração. A transição é realizada com sucesso. A transmutação do mundo e sua transição de gênero é operada não sem atenção, cuidado e perícia, mas seu destino é tão incontornável quanto exitoso.

De fato, o mundo encontra-se em intensa mutação, irrevogável, como propõe Paul B. Preciado. E, no entanto, parece que há muito ainda a ser desconstruído e reconstruído pela

psicanálise lacaniana (ou muitas de suas leituras), quando ela se propõe a problematizar as questões novas do campo da sexualidade. O filme *Orlando, minha biografia política* talvez entregue uma pista da noção ética-poética-estética e da aposta que foram seguidas nesta dissertação.

Trata-se de impulsionar os esforços em questionar certas normas e discursos prescritivos das condições de subjetivação, tal como fez Freud em sua interpretação sobre a histeria e a doença nervosa moderna. Sem pretender, com isso, o apaziguamento da sexualidade ou o apagamento do conflito e da ambiguidade, até porque isso não seria possível, nem desejável. A subversão e a reinvenção, mesmo do sexo/gênero, são inevitáveis e necessárias, mas não restarão em um destino final ou imóvel. Inversamente, seguirão águas correntes e navegáveis, com suas interrogações constantes às subjetividades, a encontrarem soluções sempre criativas e singulares no *setting* analítico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade** (Feminismos Plurais – coord. de Djamila Ribeiro). São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

AMBRA, Pedro. Gênero e epistemologia psicanalítica. In: Françaia, C.; Porchat P.; Corsetto, P. (Orgs.). **Psicanálise e gênero. Narrativas feministas e queer no Brasil e na Argentina**. Curitiba: Calligraphie, 2018.

ANDRADE, Érico. **Negritude sem identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras**. São Paulo: N-1 Edições, 2023.

ARÁN, Marcia. Feminilidade, entre psicanálise e cultura: o esboço de um conceito. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v.10, n.1, 2000, p. 169-195.

_____. A psicanálise e o dispositivo da diferença sexual. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 17, n.3, 2009, p. 653-673.

_____. Os destinos da diferença sexual na cultura contemporânea. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 11, n.2, 2003, p. 399-422.

AYOUCH, Thamy. **Géneros, cuerpos, placeres: perversiones psicoanalíticas com Michel Foucault**. Buenos Aires: Letra Viva, 2014b.

_____. **Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade, subjetivações**. Curitiba: Calligraphie, 2019.

_____. **Psicanálise & homossexualidades: teoria, clínica, biopolítica**. Curitiba: CVR, 2015.

_____. A diferença entre os sexos na teoria psicanalítica: aporias e desconstruções. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, v. 48, n4, 2014a, p. 58-72.

BENTO, Berenice. **Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos**. Salvador: EDUFBA, 2017.

_____. Europa: homonacionalismo e racismo. *Revista Cult*. 2023. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/europa-homonacionalismo-e-racismo/>.

_____. É o *queer* tem pra hoje? Conversando sobre as potencialidades e apropriações da Teoria *Queer* ao Sul do Equador. Entrevista concedida a Felipe Padilha e Lara Facioli. **Áskesis – Revista dos Discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 4, n.1, 2015, p. 1-14.

BIRMAN, Joel. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a.

_____. Fraternidades: destinos e impasses da figura do pai na atualidade. **PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva**, v. 13, n. 1, 2003, p. 93-114.

_____. Genealogia do feminino e da paternidade em psicanálise. **Natureza Humana**, v. 8, n.1, 2006b, p. 163-180.

_____. **Gramáticas do erotismo: a feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. 2001.

_____. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

BISPO, Nêgo. Começo, meio e começo. Entrevista concedida a André Gonçalves, Maurício Pokemon, Samária Andrade e Wellington Soares. **Revista Revestrés**. 09 fev. 2024. Disponível em <https://revistarevestres.com.br/entrevista/comeco-meio-e-comeco/>

BRUNO, Pierre. **Le père et ses noms**. Toulouse : Érès, 2012.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição** (1997). Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, n. 21, 2003, p. 219-260.

_____. **Corpos em aliança e política das ruas** (2015). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. **Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”** (1993). São Paulo: N-1 Edições, 2019.

_____. **Desfazendo gênero** (2004). São Paulo: Editora UNESP, 2022.

_____. Le corps en pièces: réponse à Monique David-Ménard. In: David-Ménard, M. (Org.) **Sexualités, genres et mélancolie: s’entretenir avec Judith Butler**. Paris: Campagne Première, 2009, p. 213-218.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade** (1990). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2013.

_____. **Vida precária: os poderes do luto e da violência** (2004). São Paulo: Editora Autêntica, 2019.

_____. Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. Entrevista concedida a Patrícia Porchat. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 18, n.1, 2010, p. 161-170.

CAFFÉ, Mara.: Falo: estrutura e história. **Lacuna: Uma Revista de Psicanálise**, São Paulo, n.6, 2018.

CAMPO, Louise da. **O que é esse tal de queer?** Portal Catarinas. [s.l.], 2023. Disponível em <https://catarinas.info/o-que-e-esse-tal-de-queer/>. Acesso em 12 de dezembro de 2023.

CARDOSO, Priscila.; PENA, Breno (2023). Literatura, psicanálise e metodologia: a leitura-escuta como possibilidade de transmissão. **Trivium: Estudos Interdisciplinares** (Ano XV, no. 2.), pp. 3-14.

CAVALHEIRO, R ; MATTOS, A. (2020). Da proteção à instrução: Mobilizações prático-discursivas em torno da infância nos debates sobre gênero e sexualidade na educação. **Childhood & Philosophy**. Disponível em <https://doi.org/10.12957/childphilo.2020.48344>

CHAVES, Ernani. **Corpos, prazeres e vidas precárias: Judith Butler, intérprete de Foucault**, Espaço Filosofia, Cultura & Política, Plataforma Kiwify, <<https://dashboard.kiwify.com.br/>>, acesso em 2023.

_____. **Paul B. Preciado: Psicanálise, Diferença Sexual e Transsexualidade**, Espaço Filosofia, Cultura & Política, Plataforma Kiwify, <<https://dashboard.kiwify.com.br/>>, acesso em 2023.

_____. **Psicanálise, Arte e Clínica: O Infamiliar de Freud a Lacan**, Espaço Filosofia, Cultura & Política, Plataforma Kiwify, <<https://dashboard.kiwify.com.br/>>, acesso em 2023.

_____. **Vidas Infames: feitiçeirias, hermafroditas, libertinos**, Espaço Filosofia, Cultura & Política, Plataforma Kiwify, <<https://dashboard.kiwify.com.br/>>, acesso em 2023.

CORBETT, Ken. Le roman familial non traditionnel. **Revue Française de Psychanalyse**, Paris, v. 67, n. 1, 2003, p. 197-218.

DEAN, Tim. Lacan et la théorie *queer*. **Cliniques Méditerranéennes**, n. 74, 2006, p. 61-78.

DELEUZE, Gilles. ; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo** (1973). São Paulo: Editora 34, 2011.

DELUCA, Naná; PASSOS, Úrsula. Regime heteronormativo e patriarcal vai colapsar com revolução em curso. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16 jan. 2021.

Dissidência. Disponível em <https://www.dicio.com.br/dissidencia/>. Acesso em 05/05/2024.

DOR, Joël. **O pai e sua função em psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

DURKHEIM, Émile. La famille conjugale (1892). **Revue Philosophique**, n. 90, 1921, p. 2-14.

ELIA, Luciano. **O desejo do psicanalista presentifica a intensão na extensão e se estende à política**. Disponível em https://appoa.org.br/correio/edicao/268/o_desejo_do_psicanalista_presentifica_a_intensao_na_extensao_e_se_estende_a_politica_/479. Acesso em 09/09/2022.

FAUSTO-STERLING, Anne. Why Sex Is Not Binary. **The New York Times, New York**. Youtube, 25 de out. 2018. Disponível em <https://www.nytimes.com/2018/10/25/opinion/sex-biology-binary.html>

FERNÁNDEZ, Ana. Las lógicas sexuales actuales y sus com-posiciones identitarias. *In*: Meler, Irene (Org.). **Psicoanálisis y género: Escritos sobre el amor, el trabajo, la sexualidade y la violencia**. Buenos Aires: Paidós, 2017.

FH, Marcondes. **Rosamenininho**. Lisboa: Urutau, 2023.

FIORINI, Letícia. **La diferencia sexual em debate: cuerpos, deseos y ficciones**. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2015.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber** (1969). 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Em defesa da sociedade** (1997). São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. **Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.

_____. **História da sexualidade 1: a vontade de saber** (1976). 23. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2013.

_____. The Subject and Power. *In*: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. Chicago: University Of Chicago Press, 1983, p. 208-226.

_____. **Microfísica do poder** (1979). 24. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

_____. **O poder psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Vigiar e Punir** (1975). 32. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa** (1996). São Paulo: Paz e terra, 2004.

FREUD, Sigmund. A dissolução do complexo de Édipo (1924a). *In*: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 191-199.

_____. Além do princípio do prazer (1920a). *In*: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 17-75.

_____. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (1925). *In*: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Análise terminável e interminável (1937). *In*: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 225-270.

_____. A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher (1920b). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 159-183.

_____. Conferências introdutórias sobre psicanálise: conferência XXI – O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais (1917). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996

_____. Esboço de psicanálise (1940). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Inibições, sintomas e ansiedade (1926). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses (1906) *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 255-265.

_____. Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna (1908b). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise: conferência XXXIII – Feminilidade (1933). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. O ego e o id (1923). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996

_____. O futuro de uma ilusão (1927). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Os instintos e suas vicissitudes (1915). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. O mal-estar na civilização (1930). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. O problema econômico do masoquismo (1924b). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 175-188.

_____. Projeto para uma psicologia científica (1895). *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Psicologia de grupo e a análise do ego (1921). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Sexualidade feminina (1931). *In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Sobre as teorias sexuais das crianças (1908a). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Totem e tabu (1913). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GIANESI, Ana. (2022) Dissonâncias. **Lacuna: uma revista de psicanálise**, São Paulo, n. - 13, p. 5, 2022. Disponível em <https://revistalacuna.com/2022/08/10/n-13-05/>

_____, Ana., RAMOS, Conrado. (2022). Mínima scene. **Psicanálise, política e feminismo. Trans-bordar o corpo**. Disponível em <https://www.minima-scene.com.br/feminis-quaestiones/>

GLARE, P. G. W. **Oxford Latin Dictionary**. London: Oxford University Press, 1968

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONDAR, Jô. Sexualidades: fronteiras, limites, limiares. **Cadernos de Psicanálise – CPRJ**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 31, 2014, p. 51-68.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas:: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade E Estado**, 31(1), 2016, 25–49. Disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078>

HARAWAY, Donna. (1988) Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, UNICAMP, n. 5, pp. 7-41, 1995.

HELSINGER, Natasha. **Os riscos do “segundo nascimento”: o que nasce e o que morre? Autoengendramento, desamparo e alteridade na transexualidade**. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

HOLLANDA, Heloísa. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

IRIGARAY, Luce. **Este sexo que não é só um sexo** (1977). São Paulo: Senac São Paulo, 2017.

KARDOUS, Paul (2019). CEP – Centro de Estudos Psicanalíticos. **Debate: Gênero e sexualidade na infância e adolescência**. Youtube, 8 de mar. 2019. Disponível em <https://youtu.be/xYJ1ZOIO6Nw?si=gbaaG8LNlzf3YU34>

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

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

_____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. Função e campo da fala e da linguagem. *In: Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998

_____. **Nomes-do-pai** (1963). Rio de Janeiro: Zahar, 2005

_____. **O seminário – livro 3: as psicoses** (1955-56). Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. **O seminário – livro 4: a relação de objeto** (1956-57). Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. **O seminário – livro 5: as formações do inconsciente** (1957-58). Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **O Seminário – livro 11: A Ética da Psicanálise** (1964-65). Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. **O Seminário – livro 18: De um discurso que não fosse semblante** (1971). Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **O seminário – livro 20: mais, ainda** (1972-73). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **O seminário – livro 21: os não-tolos erram** (1973-74). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **O seminário – livro 23: o sinthoma** (1975-76). Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. Os complexos familiares na formação do indivíduo (1938). *In: LACAN, J. Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud** (1992). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LATTANZIO, Felipe; RIBEIRO, Paulo. Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero. *In: Psicologia clínica*, v. 30, n. 3, p. 409–425, 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco** (1947). Petrópolis: Vozes, 2012.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *In: Revista Estudos Feministas*. v.22, n.3, 2014. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>

MAURANO, Denise. Uma resposta a Paul. B. Preciado. **Psicanálise & Barroco em revista**. Rio de Janeiro, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MOMBAÇA, Jota (2021). **Ñ vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó.

MOREL, Geneviève. **La loi de la mère: essai sur le sinthome sexuel**. Paris: Economica, 2008.

NERI, Regina. A Psicanálise e as novas formas de subjetivação e de sexualidade – A construção fálica-edípica: uma teoria da diferença? **Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial**, Rio de Janeiro, 2003.

_____. O encontro entre a psicanálise e o feminino: singularidade/diferença. In: Birman, Joel (Org.). **Feminilidades**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002.

NUNES, Silvia. O feminino e seus destinos: maternidade, enigma e feminilidade. In: Birman, Joel (Org.). **Feminilidades**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002.

ORLANDO, minha biografia política. Direção: Paul Beatriz Preciado. França: LES FILMS DU POISSON. 2023.

POLLO, Vera. (2016). Transexualidade e transgêneros: o gozo sexual da falante. **Stylus**, n. 33, 177-189.

POMBO, Mariana. **A diferença sexual em mutação: subversões queer e psicanalíticas**. Curitiba: Calligraphie Editora, 2021.

_____. Estrutura ou dispositivo: como (re)pensar a diferença sexual hoje? **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 2, 2019, p. 1-11.

_____. Diferença sexual, psicanálise e contemporaneidade: novos dispositivos e apostas teóricas. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 21, n.3, 2018, p. 545-567.

PORCHAT, Patricia. Calligraphie Editora. **Live sobre o livro Psicanálise e Híbridez - Gênero, Colonialidade e Subjetivações**. Youtube, 24 de out. 2020. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=fmKyRcxOAQk>

_____. A transexualidade hoje: questões para pensar o corpo e o gênero na psicanálise. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 48, n. 4, 2014, p. 115-126.

_____. Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 18, n.1, 2010, p. 161-170.

_____. Um corpo para Judith Butler. **Revista Periódicus**, Salvador, v.1, n. 3, 2015, p. 37-51.

PORGE, Erik. **Os Nomes do Pai em Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Companhia de Freud, 1998.

PRECIADO, Paul. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 1, n. 19, 2011, p. 11-20.

_____. **Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas** (2020). Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

_____. **Manifesto Contrassexual: Práticas subversivas de Identidade Sexual** (2000). Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

_____. **Um Apartamento em Urano**. 2019. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. Flip – Festa Literária Internacional de Paraty. **mesa 8 | Transições, com Caetano Veloso e Paul B. Preciado - áudio original**. Youtube, 5 de dez. 2020. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=MxVB_lbOu8U

_____. Aprendendo do vírus. **Pandemia Crítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2020b.

_____. CLINICAND – PSICANÁLISE E ESQUIZOANÁLISE. **Paul Preciado na Jornada da Escola da Causa Freudiana [Mulheres em Psicanálise] - Legendado em PT/BR**. Youtube, 11 de dez. 2019. Disponível em <https://youtu.be/UEkaKjUG7fY?si=bUqoabq72T6WkB4D>

_____. **Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica** (2008). São Paulo: N-1 Edições, 2018.

_____. Transfeminismo (2015). **Transfeminismo**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

_____. Paul B. Preciado: “Às vezes me esqueço de que sou um homem”. Entrevista concedida a Álex Vicente. **Jornal El País**. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2021-03-19/paul-b-preciado-as-vezes-me-esqueco-de-que-sou-um-homem.html>.

PROKHORIS, Sabine. **Le sexe prescrit: la différence sexuelle en question**. Paris: Flammarion, 2000.

QUINET, Antonio. Homossexualidades em Freud. In: QUINET, A.; JORGE, M. A. C. (Org.) **As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização**. São Paulo: Segmento Farma, 2013, p. 89-105.

_____. **Édipo ao pé da letra: fragmentos de tragédia e psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

_____. A psicanálise na era trans. **Stylus Revista de Psicanálise**, Rio de Janeiro, n. 35, 2018, p. 13-22.

RAMOS, Conrado. A voz entre o ódio e a poética da indignação. **Biblioteca Virtual do Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise**. São Paulo, 2017. Disponível em: http://www.voxinstituto.com.br/wp-content/uploads/bsk-pdf-manager/cramos-avozentreoodioeapoticadaindignacao_26.pdf. Acesso em 20 de nov. de 2023.

RODRIGUES, Carla. “É preciso afirmar a potência de um feminismo agonístico”, Carla Rodrigues (UFRJ). Entrevista concedida a Franciele Petry. **Associação Nacional de Pós-**

Graduação em Filosofia (Anpof). [s.l.], 2019. Disponível em:

<<https://anpof.org.br/comunicacoes/entrevistas/entrevista-e-preciso-afirmar-a-potencia-de-um-feminismo-agonistico-carla-rodrigues-ufrj>>. Acesso em 16 de out. de 2023.

_____. Luto, precariedade e o lugar do feminino: entrevista com Carla Rodrigues.

Entrevista concedida a Júlia dos Anjos. **Revista Eco-Pós**. 2022. Disponível em:

<revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27978>. Último acesso em: 05 jun. 2024.

_____. Erguer, acumular, quebrar, varrer, erguer... **Serrote**, São Paulo, v.24, 2016, p. 64-83.

ROSA, Miriam. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. In. **Revista Mal Estar e Subjetividade**, v. 4, p. 329–348, 2004.

ROUDINESCO, Elizabeth. ; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres (1975). **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu editora. 2017.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. . Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SÁEZ, J. **Théorie queer et psychanalyse**. Paris: EPEL, 2005.

SOLER, Colette. **Homens, Mulheres**. São Paulo: Aller editora, 2020.

STONA, José. Gênero: (re)politizando a psicanálise. **Tempo Psicanalítico**. Rio de Janeiro, v. 54.2, p. 11-27, 2022.

TORT, Michel. **La fin du dogme paternel**. Paris: Flammarion, 2007.

VIEIRA, Helena. Exército de santas malditas, bruxas queer e perigosa. Revista **Quatro cinco um**. 2024. Disponível em: <<https://quatrocincoum.com.br/resenhas/livros-e-livres/exercito-de-santas-malditas-bruxas-queer-e-perigosas/>>.

WITTIG, Monique. **O pensamento hétero e outros ensaios** (1992). São Paulo: Autêntica, 2022.

_____. Não se nasce mulher (1980). In: Hollanda, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

ZAFIROPOULOS, Markos. **Lacan et les sciences sociales**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

_____. **Du père mort au déclin du père de famille: où va la psychanalyse?** Paris: Presses Universitaires de France, 2014.