

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CARLA REGINA FRANÇOIA**

**DE FREUD A IRIGARAY  
DA MULHER COMO ENIGMA À POTÊNCIA CRÍTICA DAS ESTRUTURAS  
HEGEMÔNICAS**

**CURITIBA**

**2018**

**CARLA REGINA FRANÇOIA**

**DE FREUD A IRIGARAY  
DA MULHER COMO ENIGMA À POTÊNCIA CRÍTICA DAS ESTRUTURAS  
HEGEMÔNICAS**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca.  
Co-orientadora: Profa. Dra. Patricia Porchat

**CURITIBA**

**2018**

Françoia, Carla Regina

F825f  
2018

De Freud a Irigaray: da mulher como enigma à potência crítica das estruturas hegemônicas / Carla Regina Françoia; orientador: Eduardo Ribeiro da Fonseca ; coorientadora: Patrícia Porchat. – 2018.

134 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,  
2018

Bibliografia: f. 129-134

1. Psicanálise. 2. Freud, Sigmund, 1956-1939. 3. Mulheres e psicanálise.  
4. Identidade sexual. 5. Relações homem-mulher. I. Fonseca, Eduardo Ribeiro da. I. Porchat, Patrícia. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título

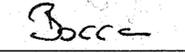
CDD 22. ed. – 616.8917

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Giovanna Carolina Massaneiro dos Santos – CRB 9/1911

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 18**  
**DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

**Carla Regina Françaia**

Aos trinta dias do mês de abril de dois mil e dezoito, às nove horas na sala **8 de Pós** no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese da doutoranda **Carla Regina Françaia** intitulada: DE FREUD A IRIGARAY: DA MULHER COMO ENIGMA À POTÊNCIA CRÍTICA DAS ESTRUTURAS HEGEMÔNICAS. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Dr. Francisco Verardi Bocca, Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Dr.<sup>a</sup> Patrícia Porchat Pereira da Silva Knudsen e Dr.<sup>a</sup> Grazielle Tagliamento. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Eduardo Ribeiro da Fonseca, a candidata fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata aprovada em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca outorga a candidata o título de Doutora em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 12h 40 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca – PUCPR			9,1
Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca – PUCPR			9,1
Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia – UFPR			9,1
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Patrícia Porchat P. da Silva Knudsen – UNESP			9,1.
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Grazielle Tagliamento – UTP			9,1
<b>MÉDIA FINAL</b>	9,1	<b>CONCEITO</b>	A

CIENTE -

  
**Prof. Dr. Ericson Falabretti**  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Aos encontros e desencontros com as várias formas  
de ser mulher que atravessaram o meu caminho e,  
por isso, fizeram de mim o que sou hoje,  
uma psicanalista mulher feminista

## AGRADECIMENTOS

Meu primeiro agradecimento não poderia deixar de ser para o Professor Dr. **Ericson Sávio Falabretti**, por ter, de forma tão generosa, acompanhado o árduo caminho desta tese e ter resolvido, de modo tão competente, todos os percalços que rondaram o tema e o seu desenvolvimento. Sem a sua presença, certamente, essa tese não teria acontecido. Minha infinita gratidão por tudo o que você representou nestes anos.

A **Antonia Poletini**, secretária do Programa de Pós-graduação em Filosofia, que sempre, com o sorriso mais lindo de todos, com muita paciência e muito carinho, estava pronta para resolver tudo e de modo muito simples.

Ao Professor Dr. **Eduardo Ribeiro da Fonseca**, que aceitou orientar essa tese e respeitar o meu jeito sem jeito e silencioso de fazer as coisas

A Professora Dra. **Patricia Porchat**, que aceitou co-orientar essa tese e pela confiança *no meu taco*.

À banca de qualificação, composta também pela Dra. **Patricia Porchat** e Dra. **Grazielle Tagliamento**, que me deram um caminho a seguir nas difíceis escrituras femininas.

Aos meus mais que colegas de ensino, Dr. **Cloves Amorim**, Dra. **Ana Moser** e Dra. **Célia Ferreira Carta Winter** pelas conversas, pelas trocas e por transformarem a minha vida docente numa alegria só.

À Dra. **Regina Celina Cruz**, pela parceria que há anos tem me ensinado e muito.

Ao Professor **Naim Akel** e **Ulisses Natal**, coordenadores do curso de Psicologia da PUCPR, que me concederam uma bolsa de estudos e por acreditarem que seria possível a realização de um bom trabalho.

À **Lucia Bialli** pela correção do português, à **Sofia Bocca** pela correção do inglês e a **Hercília Gutierrez** pela ajuda na tradução dos textos em espanhol e galeno.

Aos meus **queridos alunos** e minhas **queridas alunas**, que me fazem acreditar que há algo importante a ser falado e cada vez mais, na minha profissão de professora.

À **Patricia Corsetto** pela concretização de alguns projetos que antes dela estavam só no plano do imaginário e com ela, estão ganhando vida.

À **Juliana Radaelli**, pelo encontro das nossas vidas, pela tamanha generosidade da escuta mesmo que contrária a sua fé, pela simplicidade das respostas e pelo respeito no que eu acredito ser a psicanálise, e que junto da **Adriane**, a mulher maravilha, da **Ana** e da **Sulliane**, a minha *salvadora*, são as melhores; à **Ana Beatriz Pedriali Guimarães**, pela leveza, pelos sorrisos e pelo melhor abraço do mundo;

A **Ozélia Marinho**, que cuidou de tudo para que eu pudesse estudar.

À meu **pai**, que mesmo longe, esteve sempre perto.

Às minhas **tias** que me fizeram lutar como uma mulher.

A companhia do **Benjamin** e da **Justine** sempre tão cheia de amor.

Por fim, às **minhas filhas**, por existirem na minha vida e me obrigarem a fazer certo, o que sem elas eu não conseguiria fazer nem errado, e, principalmente, por já saberem lutar como uma garota.

*Para transformar o corpo sem órgãos  
numa causa de prazer sexual,  
não é necessário ter tido uma relação  
com a linguagem e o sexo – com os órgãos –  
que as mulheres jamais tiveram?*  
Luce Irigaray

*Puesto que no hay simetría entre los sexos,  
las mujeres deben hablar lo femenino,  
deben pensarlo, escribirlo y  
representarlo en sus propios términos".*  
Rosi Braidotti

*Lute como uma garota  
(#putapeita)*

## RESUMO

Essa tese aborda o percurso sobre o feminino e a mulher no discurso da psicanálise freudo-lacianiana até o surgimento da teoria da psicanálise da diferença sexual francesa que reorganiza os termos para se pensar a mulher e o feminino na teoria do inconsciente. Para tanto, o percurso metodológico foi o de explorar a produção teórica freudiana sobre a construção da identidade sexual, mostrando seu vínculo com a construção da escolha de objeto e sua estreita relação com as bases culturais do que é ser mulher e homem. A partir de uma lógica inconsciente, a sexualidade é aprendida a partir de uma série de vivências traumáticas que determinará a identificação de um e do outro, em homem e mulher, e ordenará o modo de desejar de cada um, organizando a condição heteronormativa do funcionamento da sociedade. Em Lacan, mostramos que a tentativa da sua obra de tirar a identidade sexual de uma possível base anatômica e também ao buscar romper com qualquer tentativa de se pensar em identificação como padrão de comportamento de gênero para os sexos anatômicos o resultado foi a exclusão do ser da Mulher do campo da linguagem, porque tal qual Freud, Lacan transpôs a mesma medida que vale para os homens às mulheres. Por fim, buscamos mostrar que depois das teorias de gênero e dos discursos feministas surgidos pós anos 60, não é mais possível pensar a psicanálise sem a interlocução com essa forma de pensamento. Mas que para tanto foi necessário produzir uma teoria que incluísse a mulher e o feminino no campo discursivo. Foi o tentou Luce Irigaray com sua psicanálise feminista francesa. Ela construiu um corpo teórico sobre a mulher que ganhou espaço nos discursos feministas com uma crítica radical da opressão sofrida pelas mulheres por uma sociedade comandada por homens, a partir de um projeto que visou reconstruir uma nova ordem social que produzisse efeitos de sentido e ideais para as mulheres. Isto é, para a existência da mulher na teoria da psicanálise é preciso uma nova teoria que pense um novo imaginário que produza um novo simbólico feito por mulheres para as mulheres que produza a diferença e a diversidade dos seres.

Palavras-chave: Psicanálise, diferença sexual e feminino

## ABSTRACT

This thesis deals with the feminine and the woman in the discourse of Freud-Lacanian psychoanalysis until the emergence of the French psychoanalytic theory of the sexual difference which reorganizes these terms to think the woman and the feminine in the theory of the unconscious. Thus, the methodological course was to explore the Freudian theoretical production on the construction of sexual identity, showing its link with the construction of the choice of object, and its close relationship with the cultural bases of what it is to be woman and man. From an unconscious logic, sexuality is learned from a series of traumatic experiences that will determine the identification of one and the other, in man and woman, and will condition the mode of desire of each one, organizing the heteronormative status of functioning of society. In Lacan, we show that the attempt, in his work, of removing the sexual identity of a possible anatomical base and also when seeking to break with any attempt to think of identification as a pattern of gender behavior for the anatomical sexes, the result was the exclusion of the woman in the field of language, because as well as Freud, Lacan transposed the same measure that applies to men to women. Finally, we seek to show that after the theories of gender and the feminist discourses that emerged after the 1960s, it is no longer possible to think of psychoanalysis without the interlocution with this form of thought. Nonetheless, it was necessary to create a theory that included the woman and the feminine in the discursive field. It was what Luce Irigaray tried with her French feminist psychoanalysis. She built a theoretical body on women that gained ground in the feminist discourses with a radical critique of the oppression of women by a male-dominated society from a project aimed at rebuilding a new social order that would produce meaningful effects and ideals for the women. That is, for the existence of women in the theory of psychoanalysis, it is required a new theory which thinks a new imaginary that produces a new symbolic made by women for women that produces the difference and diversity of beings.

Key words: Psychoanalysis, sexual difference and feminine

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. A ORDEM DO DISCURSO MASCULINO.....	26
1.1 DA MENINA INEXISTENTE E A FEMINILIDADE DA MÃE.....	33
1.1.1 A construção da identidade sexual.....	38
1.1.2 “Obrigada, homem!”.....	44
1.2.1 Ainda sobre falo e mulheres.....	48
1.2.2 A cópia negativa do homem.....	57
2. A LÓGICA DA EXCLUSÃO.....	62
2.1 DO OBJETO DA FANTASIA MASCULINA.....	68
2.2 DO QUE NÃO SERVE PARA NADA.....	71
2.3 DO RESTO.....	74
3. A POTÊNCIA CRÍTICA DAS ESTRUTURAS HEGEMÔNICAS.....	80
3.1 PSICANÁLISE, GÊNERO E (IN)DIFERENÇA SEXUAL.....	87
3.2 AGORA ELAS FALAM SOBRE SI.....	102
3.2.1 Para fazer aparecer outra verdade.....	106
4. ENFIM, É POSSÍVEL UM PROTAGONISMO FEMININO?.....	122

## INTRODUÇÃO

*Ao longo da história, as pessoas  
têm quebrado a cabeça com o  
enigma da natureza da feminilidade.*

Sigmund Freud

Gênero é um assunto esquisito, afirma Connell (2016). Dentro desse debate contemporâneo entre sexo e gênero, as questões do biológico e do cultural vão se delineando com algumas importantes dificuldades na compreensão do binarismo feminino e masculino e, também, na relação entre eles. Muito se fala em gênero e sexo dentro do pensamento cultural e do pensamento médico, com claras explicações sobre seus meandros conceituais, cada qual abordando o tema dentro do seu campo teórico. Nesse emaranhado conceitual, colocar a teoria da psicanálise, ou o tema da realidade psíquica, como terceiro elemento – além do biológico e do social – complica sobremaneira a compreensão da sexualidade, do desejo e das relações humanas.

Antes de Freud, a sexualidade feminina ganhou destaque no discurso médico, que patologizou qualquer exercício dessa sexualidade que não visasse o casamento e a reprodução. O discurso médico passou a ter, sobre a sexualidade feminina, uma autoridade, a qual controla o uso do seu corpo e normatiza-o para ser respeitável para ser entregue à sexualidade, contanto que fosse secundária e “[...] subserviente ao prazer masculino, sem autonomia própria, uma pálida imitação do desejo erótico masculino” (WALKOWITZ, 1991, p. 404). Uma sexualidade ativa só poderia ser a masculina, enquanto a feminina era passiva e estava a serviço do outro. Foi o conceito de gênero, tomado pelos discursos feministas, um projeto capaz de promover uma crítica a esse modo de ver a mulher, sua anatomia e o uso do seu corpo que vinha desde o século XVIII.

A mulher era vista como uma reprodução mal-acabada do homem por seu sexo ser atrofiado, por perder o calor do corpo pela eliminação dos líquidos e do sangue, por possuir uma incapacidade de pensar racionalmente a realidade, o que a levava, invariavelmente, a entregar-se a uma sexualidade desmedida e pecadora. A mulher era tomada pela sua natureza biológica e tinha seu destino traçado à família

e à maternidade, o espaço privado da casa. Esse destino era selado pelo casamento e as mulheres eram escravizadas na sua condição universal, a procriação. A ciência médica, ainda na modernidade, produziu a crença científica sobre o lugar e o papel da mulher na ordem das coisas, que perdurou durante o século XIX e também em grande parte do século XX. Aos homens reservou-se o espaço público, da política, do saber, da potência e da virilidade e, às mulheres, o espaço privado silencioso, um lugar na família<sup>1</sup>.

Reduzida ao seu sexo anatômico, a mulher era vista como frágil em relação às excitações do mundo externo. Julgada como dotada de uma fraqueza psicológica, de uma sensibilidade nervosa que a tornava um ser instável, unida aos fluxos mensais na puberdade, a gravidez e a lactação, na fase adulta, e a menopausa na velhice, a mulher só poderia figurar no espectro médico das patologias nervosas. Foi essa racionalidade, feitas por homens em nome da ciência, que organizou as definições da época e o tratamento da insanidade feminina. O projeto masculino foi o de estabelecer uma coerção ao comportamento da mulher e, talvez a resposta a isso, a mulher encontrou uma saída com a histeria; uma dramatização da sua insatisfação e um protesto contra esse discurso masculino.

A histeria estava na moda no século XIX. Uma sintomatologia criada pelo discurso psiquiátrico sobre as mulheres tidas como frígidas, provocantes com atitudes lascivas e sedutoras. A histeria não era algo novo e acompanhou homens e mulheres em muitos momentos da história, ora como melancolia, ora como possessão, ora como hipocondria. Várias foram suas faces no decorrer da nossa história, como disse Charcot: "A histérica sempre existiu, em todos os lugares e em todos os tempos" (1991, p. 283) e sempre esteve acompanhada da mulher; um fenômeno característico da mulher e da sua sexualidade e que nos homens sempre se apresentou em menor quantidade. Pode-se afirmar que *a mãe da psicanálise* era uma das expressões patológicas feminina que mostrava o sofrimento da mulher que não se adaptava ao discurso dominante sobre ela e sobre sua sexualidade. De um discurso religioso a um discurso médico, psiquiátrico e sexológico, um regime

<sup>1</sup> "Em alguma época do século XVIII, o sexo que nós conhecemos foi inventado. Os órgãos reprodutivos passaram de pontos paradigmáticos para mostrar hierarquia ressonantes através do cosmo ao fundamento da diferença incomensurável: 'as mulheres devem seu temperamento aos seus órgãos reprodutivos, especialmente ao útero', conforme disse um médico do século XVIII. [...] A mulher é mulher, proclamou o 'antropólogo moral' Moreau, em uma das várias novas tentativas de derivar a cultura do corpo de todos os lugares e todas as coisas, morais e físicas, e não apenas de um grupo de órgãos" (LAQUEUR, 2001, p. 190).

normativo da sexualidade feminina e da mulher foi sendo elaborado pelo protagonismo masculino.

O pensamento freudiano rompeu com a ideia de que era natural o lugar da mulher e a sua submissão ao espaço privado da casa e da família. Freud, em 1888, ao apropriar-se da histeria, compreendeu-a como uma neurose no mais estrito sentido da palavra. Ele denunciou a existência de uma sexualidade represada, causadora de comportamentos supostamente desviantes, especialmente femininos, em termos psíquicos. A psicanálise freudiana foi uma ruptura epistemológica desse modo de pensamento. A tese geral da psicanálise, que revelou a sexualidade infantil, estabelece que, no humano, a sexualidade é anterior a qualquer processo de repressão social. Também afirmou que não há uma ordem complementar e nem de atração natural entre os sexos, como, por exemplo, os objetos eróticos de satisfação podem ser qualquer um, portanto, dissociados da genitalidade. Se antes a sexualidade estava submetida ao imperativo da reprodução, em Freud, ela se caracteriza como perversa-polimorfa e manifesta-se de infinitas formas. Se a pulsão sexual está marcada pela indeterminação do objeto, a sexualidade humana está apartada da função biológica da reprodução. Freud construiu uma teoria da sexualidade que saiu da ideia central do instinto como ordenador da reprodução humana, afirmando que a sexualidade é polimorfa e pode ter vários contornos.

Com essa abertura freudiana para a histeria, construiu-se uma teoria sobre a sexualidade em geral e uma explicação para a diferenciação da sexualidade anatômica entre meninos e meninas no resultado do complexo de Édipo. Freud, portanto, livrou a sexualidade de um suposto naturalismo, do instinto humano que tinha a reprodução como mote e estabeleceu para ela pulsões parciais voltadas ao prazer e que podem se ligar a quaisquer objetos. A teoria da sexualidade desviou-se do pressuposto do instinto e deslocou-se para a ideia da fantasia, da castração e do Édipo.

O Complexo de Édipo é um vivido de caráter universal a todo ser humano. É dele que se retira uma identidade sexual e as escolhas objetais amorosas. Esse processo tem como tema central o período sexual da primeira infância. Para a psicanálise vienense, nascemos homem ou mulher na diferença anatômica, mas não somos homens ou mulheres assentados tão somente nessa natureza, nos sexuamos pelo Complexo de Édipo, que exclui do inconsciente o sexo feminino.

Uma resposta psíquica é dada à natureza, que aponta o homem como quem tem o falo, representante simbólico do pênis, como seu determinante, e a mulher tem a falta – condição da exclusão do inconsciente. Isso designará para ambos as suas posições no mundo dos seres sexuados: a posição masculina e a feminina, ter ou não ter o falo. Assim, em Freud, a posição masculina é de portador do falo, já a feminina remonta a uma castração original, ambas submetidas ao Complexo de Édipo em detrimento das determinações da anatomia. Portanto, em Freud, há uma teoria que se fundamenta em torno de um predicado masculino para organizar a sexualidade e assim como a psiquê humana, ele parte de premissas universais para pensar a sexualidade infantil e suas consequências tanto nos meninos quanto nas meninas. Freud escreveu importantes trabalhos destinados ao tema da sexualidade feminina. Neles, ele diz que a vivência infantil cerceia a sexualidade feminina adulta e que esta terá como resultado a espera da mulher em receber de seu objeto amado, para compensar sua falta estrutural, substitutos compensatórios do falo. Explica que a menina precisa superar sua insuficiência física, sua superioridade orgânica do outro masculino, a inveja da potência fálica dos homens e passar de uma atividade masturbatória do clitóris (até então um membro atrofiado em relação ao órgão masculino) para a passividade da sexualidade para se encontrar com a verdadeira via do feminino pela maternidade.

Entretanto, a sexualidade humana é problemática porque ela se expressa a partir do que é mais particular e pessoal de cada um, o inconsciente. A sexualidade feminina é o lugar no qual essa tensão e essa problemática se fazem mais forte, pois o sexual e o feminino atravessam a obra de Freud como enigma. Por isso, é possível, em uma primeira tentativa, compreender que a mulher é ser alguém que espera do outro sexo a compensação pela sua sexualidade compreendida subjetivamente como inferior, portanto, passível de ser equilibrada simbolicamente com substitutos compensatórios. A feminilidade e a sexualidade, para Freud, são resultado daquilo que simbolicamente a menina esperará na vida receber do seu objeto de amor para mantê-la na posição de não faltante. Desse modo, a partir de uma lógica inconsciente, a sexualidade é aprendida a partir de uma série de vivências traumáticas que determinará a identificação de um e do outro, em homem e mulher, e ordenará o modo de desejar de cada um, organizando a condição heteronormativa do funcionamento da sociedade.

Todavia, na Conferência XXXIII, Freud confessou que “[...] descrever o que é a mulher seria uma tarefa difícil de cumprir” (1976, p. 144), mas que é possível compreender como a criança com tendências bissexuais torna-se uma mulher. A ênfase que a psicanálise deu à sexualidade feminina nos anos 20 chamou a atenção das feministas que estavam reivindicando seu lugar na sociedade, não somente no papel social de mãe ou de esposa. Afinal, se a teoria freudiana foi além do processo de construção da sexualidade e da identidade masculina e feminina como resultado de um processo histórico e cultural na forma edípica, que foge da biologia como determinação, Freud, conforme a crítica feminista em geral, manteve a subordinação da mulher a partir da pressuposição de que a diferença anatômica prescrevia a ela menor valor e inferioridade de condições quando comparada ao homem. Isto é, sua teoria apresentou uma contradição que reforçou a condição histórica de subordinação da mulher ao homem devido a sua inferioridade psíquica, que resulta de uma anatomia falha.

Nessa tese, mostra-se que a lógica freudiana deu, à mulher, espaço para falar da sua sexualidade, mas, paradoxalmente, depois de toda a transformação epistemológica que sua teoria causou sobre a sexualidade humana, a psicanálise freudiana manteve o mesmo lugar atribuído à mulher no século XX, que foi a maternidade, com pouco senso de justiça devido a sua inveja fálica, aos interesses sociais fracos e aos perigosos para a civilização. A biologia feminina justificou a exclusão da mulher do sistema político e da vida pública, já o discurso da psicanálise freudiana, por sua vez, não pareceu suficientemente libertador para que a mulher ultrapassasse os limites políticos do jogo de poder heteronormativo.

Foram vários os caminhos que a obra vienense tomou. Em muitos momentos, a sexualidade fora apartada de seu caráter naturalista e, em muitos outros, a natureza da sexualidade apresentou um caráter oscilante, que reintegra seu *corpus* teórico às correntes de pensamento do século XIX. Por isso, a primeira afirmação que se deve fazer sobre a obra de Freud é que, por mais que sua teoria tenha rompido com grande parte da medicina do século anterior, o estatuto da sexualidade e da identidade sexual manteve a tensão entre a natureza e o subjetivo, subsidiados e atravessados pelos valores sociais do século XIX. Essa suposta oscilação deu-se entre a dicotomia psíquico/natureza/norma social principalmente no que diz respeito à sexualidade feminina, das representações do corpo como única forma legítima de

ser mulher, na reprodução. Isso fez com que a psicanálise freudiana deslizesse entre o normal e o normativo e não escapasse da relação entre o indivíduo, o corpo e a norma social na construção da identidade sexual.

Todavia, é preciso considerar o alcance de toda uma literatura pós-freudiana, como melhor veremos, que colocou em questão os pressupostos freudianos de um discurso normativo sobre a sexualidade feminina. Coloca-se em questão, como elemento da crítica a Freud, a centralidade, a unicidade e a universalidade do complexo de castração, válido tanto para meninos quanto para meninas. Não menos importante é o debate em torno do alcance da libido, da sua consideração unicamente masculina, do fato de o falo ser intrinsecamente atrelado ao pênis. Ainda, talvez o ponto fulcral para explicar o apelo ao caráter heteronormativo do discurso freudiano, a concepção mimética e empobrecida do clitóris como uma versão do pênis feminino libidinalmente desinvestido, sendo a condição da vagina a causa primária da inveja feminina, a da inveja do pênis. Por isso, foi preciso rever as oscilações do discurso psicanalítico de matriz freudiana sobre a mulher.

Assim, na década de 30, surge a teoria do Papel Social influenciada, sobretudo, pela psicanálise. Ela versa que, durante a vida, assumimos determinados tipos de papéis e estes são compostos por normas e regras que ditam as tarefas a serem realizadas, as quais direcionam os comportamentos, segundo Connell (1995). Ser homem ou ser mulher dependia da internalização desses papéis sexuais que reforçavam, com isso, a socialização dos seres. Essa teoria, de certo modo, seguindo um caminho aberto por Freud, tirou totalmente a base biológica e transformou a sexualidade em um produto da socialização: o lugar masculino era o da ação política, mantenedor da família, e o papel da mulher era o de rainha do lar. Não havia uma crise em relação a essa organização, pois ela mantinha, a seu modo, certa estabilidade social e equilíbrio entre as atividades sociais necessárias ao bom andamento da sociedade. Aqui já é possível ver que os papéis surgem dos fatos sociais ao mesmo tempo em que a sua *performance* cotidiana reforça os eventos da vida. Portanto, ao alterar um, inevitavelmente altera-se outro.

Ao mesmo tempo, o conceito de papel de gênero na obra de John Money começa a ganhar corpo dentro das teorias médicas. O papel de gênero distancia-se dessa ideia de papel sexual a ser assumido frente às demandas da sociedade. Ele separa a sexualidade erótica do papel de gênero, mas não a exclui absolutamente.

O papel de gênero aponta para o *status* masculino do homem e para o *status* feminino da mulher, necessariamente (MONEY, 1955). Isso quer dizer que mesmo sendo o papel sexual ou papel de gênero algo que se reproduz ou se reforça ou até mesmo cria uma realidade social para homens e mulheres, o seu suporte ainda seria marcado pela condição biológica masculina ou feminina. Então, dentro desse panorama, como discutimos ao longo desse trabalho, os papéis dão-se como consequência e resultado da assunção da sexualidade após o Complexo de Édipo dependente do sexo anatômico. É importante notar que em meados do século XX, um dos temas centrais no meio científico foi a importância da biologia e seu consequente comportamental. Quem introduziu o termo identidade de gênero nos estudos psicanalíticos para diferenciar sexo anatômico de identidade sexual foi Robert Stoller, em 1964, ao tratar de crianças transexuais. Ele afirmou que os gêneros masculino e feminino formam-se a partir de aspectos psicológicos, sociais e históricos, sem abrir mão totalmente de uma visão biológica do processo. Para Stoller, a identidade de gênero é uma convicção. Gênero é o sentimento de uma identidade, enquanto sexo é a anatomia, por isso tanto o Complexo de Édipo quanto o de castração são revistos na produção da masculinidade e da feminilidade.

Ao lado dessas novas concepções sobre a sexualidade e identidade sexual que integravam o biológico, o psíquico e o social, no Pós-Guerra surge uma nova mulher, cujos recato e fragilidade não condiziam mais com a mulher vitoriana do século XIX ou com a histérica freudiana do começo do século XX. Como afirma Preciado (2014, p. 29), desde a Primeira Guerra Mundial, aos poucos e lentamente, começou a haver uma visibilidade das mulheres nos espaços públicos, assim como a aparição cada vez maior e até politizada da homossexualidade, a qual, na década de 50, foi sem precedente. Eventos, como o surgimento da revista Playboy em 1953 – a primeira revista vendida em bancas de jornal com a fotografia de Marilyn Monroe nua na capa – e dos primeiros filmes pornográficos clandestinos, que terão seu apogeu na década de 70, com *Garganta Profunda*, são historicamente significativos quanto a uma espécie de publicização do discurso sobre a sexualidade. Ainda nos anos 50, a mídia apresenta W. Jorgensen, que se transforma em Christine depois de uma cirurgia de redesignação sexual feita em Copenhague, pelo médico Paul Fogh-Andersen. No final da década de 50, a indústria farmacológica lança no mercado uma pílula para tratar os distúrbios da menstruação, a qual tinha um efeito colateral

que era a suspensão da fertilidade quando do seu uso. Contudo, não demorou muito para que a década de 60 marcasse o surgimento da pílula anticoncepcional. Entre muitos eventos que mostram que houve uma crescente investigação científica sobre a sexualidade, principalmente nos Estados Unidos da América, o Relatório Kinsey teve seu apogeu e queda na mesma intensidade. Essa longa pesquisa quantificou as práticas sexuais de homens e mulheres ao mostrar que homens e mulheres, numa escala diferente, faziam sexo antes do casamento, faziam sexo oral com seus parceiros, mulheres e homens masturbavam-se e também faziam sexo fora do casamento. Todavia, o modo diferente como o Relatório Kinsey foi recebido ao descrever o comportamento sexual de homens e mulheres é revelador da invisibilidade que ainda pairava sobre a sexualidade feminina. Os resultados da pesquisa realizada com os homens publicados no primeiro volume conferiram ao autor fama e notoriedade. Publicado em diferentes países e línguas, ao falar da sexualidade masculina, foi saudado como um grande avanço para a ciência, visto ser o século dos sexólogos. No entanto, a pesquisa caiu em descrédito ao publicar os resultados da sexualidade feminina. Reação e revolta devidos as suas descrições das práticas, desejos e vontades da mulher. Ao publicizar o que o discurso científico e a moral encobriam, que as mulheres gozam e não são só mães, são sexuais, Kinsey é acusado de querer, com isso, destruir a moral da família norte-americana. Porém, mesmo tendo gerado muitas controvérsias, sua pesquisa influenciou sobremaneira a revolução sexual que se iniciaria na década de 60, assim como a retirada na década de 70 do *homossexualismo* do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais. Mas além dessa aparição da sexualidade, fosse ela homossexual, transexual ou heterossexual masculina ou feminina, o sexo virou objeto científico de gestão política da vida. Ele virou um sistema de controle social que para além da América do Norte, rodou o mundo ocidental (PRECIADO, 2014).

Essa busca das mulheres por se libertar dos discursos de exclusão do meio social redundou em um reforço dos meios institucionais para um controle ainda maior e mais rígido da sexualidade feminina. Ao mesmo tempo, com todos esses fenômenos acontecendo na América, na década de 50, na França, surge a tentativa de uma nova teoria do psíquico e, por consequência, da sexualidade e da identidade sexual. Uma releitura da obra freudiana abre espaço para uma possível ressignificação do conceito de feminino. Se uma das condições de possibilidade

para o surgimento da psicanálise vienense foi a mulher na sua versão com a histeria, a psicanálise francesa nasce também da loucura feminina. Já não mais da histeria, mas da psicose feminina. Freud, no início da construção da sua obra, deparou-se com mulheres que apresentavam uma loucura do sexo, as histéricas, como afirma Neri “[...] o feminino em convulsão violenta, na figura da criminosa paranoica, toma o passo sobre o feminino em convulsão histérica das pacientes de Charcot, Breuer, Freud” (2006, p. 194). Lacan também parte da loucura feminina, questionando a organização do desejo na construção da personalidade. Ele dialogou com a psicose.

Durante as décadas de 30 e 40, o autor francês iniciou a criação de uma obra original sobre a subjetividade humana, influenciado por teorias que foram o esteio para seu programa: a filosofia, a antropologia, a linguística, a psicologia e a psicanálise vienense. Foi a partir da psicose que Lacan percebeu que seria necessário levantar não apenas uma explicação referente ao que acontece com o sujeito para que este adoença, mas, também e principalmente, como se constitui uma personalidade, como se dá a constituição de um sujeito ou como o ser humano pode dizer “eu”. Era preciso escapar da determinação realista da fenomenologia em que o ser confunde-se com a consciência, seus sentimentos e suas emoções vividas em sua interioridade.

Elisabeth Roudinesco (2012), a historiadora da psicanálise, afirma que enquanto para Freud o polo norteador da sua teoria é o masculino, em Lacan vê-se a preeminência do feminino. Enquanto o primeiro teve muitas dificuldades em encontrar-se com uma possível verdade sobre a mulher fora do campo do desejo pela maternidade, o segundo foi ao cerne da questão da loucura feminina para, ao final do percurso da sua obra, afirmar que não há uma conexão necessária entre saber, poder e desejo, mas que a conexão que se dá no ser do sujeito, é entre o gozo, a verdade e a finitude. A princípio, há também no pensamento de Lacan o complexo de castração que regula a identificação dos sexos e a união do par heterossexual, mas, há em Lacan, depois da década de 50, um esforço em romper com os paradigmas freudianos, sobretudo, com o monismo fálico de Freud.

O sexo é aquilo que não pode ser articulado com palavras, por isso a diferença sexual é definida pelo fracasso do discurso. Foi dessa forma que Lacan pensou a diferença sexual, apartada totalmente de uma teoria imaginária e

naturalizada, mas como efeito de um impasse fundamental da simbolização na diferença anatômica masculina e feminina. Buscou desviar-se da normatização dos comportamentos e, ao mesmo tempo, tirou qualquer possibilidade organista da sexualidade. Para Lacan, não é a diferença anatômica que é normativa e, para ele, nem pode ser pelo fato de ser a sexualidade desprovida de qualquer sentido. Ela é o território no qual não se sabe como se situar a respeito do que é verdadeiro. As fórmulas da sexuação da década de 70 vêm mostrar algo mais radical sobre a sexualidade humana. Nenhuma relação é possível de ser estabelecida entre homem e mulher e a relação sexual falha de duas maneiras diferentes: uma à moda dos que se posicionam do lado direito e, a outra, dos que se posicionam do lado esquerdo da tábua da sexuação e é aí que está a diferença dos sexos. Logo, o que se tenta produzir é uma diferença não binária que não hierarquiza homem e mulher. Lacan situou o feminino como não todo submetido à ordem fálica e apontou o campo do real como o lugar que tem relação com o gozo, com a repetição e com a pulsão de morte. Dessa forma, buscou romper com qualquer tentativa de se pensar em identificação como padrão de comportamento de gênero para os sexos anatômicos.

Todavia, se a tábua da sexuação foi o projeto lacaniano de desvelar a sexualidade em Freud, como afirma Soller (2005), Lacan transpôs de certa medida para as mulheres a toesa que valia para os homens, tal qual Freud. Ou, como afirma Davi-Ménard, que “[...] as fórmulas da sexuação como a formalização de um fantasma masculino”.

Na França, foi o discurso filosófico, a obra de Simone de Beauvoir, que colocou definitivamente em questão a validade explicativa e normatizadora do falocentrismo que a psicanálise não conseguiu expurgar. A princípio, com sua história particular e depois com sua obra, Beauvoir tornou-se um exemplo da mulher livre da opressão masculina, uma mulher numa posição reconhecida intelectualmente pelos seus pares e com um lugar de destaque numa sociedade dita machista. Ela não foi a única no século XX a encontrar um lugar de fala, mas virou exemplo para o movimento que galgava espaço para a mulher na política, nos empregos, na família, com a possibilidade do divórcio, de viver uma sexualidade que não fosse subserviente à masculina, com a possibilidade de ascender o seu próprio desejo, não somente pelo viés da maternidade. Sua obra provocou uma explosão de eventos no que se refere às mulheres depois da década de 50, fosse para criticar a

autora ou para buscar meios de levar seu projeto a cabo. A conhecida frase de Beauvoir “[...] não se nasce mulher, torna-se mulher”, expressa, de certa forma, uma concepção libertadora do biologismo, do complexo de castração e da inveja do pênis. Pois a mulher que se torna é aquela *inessential* ao que é essencial, não há – ou não deveria – ter mais lugar à naturalização do discurso patriarcal das categorias homem e mulher.

O caminho aberto por Beauvoir abriu ressonâncias nas teorias de gênero do século XX. Desse modo, dissociar o que é biológico do que é cultural para mostrar a radicalidade da diferença entre ambos foi a primeira ruptura que o conceito de gênero permitiu. Esse projeto girou em torno de provar que, além de serem muito diferentes, ambos – masculino e feminino – eram produtos do discurso médico, que ao serem vinculados para falar sobre as identidades sexuais, implicaria em um essencialismo. Todavia, para se diferenciar do que é sexo, ou fato biológico, a categoria de gênero foi usada para descrever os traços de comportamento próprios de uma ou outra anatomia, a qual produz também uma forma de essencialismo, já não mais pautado na biologia, mas na cultura. Afinal, quando se apontam os aspectos que diferem as mulheres dos homens, constrói-se uma essência feminina e uma masculina, naturalizando essas características. Virou uma questão importante para alguns discursos feministas, principalmente os norte-americanos, o sexo distinto do gênero para quebrar com a essência da mulher naturalizada pelo corpo. Essa luta antiessencialista abriu mão de um determinismo biológico, no entanto, em função de um “generificado”, deixando de lado pensar que o corpo é, ele também, uma questão política.

Para Joan Scott, além de ser um conceito que coloca as diferenças entre homens e mulheres como constructo histórico, social e cultural, produzido pelos discursos imbricados nas relações de poder, com o estudo de gênero foi possível questionar o masculino como o ponto de vista da humanidade. Também ao apontar o conceito de gênero como uma relação sociocultural complexa, discursiva resultante das relações de poder, foi possível compreender que o estudo sobre as mulheres não foi apenas negligenciado, mas a própria relação entre os seres humanos fora negligenciada. Com o trabalho da historicização das relações de poder – nos anos 70 – os movimentos feministas buscaram, por meio da formação de grupos sociais, a conscientização dessa condição feminina, a fim de politizar a

experiência individual da mulher, mostrá-la como sujeito oprimido e as condições dessa opressão para que houvesse uma transformação tanto individual quanto coletiva do ser mulher. Com essa abertura, diluiu-se a naturalização da dominação da mulher pelo patriarcado a partir das novas produções de saber feitas pelas mulheres e para as mulheres com novas linguagens e novas formas de abarcar concretamente as vivências delas. Essa nova ação consistia em tirar da condição individual para o reconhecimento da condição social e histórica comum a todas as mulheres.

O centro do movimento feminista, de modo geral, fez uso do conceito de igualdade, ora seja para adotá-lo como reivindicação, ora para aboli-lo em seu movimento político e isso é um dos motes que faz com que o feminismo contemporâneo tenha uma definição complexa e imprecisa e, por isso mesmo, existam vários discursos feministas. Muitos movimentos políticos surgiram depois da década de 60, os quais questionaram a razão da desigualdade de direitos entre homens e mulheres, sobretudo, em relação ao argumento de natureza biológica, determinante para o discurso masculino sobre o feminino. Todavia, o que faz o movimento feminista um processo importante para a história da mulher é que ele surgiu como resultado do uso político que se fez do sexo da mulher e do homem. Nesse sentido, o feminismo surgiu, também, como movimento social voltado à libertação da opressão da mulher das normas da sociedade.

[...] o mecanismo de controle [da sexualidade feminina] virou uma arma de sublevação. Assim, apesar do corpo da mulher ser objeto de investigação médico-psiquiátrico no século XIX, por outro lado, a sua categorização identitária, por exemplo "a histeria das mulheres", "o sexo castrado das mulheres", "a mulher operária" etc., conduziu as mulheres à formação de uma consciência identitária de grupo e, com isso, permitiu-lhes a associação solidária em prol da luta pelos seus direitos (CASTRO, 2014, p. 54).

O movimento feminista radical norte-americano realizou uma verdadeira reação contrária tanto à teoria quanto à clínica da psicanálise ao exortar às mulheres que não fizessem análise por ser um instrumento de dominação a serviço do patriarcado para manter a sujeição das mulheres (MITCHELL, 1974). Essa oposição a Freud veio de várias frentes e marcou, na década de 1970, vários mal-entendidos em relação à teoria da psicanálise. Ao mesmo tempo em que houve esses desencontros sobre o valor da psicanálise nos estudos sobre a mulher, abriu-se para

o diálogo e para um novo movimento de reflexão e revisão dos conceitos da psicanálise e é aí que surge a corrente anglo-saxônica que tem como representante Gayle Rubin que, em 1975, na sua obra *Tráfico de mulheres*, funda o sistema sexo/gênero.

Muitas feministas importantes questionaram a psicanálise, principalmente Luce Irigaray – pensadora do movimento feminista francês – que afirma que ser mulher, para a psicanálise, seria atuar os valores que os homens acreditam ser importante para eles, seria um processo fálico que, paradoxalmente, velaria a feminilidade. Desse modo, se em Levis-Strauss era a troca de mulheres o que fundava uma sociedade a partir do tabu do incesto, o simbólico lacaniano sairia dessa mesma engrenagem, isto é, o falo enquanto significante do Édipo estrutural. O que se troca é o falo, mas seu possuidor é o homem e ele que o fornece e é ele que permite sua circulação e o estabelecimento dos diferentes lugares na estrutura familiar. Ambas as correntes do pensamento feministas – a norte-americana quanto a francesa – foram influenciadas pela psicanálise vienense e francesa. Mas a direção que tomou o feminismo da diferença sexual de Luce Irigaray<sup>2</sup> foi o de fazer um furo no discurso, que engendra o feminino segundo parâmetros masculinos, a partir de uma crítica da economia política que está fundamentada no discurso no qual se realiza e de seus pressupostos metafísicos. Para ela, falar do feminino dá-se sempre no interior de uma lógica que o mantém censurado, recalcado e desconhecido. Ela está falando de uma lógica fálica masculina que esconde o feminino da linguagem, situando-o como falta, defeito em relação àquele que se entende como sujeito. Luce Irigaray critica o sistema de Freud e de Lacan, pois, para a autora, é como se a psicanálise tornasse impensável a subjetividade e a sexualidade feminina a partir de uma posição de sujeito e uma das razões para isso é que a psicanálise estaria levando em conta as contingências históricas da ordem simbólica, o que a converte em uma endogamia cultural entre homens. A autora vê, como será visto ao longo dessa tese, não somente a mulher como um sintoma da cultura, mas a psicanálise como um sintoma da economia falocêntrica que age na cultura. Por isso, para Irigaray, a psicanálise é ao mesmo tempo um discurso que

---

<sup>2</sup> Belga de nascimento, estudou filosofia, linguística, psicologia e psicanálise. Chegou à França em 1964 e participou dos seminários de Lacan, ao mesmo tempo em que esteve envolvida no Movimento de Liberação das Mulheres (MLF). Posteriormente, fez parte do grupo “Psy-et-Po” (Psicanálise e Política, que mais tarde vem a se chamar Política e Psicanálise), liderado por Antoinette Fouqué. Esse movimento representava a esquerda, assim como o movimento de mulheres na França.

descreve a norma da feminilidade sujeita ao patriarcado, como também um discurso prescritivo sobre a negatividade da subjetividade feminina. Uma das razões disso é não interrogar as determinações históricas da questão da sexualidade e do lugar da mulher, respondendo sempre do mesmo jeito e criando um discurso que tanto produziu e difundiu a política que mantém sempre do mesmo jeito a questão da sexualidade feminina.

A partir disso, a presente tese tem como percurso metodológico mostrar que a crença no genital como a expressão da totalidade do ser humano, como parâmetro do binômio identidade/diferença, organizou o binarismo primário masculino/feminino e criou as desigualdades e os estados de dominação. A diferença engendrada entre os sexos foi uma criação política cujo fundamento básico e fim necessário foi a procriação. Contudo, a proposta inicial da presente tese é voltar-se à construção da sexualidade enquanto identidade feminina ou masculina em Freud pelo viés do Complexo de Édipo e pontuar a visada masculina como o ordenador da sexualidade feminina. Mostrar que Freud, por mais que tenha reorganizado todo o pensamento sobre a sexualidade humana, manteve o estatuto da maternidade para a mulher como a solução para a construção da sua feminilidade. O retorno à obra freudiana aconteceu quando o projeto lacaniano encontrou meios de ser executado diferentemente de uma teoria com ideias biológicas, de instâncias psíquicas substancializadas e pela ideia de inconsciente presente em Freud. No entanto, a psicanálise lacaniana permaneceu invariável na dependência do masculino na década de 1950, quando Lacan apropria-se do estruturalismo para pensar a constituição psíquica. Voltar-se-á para essa teoria a fim de pontuar que nesse período ela reforçou o “escândalo freudiano.

No segundo capítulo, depois que o conceito de real e de objeto pequeno ganharam um lugar privilegiado, Lacan pode reorganizar seu pensamento sobre a sexualidade humana. É com a apresentação final das fórmulas da sexuação que Lacan tenta escapar de um modelo heteronormativo da relação sexual; também tidas como o modelo teórico-lacaniano fundamental para se compreender as diferenças sexuais a partir de dois motes fundamentais para seu projeto – não há relação sexual e a mulher não existe – Lacan consegue se distanciar, em termos da obra freudiana, mas, invariavelmente, para manter a visão do feminino na mulher dentro do mesmo modo. A princípio, há também no pensamento de Lacan o

complexo de castração, que regula a identificação dos sexos e a união do par heterossexual, mas, há também, em Lacan, um esforço em romper com os paradigmas freudianos com o monismo fálico. Projeto que redundou no fracasso lacaniano, ou melhor, em uma nova redução de uma tese que sustenta a sexualidade feminina pela lógica do falocentrismo. Desse modo, objetiva-se examinar os critérios de análise do feminino em Lacan, a princípio, e explicitar por que eles também se mantiveram pelo viés do masculino como ordenador da sexualidade humana, o que deu ao feminino, à mulher, uma condição ainda dependente do masculino, mesmo depois de muitas voltas teóricas e influências diversas. No entanto, as fórmulas da sexuação, por mais que tenham buscado, a partir de uma construção pelo viés da lógica, a aquisição da sexualidade, apresentam-se com dois elementos que fazem parte de ato nomeador construído social e historicamente: masculino e feminino ou homem e mulher. Um é universal e o outro é particular, um existe e outro está fora do campo da linguagem, um é positivo e o outro é negativo, um tem um gozo localizável e o outro tem como referência uma estátua de mármore de uma freira que goza com Deus.

No terceiro capítulo, apresentam-se as críticas dos discursos feministas em relação tanto à obra de Freud quanto à obra de Lacan. Os pontos de crítica dessas teóricas são: falo, nome do pai, castração, inveja do pênis, masculino e feminino, gozo feminino, identidade sexual, principalmente na obra de Luce Irigaray. O projeto de Irigaray buscou questionar o filósofo, o psicanalista e os pressupostos que dão fundamento às verdades que circulam com força impositiva das formas hegemônicas, para daí desvincular o poder dessas verdades e mostrá-las como impostoras e efeito dessa produção do poder masculino. Irigaray buscava o que do silêncio constituía as configurações imaginárias das relações de poder e para tanto confrontar a episteme do mesmo para reconhecer o diverso. Não era uma crítica ou tão somente denunciar o sistema falocêntrico psicanalítico, mas produzir uma reorganização da fala e da escrita sobre a mulher pela mulher. Tal qual Fraisse (2013), primeiro é preciso a teoria, em seguida a prática, ou seja, primeiro desvelar para daí refazer. Refazer dentro desse projeto psicanalítico feminista não significa sair de um sistema falocêntrico para um ginocêntrico.

Luce Irigaray, expulsa do círculo lacaniano depois da publicação da sua tese de doutoramento *Speculum*, em 1974, criticou a obra tanto de Freud quanto de

Lacan ao afirmar que tratar as mulheres uma a uma impede que formem um conjunto que possa conquistar uma representação discursiva ontológica. Assim, como tomar o gozo feminino fora da linguagem articulável é dar à mulher um lugar à margem, lugar do ser que não tem nada a dizer sobre o seu gozo. Ela se mantém mais uma vez como alguém que não tem nada a dizer do que é mais próprio de si. Pretende-se mostrar que o projeto dessa linha de pensamento foi o de alterar a própria linguagem e seu funcionamento e não somente incluir a mulher no campo do discurso; mostrar que, para Irigaray, a mulher não é atendida em seus próprios termos, mas, a partir do que o homem dita do que ela deve ser, a partir do negativo dele. Ela é o binário negativo do homem necessário à construção dele enquanto elemento positivo. Isto porque o que Lacan radicalizou com suas fórmulas foi a submissão da sexualidade à ordem da lógica fálica, transpondo para o feminino a norma masculina e definindo que essa norma é a única existente, já que a outra é a inexistência. Por fim, como afirma Neri (2005), acredita-se também que a construção fálico-edípica nos dois autores da psicanálise reassegura o papel do universal masculino na cultura, pois ela é “[...] uma produção discursiva referida a um telos falocentrista erigido como universal” (p. 216).

A psicanalista feminista francesa construiu um corpo teórico sobre a mulher que ganhou corpo nos discursos feministas com uma crítica radical da opressão sofrida pelas mulheres por uma sociedade comandada por homens. Seu projeto buscou reconstruir uma nova ordem social que produza efeitos de sentido e ideais para as mulheres, isto é, para que haja um novo imaginário que produza um novo simbólico feito por mulheres para as mulheres.

## 1. A ORDEM DO DISCURSO MASCULINO

*Os meninos têm pipi  
as meninas não têm nada.  
Lucas, 9 anos.*

Freud, ao escutar a mulher falar da sua sexualidade adoentada, produziu uma nova teoria da subjetividade e da sexualidade, que saiu do registro do biológico para ocupar o novo espaço do psíquico. Ele construiu uma teoria em que a sexualidade tem uma determinação anatômica e uma determinação subjetiva, uma teoria da sexualidade que saiu da ideia central do instinto como ordenador da reprodução humana à problemática das pulsões, afirmando que a sexualidade é polimorfa, isto é, a sexualidade pode ter vários contornos. Antes de Freud, homens e mulheres eram tomados unicamente pela biologia e dela dependia a posição ocupada, enquanto seres sexuados, por eles no mundo. Com Freud, a sexualidade deixou de ser fundada num naturalismo restritivo que tinha a reprodução como o elemento organizador e estabeleceu-se a partir de pulsões parciais voltadas ao prazer e que podem se ligar a quaisquer objetos. Uma mudança radical em que a teoria da sexualidade desviou-se do pressuposto do instinto e deslocou-se para a ideia da fantasia, da castração e do Édipo.

As teorias anatômicas do século XVII versavam que a mulher e o homem eram seres com diferenças sexuais que são próprias de sua biologia perfeita e complementar. A biologia feminina deixou de ser a anatomia masculina que deu errado e passou a ser reconhecida como uma biológica natural, perfeita e complementar à masculina. Uma das consequências da descoberta dessa nova anatomia está no discurso sobre a significação e o lugar na ordem das coisas desse ser dotado dessa nova anatomia complementar e perfeita. Nos séculos XVII e XVIII, o lugar e o papel assumido por homens e mulheres, assim como as questões de diferença e igualdade entre os sujeitos, ganham um caráter.

A passagem de uma metafísica teológica à ilustração – como se pode ler em diferentes autores do século das Luzes – tinha como lema tirar o homem da sua minoridade para encontrar a razão que, por sua vez, descreveria o sentido do ser. Isso, em grande parte, também remonta aos abalos pré e pós-Revolução Francesa, uma ruptura no campo da política e dos costumes que fez emergir uma nova era de

liberdade, autonomia e igualdade entre os seres.<sup>3</sup> Inicia-se um discurso no campo da filosofia que aponta a desigualdade social, a desigualdade dos sexos, buscando uma igualdade entre todos que são dotados dessa razão: homens e mulheres. Um período da história em que o homem, enquanto gênero humano universal, deveria usar da faculdade natural que o define, seu entendimento, base da filosofia kantiana do esclarecimento, para usufruir de sua liberdade, autonomia e não mais da submissão e vontade do outro. O homem é distinto do animal por sua condição de ser livre e isso lhe dá o poder de concordar ou resistir ao outro estranho, como bem pensava Rousseau.

Não obstante, com essa igualdade entre todos, não seria mais possível justificar a submissão da mulher ao homem. Não seria mais possível sua exclusão da esfera pública e as diferenças sociais entre homens e mulheres, pois ambos são pertencentes ao gênero humano e como dito, a razão é condição da humanidade. Mas, de fato, a igualdade de que se trata é de uma igualdade moral perante a lei que manda a cada um cumprir com o seu dever. A mulher coopera na reprodução da espécie, ela é filha, é irmã, é mãe e seu lugar na sociedade resume-se ao estatuto familiar. Mulheres já não vivem uma desigualdade social, mas atendem ao que a natureza dos seus corpos lhe dota como razão. Isto é, o plano público permanecia apanágio masculino enquanto o lar, reduto de seres dotados de uma anatomia perfeita para a maternidade, feitos para isso. Era um desígnio da natureza, era preciso atender a esse chamado da natureza.

Todavia, essa mudança de paradigma, em vez de libertar a mulher, deixou mais rígida a sua sujeição e desenhou quais deveriam ser, a partir da sua natureza, as virtudes a serem seguidas. Se antes a clausura/exclusão da mulher dava-se pela sua falta de humanidade e conseqüente imperfeição orgânica, no tempo do Iluminismo, o papel que cabe à mulher é praticamente determinado por sua biologia procriadora, da mesma forma o reforço das virtudes determinantes da mulher: a sensibilidade, a espontaneidade e a exclusão da potência do discurso racional.

O poder do discurso dos homens já não se apoia mais na palavra divina, mas na interiorização dos valores de "gênero" que corroboravam e instrumentalizavam a inferioridade natural que dotava todas as mulheres. As ciências naturais, como um

---

<sup>3</sup> Em 1791, Olympe de Gouges (França, 1748-1793) escreveu a Declaração dos Direitos da Mulher. Todavia, essa revolucionária, mesmo antes de ser guilhotinada em 1793 por suas críticas à ditadura de Robespierre, sofreu o destino da invisibilidade por ser mulher, afastada da revolução ou seu nome e seus feitos por muito tempo não foram publicamente reconhecidos.

discurso de verdade, reforçaram sobremaneira as desigualdades tanto na política, quando na moral de uma época e que perdura até os dias de hoje. Consolidou na cultura um sistema binário complementar e heteronormativo justificado pela natureza, de uma norma que vinha do universal masculino e que excluía as mulheres da esfera pública, visto que é uma população sem critério e menos interessante.

A mulher existia a partir do discurso masculino que lhe conferia um fundamento e permitia uma definição. Aqui, um ponto importante para essa tese, como ainda não tinha voz, isto é, como não houve espaço para sua fala no decorrer da história, a mulher foi falada por um discurso masculino que produziu a sua especificidade e produziu qual era seu lugar, sua função e, dessa forma, criou-se uma identidade feminina. Os homens, dotados das faculdades nobres, apropriam-se da mulher para dar-lhes uma existência determinada por uma essência forjada por eles mesmos. Tanto essa essência, quanto a existência que foram criadas e mantidas pelas meditações masculinas, produziram mais um princípio normativo que detinha o poder sobre as ações das mulheres, destinando-as para dentro do polo virtuoso, privado da família e do governo, da casa do marido, do pai ou do irmão.

É do ponto de vista do homem filosófico que se institui um duplo discurso do homem sobre o homem e do homem sobre a mulher. Assim se estabelece para as duas metades desiguais do gênero humano uma dupla maneira de dizer, de escrever e definir. O sujeito desse dizer é, evidentemente, o homem, que pode também tomar-se por objeto sem abandonar a sua qualidade de sujeito. A mulher não é senão o objeto de um discurso que se situa no interior dele próprio, mantendo-lhe, simultaneamente, o seu estatuto de exterioridade (CRAMPE-CASNABET, 1991, p. 371).

Portanto, à mulher foi dado um espaço de existência produzido pela racionalidade e pelo discurso masculino. Sem resistir, colaborando forçosamente com o poder estabelecido, essa mulher sem espaço para a fala era, também, um ser sem reivindicações, sem prazer e sem orgasmos<sup>4</sup>. Nas cartas trocadas entre Julia Kristeva e Catherine Clément, esta resume bem o pensamento filosófico, a partir de Hegel, da mulher na passagem do século XVIII para o XIX.

---

<sup>4</sup> “Próximo ao final do Iluminismo [...] A concepção, diziam, podia ocorrer secretamente sem os ditos tremores ou sinais de excitação; [...] O orgasmo, antes um sinal do processo de geração, profundamente arraigado nos corpos do homem e da mulher, um sentimento cuja existência não era mais aberta a debate que a sensação calorosa e agradável que geralmente acompanha uma boa refeição, foi relegado ao reino da mera sensação, à periferia da fisiologia humana – acidental, dispensável um bônus contingente ao ato de reprodução” (LAQUEUR, 2001, p. 15).

Do lado dos filósofos, constato que o Varredor Supremo do Pensamento em Marcha, refiro-me a G.W. Hegel, põe no caminho dialético a mulher ao lado da pedra, no imediato: ela está aí, e sua função é estar aí. O homem, esse, provoca o ato e a meditação. A guerra, depois a negociação. A família, quer dizer, o contrato e a troca. O social, depois o Estado. A religião, depois o êxtase. E, durante todo esse tempo de andar do pensamento, a mulher esteve aí, está aí, estará aí (CLÉMENT; KRISTEVA, 2001, p. 69).

Mas com a abertura freudiana construiu-se, além de uma teoria sobre a sexualidade em geral, uma nova teoria para a identidade sexual de meninos e meninas, pelo fato de que a “[...] distinção anatômica deverá rigorosamente se expressar em consequências psíquicas”, na travessia edípica de um indivíduo (FREUD, 1976, p. 153) e, portanto, da identidade sexual. Em pouco mais de 40 anos, desde as suas pesquisas sobre histeria do início da sua obra até a Conferência XXXIII, Freud modificou sua compreensão sobre a questão da mulher, o que resultou em novas perspectivas sobre o tema e na construção da subjetividade feminina. Nas reflexões iniciais de Freud, a mulher era aquela que não deveria disputar espaço com os homens, tarefa inglória, visto sua fragilidade estrutural. Já em 1933, Freud assume sua incapacidade de falar sobre elas e apresenta, de modo pontual, que “[...] aquilo que constitui a masculinidade ou a feminilidade é uma característica desconhecida que foge do alcance da anatomia” (1976, p. 141).

A psicanálise de Freud, no fim do século XIX, postulou que a mulher é um ser sexual, também suscetível aos estímulos eróticos e que não há somente sintomas físicos perceptíveis da histeria causados por distúrbios do funcionamento do sistema nervoso. Há, concomitante a isso, distúrbios psíquicos que são “[...] alterações no curso e na associação de ideias, inibição na atividade da vontade, exagero e repressão dos sentimentos, etc.” (1976a, p. 95). Em uma carta a Fliess, rascunho K, 1º de janeiro de 1896, Freud escreveu “[...] a passividade sexual natural das mulheres explica o fato delas serem mais propensas à histeria” (FREUD, 1976d, p. 317).

[...] tem-se de admitir que as condições funcionalmente relacionadas à vida sexual desempenham importante papel na etiologia da histeria (assim como em todas as neuroses), e isto se dá em virtude da elevada significação psíquica dessa função, especialmente no sexo feminino (FREUD, 1976a, p. 98).

No trabalho com Dr. Breuer, em 1890, Freud estabeleceu que a etiologia da histeria deve ser buscada em “fatores *sexuais*”. Ele denunciou que havia uma repressão sobre a sexualidade feminina e isso poderia causar comportamentos supostamente desviantes, especialmente femininos, em termos psíquicos. Usou, à guisa de exemplo, mulheres que tiveram uma vida sexual iniciada no casamento pelo marido e interrompida logo a seguir por questões contraceptivas ou mesmo por impotência do marido. Essa sexualidade interrompida, não continuada, poderia levar à neurose feminina. Freud chancela a máxima do Dr. Breuer de que todas as “[...] neuroses graves nas mulheres têm sua origem no leito conjugal” (1976c, p. 306). Com isso, uma primeira ideia começa a esboçar-se, de que o corpo tem consequências psíquicas e o psíquico modula a constituição do corpo e da sexualidade e é nessa relação dialética entre corpo, sexualidade e psíquico que se encontra o ser. Foi essa ideia que deslocou a histeria do lugar em que ela se encontrava no século XIX e rompeu com a tradição neurológica que se fundamentava tão somente na ideia de hereditariedade degenerescência. Com essa ruptura epistemológica que buscou tirar a sexualidade do campo da natureza, abriu-se a possibilidade de se perguntar sobre o ser da mulher, a partir do inconsciente e do desejo e das determinações culturais que até então regiam o espaço feminino. Por isso, a revolução que produziu a psicanálise quando Freud afirmou que a anatomia não é suficiente para determinar o que é uma mulher e um homem deu à psicanálise a autoridade em poder falar da sexualidade fora do campo da biologia e deitá-la no campo das pulsões, bem como uma nova visão da construção da identidade sexual e da possibilidade de pensar um novo lugar para os corpos.

Ao mesmo tempo que para Freud a sexualidade humana sempre fora um lugar problemático, um lugar de desencontro porque ela se expressa naquilo que é o mais singular do indivíduo, o inconsciente, o inconsciente freudiano veio questionar o dualismo mente-corpo ao estabelecer que o funcionamento do corpo não responde por si mesmo, mas na sua relação com o que é o psíquico e, também, ao postular que as pulsões ligam-se a qualquer objeto numa dinâmica que exclui qualquer tentativa de suprir necessidades de ordem biológica. Freud apresenta as pulsões como o que há de mais variado, contrariando toda a ideia de instinto. Elas são destinos sexuais. A pulsão não tem objeto e, por isso, a descoberta de Freud vai na

direção de mostrar a sexualidade humana sempre conflituosa, para além do rigor moral que organizava as relações.

A ideia central de Freud é que a sexualidade humana, fundada no inconsciente, produz um ser que se organiza em torno de um desejo que não deriva nem da anatomia e nem do social e que busca incessantemente o objeto de sua satisfação. Ao mesmo tempo, é possível ver que há uma série de eventos sociais e percursos da pulsão que incidem sobre o ser e nos conduzem a explicar a evolução da sexualidade em torno da genitalidade, sendo o objeto sexual uma pessoa do sexo oposto, com fins de reprodução. Isto é, Freud mostra que há uma natureza sexual anterior à intervenção social e essa natureza sexual possui em si mesma o percurso para o desenvolvimento de uma norma heterossexual, genital e reprodutiva (CORDOBA, 2005), como mostra o complexo de Édipo. Ao que parece, há uma sexualidade pré-social que se reorganiza com a repressão social até o ponto da adequação das leis da sociedade.

Todavia, para Freud, a sexualidade não é natural, não é dada e nem tampouco inata. Ela está ligada à identidade sexual a partir do lugar em que o ser ocupa num sistema de crenças e comportamentos do seu próprio sexo. Falar em identidade sexual, em Freud, é levar em conta a cultura que determina as formas como cada um busca satisfazer seu desejo. À sexualidade humana pulsional não se impõem limites de nenhuma natureza, mas é a cultura que delimita como uma sexualidade pode ser vivida ou não, afinal, são as leis da cultura que regulam as relações dos sujeitos com seus desejos.

Cultura, para Freud, consiste na renúncia das relações incestuosas. 'A repressão, como mecanismo fundante do psíquico, é também fundante do processo de humanização do ser, o que quer dizer que o estudo da subjetividade deu a Freud a possibilidade de ver que a inibição das pulsões e, portanto, a consequente restrição da vida sexual produziu e foi produzida pela cultura e o que se encontra na base dessa renúncia das pulsões é o supereu. A origem do supereu vem das primeiras relações da criança com seus pais, ou seja, ele é o herdeiro daquilo que foi dito do que pode e não pode ser feito, herdeiro das influências externas e internas do controle das pulsões. Essa renúncia das pulsões, impostas de fora, gera o que a princípio Freud chamou de consciência moral.

O ser se constitui a partir das relações com os outros primordiais, dividido entre as tensões pulsionais e as experiências da cultura, que resulta num conflito consigo mesmo e com a cultura. Esse conflito aparece na e pela organização psicosssexual do desenvolvimento da libido, em que o ser se debate entre o que precisa abandonar e as exigências da realidade. É na relação entre a produção do inconsciente e significado social que a fantasia e o desejo se organizam com a ordem social e com a lei. Dessa forma, é da família, da resolução do Complexo de Édipo à humanidade em geral o caminho necessário à transmissão da cultura.

[...] o embate da criança na família com a autoridade paterna que coloca limites a satisfação e a expressão das pulsões; a confrontação do sujeito com o supereu social na comunidade humana mais ampla; a subversão da natureza da sexualidade no processo de humanização que coincide com a gênese do sujeito psíquico, da sociedade, da cultura e fundante da linguagem (TUBERT, 2003, p. 377).

Toda a vivência do Complexo de Édipo na configuração da subjetividade apoia-se em dois pontos de base: nos sistemas de parentesco baseado em algum tipo de proibição, por um lado, e numa ordem simbólica que é condição das possibilidades de parentesco (TUBERT, 2003). Na construção da subjetividade humana, está em jogo os símbolos que são passados de geração a geração e que fazem parte de determinadas estruturas familiares. A família na qual os cuidados dos filhos são exclusividade da mãe, mas que a autoridade está do lado do pai e que “[...] o pai intervém para romper o relacionamento filho/mãe; uma família que encaminha o menino para o mundo e dá a filha a outro homem” (NYE, 1995, p. 162) é a família da triangularização edípica. A partir daí, em Freud, a diferença sexual, fundante da identidade sexual, não é somente a ausência ou presença do falo/pênis – elemento central do Complexo de Édipo – mas o reconhecimento ligado às condições de tipo normativo e valorativo das relações que rodeiam as crianças, o que se deve fazer como homem ou como mulher que é apreendido a partir da cultura.

A marca da obra freudiana, desde o seu início, foi a retirada da sexualidade humana do registro da natureza e promulgada para ela o registro da fantasia e das pulsões. Na construção desse *corpus* teórico, num primeiro momento, há uma elaboração da sexualidade humana a partir da anatomia, baseada em uma concepção monista que afirma que todos os seres, meninas e meninos, no início da

descoberta da sexualidade, acreditam-se dotados da sexualidade masculina. Depois de 1923, segue outro caminho; um processo que se constrói a partir da relação com o outro, um processo identificatório. Por isso, para Freud, a sexualidade humana é complexa e problemática, visto que o desejo humano, ao ser separado do corpo e tomado pelo inconsciente, produz muitos caminhos.

### 1.1 DA MENINA INEXISTENTE E A FEMINILIDADE DA MÃE

Em um primeiro momento, a observação e a descrição do desenvolvimento da identidade sexual feminina foram organizadas pela comparação à masculina e nesse processo tanto a identidade quanto a sexualidade feminina ficaram em franca desvantagem. Para Freud, não foi fácil falar do feminino, pois esse tema sempre fora enigmático para ele. Com o avanço da teoria da psicanálise, Freud quase não falou da sexualidade da mulher e a deixou à margem com alguns poucos comentários, preferindo explicar a masculina à guisa de facilitar a explicação do conceito em questão. Como, por exemplo, em 1908, no texto *Sobre as teorias sexuais das crianças*, ele afirma: “[...] as observações que se seguem aplicam-se principalmente ao desenvolvimento sexual de apenas um sexo – isto é, ao masculino” (FREUD, 1976f, p. 215). Também, na obra *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*, Freud deixa clara sua posição: “[...] habituamo-nos a tomar como tema de nossas investigações a criança do sexo masculino, o menino” (1976j, p. 310). Não nos deteremos aqui a elencar todas as citações nas quais Freud deixa à margem a feminilidade, mas apenas apontar as dificuldades que lhe apresentava a sexualidade feminina e frisar que a identidade masculina teve maior zelo por parte do autor, como se pode ler na interpretação de Birman (2001, p. 175):

[...] avanços significativos da teoria psicanalítica foram realizados inicialmente sem que a sexualidade feminina fosse bem considerada e mesmo conceituada em sua especificidade. Em contrapartida, a leitura da dita identidade masculina se fez com bastante rapidez e desembaraço no percurso freudiano, sem que o mesmo zelo fosse mostrado em relação à identidade feminina.

A sexualidade não aparece somente na puberdade, mas logo nas primeiras relações ao outro materno. Tanto a fase oral e anal, anteriores à fase fálica, são

fases de investimento da pulsão, em que boca e ânus são sexualizados pela libido. Depois, é a zona genital que fica em evidência, visto que também é uma zona excitante e autoerótica. Anterior ao período fálico, a organização piscosexual anal e oral não era nem masculina e nem feminina, mas vista como ativa e passiva, sendo que, nessas fases, os órgãos genitais não são desconhecidos, muito pelo contrário, o manuseio deles tem consequências para a sexualidade infantil e a adulta.

Para Freud, as primeiras fases do desenvolvimento sexual se processam de modo idêntico no menino e na menina. O que se justifica pelo fato de as zonas erógenas serem as mesmas e desempenharem um papel semelhante: fontes de excitação e de satisfação das pulsões ditas "parciais". Essas zonas são, de modo privilegiado, a boca e o ânus, mas também os órgãos genitais que, se eles ainda não subordinam todas as pulsões parciais à "função sexual" ou função reprodutora, intervêm eles próprios como zona erógena, notavelmente na masturbação (IRIGARAY, 2017, p. 48).

Para as crianças, as diferenças que assinalam o que é um homem e o que é uma mulher é um processo que se apresenta no campo da fantasia, na criação de várias teorias sexuais infantis que encobrem a capacidade de compreensão da diferença que marca os seres. Freud (1976f, p. 218) diz que as pesquisas infantis que tentam desvendar os mistérios de uma sexualidade humana travam "[...] pelas falsas teorias que lhe são impostas pela sua própria sexualidade". A primeira das falsas teorias é "[...] atribuir a todos, inclusive às mulheres, a posse de um pênis" (FREUD, 1976f, p. 219). Freud afirma que as crianças acreditam que há uma masculinidade original em todos os seres. Todos são, a princípio, homens.

Na obra *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905, Freud afirma que as crianças só conseguem ver o sexo masculino "[...] o que está presente não é a primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo" (FREUD, 1976e, p. 158). Somente o pênis é visto, já que a vagina não é reconhecida como o órgão sexual feminino. Essa diferença que não se inscreve no inconsciente faz uma marca importante na problemática da diferença sexual humana. Porque se não há uma diferença sexual que é dada desde sempre, quando a diferença sexual se põe, ela não é reconhecida. As crianças do sexo masculino, as dotadas de pênis, quando percebem a ausência do órgão masculino no corpo da outra criança, pensam "[...] com intenção consoladora: o dela ainda é muito pequeno, mas vai aumentar quando crescer" (FREUD, 1976f, p. 219). O sexo feminino, enquanto orifício vaginal, não é visto, mas o que se vê é a presença de um pênis muito pequeno na menina. Não há

o reconhecimento de que existe, propriamente dito, dois modelos de sexo anatômico. O que ocorre é a compreensão de que a menina é um menino com um membro atrofiado, ela é um menino com um membro que não cresceu. Freud afirma quanto a isso que

[...] com a entrada na fase fálica, as diferenças entre os sexos são eclipsadas pelas suas semelhanças [...] a menininha é um homenzinho [...] a atividade masturbatória é executada nesse equivalente do pênis, e que a vagina [...] ainda não foi descoberta por ambos os sexos (1976, p. 146).

Há uma ideia infantil, que cerceará a sexualidade adulta, de que o pênis é primordial e que a vagina não é vista, ou reconhecida como um órgão que de lá se extraia qualquer coisa. Há um total desconhecimento do órgão sexual feminino, portanto, do sexo feminino. Isso significa dizer que aquilo que é propriamente feminino e que marca uma mulher, biologicamente, não é visto ou reconhecido como órgão. Sendo assim, não se inscreve no inconsciente a diferença, porque não há diferença a ser inscrita, pois só há o sexo masculino.

Sendo “[...] o pênis a principal [ou única] zona erógena e o mais importante objeto sexual autoerótico” (1976f, p. 219), a menina apresenta uma sexualidade de caráter masculino ao extrair prazer, pelo manuseio do clitóris, seu pênis atrofiado. Freud atribuiu tanto aos meninos quanto às meninas uma atividade fálica; também na menina seu prazer sexual masturbatório e suas pulsões são de caráter viril. Nos *Três Ensaio*s, sua teoria da sexualidade parte da existência de somente uma libido, a masculina e somente um sexo, o masculino: “[...] seria possível defender a alegação de que a libido é regular e normativamente de natureza masculina, quer ocorra no homem ou na mulher” (FREUD, 1976e, p. 206). Havia, nesse primeiro momento do Édipo, um paralelo entre meninos e meninas, ou melhor, a construção da sexualidade feminina estava toda pautada nos parâmetros da sexualidade masculina.

A sexualidade feminina sempre foi pensada a partir de parâmetros masculinos. Assim, a oposição de atividade clitoriana/viril e passividade vaginal/feminina – da qual falava Freud e também muitos outros – como etapas, ou alternativas, do que seria tornar-se uma mulher sexualmente normal parece ser um tanto baseada na prática da sexualidade masculina. Pois o clitóris é concebido como um pequeno pênis agradável de se masturbar (IRIGARAY, 2017, p. 33).

Uma das razões da importância que o menino atribui ao seu órgão dá-se pelas excitações que obtém ao estimulá-lo com a mão. Reconhece-se que o tamanho do prazer está relacionado ao tamanho do órgão. Aquele que tem o órgão pequeno extrai pouco prazer enquanto outros obtêm mais satisfação, criando, dessa maneira, por parte do menino, medo da perda do prazer com a possível perda do órgão. Nas meninas, o sentimento que surge não é o medo, mas a inveja.

Observa-se com facilidade que as meninas compartilham plenamente a opinião que seus irmãos têm do pênis. Elas desenvolvem um vivo interesse por essa parte do corpo masculino, interesse que é logo seguido de inveja (FREUD, 1976f, p. 221).

Devido à inveja, a menina, que se reconhece numa posição de inferioridade em relação à posse do órgão masculino, deseja a posse desse órgão sexual, um desejo que a levará a entrar em uma série de sacrifícios para construir a sua própria sexualidade. A falta de um pênis igual ao dos meninos é sentido pelas meninas como uma ferida narcísica que a levará durante a vida a entrar no campo das reivindicações, à espera de uma restituição. Para Freud, a possibilidade de a criança masculinizada com um clitóris pequeno transformar-se em mulher é promover transição do clitóris para a vagina na adolescência. Para assunção da “verdadeira feminilidade”, será preciso descobrir a vagina não reconhecida quando abandona a sua sexualidade clitoriana. Como a personalidade feminina organiza-se toda em torno da ideia fálica – em detrimento do que poderia ter ocorrido no período pré-fálico das meninas em relação ao próprio manuseio do corpo – não há a ideia de uma possível representação primária de si mesma como menina, mas somente a menina ressentindo-se pela ausência de um pênis igual ao do menino.

Para que surja uma mulher, é preciso a repressão, nos anos da puberdade, dessa sexualidade masculina, ativa e invejosa. Uma transição de uma sexualidade ativa masturbatória para uma sexualidade passiva feminina. Essa ideia já estava na pena de Freud há algum tempo, em uma carta a Fliess, carta 75, de 14 de novembro de 1897, na qual Freud escreve:

[...] a principal diferença entre os sexos emerge na época da puberdade, quando as meninas são acometidas por uma repugnância sexual não neurótica, e os meninos, pela libido. Pois, nesse período, extingue-se nas adolescentes (total ou parcialmente) mais uma zona sexual, que persiste nos adolescentes masculinos. Estou me referindo à zona genital masculina, a região do clitóris, na qual, durante a infância, tanto nas meninas como nos meninos, mostra-se concentrada a sensibilidade sexual. Daí a torrente de vergonha que avassala a adolescente nesse período, até ser despertada a

nova zona, a zona vaginal, seja, espontaneamente, seja por ação reflexa (FREUD, 1976b, p. 371).

É o momento complicado da construção da feminilidade e na falha dessa passagem que teria como resultado a histeria pelo fato de

[...] o amadurecimento sexual da mulher estar diretamente associado à troca de sua zona erógena principal e a onda de repressão que se instala na puberdade e que põe de lado sua masculinidade infantil. Esses determinantes estariam diretamente relacionados com a essência da feminilidade (NUNES, 2000, p. 184).

Nesse primeiro momento da teoria freudiana, é a anatomia dos corpos a base para a construção da diferença sexual. A masculinidade e a feminilidade são resultantes do que se faz com a anatômica, pois é ela o destino tanto dos meninos quanto das meninas. Mas a anatomia é insuficiente para ditar as identidades sexuais e essa insuficiência é expressada nas fantasias infantis criada como tentativa de organizar a diferença que se expressa como menos para as meninas e como adequado para os meninos. Portanto, a diferença sexual, no sentido biológico de vagina e pênis, não se representa no inconsciente, mas o que se representa é o que se faz dessa diferença: presença fálica e ausência, ativos e passivos, pois no campo da subjetivação, o pênis transforma-se em símbolo fálico, uma presença fálica.

Freud subverte um pouco sua perspectiva em relação à sexualidade ao questionar a sexualidade feminina e rompe com a ideia da ordem biologizante como principal caminho e elemento ordenador da construção da sexualidade. Freud estabelece, sem dúvida alguma, um novo paradigma sobre a sexualidade ao proclamar que é o processo identificatório que organiza a identidade sexual e a sexualidade.

A identificação primordial nos permite afirmar que o eu se constrói na relação com o mundo externo. Na percepção do mundo e no controle das pulsões, o eu é aquela parte do id que foi modificada pela influência direta do mundo externo e por intermédio do sistema percepto-consciente (FREUD, 1976l, p. 39).

Além do processo identificatório, há outro elemento fundamental dessa reorganização: é o complexo de castração, articulado ao Complexo de Édipo que produz a separação da atividade e passividade do masculino e feminino, respectivamente.

### 1.1.1 A construção da identidade sexual

A identificação, em Freud, é uma operação que transforma o eu à imagem e à semelhança do objeto. Faz surgir o eu e o não eu, um eu enriquecido com as propriedades do objeto introjetado (FREUD, 1976i, 144). O eu na sua relação identificatória parental integra-se a um sistema psíquico que exige dele uma servidão a esse sistema. Há uma ideia central no conceito freudiano de identificação: mundo interno/externo e eu/objeto. A constituição do indivíduo em Freud necessariamente se faz a partir da imagem que o eu toma do semelhante. Aqui, mundo interno e externo, eu e objeto confundem-se na constituição da subjetividade humana e na sua relação com o meio.

Na obra *Sobre o narcisismo uma introdução* (1914), o autoerotismo dá-se sobre a base das funções vitais, portanto, as crianças derivam seus objetos sexuais das suas experiências de satisfações autoeróticas, que estão ligadas às funções das necessidades vitais. Nesse texto, Freud coloca que são três os momentos do narcisismo: (1) o autoerotismo, (2) o narcisismo primário e (3) o narcisismo secundário. Há no autoerotismo, um primeiro momento de investimento libidinal que é no próprio corpo que só depois parte para os objetos externos, uma catexia libidinal no próprio ser que só depois parte para os objetos do mundo externo, sem deixar totalmente o próprio corpo, criando uma diferença entre os dois investimentos – no corpo e no mundo externo. Na identificação, o semelhante é o que está em evidência, mas só depois do investimento no próprio corpo, tomado como objeto libidinal primordialmente. Pode-se pensar, portanto, que a identificação – esse momento inicial da relação libidinal com o objeto que é incorporado e abandonado – constitui uma matriz egóica e daí ao narcisismo primário, às identificações edípicas. Essa incorporação e abandono do objeto na identificação resulta na clivagem entre o eu e o não eu, isto é, o narcisismo. Essa identificação abre espaço para os outros modos de identificação, produz uma subjetividade e o uso desses elementos na vida adulta, nas escolhas objetais. Por isso, essa identificação primeira tem como consequência o surgimento do que resultará no narcisismo primário, sendo o narcisismo secundário o operador da separação entre o eu e o outro, dando um destino à catexia. Isso nos leva a considerar o narcisismo que surge por meio da indução de catexias objetais como sendo o secundário, superposto a um narcisismo primário, que é obscurecido por diversas influências diferentes (FREUD, 1976g, p.

91). A catexia libidinal que parte do próprio indivíduo forma o narcisismo primário, parte para os objetos, causará o narcisismo secundário: o caráter do eu é um precipitado de catexias abandonadas e ele contém a história dessas escolhas de objeto (FREUD, 1976k, p. 43). Toda escolha de objeto nasce de uma determinação narcísica pelo fato de que toda libido objetal já foi, um dia, libido narcísica, precursora da escolha de objeto.

As crianças entram na fase fálica ao acreditar na existência de apenas um sexo, mas com a vivência da diferenciação anatômica aparecem aqueles que têm o órgão sexual infantil masculino e aqueles que o *perderam*. É o encontro com a castração que dissimula a organização fálica infantil e que ressignifica as fases anteriores vividas também como ameaças de castrações: no desmame, nas perdas das fezes e na masturbação infantil. Importante notar que a teoria da castração pauta-se também na falta do reconhecimento da genitália feminina e não na diferença anatômica entre os sexos: "A organização genital infantil, sobre a qual agora temos conhecimento, existe masculinidade, mas não feminilidade. A antítese aqui é entre possuir um órgão genital masculino e ser castrado" (FREUD, 1976k, p. 184).

Na primeira teoria de Freud, como já abordado, com o reconhecimento da diferença sexual, meninos tornam-se medrosos em relação à possibilidade da perda do seu órgão de prazer e as meninas invejosas ao se comparar ao outro. Na menina, o clitóris é pequeno e, por isso, imagina-se que sua satisfação é menor que a do menino, ou ainda, vai crescer o que lhe falta. Todavia, a fantasia de castração, o centro do complexo de castração reforça-se quando as crianças percebem a falta do pênis na mãe, que é uma adulta. Desmoronam-se as fantasias anteriores de que iria crescer um pênis, nas meninas, com o tempo. Reconhece-se que há os seres castrados, as mulheres, e elas devem ser aquelas que foram ameaçadas e verdadeiramente punidas devido ao manuseio masturbatório da sua sexualidade. Um núcleo traumático da construção da sexualidade.

Entretanto, anterior à identificação edípica, há uma matriz identificatória que separa objeto a ser imitado do objeto a ser investido sexualmente. É possível supor que nesse primeiro momento, a identificação e a catexia, investimento no objeto, estavam separadas na vivência infantil e que unir-se-ão novamente no início do

Complexo de Édipo, que ao seu final constituirá definitivamente, a partir da sua organização, uma identidade sexual e uma escolha de objeto sexual.

O eu modela-se mediante um referente externo a ele, com início na história primitiva do Édipo, isto é, o ser vem antes do ter: primeiro o bebê se identifica, molda o seu eu a partir de um modelo ideal e, depois, tem suas escolhas objetais. Pode-se ver que a identificação e a catexia a princípio estão separadas, mas depois juntam-se na formação do eu da criança. Essas vivências infantis de matriz identificatórias regularizarão o amor na vida adulta, por exemplo, que é a exaltação do objeto transformado em um ideal – a ponto de consumir o eu (FREUD, 1976i, p. 143).

A princípio, na fase oral primitiva do indivíduo, a catexia do objeto e a identificação são, sem dúvida, indistinguíveis uma da outra. Só podemos supor que, posteriormente, as catexias do objeto procedem do id, o qual sente as tendências eróticas como necessidades. O ego, que inicialmente ainda é fraco, dá-se conta das catexias do objeto e sujeita-se a elas ou tenta desviá-las pelo processo da repressão (FREUD, 1976i, p. 43).

Ao final do Édipo, a identidade sexual e a escolha de objeto estão atreladas à construção do ser. A identidade sexual é determinante para a escolha do objeto para ambos os sexos. Os meninos saem identificados ao pai para terem como objeto de escolha amorosa uma mulher, assim como o pai tem a mãe.

Não obstante, o Complexo de Édipo do menino não é homólogo ao da menina. As polaridades de amor e ódio, identificação e catexia organizam-se de modo particular, de acordo com a vivência e lida de cada um com a castração. Um dos pontos importantes dessa questão é que o complexo de castração no menino é a saída do Complexo de Édipo, na menina é a entrada.

A mãe é o primeiro objeto amoroso tanto da menina quanto do menino na pré-história edípica. Mas a menina, quando se depara com a falta na mãe, cria teorias sexuais por meio do pensamento mágico devido a um “[...] sentimento narcísico de humilhação ligado à inveja do pênis” (FREUD, 1976j, p. 317-318). Seu diminuto órgão não irá crescer e percebe as mulheres como seres inferiores aos homens. Ao ter a castração consumada, suas esperanças de possuir um pênis são frustradas e a menina torna-se invejosa pela potência atribuída ao outro. Enquanto o menino teme a possibilidade do cumprimento da castração, a menina a toma como uma condição irrevogável. Para Freud, as meninas não sofrem a ameaça e nem a angústia de

castração, mas a humilhação narcísica que se afirma nessa hora e que marca a sua inferioridade frente ao menino.

Importante frisar que a diferença sexual anatômica como uma experiência de sentido precisa ser precedida por outras experiências anteriores. A experiência da castração como uma vivência traumática o é por reorganizar na atualidade da diferença sexual anatômica as vivências de perdas anteriores. Há o acontecimento de três fenômenos ao mesmo tempo nessa experiência da menina: as perdas anteriores vividas como castração, o desmame e as fezes, como já dito; a reafirmação da falta no próprio corpo, igual à mãe que não cresceu o pênis; o início do primado do falo.

Ao perceber que a mãe é castrada, a consequência disso é uma revolta em relação a ela, pois foi esta que não lhe dotou de um pênis; a mãe, antes vigorosa, amada e potente, é desvalorizada. Isso abre caminho para a entrada do pai como objeto amoroso. O pai toma o lugar da mãe como objeto de desejo.

O afastar-se da mãe, na menina, é um passo que se acompanha de hostilidade; a vinculação à mãe termina em ódio. Um ódio dessa espécie pode tornar-se muito influente e durar toda a vida; pode ser muito cuidadosamente supercompensado e posteriormente; geralmente, uma parte dele é superado, ao passo que a parte restante persiste (FREUD, 1976o, p. 150).

A menina vai em direção ao pai e procura o que o sustenta na posição que ocupa e não em alguém desvalorizado como a mãe e aqui aparece uma questão social muito marcada nas mulheres no período freudiano. Antes, a menina criava teorias sexuais em que acreditava possuir um pênis mesmo que diminuto, quando vê a mãe castrada, vê-se igual e perde as esperanças de adquiri-lo, mas poderá substituir a ausência deste por um bebê e quem pode lhe dar isto é o pai. Afinal, ele deu um para a mãe. O amor homossexual que tinha pela mãe sofre um deslocamento, tornando o amor pelo pai um herdeiro desse primeiro amor. Esse ponto torna-se importante a ser ressaltado na questão da feminilidade.

O desejo que leva a menina a voltar-se para seu pai é, sem dúvida, originalmente o desejo de possuir o pênis que a mãe lhe recusou e que agora espera obter de seu pai. No entanto, a situação feminina só se estabelece se o desejo do pênis for substituído pelo desejo de um bebê, isto é, se um bebê assume o lugar do pênis, consoante uma primitiva equivalência simbólica (FREUD, 1976o, p. 157-158).

Quem tem os bebês são as mulheres e sabe-se que há uma participação dos homens. Essa esperança na menina abre as portas para a sua feminilidade, pois nela “[...] o complexo de castração sempre opera no sentido implícito em seu conteúdo: ele inibe e limita a masculinidade e incentiva a feminilidade” (FREUD, 1976j, p. 318-319). Deixará a mãe, como primeiro objeto de amor, por achá-la responsável pela sua falta e despreza-a, voltando-se ao pai e esperando dele o que este deu a mãe, ou seja, um filho. Esse filho transforma-se em uma demanda que nomeia um desejo que não é mais o membro viril, mas um substituto simbólico, por isso falo.

Esse filho não vem. As meninas sabem que para resolver esse impasse, a mãe tem algo que faz com que o pai faça filhos nela, assim, volta-se novamente à mãe e a toma como objeto identificatório e o pai como modelo de objeto amoroso. É, ao não receber esta prótese fálica do pai, que a menina retorna à mãe, identifica-se com a posição dela, que é posição da mulher de um homem. Com essa reviravolta identificatória, a menina transforma o pai em modelo para a escolha dos homens em geral, tal qual um dia fez a mãe. Segue após isso para a fase da latência, finalizando provisoriamente seu Complexo de Édipo.

Mas esse não é o único resultado para o desenvolvimento sexual de uma menina. Para Freud, a complexidade do fenômeno da menina pode levar a três caminhos:

A descoberta de que é castrada representa um marco decisivo no crescimento da menina. Daí partem três linhas de desenvolvimento possíveis: uma conduz à inibição sexual ou à neurose, a outra, à modificação do caráter no sentido de um complexo de masculinidade, a terceira, finalmente, à feminilidade normal (FREUD, 1976o, p. 155).

Segundo Irigaray (2017), quando nos sexuamos pelo destino dado às relações parentais de amor e ódio, identificação e catexia e, para que se processe a feminilidade, “[...] uma repressão muito maior das suas pulsões será exigida dela [menina] e, principalmente, a transformação de sua atividade sexual no seu oposto: a passividade” (p. 51). O enigma da feminilidade é “[...] a mudança de seu sexo corresponde a uma mudança no sexo do seu objeto” (1976n, p. 263). Formar um par com um homem e ter filhos dele regulado pelo processo de identificação materna é possibilitado pelo complexo de castração que produz a passagem à feminilidade.

[...] é a decepção com a masculinidade imaginária que lança a menina na posição feminina, associada à passividade sexual e ao abandono da masturbação (fálica) clitoriana; mas a passividade, assim como os recursos sedutores e encobridores (da castração) que ela constrói ao identificar-se com a mãe, e que constituem a feminilidade, revelam não uma desistência e sim apenas um adiamento da posse fálica. A feminilidade é um truque, e a posição feminina, um sacrifício temporário oferecido pela mulher freudiana ao homem em troca de um único interesse verdadeiro: o filho-falo (KEHL, 2008, p. 196).

Os castrados não são bem-vindos e causam, tanto para os meninos quanto para as meninas, comportamentos que refletirão na sua escolha sexual, na forma de lidar com ela e na relação com os outros. Aqui está a tese principal de Freud, quando diz que o complexo de castração é a saída do menino do Édipo e a entrada da menina nele.

O menino ama a mãe, só que esta foi castrada pelo pai, ficou sem o pênis, portanto, ele pode correr o risco de ficar sem também, já o pai tem o pênis e está preservado. Por amor a si próprio, um amor narcísico, que se reconhece nessa via genital como portador desse órgão tão valorizado, traça uma identificação ao pai, sublima o amor pela mãe e torna-se como ele. Assim, o processo edípico do menino é inibir a rivalidade com o pai antes sentida pelo amor da mãe, preservar o que tem e transformar a mãe como modelo de escolha objetal e ficar na espera de fazer um bom uso quando adulto do órgão preservado. Importante notar que por medo de perder o órgão tão valorizado, o menino abre mão do desejo pelo seu objeto de amor, a mãe, e identifica-se com o pai. Essa identificação força a criação do supereu mais rígido, pois, ao término do Complexo de Édipo do menino, a angústia e o temor do complexo de castração resultaram num herdeiro importante desse processo. É a lei do supereu que proíbe o acesso à mãe, ou melhor, a lei do incesto que manterá recalcadas as primeiras vivências sexuais infantis, “[...] iniciando assim os processos que destinam a fazer o indivíduo encontrar lugar na comunidade cultural” (FREUD, 1976n, p. 263).

Os meninos vivem a angústia de castração, sublimam essa vivência e, quando adultos, terão acesso ao espaço público devido à constituição de um supereu consistente. Já as meninas não experimentam essa vivência da angústia de castração, mas somente o complexo de castração e, por isso mesmo, sua capacidade de sublimar, tal qual ao homem que sublima o amor materno, não acontece de forma tão eficaz. Seu lugar, portanto, deve ser aquele oferecido pela sua constituição libidinal: a casa, a maternidade e ao homem. A construção da

mulher e da feminilidade acontece quando, ao se ver castrada, procura um homem que lhe inscreva na ordem da cultura como mãe para lhe dar um lugar íntegro perdido desde muito cedo. Um processo de dor, sacrifício e entaves, mas que lhe restituirá sua condição moralmente inferior. Sua possibilidade de existência como sujeito do inconsciente é como mãe, assim como disse Freud. O filho é, para uma mulher, o falo que ela demanda. É um filho/falo que a faz existir enquanto mãe, mas não mulher: “[...] inexistir psiquicamente como sujeito para só existir como função biológica reprodutora” (NERI, 2005, p. 213).

### 1.1.2 “Obrigada, homem!”

A feminilidade freudiana alimenta-se da masculinidade e produz uma mulher submetida e dependente do homem. A mulher freudiana, por não superar a sua inferioridade física, carrega para sempre essa ferida narcísica que será compensada pela potência masculina. A mulher passa pelo desenvolvimento da libido, que resulta em um sacrifício e em uma espera do filho/falo dado por um homem. Pode-se pensar com uma frase de Colette Soller (2005): “[...] a mulher freudiana é aquela que diz obrigada ao homem”.

Como já visto, a psicanálise freudiana inaugurou um novo discurso sobre a sexualidade, por meio do qual esta deixa de ser compreendida unicamente pela natureza, sendo o Complexo de Édipo a solução, a qual propõe uma criança que se transforma num homem masculino ou numa menina que procura, com muito sofrimento e humilhação, ser uma mulher feminina. Freud estava preocupado com a formação da identidade sexual tanto dos meninos quanto das meninas, sua relação ao corpo e a história de cada um nesse processo. Para ele, o fim do Complexo de Édipo para o menino é a identificação com o tipo viril do pai ao reconhecer nele a potência fálica masculina. Na menina, a identificação fica complicada, afinal, ela deve se identificar com a mãe, mas esta é privada dos atributos de potência que marcam os seres. O pai não tem atributos a lhe dar, então, assim como a mãe, pelo reconhecimento da castração, perde seus atributos fálicos e vai aprender como conquistar substitutos dessa perda infantil. Por mais que Freud tenha afirmado que a heterossexualidade não é uma condição natural da sexualidade da espécie humana,

ele produziu uma heteronormatividade que organizou genitalmente as relações entre os sexos opostos.

A afirmação da identidade ou subjetividade não é dada; é uma realização, e realização precária. Como realização tem uma história e é essa história que a psicanálise deve reabrir, desfazer ou refazer. Tanto para a sexualidade masculina quanto a feminina a tarefa é a mesma: mostrar como as sensações sexuais infantis polimórficas e fragmentárias são transformadas para ajustar-se a estreitos perímetros de expressão genital normal central em objetos sexuais aceitáveis (NYE, 1995 p. 148).

A sexualidade, na teoria da psicanálise, é sempre conflituosa. A instância do eu como função reguladora da vida subjetiva fica dividida entre as forças do inconsciente pulsional e o supereu, que faz com que os conteúdos sexuais sucumbam ao recalque. Essa divisão psíquica do ser aponta o constante conflito produzido por forças contrárias – o que se deve abandonar em conflito com as exigências da realidade – que aparecem na organização psicosexual, ao mesmo tempo em que a sexualidade organiza-se em torno da ética do desejo, que na dimensão do inconsciente, assenta-se a uma verdade do ser que escapa a qualquer racionalização da sexualidade naturalizada pelos discursos sociais. Os termos masculinos e femininos não são marcados por igual, já que a marca do masculino é o falo e do feminino é a ausência de algo que o represente e a diferença é elaborada psiquicamente a partir do dado real da diferença anatômica dos sexos, isto é, na falta de pênis que os meninos acreditam que as meninas têm.

A diferença dos sexos reproduzirá a diferença dos papéis sociais atribuídos aos homens e às mulheres. Afinal, o que se deve fazer como homem ou como mulher é apreendido por inteiro nas relações com os outros sociais. A sexualidade e a identidade sexual são vividas a partir de um lugar que ocupam na cultura por estarem inscritas num sistema de crenças e comportamentos que são destinados ao seu próprio sexo anatômico. Isso quer dizer que são as leis da cultura que regulam as relações entre os indivíduos, os comportamentos e, com isso, produzem os sofrimentos psíquicos pelo confronto entre o que se deseja e o que se pode fazer.

Por ter compreendido esse ponto de convergência entre corpo e cultura foi que a psicanálise foi chamada para atender às exigências teóricas dos discursos feministas da década de 1970, afinal, Freud sustentou a ideia do caráter construído e não natural nem meramente convencional da feminilidade e da masculinidade (TUBERT, 2003, p. 369). Ao mesmo tempo, muitas feministas protestaram contra a possível misoginia freudiana, pois viram na teoria da falta fálica, como o núcleo do

ser feminino, uma hierarquização dos sexos, que colocou a mulher sob o signo de um valor menor. O mote da crítica à psicanálise freudiana foi além de uma hierarquização do masculino sobre o feminino, uma hierarquização da heterossexualidade sobre a homossexualidade<sup>5</sup>. Mitchell (1976), em defesa de Freud, afirma que ao falar da construção da identidade feminina – por consequência apresentar o fenômeno da construção edípica da identidade sexual – não estava prescrevendo o exercício necessário a ser seguido para ser homem ou ser mulher. Ele estava expondo uma época e a descoberta de um fenômeno psíquico e os mecanismos que os relacionavam na produção das identidades.

Freud descreve um estado de fato. Ele não inventa uma sexualidade feminina, e nem uma masculina, aliás. Como um “homem da ciência”, ele apenas parte delas. O problema é que ele não questiona as determinações históricas dos dados de que trata. E, por exemplo, que aceita como *norma* a sexualidade feminina, tal como ela se apresenta a ele. Interpreta os sofrimentos, os sintomas, as insatisfações das mulheres em função de sua história individual, sem questionar a relação de sua “patologia” com um certo estado da sociedade, da cultura. O que leva, de uma maneira mais generalizada, a submeter novamente as mulheres ao discurso dominante do pai, à sua lei, impondo silêncio às reivindicações delas (IRIGARAY, 2017 p. 83).

O que a psicanálise freudiana fez, segundo Nye (1995), foi apresentar psicologicamente o mecanismo de transferência de uma geração a outra do mundo patriarcal. É na família – pai, mãe e filho/a – que um eu feminino e um eu masculino são formados e é nela que “[...] o lugar no qual a psicologia inferiorizada da

<sup>5</sup> Os comportamentos invertidos podem ser diversificados e “[...] alguns aceitam a inversão como algo natural, tal como os normais aceitam a orientação de sua libido e defendem energicamente sua igualdade de direitos com os normais” (FREUD, 1976e, p. 129). Freud não faz diferença entre a escolha de objeto na **inversão** e na escolha **normal**, porque o objeto da pulsão é qualquer um. Mas o normal a que Freud se refere é o germe da heterossexualidade. Na inversão, o objeto sexual é uma conjuntura de características dos dois sexos, “[...] uma moção que anseia pelo homem e outra que anseia pela mulher, com a condição imprescindível da masculinidade do corpo” (FREUD, 1976e, p. 136). Ele afirma em uma nota de rodapé acrescentada a sua obra em 1915: A psicanálise considera, antes, que a independência da escolha objetiva em relação ao sexo do objeto, a liberdade de dispor igualmente de objetos masculinos e femininos, tal como observada na infância, nas condições primitiva e nas épocas pré-históricas, é a base originária da qual, mediante restrição num sentido ou no outro, desenvolvem-se tanto o tipo normal quanto o invertido (FREUD, 1976e, p. 136-137). Esse é um dos fatores que fez da obra vienense um programa revolucionário, a saber, traduzir a sexualidade em dois fatores importantes: objeto sexual e alvo sexual. Na inversão, os desvios são em relação ao objeto, já nas perversões, quanto ao objetivo. Nos casos **normais**, vê-se que a pulsão sexual e o objeto de escolha sexual estão ligados dentro de uma uniformidade a tal ponto que “[...] a pulsão parece trazer consigo o objeto” (FREUD, 1976e, p. 138). Os casos **anormais** mostram que essa relação direta entre pulsão e objeto é um equívoco, pois a pulsão sexual é independente e deve pouco aos encantos do objeto (FREUD, 1976e). Para a pulsão, importa a satisfação, o objeto é somente o meio para se chegar a ela. Não interessa aqui descrever o processo da escolha de objeto homossexual, mas pontuar que o final do Complexo de Édipo é a formação dos pares heterossexuais e que por mais que a inversão não seja uma “patologia”, ela está fora do que propõe o Édipo e seu fim positivo.

feminilidade é produzida e a exploração social e econômica das mulheres é legitimada” (MITCHELL, 1976 p. 18).

## 1.2 DE VIENA A PARIS

Lacan contou de forma um pouco diferente a mesma história que Freud. Em Lacan, o que se vê é a constituição de um sujeito pela imagem do outro, mas que, submetido ao significante, estrutura o inconsciente. Fiel a Freud e completamente diferente dele, Lacan forjou o inconsciente pelas leis que regem a sociedade, construindo um corpus teórico estruturalista para fugir do possível naturalismo que se viu na obra de Freud. Ele retomou a questão do falo/pênis, tema que tanto problema trouxe – e ainda traz – para a psicanálise freudiana. Em Lacan, nos três tempos do Complexo de Édipo, o falo é simbólico e é o ordenador da sexualidade humana e o que ele vem anunciar é que sendo o inconsciente fálico somente o sexo masculino, é inscrito e não é possível tomar a mulher por esse mote. O sexo masculino representa-se pelo falo, o feminino é o não representável.

Ao nascer, o sujeito é imediatamente inserido na cultura estabelecida pela ordem simbólica. Os símbolos ordenam o modo de organização da cultura que interfere no comportamento do sujeito, organizando suas relações: as regras de casamento e os sistemas de parentesco. Daí que as relações naturais são substituídas por relações sociais. Ao ser inserido na cultura, nessa ordem simbólica, que está lá muito antes dele, o sujeito é atravessado pelo símbolo que modula sua estrutura a partir do sistema de relações e das localizações que vem ocupar no Complexo de Édipo, de onde resultam as suas escolhas sexuais. Isso separa o homem da sua condição natural e o introduz no registro da linguagem, no registro de uma lei que estabelece a interdição do incesto e “[...] essa exterioridade do simbólico em relação ao homem é a noção mesma do inconsciente” (LACAN, 1998, p. 471). Por isso que na obra lacaniana organizada pelo significante, o inconsciente é o discurso do outro e o desejo é o desejo do outro.

A psicanálise francesa buscou contornar o mote vienense ao produzir uma teoria na qual a sexualidade está apartada do poder e da submissão de um sexo sobre o outro. Ao que parece, havia um projeto de produzir uma teoria que emancipasse os sexos das relações de poder e, principalmente, tirasse o corpo como base para a sexualidade, a

fim de introduzir a ideia de um sujeito dividido pela linguagem e alienado ao significante. Mas a teoria lacaniana reproduziu e, com isso, reforçou elementos da tese freudiana a partir de outros pressupostos. Como afirma Soller (2005, p. 27),

Lacan retoma, condensa e esclarece a tese freudiana, ao mesmo tempo que se esforça por apreender sua inteligibilidade: não é do pênis que se trata, mas do falo, ou seja, de um significante que, como todo significante, tem lugar no discurso do Outro, sempre transindividual. Exceto por essa conversão, que em certos aspectos, muda tudo no que ele mesmo chama de "a querela do falo", Freud e Lacan parecem caminhar de mãos dadas para afirmar o "falocentrismo" do inconsciente.

Para além dos impasses da sexualidade feminina, apontados na obra freudiana e na falta de um significante que marque a feminilidade em Lacan, o que se vê é uma passagem "[...] da inveja do pênis para a existência de um gozo a-mais" (ARÁN, 2006, p. 109). Ou até mesmo, que Lacan tirou a mulher do registro unicamente da problemática fálica para o registro de uma sexualidade dividida, ou seja, uma parte dela não é sujeita à castração e ao Édipo.

Falar em identificação na psicanálise lacaniana foi uma tentativa de explicar que a origem do sujeito não é a de repetir padrões de comportamento a partir da imagem de um semelhante do qual imita consciente ou inconscientemente. Entretanto, é falar das articulações das relações de identificação que permitem, de algum modo, acolher o fenômeno da identificação como o operador do sujeito pelo significante. A questão da aquisição da identidade sexual, ou da compreensão do que é ser um homem e do que é ser uma mulher e o problema da diferença sexual e do sexo como assunção de um tipo masculino ou feminino, Lacan viu que "[...] é com enorme inabilidade que chegamos a enunciar alguma coisa a este respeito" (LACAN, 2008, p. 216).

### **1.2.1 Ainda sobre falo e mulheres**

O *falo também está no centro* da organização da sexualidade. Lacan afirma que essa sua teoria vai ao encontro dos dados freudianos. Mas enquanto em Freud a vivência edípica da castração dá-se no plano do imaginário baseado no real do corpo, em Lacan, ela acontece no campo do simbólico, pois é a metáfora paterna no interior do Édipo que traz a solução tanto para os meninos como para as meninas.

Todavia, para as meninas, o resultado não será tão bem resolvido, “[...] pois sempre lhe fica um amargo na boca, ao qual se dá o nome de Penisneid” (LACAN, 1999, p. 179). “Lacan vai redimensionar o conceito de falo sob a égide do significante” (NERI, 2006, p. 197), isto é, o que em Freud era o pênis, em Lacan é o significante da metáfora paterna, que ordenará a diferença sexual.

Em Lacan, o pênis refere-se tão somente ao órgão sexual. O falo é o representante, da presença ou não, desse elemento que se remete ao significante e a falta no complexo de castração. O autor parte de uma afirmação importante: “[...] o falo é um significante” (1998, p. 697). Para explicar a função fálica significante, Lacan aponta a importância de se entender o que vem a ser necessidade, demanda e desejo na construção da subjetividade humana e seus efeitos significantes.

[...] o nervo diferencial é o seguinte: não se trata em absoluto de um falo real na medida em que, como real, ele exista ou não exista, trata-se de um falo simbólico, na medida em que é de sua natureza apresentar-se na troca como ausência, ausência funcionando como tal.

[...] tudo que se possa transmitir na troca simbólica é sempre alguma coisa que é tanto ausência quanto presença. Ele é feito para ter essa espécie de alternância fundamental, que faz com que tendo aparecido em um ponto, desapareça num outro. Em outras palavras, ele circula, deixando atrás de si o signo de sua ausência no ponto de onde vem. Em outras palavras, o falo em questão, nós o conhecemos desde logo, é um objeto simbólico (LACAN, 1995, p. 154-155).

Desde a mais remota existência, não há em nós uma pura necessidade de satisfação biológica, pois um indivíduo não nasce somente um biológico que pulsa, mas em um grupo que se articula dentro de uma tradição, de uma herança cultural. Natureza e cultura articulam-se na constituição de um sujeito. O sujeito advém de uma estrutura que já está dada desde antes do seu nascimento e que ao ser inserido nessa estrutura da linguagem, no campo do Outro, ele perde algo ao lhe ser dada a marca primária de um significante, o traço unário da história de cada um. Surge o sujeito dividido, efeito da linguagem e identificado a um sexo.

A princípio, para que o eu constitua-se, é preciso construir a imagem do corpo próprio. O processo de identificação do eu resulta de um vivido imaginário, a partir da imagem do outro. É “[...] a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (LACAN, 1998, p. 97). O estadió do espelho é o momento em que a criança faz a assunção de uma imagem para si; uma imagem que vem ficar no lugar do que antes era ocupado por uma verdadeira privação, imagem esta que substitui um algo desorganizado. Essa matriz do eu vem tomar o lugar da

incapacidade de sobrevivência de que é provido o corpo humano quando bebê. Com o espelho, Lacan coloca a identificação do eu como sendo determinada, sobremaneira, pela imagem do outro. A transformação do *infans*, pelo processo de identificação, cabe à captação imaginária pela qual o bebê se abre, aliena-se e inicia o seu processo de constituição enquanto sujeito. O que essa primeira experiência identificatória oferece é a totalidade do corpo e o reconhecimento do próprio corpo. Todavia, quais seriam as consequências para um corpo que foi unificado a partir de uma imagem num espelho, tomada como sendo a sua imagem por identificação? Condição que marcará para sempre a dimensão do desconhecimento de si mesmo e de sua alienação ao estatuto imaginário, isto é, o eu é a própria sede da alienação do sujeito.

Em psicanálise não há como sustentar um indivíduo isolado com representações mentais e necessidades biológicas, cada qual cumprindo sua função na vida, mas de um indivíduo que se aliena a outros indivíduos. Nascemos submetidos às exigências das necessidades físicas e, quando em privação, nosso corpo exige a supressão dessas necessidades e, por nossa incapacidade orgânica, dependemos da presença do outro. A criança, quando chora, nos primeiros tempos de vida, está reagindo às tensões do corpo, as quais, a princípio, não são destinadas a chamar ao outro – a mãe –, mas esse outro interpreta essas necessidades físicas, ou esse choro, significando-as como demandas da criança destinada a ele. Essa demanda dirigida ao Outro é sempre impossível de ser satisfeita porque “[...] ela é demanda de uma presença ou de uma ausência” (LACAN, 1998, p. 697), que faz circular a frustração nessa dialética. A demanda surge quando o seio, a mãe, ou o objeto real não está mais presente e, por isso, não responde mais ao clamor da criança. A mãe sai do campo da estrutura e torna-se uma potência: o que era objeto de satisfação – a presença da mãe – torna-se a potência materna – a ausência da mãe. As necessidades são satisfeitas, as demandas, não. Essa vivência e frustração da demanda é considerada como “[...] um conjunto de impressões reais vividas pelo sujeito no período de desenvolvimento em que sua relação com o objeto real está centrada habitualmente na imago dita primordial do seio materno” (LACAN, 1995, p. 62-63). É assim que a criança entra no campo das demandas que são dirigidas ao Outro, como um clamor distinto das tensões que visam satisfações orgânicas.

O laço com a mãe é o primeiro laço real da criança e é dele que ela terá seu primeiro contato com o meio simbólico e com o seu desejo. É esse o meio pelo qual a criança é incluída no campo da comunicação. O Outro, ao interpretar a sua maneira uma suposta mensagem da criança endereçada a ele, projeta na criança seu campo discursivo. O Outro é o campo dos significantes que constitui a criança e para onde a demanda é endereçada. O Outro distingue-se do outro enquanto semelhante porque ele é um lugar fora do sujeito, o lugar da ordem simbólica do campo dos significantes que constituem o inconsciente e é o lugar simbólico para onde a fala é dirigida. “Se a fala se fundamenta na existência do Outro, o verdadeiro, a linguagem é feita para remetermos de volta ao outro objetivado” (LACAN, 1998, p. 528). O Outro é um lugar ao qual o sujeito está mais apegado que a si mesmo, pois ele é aquilo que os significantes fazem dele e constitui-se na relação com os significantes que lhe foram dados na relação com o desejo do Outro, na relação com uma série de significantes do qual esteve e está alienado. Foi desse lugar que Lacan deslindou um mote importante para sua teoria: “O inconsciente é o discurso do Outro” (LACAN, 1998, p. 440).

Como interpreta, o Outro coloca de si na criança e a amarra ao seu desejo. Quem ocupa o lugar desse Outro para a criança é a mãe – ou quem venha a ocupar o lugar de função materna – que além dos cuidados que lhe oferece, permite a entrada dessa criança no campo do desejo. A necessidade que se torna demanda é impossível de ser respondida, pois se transforma no desejo da criança, desejo este que surge entre a *demanda* e a *necessidade*. “O desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno da fenda *Spaltung*<sup>6</sup>” (LACAN, 1998, p. 698).

O desejo constitui-se do impossível que a demanda endereça ao Outro. O vazio dessa demanda inscreve a criança numa relação com o desejo do Outro que a aloja na insígnia da falta, isto é, a aloja como desejante também. Para a criança, não é importante somente a presença física da mãe, mas também o desejo da mãe e sua simbolização sobre ela, que lhe permitirá a entrada no campo da linguagem, o que Lacan chamou de simbolização primária. O desejo, para Lacan, foi uma noção com um lugar privilegiado no seu corpus teórico, “[...] que tanto para o sujeito quanto

---

<sup>6</sup> *Spaltung* é a divisão do sujeito que em parte está submetido ao simbólico, um sujeito dividido, sujeito inconsciente. O sujeito, em psicanálise, nasce com o significante.

para o Outro, no que tange a cada um dos parceiros da relação, não basta serem sujeitos da necessidade ou objetos de amor, mas tem que ocupar o lugar de causa do desejo” (LACAN, 1998, p. 698).

Em grande parte de sua obra, a definição que perdurou foi o ser como um sujeito desejante, constituído a partir do desejo do outro. Segundo Simanke:

O que está em jogo para Lacan é o reconhecimento ou desconhecimento desse assujeitamento do sujeito aos seus 'outros' imaginários, que o constituíram e o determinaram [...] O que se revela ao sujeito, ao cabo desse processo, é que o seu desejo é, inapelavelmente, o desejo de outro. Se esse desejo o impulsiona à ação, é em nome de outro que ele age (SIMANKE, 2002, p. 425).

Para a criança, constituir-se como sujeito desejante precisa entrar no campo do desejo da mãe, para ser sujeito, deve-se estar alienado ao desejo do Outro, deve ser reconhecido como objeto de desejo do Outro e ser um corpo como um elemento a ser investido por esse desejo materno. Da organização biológica a uma constituição de sujeito, parte-se de uma noção de sujeito alienado ao desejo do Outro – campo dos significantes – que é uma relação da criança alienada à mãe. O bebe é investido pelo desejo de alguém que lhe entrega um significante, como o nome próprio e, a partir daí, faz com que esse sujeito responda desse lugar. A criança deseja o desejo da mãe, por isso, coloca-se como objeto do desejo desta e colocar-se como objeto do desejo desta é colocar-se como falo materno. A criança encarna aquilo que falta à mãe, aquilo que poderia lhe fazer feliz. “O falo é o significante privilegiado dessa marca” (LACAN, 1998, p. 699) e constituído como símbolo do ser ou não ser. “Se o desejo da mãe é o falo, a criança quer ser o falo para satisfazê-la (LACAN, 1998, p. 700). Portanto, é na relação com o Outro que a criança pode ter acesso ao falo, pela dialética da demanda de amor insatisfeita e da experiência do desejo.

Já para a mãe, a criança é o seu objeto fálico, aquilo que preenche sua falta, “[...] a criança, como real, assume para a mãe a função simbólica da sua necessidade imaginária” (LACAN, 1999, p. 71). Aqui, no plano imaginário, quando a tese edipiana de Freud sobre a sexualidade da mulher harmoniza-se a uma espécie de analítica do simbólico de Lacan, a questão gira toda em torno do ser ou não ser o falo. A criança está submetida à lei do desejo da mãe, ser o falo para ela, isto é, a criança encontra-se de modo alienado na dialética do ser ou não ser o falo da mãe. Assim como em Freud, um filho é um falo para a mãe, um pênis substituto, a via

para sua feminilidade. A mãe depende de uma ordem simbólica que lhe ofereça o objeto para o seu desejo, esse objeto “[...] tão específico, tão marcado pela necessidade instaurada pelo sistema simbólico [...] chama-se falo” (LACAN, 1999 p. 189).

A criança, para a mãe, está no campo de um objeto simbólico, mas, a criança, por sua vez, está identificada a um lugar imaginário no qual acredita atender ao desejo da mãe. Enquanto a criança busca suprir a falta na mãe, esta acredita ter na criança o seu falo perdido. É assim que se organiza o primeiro tempo do Édipo lacaniano e também o primeiro tempo da demanda.

Todavia, em um determinado momento, um enigma coloca-se para a criança. A criança questiona sobre o desejo da mãe: “[...] o que além de mim, essa mulher mais quer? *Há outra coisa que mexe com ela?*”, questiona Lacan nos anos 50. A resposta é a entrada do pai, do representante da Lei, do elemento simbólico, como uma metáfora no Complexo de Édipo.

O pai, *ligado à enunciação da lei*, inscrito na ordem simbólica, é o que media a mãe ao seu objeto do desejo, que é a criança tomada como falo. O pai é, portanto, um significante tomado como uma função, como O Nome-do-Pai que entra na relação dual como aquele que priva a mãe do seu objeto fálico. O pai é o agente da castração e a castração significa que “[...] é preciso que o gozo absoluto – da fusão mãe/filho – seja recusado para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (LACAN, 1998, p. 841). Isso quer dizer que a palavra do pai potente impõe uma mãe submetida a uma lei que não é dela e, também, mostra, à criança, a dependência que a mãe tem dessa lei.

A castração não quer dizer outra coisa senão isto: todo ser humano, todo aquele que fala, está sujeito à Lei de proibição do incesto e deve renunciar ao objeto primeiro e absoluto de desejo que é a mãe. Tendo ou não falo, ninguém, nem a criança, nem a Mãe, nem o Pai, poderá sê-lo. O falo é o significante dessa proibição absoluta (BRAUNSTEIN, 2007, p. 87).

Essa operação da entrada do significante pai é que introduz o falo como um objeto metonímico na cadeia significante que produz o mundo simbólico na criança. Esta reconhece que a mãe está submetida à lei de um outro. O pai que priva a criança do gozo absoluto por ele ser o suporte de uma lei que tira a criança do lugar de falo, ligando-a à vida e aos objetos do mundo, o que lhe abre a possibilidade de entrar na ordem significante, no campo da linguagem. Na obra do Freud, a criança

vive o drama da castração quando percebe a castração imaginária na mãe, ou o real do corpo de uma mulher. Em Lacan, a ruptura é entre mãe e falo (filho), de um lado, e do outro, criança e objeto absoluto (mãe), segundo momento do Édipo lacaniano, o momento da castração simbólica. Nesse segundo tempo, a metáfora paterna substitui a dialética da presença e da ausência do primeiro tempo.

A metáfora paterna separa a criança da mãe de várias maneiras e, assim, estrutura a subjetividade humana. Essa lei que interdita o incesto e funda a cultura, funda o recalque originário, o desejo inconsciente. “O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito, pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura profundamente o inconsciente do homem” (LACAN, 1997, p. 87). Ela, também, priva a mãe do seu objeto absoluto, o que a remete ao furo no seu desejo sempre insatisfeito. Para a criança separada da mãe, nasce o sujeito do inconsciente e, desse assujeitamento ao desejo do Outro, para um sujeito dividido (\$), que nasce com a linguagem, a criança precisa agora lidar com a falta que foi instaurada pela via da castração simbólica; criança e mãe são submetidas a uma lei, a lei que castra o Outro. Assim, quando a criança questiona o desejo do Outro, quando um enigma lhe é posto, ela abre as portas para seu próprio desejo alienado na linguagem.

Os dois tempos apresentados giram em torno do lugar que o falo ocupa na relação da mãe com o filho e nas três posições que o pai, enquanto lei, intervém nessa relação. A princípio, a criança é o falo da mãe, mas, o pai, como presença castradora e suporte da lei, priva a mãe desse falo e ao mesmo tempo em que frustra a criança do seu objeto materno, faz com que ela vá procurar outro posicionamento para si na ordem dos objetos, que não seja somente ser ou não ser o falo da mãe. A frustração é resultado do Nome-do-pai que não permite que a criança seja o objeto materno:

- castração: visa objeto imaginário, o falo;
- frustração: agente o pai, incide sobre a criança, ato imaginário em um objeto real que é a mãe;
- privação: agente o pai, falta real na mãe, objeto simbólico que é o filho/falo.

Por fim, o pai, como aquele que tem o objeto do desejo materno, é o modelo de objeto de identificação para o menino. Toda criança é castrada em ser o falo para a mãe e a solução para os meninos é a de ter o falo, por isso, tornam-se o tipo viril.

O menino é castrado de ser o falo imaginário da mãe e só depois pode fazer parte do grupo daqueles que têm o falo. No terceiro tempo, ou o declínio do complexo de Édipo, esse pai potente real pode dar à mãe o objeto que ela deseja, pois o possui, uma relação que passa para o plano do real. Representante da Lei, detentor do falo e aquele que suporta o desejo da mãe, o pai é tomado como ideal do eu para o menino. É no terceiro tempo do Édipo que se dará a assunção de um tipo de sexo para a criança.

A criança inscrever-se-á na lógica identificatória da problemática fálica quando o menino abre mão em ser o falo para a sua mãe, identifica-se com a figura paterna que tem o falo e engaja-se na dialética de ter o falo também e com isso torna-se um homem. A saída do Édipo para o menino que se identifica com a instância paterna identifica-se com aquele que tem o falo. Já a menina deve renunciar a ser o falo da mãe para que possa aceder ao campo da linguagem e encontrar a dialética do ter, sobre o modo do não ter, numa identificação com a mãe, que reconhece que o falo está do lado do pai (NERI, 2006, p. 198).

A dialética do ter estimula o jogo das identificações no que cada um se inscreverá de um modo diferente em função do seu sexo: o menino, ao renunciar ser o falo da mãe entra na dialética do ter identificando-se com o pai que supostamente o tem. A menina também abandona a posição de objeto do desejo da mãe para buscar o objeto ali onde a mãe o busca, no pai (TUBERT, 2003, p. 384).

Nos dois primeiros tempos do Édipo, é clara a ideia do falo enquanto simbólico, como o significante do desejo do Outro. Com o declínio do Édipo, é a identidade sexual que estará pronta e todo o processo, ao que parece, tem o falo como o ordenador simbólico, enquanto a genitália volta como base de invisibilidade. Lacan afirma que “[...] é na medida que o complexo de Edipo pode ser transposto, isto é, a etapa da identificação, na qual se trata de o menino se identificar com o pai como possuidor do pênis, e de a menina reconhecer o homem como aquele que o possui” (LACAN, 1999, p. 203). O falo aparece de duas maneiras distintas no Edipo lacaniano: o falo como objeto imaginário e como significante do desejo do Outro. O primeiro, representado por Lacan como  $\phi$ , é a falta do objeto imaginário que resulta da castração e, o segundo, o falo simbólico  $\Phi$ , que remete a uma falta que é real, isto é, o Outro dividido em que o falo não se encontra nele e, por isso mesmo, permite a produção do sujeito desejante, do sujeito do inconsciente.

O falo é o objeto privilegiado das relações humanas, ele é o símbolo compartilhado entre as pessoas, inclusive pelas mulheres, afinal, mulheres também estão inscritas na ordem simbólica e são sujeitos falantes. Mas como afirma Lacan, e isso é importante para essa tese, ela entra como um sinal de menos (-) por não possuir o suporte imaginário do falo, que é o pênis. Portanto, o pênis não deixa de ser a base imaginária para se pensar o falo simbólico, ou como aquilo que falta à uma mulher para a teoria da psicanálise.

*O que ela não tem, o que quer dizer isso? Já estamos, aqui no nível em que um elemento imaginário entra numa dialética simbólica. Ora, numa dialética simbólica, o que não se tem é tão exatamente quanto o resto. Simplesmente é marcado pelo sinal de menos. Ela entra portanto, com esse menos e o menino com o mais. Resta que é necessário haver alguma coisa para se poder colocar mais ou menos, presença ou ausência. O que está em questão é o falo. Aí está, nos diz Freud, qual a mola da entrada da menina no complexo de Édipo (LACAN, 1995 p. 125).*

Assim como o Édipo lacaniano é um construtor da subjetividade que organiza a normatividade do ser homem e do ser mulher, sendo isso o que afirma o próprio Lacan:

**O complexo de Édipo tem uma função normativa**, não simplesmente na estrutura moral do sujeito, nem em suas relações com a realidade, mas quanto à assunção do seu sexo [...] aquilo que faz com que o homem assuma um certo tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher. A virilidade e a feminização são os dois termos que traduzem o que é, essencialmente a função do Édipo (LACAN, 1999, p. 170-171).

Não é possível, como afirma Tubert (2003, p. 398), a construção da identidade sexuada sem a referência à “[...] alteridade, significada pela diferença sexual e articulada na dialética edípica”. Não é possível ignorar a dimensão referencial ao Outro que possibilita ao sujeito a sua interpretação da diferença anatômica à medida que se situa nas categorias de masculino e feminino. A alteridade é real e imaginária ao mesmo tempo, pois não se separa o percebido e o imaginado tanto do ambiente quanto do corpo do outro. Todavia, o sentimento do sujeito de ser homem ou mulher, da masculinidade e ou da feminilidade, não se reduz, por completo e em todos os casos, às formas presentes na cultura, pois isso abre sempre para a dimensão do questionamento dos papéis normativos. Afinal, o desejo, os destinos da pulsão, do inconsciente, da fantasia e da eleição do objeto são individuais e não conservam estabilidade com a identidade sexual. A

sexualidade é sempre problemática por sua instabilidade e não fixidez do objeto. Já a identidade sexual, de acordo com a interpretação que se faça dela, encobre o caráter problemático da sexualidade ao mesmo tempo em que nega ao sujeito a sua própria existência, colocando-o frente a um sentimento de absoluta certeza sobre seu ser sexuado.

Portanto, em Lacan, a diferença sexual também está: na própria linguagem, no pensamento e na cultura; ela é estruturada como ausência feminina e presença masculina; a sua única escapatória é pela ilusão imaginária da lei do pai; a feminilidade não pode ser expressa (NYE, 1995).

No jogo da simbolização, na maior parte inconsciente, nas metáforas e nas metonímias que constituem a cadeia significante, deve haver um significante dominante, aquele significante que simboliza representação ou presença propriamente e que permite ao sujeito ter um lugar. Assim, o Falo, o significante dominante, torna-se símbolo do desejo. O correlato desse significante dominante na linguagem é o nome do pai. **Mesmo antes do nascimento da criança, sua identidade já está fixada numa linguagem que incorpora as normas do parentesco e determina seu nome paterno** (NYE, 1995, p. 168).

### 1.2.2 A cópia negativa do homem

O ser, em Freud, é um ser desejante, dividido entre a pulsão e as exigências da cultura que faz dele um homem ou uma mulher a partir das relações com os outros primordiais. Por isso, a feminilidade, em Freud, pode ser pensada como, além do produto da história das relações entre a criança e seus outros, mas como o ponto nevrálgico no qual se manifesta o mal-estar da cultura à medida que se situa entre o corpo e as imposições da ordem social patriarcal. A marca da obra freudiana no seu início foi a tirada da sexualidade humana do registro da natureza e promulgada para ela o registro da fantasia e das pulsões. Na construção desse *corpus* teórico, num primeiro momento, como já apresentado, há uma elaboração da sexualidade humana a partir da anatomia, baseada em uma concepção monista que afirma a preeminência original da masculinidade, pois todos os seres, meninas e meninos, no início da descoberta da sexualidade, acreditam-se dotados de uma sexualidade masculina. Depois de 1923, Freud segue outro caminho; um processo identificatório que se constrói na relação com o outro, em que a sexualidade humana parece se desviar do reducionismo explicativo naturalista, visto que o desejo humano, ao ser

separado da biologia e tomado pelo inconsciente, produz outros caminhos e outras marcas que, em um só tempo, incorporam a biologia, a cultura, as relações de poder e a estrutura do eu. Todavia, quando se pensa especificamente na sexualidade feminina, Freud, ao que tudo indica, ainda permanece ligado às mesmas marcas epistêmicas do falocentrismo presente nos seus primeiros textos, à medida que a sexualidade da mulher nunca deixou de ser explicada por uma analítica negativa do residual anatômico do seu corpo.

O que a princípio a psicanálise freudiana, e mais tarde a lacaniana, mostra é que há um substrato prévio – infantil – que cerceará a sexualidade adulta, de que o pênis é primordial e de que a vagina não é vista, ou reconhecida como um órgão que de lá se extraia qualquer coisa. Há um total desconhecimento do órgão sexual feminino, portanto, do sexo feminino. Não se inscreve no inconsciente a diferença, não há o sexo feminino, o que há é o masculino, o pênis. “A vagina é bem conhecida como órgão, pedaço do corpo, mas não é reconhecida a nível de significante como sexo feminino” (ANDRÉ, 1998, p. 13).

A falta existe, pois está sob a égide do símbolo fálico; por isso, meninas não possuem um sexo diferente dos meninos, mas são seres essencialmente castrados. Esse sentimento, como dito, produziria a inveja e uma ferida narcísica nunca mais superada. Todavia, é preciso também perguntar quais as consequências dessa teoria na representação do feminino. De imediato, o vazio, a falta, a invisibilidade e o silêncio. Assim, o sexo da mulher não existe a partir da mulher. No pensamento freudiano, a sexualidade feminina e um modo de construir o que não existe é a crença de que seu ser se estabelecerá na maternidade: “[...] do Édipo a mulher herdará, na melhor das hipóteses, a feminilidade e a promessa de receber (de volta?) o falo paterno na forma de maternidade” (KEHL, 1996, p. 45). O homem se constrói imaginariamente como o detentor do falo, a mulher é “[...] a portadora da evidência imaginária da falta” (KEHL, 2008, p. 188). Atados a essa evidência real do corpo, a mulher busca o substituto simbólico dessa falta imaginária – o bebê.

A mulher freudiana não está muito alhures à posição das mulheres historicamente. “Ela é definida unicamente pelas vias de sua parceria com o homem” (SOLER, 2005, p. 26). Elas devem visar a maternidade, àquilo a que o amor possa lhes dar: um filho. A diferença é que agora elas devem querer procriar, para daí afirmar sua feminilidade. Entretanto, elas dependem de um homem que queira lhes

dar filhos. A mulher passa pelo desenvolvimento da libido, que resulta em um sacrifício e em uma espera do filho/falo dado por um homem. Amor, sexo e maternidade é o que produz a feminilidade, para Freud. Os homens vivem a angústia de castração, sublimam essa vivência e têm um acesso ao espaço público devido à constituição de um supereu consistente. Já as meninas não experimentam essa vivência da angústia de castração, mas tão somente o complexo de castração e por isso sua capacidade de sublimar, tal qual ao homem que sublima o amor materno, não acontece de forma tão eficaz. Seu lugar, portanto, deve ser aquele oferecido pela sua constituição libidinal: a casa, a maternidade e o homem.

Se em Freud a mulher deseja o falo/filho porque a maternidade é o caminho necessário para a feminilidade, em Lacan, ela “[...] se situa na dialética fálica sob o modo de não ter e o feminino remeteria a uma falta que não pode ser dita” (NERI, 2006, p. 200). Pois, se no inconsciente a inscrição sexual é de castrados e não castrados e só há a marca de um significante, que é o falo, Lacan, a partir da sua lógica fálica do campo do simbólico, exclui o feminino. É um modo diferente de dizer o mesmo que Freud, que o sexo feminino não existe, não é reconhecido pelo inconsciente.

Para Lacan, o sujeito em psicanálise é sempre sujeito dividido e fruto da linguagem, ele nasce com ela e antes da linguagem não há sujeito. O sujeito é clivado à medida que deixa de ser objeto do Outro quando da intervenção da metáfora paterna e daí por diante precisa lidar com a castração simbólica e se engajar na busca de objetos para satisfazer a falta constitutiva do seu desejo, que constantemente vem lhe dizer que algo falta. O Édipo, em Lacan, é organizado como lugares ocupados e remanejados em relação à lei simbólica e ao falo. O falo é um significante e é pensado, a princípio, na sua relação com o desejo como um significante que vem ficar no lugar da falta. A tentativa de tomar o falo como significante foi a de tomá-lo na sua função simbólica, nem como fantasia, nem como objeto parcial, nem como órgão. Essa função constitutiva fálica deve ser pensada no desejo do sujeito frente à posição de homem ou de mulher. Lacan afirma que o falo é o significante privilegiado dessa marca produzida como homem ou como mulher, ele é o operador do desejo humano. Isto é, a diferença sexual constitui-se em torno da representação da falta. Portanto, o falo, o significante da metáfora paterna, é o ordenador que funda a subjetividade e a sexualidade humana: “O falo, significante

da falta, efetivamente se presta para representar, além da diferença sexual, a falta-a-ser gerada pela linguagem para todo e qualquer sujeito, e com isso é restabelecida a paridade na falta (SOLLER, 2005, p. 29).

É pela ordem simbólica que se dá a diferença das identidades quando assumida num processo histórico individual nas relações do sujeito com o Outro. No entanto, não é possível deixar de pensar que todo esse processo que encarna o corpo e o faz sexuado não tenha suas consequências imaginárias. As categorias de homem e mulher são operações culturais que encarnam no corpo e assim se convertem em significantes. O Édipo lacaniano, como metáfora paterna, assenta na dimensão do simbólico e na captura imaginária do outro, sustentando o polo masculino – o falo – como o significante do ser homem e do ser mulher. O simbólico lacaniano redundava num sistema em que se troca o falo, mas quem o detém é o homem e é ele que o fornece e permite sua circulação e o estabelecimento dos diferentes lugares na estrutura familiar.

Nesse ponto, pode-se pensar que houve, na obra lacaniana, uma paridade na constituição da subjetividade masculina e feminina e ambos são efeitos da falta constitutiva na relação com o falo/pênis. Em Lacan, num primeiro momento, um “[...] imperialismo do simbólico para negar a dimensão imaginária do pênis” (NERI, 2006, p. 198) e que essa transformação de pênis em falo, ou melhor, a tentativa de tirar do imaginário para o simbólico, do corpo para o significante, serviu mais para “[...] à fetichização do que a elaboração da castração e da diferença sexual” (NERI, 2006, p. 202) ou, como afirma Soller, “[...] a formulação de Lacan certamente enfatiza, ao mesmo tempo, o desejo e a demanda feita ao homem, mas mantém uma definição do ser feminino que passa pela mediação do sexo oposto” (2005, p. 29). O modelo lacaniano que buscou escapar do freudismo enredou a mulher numa série de eventos em que somente se é na sua parceria com o sujeito masculino e que fora deste lugar, o que fica, é perturbação.

Lacan fez perdurar o estigma dado às mulheres por Freud, ou dito de outra forma, como afirma Juranville (1987), reorganizou uma teoria a partir de novas bases que produziu tão somente, no que se refere à mulher, um “[...] idealismo que ignoraria a contaminação do simbólico pelo imaginário”, que desde há muito tempo vinha objetivando a mulher. Lacan estigmatizou o “escândalo” do discurso analítico na década de 50. Com isso, designou a incapacidade de pensar o que é próprio da

feminilidade e, mais ainda, o “forçamento” freudiano, que não soube fazer mais do que transpor para as mulheres a “toesa” que valia para os homens. Esse escândalo, epidêmico em si, foi duplicado, no dizer de Lacan, por ser “abafado” na comunidade analítica (SOLLER, 2005, p. 15).

Desse modo, até o momento, foi apresentado o sentido ambíguo que parece movimentar o discurso psicanalítico de Freud e Lacan sobre a constituição do feminino, da sexualidade da mulher. Ambíguo, pois em momentos diferentes, tanto Freud como Lacan reconhecem a sexualidade feminina, falam dela, porém nunca a partir dela. Todavia, o discurso psicanalítico sobre a mulher, como se pretende apresentar no próximo tópico, fiel a essa ambiguidade – de trazer à lume a mulher e, ao mesmo tempo, conservá-la à sombra de uma teoria do falo – também coloca em questão a lógica binária como elemento explicativo da sexualidade. Para Lacan, como melhor será visto, a partir de uma fórmula da sexuação universal, da lógica simbólica matemática, é possível pensar a sexualidade humana, o feminino e o masculino sem os reducionismos naturalistas e substancialistas. E essa perspectiva, sem dúvida alguma, parece abrir espaço para um novo discurso sobre a mulher e a partir da mulher, como será discutido mais adiante.

## 2. A LÓGICA DA EXCLUSÃO

*Elas não sabem o que dizem,  
essa é toda diferença entre elas e eu.*  
Jacques Lacan

Na década de 1970, Lacan introduziu a lógica como recurso para falar da mulher e do homem. A reorganização do pensamento da sexualidade feminina foi necessária, sobretudo quando Lacan passou a dar mais ênfase ao conceito de real, esse que se opõe à cultura. Se na década de 1950 foi por meio da ordem simbólica que surgiu o desejo e o sujeito, na década de 1970, foi do real e do gozo que Lacan pensou a sexuação humana, ou como se diferenciam os sexos no inconsciente.

A lógica deu, a Lacan, a possibilidade de reorganizar a sexuação nos termos freudianos. Mantém a formulação freudiana de que o homem constitui-se a partir do falo pela castração do gozo do objeto primordial e aponta para a mulher outro caminho. Também pelo viés do gozo, mas não do gozo fálico e, sim, de outro gozo, do gozo suplementar, que se orienta “[...] por uma outra lógica, esta não de conjunto: a do não todo” (SOLLER, 2005, p. 17). Perguntar sobre a mulher e como se constitui uma mulher foi uma tarefa inglória para Freud, segundo Lacan. Ela não existe. Formular para a mulher uma existência a partir do falo não é uma solução para a questão feminina. Elas não são todas submetidas à lei fálica, por isso são não-toda. Não-toda significa dizer que em parte é marcada pela falta e, também, por algo do feminino que escapa ao discurso. Dizê-la pelo significante-mestre não dirá tudo sobre a mulher, apenas no nível do simbólico a diferença entre ela e o homem se estabelece. A Mulher, afirma Lacan, não se sabe o que ela é, pois ela é inapreensível “[...] o que falta ao conjunto dessa lógica é precisamente o significante sexual” (LACAN, 2008, p. 221), portanto, *le donne, não existe*, como também não há a relação sexual (LACAN, 1985, p. 78).

No início da década de 1960, Lacan começa a reformular sua teoria da sexualidade ao afirmar que o *penisneid* não pode ser usado como um termo último para a mulher, já que há uma virada na compreensão da sexualidade humana em geral e a feminina em particular. Pelo fato de ser a castração estrutural a marca da mulher, ela não precisa do falo para trabalhar a sua castração, nela é um fato consumado, é diferente do complexo de castração do Édipo no homem. Essa

diferenciação começa a marcar um afastamento do Édipo freudiano para o lacaniano e uma reorganização da teoria da sexualidade humana em psicanálise. Quando o conceito de falo, tão caro à psicanálise, passa a ser relativizado, é possível pensar o **furo** no real e a castração enquanto estrutural da subjetividade humana e não somente como uma vivência traumática.

Lacan insiste na ideia de que a lógica da aquisição do sexo decorre da falta, ou melhor, do conceito-chave freudiano, da lógica da castração e sem ela nada pode funcionar: “[...] tudo o que ela introduziu como lógica do sexo decorre de um único termo, que é realmente seu termo original, que é a conotação de uma falta e que se chama castração” (LACAN, 2008, p. 218). Também, afasta a sexualidade da premissa de ter ou ser o falo e passa a compreendê-la como uma posição assumida pelo sujeito. Outra lógica entra em cena, uma vez que Lacan não pensará mais a sexualidade em geral e a feminina em particular tão somente no domínio de uma teoria do falo. Desse modo, Lacan começa a separar-se da ideia freudiana de que meninos e meninas precisam deparar-se com as diferenças sexuais anatômicas para saberem das diferenças dos seres, “[...] de modo algum precisamos esperar pela fase fálica para distinguir uma menina de um menino; já muito antes eles não são iguais” (LACAN, 2012, p. 31). É a entrada do real, tanto na teoria quanto na clínica psicanalítica, sem perder de vista o simbólico – pois ambos entrelaçados ao fenômeno da falta estruturante do sujeito – que possibilitará a Lacan pensar o fenômeno da sexuação.

A ideia de que o homem, gênero universal, desdobra-se em dois opostos complementares, masculino e feminino e se fundem formando um todo, é tudo o que essa fórmula não diz. Lacan tenta mostrar que, na psicanálise, a sexualidade não é organizada em uma lógica binária, que aponta predicados contrários que se complementam e a *posição* feminina e a masculina não podem ser reduzidas a uma lógica de opostos. O problema todo gira em torno de como pensar a sexualidade humana fora dos cânones naturalistas, fora do ritmo natural do acasalamento, para além do objeto da biologia e pensá-la como a assunção de uma posição. A fórmula da sexuação é universal e apoiado na lógica simbólica matemática, Lacan procura estabelecer o que é uma posição masculina e uma posição feminina, perspectiva simbólica fundamental no processo de reinvenção do papel do corpo na sexuação. Aqui, o feminino e o masculino não são essências, mas impasses, uma vez que toda

a subjetividade é organizada na relação com a função fálica e no modo de gozo que resulta dessa organização.

O que Lacan tentou mostrar é que a sexuação não passa pelo corpo, mas por uma exigência lógica da palavra, que conduz ao impasse da própria falta da palavra e isso se dá de duas maneiras diferentes: no masculino e no feminino. As duas classes, masculino e feminino, não se dão pela união de sujeitos com atributos ou características compartilhadas ou com substância comum, mas, masculino e feminino, dependem de onde macho ou fêmea se localizam e como argumentam em relação a uma função, que posição enunciativa assumem. Como o próprio Lacan diz, qualquer um pode ocupar qualquer um dos lados, isto é, para que o ser se posicione como masculino ou feminino, depende de como sofre a castração e, portanto, vai depender da sua inscrição em relação à função fálica.

Os impasses da linguagem criam a experiência do indizível e cada lado da tábua descreve o impasse de duas formas, mostra aquilo que fica fora da linguagem e, portanto, aponta a impotência essencial da palavra mesma. A tábua da sexuação é essa construção lógica matemática que ocupa o lugar dos equívocos e ambiguidades da linguagem para formalizar a identidade sexual. No quadro das fórmulas quânticas da sexuação, vê-se:

[...] uma divisão vertical que reparte os seres humanos em dois lados, masculino e feminino, referidos à posição do sujeito frente à função fálica que vem apontar a impossibilidade de relação com o outro sexo. A posição masculina e feminina não é referida a uma diferença anatômica e sim a uma posição subjetiva de inscrição da diferença sexual, qualquer ser humano podendo se alinhar, segundo a escolha, de um ou outro lado (NERI, 2005, p. 206).

Pode-se pensar a tábua da sexuação dividida em três níveis e cada nível dividido em duas partes. O primeiro deles é o nível que designa os lugares constituídos pela linguagem, lugares assumidos de homem ou mulher. Do lado esquerdo da tábua é o lugar Homem e do lado direito é o lugar Mulher. Enquanto a parte superior da tábua da sexuação fica organizada pelas fórmulas aritméticas; a parte debaixo Lacan a formulou com os próprios elementos que já compõem a sua teoria da psicanálise.

O gráfico das fórmulas da sexuação apresenta-se da seguinte maneira no capítulo VII, do Seminário XX:

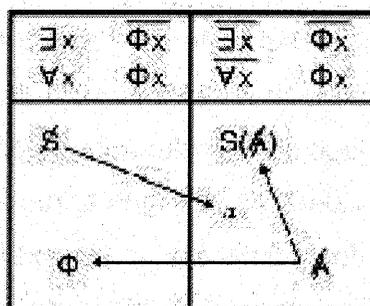


Figura 2: Diagrama de Lacan (1973-1975/1981, p. 115)

O segundo nível da tábua da sexuação é composto de dois lados, sendo que cada lado comporta cada qual duas proposições: duas do lado esquerdo, que é referida ao masculino, e duas do lado direito, referida ao feminino. Essas quatro fórmulas lógicas simples, fórmulas proposicionais, são compostas por elementos da aritmética, com quantificadores existenciais ( $\exists x$ ) e universais ( $\forall x$ ) e ambos referidos a uma função ( $\Phi x$  - phi de x).

$\exists$  e  $\forall$  são quantificadores que indicam a quantidade do termo sujeito, em que  $\forall$  é o quantificador universal que representa o todo, todos, nenhum;  $\exists$  quantificador existencial que se refere a alguns, à maioria, ao menos um. Já a qualidade é marcada por uma barra colocada sobre o predicado, que postula a qualidade de negativo quando presente e do afirmativo quando ausente. O lado masculino é representado da seguinte maneira: onde se lê, na primeira linha, a primeira fórmula, na qual há um quantificador existencial negando a função fálica, isto é, existe ao menos um x que não está sujeito à função fálica. De outra maneira: há pelo menos um homem em que a castração não incidiu, há um homem que não foi castrado. Isso nos leva a reconhecer que essa exceção produz uma regra que é a de que todo x está sujeito à função fálica, isto é, todo homem é submetido à castração, sendo assim, a segunda fórmula ilustra a universalidade. Lacan produziu essas assertivas a partir do mito de Totem e Tabu.

O mito do pai primevo foi apresentado por Freud no quarto capítulo do seu livro *Totem e Tabu* (1913). Esse “mito científico” narra o assassinato do pai da horda e a refeição totêmica que permitiu pensar a genealogia da *Kultur* e, por conseguinte, a moral dos seres humanos consigo mesmos e nos grupos. Como afirma Freud (1913), essa festividade primitiva nunca fora objeto de observação, mas é possível

inferi-la pela vida psíquica dos neuróticos, da sexualidade das crianças e, também, do tabu do incesto como, ao mesmo tempo, apresenta-se na condição de motor e avesso da civilização. Freud mostrou, em seu livro, que o sistema totêmico “[...] é um produto das condições em jogo no complexo de Édipo” (FREUD, 1976h, p. 137). Isto é, ao observar a vida dos neuróticos, fez igualar um ao outro e, assim como o totem faz parte central da vida dos primitivos, o Complexo de Édipo é central na vida psíquica do ser humano. Enquanto a proibição do incesto marca a instauração da cultura na horda primitiva, a mesma lei do incesto abre a entrada da criança no campo simbólico, tanto na sua vida psíquica, quanto na sua vida de relações sociais.

Freud narra o seguinte fato:

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal [...] Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas mataram, mas também devoraram a vítima. O pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devora-lo, realizaram a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião (FREUD, 1976h, p. 170).

Esse estado de coisas não se dá sem consequências aos filhos. Para eles, o pai representava um obstáculo ao poder e à realização sexual, ao mesmo tempo em que era o modelo a ser admirado. Morto e devorado, surge o remorso. Todo o grupo une-se para matá-lo, para comê-lo, mas também para compartilhar o sentimento de culpa, pois antes, enquanto vivo, o pai era o déspota a ser combatido, agora, depois de morto, sua figura fica mais forte.

Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertas. Criaram assim, o sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem quer que infringisse esses dois tabus tornava-se culpado dos únicos dois crimes pelos quais a sociedade primitiva se interessava [...] o homicídio e o incesto (FREUD, 1976h, p. 172).

No ritual festivo, em que há a refeição totêmica, produz-se a confirmação dos laços de parentesco e a identificação com o totem e, nas palavras de Freud, “[...] a libertação da mulher”. Surge daí o correlato do totemismo, a exogamia. Se o parricídio causou a união dos filhos, as mulheres os levaram a uma desunião. Cada

um deles ansiava pelo lugar do pai, usufruir da posição dele e da posse de todas as mulheres, o que causaria uma “[...] luta de todos contra todos” (FREUD, 1976h, p. 172). Foi preciso renunciar ao lugar do pai, ao acesso a todas as mulheres e passar de um estado arcaico de violência e incesto para um estado de civilização. As mulheres do mesmo totem não podem mais ser possuídas, abriu-se mão da satisfação incestuosa e organizou-se um estado de direito, no qual as mulheres para cada um eram buscadas em outras hordas. Da mesma forma, as mulheres da horda eram oferecidas aos homens de outros sistemas totêmicos. As trocas matrimoniais passam a formar as bases das relações entre os diversos clãs e o que se produz desse sistema de trocas é a universalidade do tabu do incesto.

No entanto, retornando a Lacan, precisa-se perguntar: qual a importância do mito do pai da horda primitiva – que não sofria restrição alguma – dominante e déspota, que submetia a todos a sua própria lei de puro gozo? Ainda, como o texto de Freud pode ajudar a entender a lógica construída por Lacan para falar da sexuação? Nos termos de Lacan:

O que significa manter no discurso analítico esse mito residual chamado mito do Édipo, Deus sabe por quê, que é, na verdade, o de Totem e tabu, onde se inscreve o mito, inteiramente inventado por Freud, do pai primevo, como aquele que goza de todas as mulheres? É isso que devemos interrogar a partir de um pouco mais longe, da lógica, do escrito (LACAN, 2009, p. 64).

É da figura desse mito moderno que Lacan extrai a sua primeira fórmula da tábuca da sexuação. O macho dominante da horda primitiva é o  $\exists x$ , é aquele – ao menos um – em que a castração não se aplica e, portanto, nenhum tabu do incesto limita o gozo. É a existência desse pai que aponta o limite à função fálica. Ser homem sexuado é ser determinado pela função fálica e é dessa determinação que deriva seu gozo, o gozo fálico. Então, uma criança, para fazer parte da sexuação masculina, deve aceitar a castração sobre si e a privação da mãe pela lei paterna. Ademais, ela precisa deixar de ser o falo materno e tomar o seu lugar na ordem do mundo sexual como aquele que tem o falo, pois identificado ao pai, antes tirânico, agora ideal a ser copiado. Essa é a via pela qual uma criança assume a posição de homem.

A exceção que produz a regra ou, do particular ao universal, para pensar a sexualidade humana masculina, não acontece na sexualidade feminina e, por isso, o

lado feminino escreve-se da seguinte maneira: não existe um  $x$  que não está sujeito à função fálica; não há ao menos uma mulher que tenha escapado à castração, portanto, não há uma exceção que funde uma regra e, com isso, não se produz uma universalidade que explique o conjunto das mulheres. Não há um passado no qual houvesse ao menos uma mulher em que a castração não fazia a sua marca, o que dá para pensar que o gozo nunca foi interdito à mulher. Portanto, não há exceção que produza um universal, é por isso que Lacan afirma que a mulher não faz conjunto, diferente do lado masculino.

A segunda fórmula diz que não “toda”  $x$  está sujeita à função fálica, “[...] isso quer dizer que quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica” (SEMINÁRIO XX, p. 98). Numa parte, sobre a mulher incide a função fálica e, noutra parte, a função fálica não a delimita nada.

Desse modo, o terceiro nível da tábua da sexuação, localizado no quadrante inferior, vem mostrar a organização das identificações sexuais. Do  $\$$  (sujeito barrado) sai uma flecha que vai em direção ao  $a$  do lado feminino. Do lado feminino saem duas setas de  $A/$  (mulher barrada), uma vai em direção ao  $S(A/)$  (significante da falta do Outro) do mesmo lado e a outra vai para o lado masculino, para o  $\Phi$  (significante do falo). No quadrante inferior, aparecem os conceitos propriamente psicanalíticos e são dois os conceitos fundamentais para a tábua da sexuação: objeto  $a$  e o gozo. Lacan, de certo modo, nesse jogo de ambiguidades que falávamos, prende e libera a mulher – “não-toda” – da lógica falocêntrica. Entra em cena o objeto  $a$  e o gozo e agora – não toda – a da lógica binária que constituía toda a sexualidade a partir da centralidade do falo. Essa mudança permitirá, a Lacan, como será indicado nos tópicos seguintes, repensar a sexualidade a partir do desejo e do gozo.

## 2.1 DO OBJETO DA FANTASIA MASCULINA

O objeto pequeno  $a$  é o que lidamos no desejo, o objeto metonímico que sempre reafirma a falta de objeto.

[...] eu poderia sugerir que o *a* vem assumir a função de metáfora do sujeito do gozo. Isso só seria correto se o *a* fosse assimilável a um significante. Ora, ele é justamente o que resiste a qualquer assimilação à função do significante, e é por isso mesmo que simboliza o que, na esfera do significante, sempre apresenta como perdido, como o que se perde para a significação (LACAN, 2005, p. 193).

O objeto pequeno *a* vem ocupar o lugar que era do Outro absoluto, agora barrado pela castração. Como diz Arán (2006, p. 119), “Daí a necessidade de transformar o Outro em objeto para dar conta da posição desamparada do sujeito”. Ou melhor, o Outro dará suporte à angústia provocada pela castração quando se encaixa no vazio da estrutura como um objeto. O objeto pequeno *a* é o resto, o que sobra daquilo que outrora fora tudo, a relação absoluta.

Lembremo-nos do Édipo lacaniano, em que há um enigma que a criança tenta desvendar ao perceber que o Outro é desejante e isso produz, na criança, seu próprio desejo, passagem do primeiro para o segundo tempo do Édipo. A metáfora paterna substitui o significante do desejo da mãe pelo Nome-do-Pai, ou dito de outra forma, a criança, a princípio, era o objeto do desejo do Outro, mas deixa esse lugar devido à castração simbólica. Esse evento aponta também para o Outro desejante, logo, a mãe passa do Outro absoluto para o Outro desejante, para o Outro barrado, dividido que se agora é desejante, logo o é por ser castrada. O desejo do Outro é anterior e além da criança. Aqui pode-se ver que a causa do desejo – que na década de 50 era pensado como o lugar do falo – é o próprio pequeno *a*, o que sobra da separação entre o Outro e a criança. A onipotência do Outro é barrada pelo Nome-do-pai,  $S(A)$ . O desejo do Outro, que causa o desejo na criança, é o desejo do pequeno *a* à medida que ele é o que sobra da separação entre a criança e o Outro. Ou melhor, a fantasia que sustenta uma certa ilusão de completude revestido pelo véu do falo, o significante sem significação.

Como aponta Zizek (2006), na mudança do desejo para a pulsão, passa-se do objeto perdido para a própria perda como um objeto. O que é importante ressaltar dessa estrutura é a impossibilidade da realização do desejo e da constância da pulsão. Há, no enlace do objeto pela pulsão, a experiência da satisfação, na qual não há a experiência da completude, por isso sua constância. Cada encontro com o objeto promulga diretamente a perda constituinte do sujeito. O objeto do encontro com a pulsão trará, ao sujeito, satisfações parciais, tal qual, como dizia Freud, que há descargas pulsionais, mas não mais a experiência da completude. Portanto, ao se colocar no Outro o que falta nas demandas dirigidas a ele, nada do que se recebe

preencherá o vazio aberto no gozo. “Do Gozo, do Grande Gozo inicial e mítico, aos sozinhos, aos pequenos *a* dos objetos que causam o desejo e o vetorizam” (BRAUSNTEIN, 2007, p. 81). A pulsão contorna um vazio ocupado pelo pequeno *a* e Lacan elenca os principais objetos perdidos na relação com o outro primordial que aparecem como *a*: a voz, o olhar, o seio, as fezes, o ânus, já que são efeitos da castração da relação ao Outro.

Com a importância atribuída ao objeto pequeno *a* na sua relação com a falta há uma desvalorização do significante falo como elemento primordial da castração. Se na década de 50 ele era o operador do desejo, no começo da década de 60, o pequeno *a* é um objeto que é irreduzível ao significante, pois está do lado do real. O falo é um dos modos de lidar com a castração, não é o único. O objeto pequeno *a* é anterior ao falo e não participa das trocas simbólicas, como o falo, mas, para que não haja angústia insuportável desse encontro com o real, precisa estar encoberto pelo véu do falo.

Para que se possa ler o objeto pequeno *a* na tábua da sexuação, importa aqui pensá-lo enquanto fantasia que suporta o desejo, o objeto em torno do qual a pulsão circula numa continuação interminável. Para Lacan, é a fantasia do reencontro com o objeto perdido que sustenta o desejo e não o objeto, visto que este é sempre imparcial; ele descreveu no seguinte matema:  $\$ \diamond a$ ; a ilusão da completude é sustentada pela fantasia. O objeto causa do desejo é qualquer objeto em que a pulsão irá se dirigir e será sempre uma encarnação fantasmática, o pequeno *a* que é sempre atravessado pela fantasia. O que chama a atenção do desejo não é o Outro, mas um aspecto parcial dele, por exemplo, no apaixonamento é um olhar, um cheiro, a voz. O Outro está sempre fora do alcance do sujeito e o encontro com esses elementos são revestidos pela fantasia porque falseiam uma satisfação, afinal, o parceiro sexual, na ordem do significante, será sempre um objeto parcial para o desejo masculino.

Esses objetos parciais e as zonas exógenas a eles associadas causam o desejo. Essas zonas e seus objetos também determinam a natureza e a estrutura da sexualidade humana. No domínio da sexualidade humana a satisfação é sempre limitada, não apenas porque é de curta duração, mas também porque apenas gozamos de uma parte do corpo do Outro, em vez do *Outro ele mesmo*. A sexualidade humana é determinada pelo significante (portanto, pelo falo) e, nesse domínio, o sujeito nunca alcança o Outro como uma pessoa ou um corpo em sua totalidade. Ele alcança, no máximo, uma parte do corpo (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2016, p. 167).

Já se sabe, desde Freud, que para o homem, possuidor do órgão fálico, o sexo da mulher não lhe diz nada e a mulher é, enquanto causa do seu desejo, o objeto pequeno *a*. Do lado do homem, lê-se: aquilo com que ele tem a ver é com o objeto *a*, isto é, toda a sua realização quanto à relação sexual termina em fantasia (LACAN, 1985). O que se vê na sexuação é que a posição masculina é a do portador do falo, submetido à lei fálica, identificado ao pai e que vai em direção à feminina enquanto objeto pequeno *a*.

## 2.2 DO QUE NÃO SERVE PARA NADA

*O que é o gozo?  
[...] O gozo é aquilo que não  
serve para nada.  
Jacques Lacan*

Mas o que é o gozo? Questão formulada por Lacan no início do Seminário XX (LACAN, 1985, p. 11), em que ele mesmo respondeu: “[...] o gozo é aquilo que não serve para nada”. E é disso que não serve para nada que Lacan irá organizar a sexuação humana, chegando à fórmula de que sendo assim, “[...] eu anuncio que o discurso analítico só se sustenta pelo enunciado de que não há, de que é impossível colocar-se a relação sexual” (LACAN, 1985, p. 17). É nessa dialética do gozo masculino e do gozo feminino que Lacan afirmou que não há relação sexual. O masculino e o feminino não se relacionam entre si, mas cada qual com um elemento outro que faz fracassar a relação entre os sexos.

O gozo parcial, gozo masculino, gozo fálico ou como apontado por Lacan, “[...] o gozo do idiota” (LACAN, 1985, p. 94) é o que está relacionado à linguagem e à perda. Há um gozo primordial, absoluto, do qual se abre mão para que se possa ter acesso à linguagem, chamado por Lacan de gozo do ser ou do corpo, gozo do Outro ou gozo da mulher que é “[...] um gozo para além [aquém] do falo” (LACAN, 1985, p. 100).

A sexuação masculina leva a marca da formulação freudiana de que o homem constitui-se a partir da função fálica e todos são submetidos à castração, menos um, da castração do gozo do objeto absoluto. No lado masculino, a relação do sujeito é com o objeto pequeno *a*, causa do seu desejo, e o homem aborda o corpo do Outro

como objeto parcial, já que “[...] o gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal” (LACAN, 1985, p. 18). O fracasso da relação sexual está nessa dialética dos gozos, em que o homem toma a mulher como objeto fetiche, logo, “[...] toda a sua realização [do homem] quanto à relação sexual termina em fantasia”. O feminino não se apresenta para o masculino como outra alteridade, não há a inscrição significativa do feminino, o que há é o feminino como pedaços de corpo, voz, olhar, cabelo, objetos fetichizados, como objetos parciais revestidos pelo véu fálico. Dentro desse esquema montado por Lacan, é importante pontuar que a mulher mantém-se na sua parceria com o homem, como diz Soller (2005):

[...] na impossibilidade de ser A mulher, resta ser “uma mulher”, a eleita de um homem. Ela toma emprestado o “um” do Outro, para se certificar de não ser apenas um sujeito qualquer – o que ele é, a partir do momento em que é um ser falante, sujeito ao falicismo – mas ser, além disso, identificada como uma mulher escolhida. Assim, é compreensível que as mulheres, histéricas ou não, mais que os homens, amem o amor (SOLLER, 2005, p. 57).

Todas as mulheres são submetidas à castração, mas não-toda ela. Parte da mulher é marcada pela falta, pois para entrar no campo da linguagem, é preciso viver a castração simbólica. A castração barrou uma parte da mulher, a qual se inscreveu na ordem fálica, logo, uma parte da mulher está submetida à função  $\Phi$  e ela está sujeita à lei do significante, presa ao gozo fálico, aquele que regula a relação sexual. Mas não-toda, porque sua outra parte está aquém desse gozo fálico. A mulher pode gozar do homem quando ele está encarnado pelo falo, da mesma forma que o homem goza da mulher. Mas nela uma parte não está sujeita à lei do significante, como afirma Lacan, pois “[...] a mulher tem relação com  $S(A)$  e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois por outro lado, ela pode ter relação com  $\Phi$ ” (LACAN, 1985, p. 109). Há, do lado mulher da tábua da sexuação, Outro gozo que está além do falo, portanto, além da falta, Lacan diz que desse gozo a mulher nada sabe e “[...] é que há tempos lhes suplicamos de joelhos – eu falava da última vez das psicanalistas mulheres – que tentem nos dizer, pois bem nenhuma palavra” (LACAN, 1985, p. 101).

A outra parte da mulher que goza com o radicalmente Outro tomado na sua **ex-sistência** é um lugar de excesso, fora do campo da linguagem. Sendo o falo o único significante da sexuação, é ele que introduz o sujeito na dimensão sexual, é o significante falo que produz o ser inscrito no campo do simbólico. A linguagem como essencialmente falocêntrica e que está para aquém/além dela é o gozo feminino,

não dá um significante à mulher. Isto é, na divisão do ser feminino pelo significante fálico que acontece a duplicação, uma parte não se inscreve, fica no campo do real e a outra se inscreve pelo gozo sexual fálico. O que não se inscreve na ordem da linguagem não pode ser dito, portanto, ao tomá-lo pela linguagem para dizer dele não será possível dizer de sua verdadeira natureza. Para André (1986), o gozo feminino pertence ao domínio da fé, afinal, se não está no campo da linguagem, ele tem um caráter hipotético, que se contrapõe ao gozo fálico limitado e parcial da linguagem. Por isso, o gozo do outro não é complementar e sim suplementar ao gozo fálico.

Enquanto encarnada na posição de pequeno *a*, como fantasia do homem, é possível, por aproximação, articular o desejo masculino para alcançar o gozo fálico. Fora dessa ordem, da fálica, o que se alcança é a falta do significante, o real enquanto corpo não significado. Por isso é o gozo do corpo enquanto tal, ou o gozo do Outro, do não-todo que na mulher apresenta-se enquanto ser feminino, um gozo foracluído do simbólico e que nada sabe do falo. *Não há relação sexual*, pois o gozo do Outro, tomado como corpo, é sempre inadequado – perverso de um lado, no que o Outro se reduz ao objeto *a* – e do outro eu direi louco, enigmático (LACAN, 1985, p. 197). A mulher tem um gozo para além do falo, goza com todo o corpo, um gozo incompatível com o gozo do homem que se esgota no falo porque toma o corpo da mulher como um objeto parcial, que goza com o objeto fetiche, com o objeto pequeno *a*. Esse corpo real é o corpo que não entrou nas distinções do significante, isto é, não é o corpo que os seres da linguagem têm acesso. Se não há o significante do sexo da mulher, *A mulher não existe* pelo limite do simbólico e porque há a mulher que possa servir como exceção que produz a regra universal. Mas também, *A Mulher não existe* pelo seu acesso ao gozo do Outro. Por óbvio, essa afirmação deve ser compreendida não pela inexistência na realidade no mundo, mas, como afirma David-Menárd:

Quando Lacan diz “A mulher não existe, ele não exprime somente que ela não se define como universal no que tem de feminino, mas também que sua posição sexuada não é um ato que se escreveria como o que faz exceção a uma regra [...] Será certamente preciso avessar as coisas, dizendo que é porque os homens têm necessidade de colocar o feminino no lugar de enigma que são levados a dizer, em espelho com relação a eles mesmos, que as mulheres se acham numa posição de excesso com relação ao simbólico, incapazes de dizer de que é feito seu gozo (DAVID-MENÁRD, 1997, p. 106).

A Mulher é não-toda em seu corpo como ser sexuado, **por sua essência**. Para Lacan, a mulher está excluída da natureza das coisas pela palavra, por ser não-toda, e ocupar esse lugar é ter um gozo místico, aquele que rompe com a ordem simbólica, indo ao encontro com o real, ou como nos fala Lacan, com Deus. Enquanto o homem goza do corpo da mulher, essa, goza com Deus.

Esse gozo feminino não é da ordem do entendimento, ele está fora do campo da linguagem, está além da ordem significante. Ele é sentido, desmedido e ultrapassa o sujeito feminino, essa é uma explicação para a loucura, ela é feminina. Lá de onde o homem a vê, ela tem existência, de onde não há registro, há loucura. Um modo de gozo que não pode ser pensado em termos da falta fálica, portanto, não está localizado nas zonas erógenas, mas no corpo real, o que aponta que o corpo não é tomado totalmente pela ordem significante.

### 2.3 DO RESTO

*[...] a querida mulher,  
não é senão de lá onde ela é toda,  
quer dizer, lá de onde o homem a vê,  
não é senão de lá que a querida mulher  
pode ter um inconsciente.*  
Lacan

Para Lacan, a sexuação é a mais radical tentativa de tirar a sexualidade do previsto natural e colocá-la na dimensão de contingência absoluta na lida com o corpo. A diferença sexual que resulta do que a biologia produziu – um corpo XY com gônadas (testículos), que produzem um tipo próprio de gameta (espermatozoide) e outro corpo XX com gônadas próprias (ovários), que produz seus gametas (óvulos) – não interfere na sexuação humana. Esse corpo da biologia sofrerá uma sucessão de encontros, que determinará, não pela sua natureza, mas pela sua existência no campo do real, no campo do gozo e naquilo que se fez como produto do inconsciente, a sexuação. A ação dessa diferença pronta não reduz macho e fêmea a eles mesmos, mas ao resultado frente à castração e à posição de gozo em que se acomodou essa biologia e dali se fez uma inscrição sexual.

Foi no Seminário XX, na década de 1970, que Lacan apresentou, de modo acabado, as fórmulas quânticas da sexuação, quando afirmou que: “[...] quem quer seja ser falante se inscreve de um lado ou outro” dessa tábua, isto é, quem estiver

na posição de habitar a linguagem, tem essas duas únicas inscrições possíveis: a do masculino ou do feminino, “[...] mas o lado direito é a inscrição da parte mulher dos seres falantes”, masculino e feminino são posições de gozo. Cada lado da tábula da sexuação está definida por uma afirmação ou por uma negação da função fálica ou, também, pela inclusão e exclusão do gozo absoluto. A Mulher está dentro da classe de seres sujeitos à regra fálica, sem exceção, mas não toda ela. O homem está no domínio universal da regra fálica, menos um. A diferença sexual e a relação dos seres falantes com o gozo serão pensadas a partir de ferramentas da lógica e da matemática. Como o próprio Lacan diz, qualquer um pode ocupar qualquer um dos lados, isto é, para que o ser se posicione como masculino ou feminino, depende de como sofre a castração e, portanto, vai depender da sua inscrição em relação à função fálica. Esse gozo feminino pode ser pensado como um gozo suplementar, para além do falo e fora do campo da linguagem, sendo ele recalcado pelo lado masculino e suposto ao feminino.

A psicanálise aborda a sexualidade humana pelo viés do inconsciente numa visada clínica que procura o desejo de um sujeito dentro de um sistema social, mas a psicanálise também escancara “[...] as falsas simetrias e coincidências forjadas, afirma a natureza altamente ficcional e construída da sexualidade humana, denunciando a impostura da identidade” (BRAIDOTTI, 1997, p. 135). Essa virada faz da psicanálise uma teoria de extrema importância para se compreender o ser e entender a gênese da representação da sexualidade. Da mesma forma em que coloca o sujeito de frente com seu lugar na relação com o Outro e – em um espaço e em um tempo – promove o reconhecimento da falta estrutural e da assimetria entre os seres.

A tábua da sexuação, conforme o percurso feito até agora, marca uma virada fundamental e necessária à tipificação da sexualidade engendrada pelos discursos psicanalíticos. Ela apresenta a mulher e a identidade feminina, assim como o homem e a identidade masculina além do Complexo de Édipo. Nas fórmulas da sexuação, é clara a base freudiana de que a sexualidade humana é desordenada no sentido de não encontrar um fim último ancorado na biologia. O desenvolvimento da sexualidade humana para a psicanálise não visa o encontro entre duas anatomias complementares que se desenvolveram num período de tempo para um objetivo último biológico. O que não há na sexualidade humana é uma relação simétrica

entre parceiros complementares: “[...] não há relação sexual”. A tábua da sexuação foi a tentativa de Lacan de promover um deslocamento das problemáticas da sexualidade humana, em geral, e a feminina, em particular, que vinham desde Freud. Como ser de linguagem, o ser está assujeitado à lei do significante, que produz num só golpe o desejo e a linguagem, cravando a falta que tem o falo como seu significante último.

A ideia do feminino, dividido em uma parte fálica e outra enquanto não sexo, dá a possibilidade de um caminho para se pensar que há algo que existe e que está fora da função fálica e que, portanto, há algo para além dessa lógica: “[...] a falta deixa de ser a palavra final na problemática do desejo e do gozo” (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2016, p. 169). O feminino pensado assim está sinalizando que há um limite em se pensar a sexualidade humana e a subjetivação pelo viés dessa única lógica masculina. Está aí a marca subversiva da obra lacaniana. Ele avança na psicanálise e tira o falo como o único organizador da sexualidade ao afirmar que nem toda a sexualidade é fálica. Rompe com a explicação edipiana da aquisição da identidade sexual. Lacan põe fim ao regime da inveja do pênis quando a criança do sexo feminino é submetida ao Édipo e à castração. Agora opera uma sexualidade dividida em que uma parte é masculina e noutra ela não existe, logo, toda mulher é castrada, mas não toda, como já dito. A Mulher não é mais definida em termos estruturais num sistema simbólico. Lacan rompeu a tendência da normatização que resulta do Édipo.

A sexuação marcada no inconsciente como modo de gozo não é a mesma coisa que as diferenças entre os sexos, que aparecem nos discursos sociais e culturais que são forjados a partir da anatomia macho e fêmea. Mas reconhecer a dimensão inconsciente da diferença sexual não exclui o que cada cultura define como papéis de gênero a partir daquilo que se interpreta da anatomia. Lacan quis mostrar que masculino e feminino baseiam-se na pura diferença que marca uma profunda assimetria entre os seres e essa diferença é encarnada pelo corpo da mulher e, portanto, converte-se em um significante que lhe define. Por isso, não é possível pensar que são lugares vazios, de significantes puros. Os lugares da sexuação produzem efeitos de significação no real e no imaginário, o que faz com que haja relação de identidade, não fixa, instável, a esses lugares.

Para além da lógica, Lacan buscou no mito do Totem e Tabu o modelo para justificar sua construção lógica da sexuação. Isto é, foi do mito que ele justificou a universalidade do masculino e a falta de excessão para o feminino e, então, a inexistência da linguagem que diga da mulher. Ao que parece, o que Lacan quer dizer é que falta um juízo de existência para o todo da mulher, não há um fenômeno que seja objeto da experiência que produz uma exceção para dar a universalidade ao conjunto mulher. Falta, à mulher, a ameaça da castração, como no caso dos homens, o que é o mesmo que dizer que falta um limite aos fenômenos da linguagem, que possa produzir o significante feminino.

A mulher deixa de ser fálica falha invejosa para ser pensada como fálica falha fetiche e ou inexistente (NERI, 2005). Também não há, em Lacan, um possível ser em si feminino: “[...] ser o falo, isto é, o representante do que falta ao homem, depois ser o objeto causa de seu desejo [do homem] e, por fim, ser o sintoma em que seu gozo se fixa” (SOLLER, 2005, p. 29). Entretanto, fazendo jus ao movimento ambíguo do discurso psicanalítico sobre a sexualidade, a mulher está despojada da sua autorrepresentação, pois o que há em psicanálise é um discurso masculino, que nega algo que especifique a subjetividade mulher. O que permanece, mesmo em Lacan, é uma representação dela como uma cópia negativa do falo.

[...] que a mulher seja vista e decifrada como “inter-dicta”, isto é, definida a partir de seus signos, seus significados, entre linhas, mas sobretudo, em sua função de reprodução do mesmo sistema fálico, que, incapaz de reconhecer um potencial sujeito feminino como outro, a converte em uma espécie de alter ego, seu outro, no entanto negativo, a semelhança do negativo de uma fotografia, necessário para que o processo de subjetivação de homem tenha lugar. O resultado, a negação e a censura do feminino (DE LOS RÍOS, 2013, Edição do Kindle, localização 1251-1255).

Há, para a mulher, duas possibilidades de existência enquanto sujeito do inconsciente, como aponta Serge André (1998): à medida que ela se alinha como todo, como castrada, ou, ainda, na posição em que os homens a colocam. O A barrado na mulher vem dividi-la enquanto sujeito do inconsciente \$ e enquanto não sujeito, fora do campo do simbólico. Então ao falar, a mulher o faz a partir de seu lugar de falante com um inconsciente estruturado pela cadeia significante, o que se dá pela sua parte homem, por sua parte fálica.

O falo determina o universal masculino e a não existência para a mulher, porque a universalidade do falo está do lado masculino, pois todos são submetidos à

castração, menos um, homens que formam conjunto e “[...] o masculino é a instância fundadora do laço social e da cultura, o papel da mulher ficando reduzido ao lugar de excesso ou limite ao simbólico ordenado pelo significante fálico” (NERI, 2005, p. 209).

Portanto, atribuir à mulher uma *jouissance* feminina para além do falo, como descrito há pouco, não ajudou na compreensão do ser da mulher e na significação da sua existência enquanto sujeito. A psicanálise vista por essa perspectiva é mais um discurso sobre a mulher que vem colocá-la no lugar da maternidade ou do objeto que circula entre os homens ou como um lugar de enigma/loucura. Todavia, a obra do Lacan – por mais subversiva que tenha sido, por mais luz própria que tenha colocado na sexualidade feminina pelos expedientes do gozo e do desejo – no que diz respeito à identidade sexual, ainda reproduz, mesmo que de forma sofisticada e ambígua, o discurso falocêntrico que sustenta a objetificação sexual da mulher: mulher goza, mas é na maternidade que ela se realiza.

Desse modo, sendo esse espaço representacional dos discursos psicanalíticos sobre a mulher, até que ponto as descrições oferecidas pela psicanálise estão envolvidas com a experiência de opressão da política sexual existente há muito tempo? Ainda, como diz Hélène Cixous, a psicanálise reproduz a visão masculina, da qual ela, a mulher, é tão somente um dos efeitos desse discurso masculino? Para Monique Wittig (2010), o discurso da psicanálise age sobre a materialidade dos corpos como um discurso opressor, que determina as ferramentas para entender e falar sobre a própria existência de modo colonizante.

Sendo assim, as teóricas feministas questionam o que a psicanálise produziu enquanto discurso sobre o ser da mulher e numa tentativa de perturbar a linguagem e o pensamento que essa escrita produz. Algumas dessas autoras demandam por um novo simbólico, pela fala e pela letra da mulher, pois antes as mulheres eram escritas, hoje, elas escrevem. Entretanto, não um simbólico para dominar o outro dentro de uma estrutura de poder, mas para criar o feminino a partir de si, para desfazer a assimetria pejorativa entre os sexos e manter a singularidade e a diferença entre os seres, mas uma diferença não hierarquizada. Volta-se, agora, para algumas críticas da teoria feminista que estão dentro do campo da psicanálise. Objetiva-se explorar como, de certa forma, uma perspectiva feminista sobre a mulher enseja um diálogo e, ao mesmo tempo, também uma tensão com uma

psicanálise que, em suas matrizes mais ortodoxas, como visto, postula que não há um saber sobre o sexo, afirmando que a respeito do ser mulher não há o que lhe inscreva no campo do saber. É preciso pensar, como será visto nos próximos tópicos, uma nova construção teórica para a subjetividade, pois após as teorias de gêneros e os discursos femininos produzidos a partir da década de 1960, está evidente que além de fazer conjunto, a mulher também tem falado do seu gozo e, o mais importante, falado a partir da si própria e com a sua própria voz.

### 3. A POTÊNCIA CRÍTICA DAS ESTRUTURAS HEGEMÔNICAS

[...] é que há tempos lhes suplicamos de joelhos  
 – eu falava da última vez das psicanalistas mulheres –  
 que tentem nos dizer,  
 pois bem nenhuma palavra.  
 Lacan

O feminismo, *coisa de mulher louca*,<sup>7</sup> é, para Boaventura de Sousa Santos (1995), a transição paradigmática do conhecimento regulação para o conhecimento emancipatório. Ele é a resposta ao papel das mulheres na esfera privada, nas instituições sociais, na política, na economia, como um grupo oprimido e subordinado às instituições e aos sistemas de valores, subordinado ao domínio masculino, que gera e mantém essas esferas de poderes. A teoria feminista é uma epistemologia política das mais fundamentais e radicais, que mexe com a ordem institucional. “O saber feminista” (DORLIN, 2009, p. 14) foi, e ainda é, uma força de trabalho e de questionamento que se apoiou e se apoia em vários campos de saber, como a história, a sociologia, a literatura, as ciências médicas, entre outros. Seu questionamento foi sobre aquilo que estava fora do campo do político: o corpo, o sexo, a família e a sexualidade. Por isso mesmo, é necessário politizar o espaço privado, que sempre foi considerado o reduto feminino.

Por meio da história das mulheres, foi possível observar o que Dorlin (2009) chamou de relação de poder “ahistórica”. Isto é, foi possível ver o que estava oculto pelos sistemas de organizações sociais e culturais que normatizavam a heterossexualidade reprodutiva e a família patriarcal, sendo ambos vinculados aos dispositivos de naturalização e de normatização da divisão sexual do trabalho, da socialização dos corpos e das hierarquias de gênero, logo, resultado da diferença dos sexos. Segundo Elsa Dorlin (2009, p. 13),

Por feminismo entendo essa tradição de pensamento, e por consequência os movimentos históricos, que desde o século XVII se estabeleceram segundo diversas lógicas a igualdade dos homens [...] apontando os prejuízos relativos a inferioridades das mulheres ou denunciando a ignomínia de sua condição.

---

<sup>7</sup> Fala de um psicanalista homem, num encontro para debater o feminino na Psicanálise, na cidade de Curitiba, outubro/2015.

Uma produção de conhecimento sobre os órgãos sexuais femininos e sobre a reprodução humana estabeleceu uma maneira dominante de compreender a mulher, que modelou o seu corpo e a subjetividade feminina. Esse pensamento deu-se com profundidade na segunda metade do século XVIII, uma transformação epistemológica sobre os seres ao se juntar o pensamento médico e filosófico a um certo abandono das ideias religiosas no século da razão. A medicina do século XIX fora o instrumento que regulou física e moralmente os corpos e, com isso, apropriou-se do corpo feminino para curá-lo e regrá-lo sexual, moral e socialmente. A ciência médica apropriou-se dessa medida para produzir a crença científica sobre o lugar e o papel da mulher na ordem das coisas, que perdurou durante o século XIX e, também, em grande parte do século XX. Aos homens, reservou-se o espaço público, da política, do saber, da potência e da virilidade. Já às mulheres, o espaço privado silencioso, um lugar na família.

A diferença entre os sexos e a consequência que esse fenômeno político cultural causou no que concerne às mulheres – corpo e natureza – e a relação com os homens – o ser racional – produziu um movimento que questionou esse discurso e que condenou fortemente o essencialismo das identidades femininas e o lugar destinado à mulher no seio da vida. Para a mulher, foi dado um espaço de existência produzido pela racionalidade e pelos discursos masculinos. Nas cartas trocadas entre Julia Kristeva e Catherine Clément, resume-se bem o pensamento filosófico a partir de Hegel sobre a mulher na passagem do século XVIII para o XIX.

Do lado dos filósofos, constato que o Varredor Supremo do Pensamento em Marcha, refiro-me a G.W. Hegel, põe no caminho dialético a mulher ao lado da pedra, no imediato: ela está aí, e sua função é estar aí. O homem, esse, provoca o ato e a meditação. A guerra, depois a negociação. A família, quer dizer, o contrato e a troca. O social, depois o Estado. A religião, depois o êxtase. E, durante todo esse tempo de andar do pensamento, a mulher esteve aí, está aí, estará aí (CLÉMENT; KRISTEVA, 2001, p. 69).

A primeira onda do movimento feminista foi no século XIX e ficou conhecida como a luta sufragista feminina. Segundo Joan Scott (2012, p. 17), “[...] essas feministas construíram uma história comparável às grandes histórias evolucionistas de sua época”. Scott afirma que a luta heroica feminina não se deu tão somente como consequência da injustiça outorgada às mulheres desde muito tempo. Esse fenômeno revolucionário produziu o questionamento de dois fatos importantes: a

diferença sexual entre homens e mulheres e os discursos contraditórios sobre os direitos universais dos indivíduos. A conquista de uma igualdade formal de direito perante a lei, que foi o direito ao voto, teve grande importância social para a história das mulheres, mas a conquista maior foi a possibilidade de criticar a insuficiência do conceito de igualdade universal na República.

O chamado tempo dos direitos não era ainda o tempo das mulheres, para os principais mentores da revolução francesa. O iluminismo traçou as ideias fundadoras de uma nova ordem social e política assente numa concepção de respeito pelos direitos individuais. Contudo, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) exclui as mulheres como sujeitos de direitos políticos. As mulheres existem em função da sua função reprodutora. Assim argumenta Rousseau ao defender que as mulheres se ocupem do «espaço privado» e os homens do «espaço público»... Contra essas posições se insurgem: Olympe de Gouges (1748-1793) que escreve a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791) onde declara que «a mulher nasce livre e igual ao homem»; Mary Wollstonecraft (1759-1797), que escreve *Vindication of the Rights of Women* (1792), contestando os fundamentos da natureza feminina e o fundamento divino da subordinação das mulheres (TAVARES, 2010, locais do Kindle 9309-9313).

A luta girou em torno de questionar a contradição do princípio universal proclamado pela Revolução Francesa e a prática excludente das mulheres quando lhes negaram a cidadania. Ao negar os direitos universais dos homens às mulheres, os legisladores o fizeram pela marca da diferença anatômica entre um e outro, o que de certa forma mostrava a inconsistência do princípio de universalidade. Isso permitiu compreender que foi a diferença sexual dos seres humanos a base ontológica para a diferença social e para a exclusão da mulher da esfera política. A diferença sexual tomada como imutável ou como tema de discussão e base para a diferença de gênero foi a matriz para a ação política feminista, afirma Scott (2012).

Entretanto, ao questionar a diferença e buscar a igualdade, as sufragistas<sup>8</sup> criaram uma identidade de grupo assentada nessa forma imutável da anatomia, o que, de certa forma, reforçou ainda mais o que se pode chamar atualmente de **estereótipos de gênero**. Isso quer dizer que ao mesmo tempo em que rejeitaram essa ideia de uma identidade baseada na anatomia, as sufragistas, paradoxalmente, fundaram um grupo para uma ação política e para a conquista de direitos, mostrando os limites da igualdade e sua aplicabilidade universal.

---

<sup>8</sup> A luta sufragista defendeu o direito ao sufrágio universal, mas não apenas o direito de voto às mulheres, como, também, o acesso das mulheres aos espaços de poder (parlamento, judiciário). A luta sufragista envolveu milhares de mulheres em diferentes países, o que possibilitou uma ampla aliança entre as mulheres e unificou posições políticas diferentes em torno de uma causa universal.

Os dilemas vividos no século XIX, pelas mulheres, refletiram nas experiências negativas vividas nessa luta por direitos sociais em vários períodos, principalmente no debate sobre gênero, da segunda onda do feminismo. Por isso, foram levantadas questões importantes nessa seara sobre a determinação da biologia na capacidade racional, na reflexão moral e na ação política de uma mulher. Outro dilema que fora levantado foi se realmente havia um conflito entre a anatomia reprodutiva feminina com a capacidade de inteligência da mulher. Diante da impossibilidade em responder definitivamente a estas e a muitas outras questões falaciosas sobre o tema – ou da negação sobre a falibilidade do reducionismo biologista – criaram-se leis e normas que regraram a história das mulheres. “A lei substituiu a verdade como guia da ação humana” (SCOTT, 2012, p. 11), determinando, com isso, a essência dos homens e das mulheres selando, dessa forma, a identidade definitiva de cada um a partir do sexo.

Por uma espécie de lógica circular, a essência dos homens e das mulheres passava a ser a justificção das leis e políticas, quando na realidade essa essência (variável histórica e contextual) não era senão efeito dessas leis e políticas (SCOTT, 2012, p. 11).

Mesmo depois de alcançar a primeira grande vitória, que foi a conquista do direito ao voto – que aconteceu em épocas diferentes, nos diversos países que atenderam a essa demanda – a conquista do *status de indivíduos autônomos autorrepresentativos* ou a conquista de liberdade e igualdade universal de direitos girou em torno de discursos paradoxais e que repetiram os erros das gerações anteriores na luta por seus direitos.

[...] com o voto as mulheres passaram a ser sujeitos políticos. Ironicamente, a posse de direitos contrastava, mais do que sua ausência, com a contínua dependência social e psicológica das mulheres. Em lugar de eliminar o problema geral da diferença sexual, o voto atraiu muito mais atenção sobre ele (SCOTT, 2012, p. 217).

A antropóloga Andriana Piscitelli (2001) afirma que depois das décadas de 1920 e 1930, uma questão resultou da luta pelos direitos iguais entre homens e mulheres e que foi muito importante para a geração seguinte de feministas: “[...] se a subordinação da mulher não é justa, nem natural, como se chegou a ela e como se mantém?” (PISCITELLI, 2001, p. 2).

Os conflitos vividos nas lutas feministas eram os sintomas do passado histórico da mulher e, também, a base dessas contradições no discurso

reivindicatório das mulheres. Havia uma identificação das feministas com as mulheres do passado que mantinham uma tradição histórica ordenada e contínua de submissão. Essa condição foi apontada por Beauvoir: as mulheres, perante à lei e num sentido formal, conseguiram igualdade com os homens. Entretanto, uma verdadeira igualdade não foi alcançada porque os direitos abstratos não foram integralmente reconhecidos para a mulher. Por direitos abstratos, Beauvoir entendida como a possibilidade de atuar como sujeito soberano e dirigir a sua própria vida na direção que escolhesse. Ser reconhecida como sujeito perante à lei, uma cidadã tal qual os homens, não deu, à mulher, autonomia econômica, social e muito menos subjetiva, mantendo, portanto, a dependência tanto social e psicológica ao homem: “[...] a mulher sustentada – esposa ou cortesã – não se liberta do homem por ter na mão uma cédula de voto [...] continua confinada a sua condição de vassala” (BEAUVOIR, 2009, p. 879). A mulher permaneceu como o Outro<sup>9</sup> na relação ao homem.

Para Beauvoir, era preciso uma mudança na subjetividade das mulheres, a saída da posição de objeto para sua transcendência, isto é, sair da imanência da sua condição humana. Ser reconhecida na categoria de indivíduo perante à lei não lhes deu uma representação de mulher e, por isso, não resolveu a questão da hierarquia entre homens e mulheres, já que a mulher continuou subsumida à condição feminina, a ser uma *outra versão* do homem. Segundo Scott, isso tinha o efeito de negar ou evitar transitoriamente a questão da diferença sexual que levantou por tanto tempo as definições de sujeito abstrato” (SCOTT, 2012, p. 220). Essa confusão do significado de indivíduo político e psicológico foi o que impossibilitou, ao programa do movimento feminista, alcançar a igualdade com os homens no que se refere à abolição da posição hierárquica entre eles e, portanto, a exclusão da submissão das mulheres, em termos:

O feminismo depois do sufrágio se constituiu como um paradoxo: estava a igualdade declarada entre homens e mulheres no conceito de cidadania (ou do indivíduo abstrato) e, por outro lado, a masculinidade exclusiva do sujeito individual. De outro lado, estava presumida a igualdade que derivava da posição garantida pela lei dos direitos universais e, de outro lado, a desigualdade derivava dos fatos naturais da diferença sexual (SCOTT, 2012, p. 221).

<sup>9</sup> Beauvoir toma o *Outro* da obra *Le Temps et l'Autre* de Levinas que designa o feminino como alteridade oposta a uma consciência. A autora, ao apropriar-se do Outro enquanto alteridade pura, lugar da mulher, o faz criticando o privilégio masculino em ser uma consciência para si, lugar do Um, que para ser, deixa a mulher nesse lugar de objeto assujeitado inessencial.

Enquanto Freud em meio a sua dificuldade em pensar sobre o continente negro perguntou o que quer uma mulher, Beauvoir deu um passo atrás e levantou um problema para o movimento feminista: *o que é uma mulher? Como pode realizar-se um ser humano dentro da condição feminina?* Essa pergunta existencialista sobre o humano feminino, Beauvoir mesmo responde dizendo que a mulher tem uma condição inessencial, visto que está sempre em relação ao essencial, ao absoluto. Beauvoir afirma que os homens definem a humanidade e as mulheres não se definem em relação a si mesmas, mas em relação a eles, “[...] a mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela” (BEAUVOIR 2009, p. 17). Ela é o Outro do soberano e absoluto homem. Desde o processo histórico conhecido, a posição feminina é a de submissão, objeto de troca, manutenção da espécie e somente caracterizada pela anatomia fêmea geradora da civilização. A hipótese levantada pela autora é que as mulheres não se “[...] põem autenticamente como sujeitos”, por não terem “[...] os meios concretos de se reunir em uma unidade que se afirmaria em se opondo” (2009, p. 20), por não terem história não fazem laço social umas com as outras, somente laços com seus opressores. Elas só “[...] ganharam o que os homens concordaram em lhes conceder; elas nada tomaram; elas receberam” (BEAUVOIR, 2009, p. 20).

Para Beauvoir, o segundo sexo precisava tomar consciência da dominação sofrida pela sociedade patriarcal, pois acatar ao discurso sobre a capacidade masculina e a dependência feminina impossibilitava encontrar outros caminhos senão o ditado pelos homens desde muito tempo. Para mudar a situação, elas precisavam acreditar na própria capacidade. Era necessário apontar a condição feminina de objeto de *outra consciência essencial e soberana* que a constituiu como inessencial. Para Beauvoir, era possível pensar o problema feminino em termos de liberdade e seu projeto era em como superar as circunstâncias que restringem a liberdade da mulher por meio da moral existencialista, como encontrar uma possível epistemologia para a mulher separada da dominante, ou essencial. Beauvoir diz que se a mulher aprendeu a ser inessencial, ela pode aprender outra forma de vivência no universo no qual está inserida. Ela apontava o comportamento feminino forjado pelo essencial masculino e que fora aceito pelas mulheres.

A obra de Simone de Beauvoir anunciava os combates das mulheres nestas décadas num corte com a tradição sufragista, colocando as questões da sexualidades, da maternidade e da família em debate, numa profunda ruptura com as concepções dominantes. Recorde-se a época em que foi publicado *O Segundo Sexo*: quatro anos após o final da Segunda Guerra Mundial, uma grande pressão pró-natalista dos governos, um grande apelo para o regresso das mulheres «ao doce aconchego do lar». O pensamento libertador de Simone de Beauvoir faz ruptura com tudo isto. Opõe-se ao puritanismo e ao maternalismo do pós-guerra. Rasga o véu do determinismo biológico e explica que as mulheres não têm de estar amarradas a nada, a não ser a elas próprias como sujeitos autónomos e senhoras do direito de decidir sobre as suas vidas (TAVARES, 2010, Locais do Kindle 9408-9414).

O ensaio de Beauvoir teve e ainda é passível de várias críticas, principalmente sobre as generalizações e do grande subjetivismo da autora em relação à vivência feminina e a sua relação com o mundo. Todavia, o que importa é menos a teoria existencialista de Beauvoir – construída em torno de um novo modelo de subjetividade, sem essência e pensado a partir de um horizonte de liberdade sem determinismos – e mais o fenómeno da mudança que a sua obra produziu e ainda produz no espaço da mulher, na sociedade e nas relações, tamanha a influência nas teorias pós-década de 50. *O Segundo Sexo* foi a obra base de grande parte do desenvolvimento político teórico da segunda onda do feminismo, que tem seu início nos anos 60. Assim, ainda que Beauvoir não tenha falado diretamente sobre o conceito de gênero, segundo Butler (1998), ela fomentou as bases de uma teoria voluntarista de gênero, mais tarde levada a termo pelas ciências humanas, pelas matrizes estruturalistas e pós-estruturalistas que alargaram e que colocaram em questão os limites dos grandes temas do existencialismo: a subjetividade e a liberdade diante das condições históricas.

Foi no campo da história, da antropologia e da linguística, nos anos 1970, que o debate de gênero entrou na agenda feminista. Esse movimento, como já dito, foi influenciado pela obra de Beauvoir, que apontou a “[...] importância da sexualidade humana como localização do poder” (BRAIDOTTI, 2004, p. 135) dentro da instituição da família e sua condição de heterossexualidade procriadora que regula a identidade sexual. Haraway (1990) afirma que essa visão crítica do papel heteronormativo promovida por Beauvoir teve consequências diretas na plataforma política de autoras importantes para as teorias de gênero, como Gayle Rubin e Adrienne Rich. Ao mesmo tempo, o paradigma da identidade de gênero, gerado pelos estudos biológicos dos anos 1950 e 1960, podem ser vistos como uma versão “[...] funcionalista e essencializante da percepção de Beauvoir nos anos quarenta, de que

não se nasce mulher” (HARAWAY, 2004, p. 216), o ser torna-se mulher a partir das relações de subordinação.

A ideia do torna-se mulher também influenciou grandes correntes do feminismo, que passaram a questionar os papéis de homem e mulher. São elas: o feminismo materialista francês, o anglo-americano e, entre essas vertentes, o feminismo socialista. O que elas têm em comum é que partem da tentativa de mostrar as estruturas que constituem os discursos da desigualdade de gênero, assim como, o essencialismo dessa estrutura. Segundo Piscitelli (2001), o que coincide, em termos políticos, nos vários discursos feministas a partir da década de 1960, é a crítica, às relações de poder – políticas, sociais e econômicas – que determinavam, às mulheres, lugares sociais subordinados em relação aos homens. A subordinação, elemento intrínseco a toda forma de poder, portanto universal, ocorreu em todos os períodos históricos e o que variava era tão somente como ocorreu tal subordinação de acordo com determinada época e lugar histórico. Segundo Naomi Schor (1994), dizer do essencialismo da mulher é dizê-la com um número de atributos inatos, que a definem, necessariamente, de acordo com a época e com a cultura, que sem os quais ela deixaria de ser vista como mulher, isto é, são as características que dão a identidade da mulher, que surgem de acordo com a anatomia e a universalidade do patriarcado.

Estava lançada, nos discursos feministas, uma crítica ao lugar dado à mulher, à linguagem sobre a mulher, o que se falava sobre a mulher. A psicanálise não ficou de fora desse inquérito e teve que responder sobre o seu regime de verdade sobre a mulher, por óbvio, que foram as mulheres psicanalistas que tomaram à frente nesse projeto.

### **3.1 PSICANÁLISE, GÊNERO E (IN)DIFERENÇA SEXUAL**

Freud não fala em identidade de gênero, o objeto da psicanálise é outro (TUBERT, 2003). Sua obra incide sobre a relação da pulsão e do desejo na tentativa de tirar a sexualidade da biologia para o psíquico. Mas “Freud de alguma maneira, já se ocupava de questões relativas a gênero, no início do século XX, embora não usasse esse termo [...] na medida em que procurava explicar o desenvolvimento da feminilidade e da masculinidade em homens e mulheres” (PORCHAT, 2014, p. 32).

Os conceitos de masculino e feminino foram sempre muito difíceis de serem definidos e, para Freud, estão entre os mais confusos que ocorrem na ciência. Esse binarismo teve a princípio três possibilidades de definição: no sentido de passividade e atividade; no sentido biológico e no sentido sociológico. Essa distinção foi apresentada por Freud em uma nota de rodapé colocada em 1915, no texto *Três ensaios sobre a sexualidade*, publicado dez anos antes, em 1905. A primeira das três definições sobre masculino e feminino mostra a atividade da pulsão no seu enlace com a passividade do objeto, por isso a libido é de natureza masculina, essa é a visada mais essencial à psicanálise. Já o sentido biológico é o mais simples de ser determinado, pois estaria ligado às características atribuídas a um e outro – masculino e feminino – pela presença de óvulos ou espermatozoides, sendo as definições dos traços físicos o elemento visível da determinação de um e de outro. A última, a sociológica, afirma que não há uma masculinidade e uma feminilidade pura. Os seres humanos carregam “traços de caráter” que condizem com seu sexo anatômico, assim como do sexo oposto e, portanto, apresentam uma combinação de atividade e passividade.

A feminilidade, longe de ser somente traços psicológicos que determinam os comportamentos das mulheres, é a assunção do inconsciente sexual, por um lado, e por outro, as imposições da cultura pelo Complexo de Édipo, como já discutido anteriormente. Já o processo que estrutura a organização sexual dos seres, do desejo sexual e da eleição do objeto depende da história singular de cada um na relação com o outro e a base na qual se constrói essa sexualidade é indefinida e indeterminada, já que as pulsões são parciais, polimorfas, e sua origem é nas zonas erógenas (TUBERT, 2003).

Foi o sexólogo John Money que, em 1955, produziu uma teoria para explicar como uma pessoa intersexo constrói uma identidade sexual que não condiz com a anatomia, visto que esta é muitas vezes confusa e indeterminada, afinal, estas crianças apresentam uma **anomalia sexual**. A criança intersexo escapa da definição de macho ou fêmea e todo o estudo sobre a intersexualidade fora no sentido de dar a essas crianças, a partir da cirurgia e ou de tratamentos hormonais, a definição clara e visível do *buem sexo*, “[...] um aparato genital macho ou fêmea plausível” (DORLIN, 2009, p. 32).

Para o sexólogo, havia uma manifestação pública da identidade de gênero, um modo de conduta prescrito e determinado socialmente que ele chamou de papel de gênero. Já a identidade de gênero era a experiência pessoal, a dimensão psíquica que se assentava no sexo biológico. Duas faces da mesma moeda, o gênero era o complemento imprescindível do sexo (TUBERT, 2003). Criou-se, nesse momento, uma categorização que separou artificialmente duas dimensões da sexualidade: sexo é biológico, é um dado natural, enquanto o gênero é o social, construção cultural de homem e mulher. A separação de sexo e gênero, de biologia e comportamento, fundamenta a ideia de que a identidade sexual não é determinada pelo sexo biológico, mas construída em função de técnicas e elementos exógenos ao próprio corpo.

O interesse desse estudo foi mais voltado ao papel de gênero do que propriamente ao sexo biológico. Isso que era chamado de sexo não era apenas a expressão da biologia, era o corpo mais a dupla categorização sexual dos indivíduos, resultado de fatores externos que determinam os papéis de gênero. O que ele mostra é que o sexo biológico nunca está só, ele vem sempre atrelado, necessariamente, ao processo de sexuação, da procriação e da sexualidade. Desse modo, gênero pode ser pensado como a identidade sexual construída socialmente para enquadrar, normalizar os corpos e, portanto, seria o fundamento último do sexo, “[...] a bicategorização sexual dos indivíduos” (DORLIN, 2009, p. 40).

Robert Stoller, em 1965, popularizou o conceito de gênero quando mostrou, a partir de estudos de casos de transexualidade em crianças, que sexo e gênero não se correspondem necessariamente e como se constrói uma identidade de gênero a partir de categorias da psicanálise. Esse fenômeno estabeleceu que, em algumas pessoas, a masculinidade não coincide com a anatomia macho e que a feminilidade não coincide com a anatomia fêmea. Não há coerência entre corpo e identidade de gênero e essa não coerência estabelece-se logo no início da vida das crianças. Essa convicção infantil é mais resultado de um processo psíquico como resposta ao meio ambiente e menos uma influência dos aspectos anatômicos. Para Stoller, não é só a anatomia o destino, visto que

[...] além do fundamento biológico, a pessoa obtém estas convicções a partir das atitudes dos pais, especialmente na infância, sendo estas atitudes mais ou menos semelhante àquelas mantidas pela sociedade como um todo, filtradas pelas personalidades idiossincráticas dos pais. Portanto, tais

convicções não são verdades eternas: elas se modificam quando as sociedades se modificam (STOLLER, 1993).

Uma bissexualidade constitucional, que abre lugar à vivência traumática inaugural da relação triangular pai/mãe/filho ou pai/mãe/filha, fixará em seu resultado o caráter feminino ou masculino da criança, sempre fundamentada nas relações sociais entre os sexos e os comportamentos de um e de outro numa sociedade, o que permite dizer que a diferença sexual não resulta apenas da vivência de fálicos e castrados subjetivamente, mas, também, do reconhecimento e das condições de tipo valorativo dado às relações entre as pessoas.

É contra o pressuposto da bissexualidade constitucional em Freud que Stoller pensou o processo de identidade de gênero. A identidade de gênero estabelece-se quando há o conhecimento e o reconhecimento por parte da criança em pertencer a um e não a outro sexo. Gênero é o referente do sexo, é o que recobre a anatomia ao longo do processo de construção da identidade de gênero e modula-se pelas representações de si mesmo e dos objetos que farão parte desse processo. Mesmo sendo da psicanálise, Stoller abriu mão do conceito fundamental de pulsão pelo sentimento de pertença a um grupo sexual, isto é, a identidade de gênero como algo estável e oposta: “[...] ao caráter múltiplo, fragmentário e indeterminado das pulsões... desaparece as articulações entre os destinos das pulsões, a sexualidade e as identificações substituídos por uma mítica identidade” (TUBERT, 2003, p. 392-393).

Stoller pensou em uma feminilidade primária, uma profeminilidade, tanto por parte dos meninos quanto das meninas, que contradiz à ideia freudiana de uma masculinidade primária. O vínculo primeiro com a mãe nas crianças, momento da simbiose em que tanto o menino quanto a menina estão numa fusão com ela, dá a *ambos* o fundamento de uma feminilidade. Anterior à masculinidade no menino, esse período pode abrir para o sentimento de ser uma mulher, enquanto que para a menina, o caminho é o ideal para a construção da sua própria feminilidade e, diferentemente da teoria de Freud, muito mais fácil.

Stoller (1982, p. 36) acredita que para o menino esse período – chamado de identidade de gênero nuclear – “[...] é mais tortuoso do que para a menina, por ter experiências íntimas muito marcantes com um corpo e uma psique feminina que tornará difícil a identificação posterior que criará sua masculinidade, ou melhor

quando, se desenvolverá sua identidade de gênero fundamental". Se para Freud as duas crianças de sexos opostos estão originariamente do lado masculino, portanto, a sua dificuldade foi pensar como pode a menina tornar-se uma mulher. Em Stoller, o que acontece é ao contrário: ambos estão numa identificação com a feminilidade da mãe e, sendo assim, a questão toda gira em torno de descobrir como pode um ser de anatomia masculina transformar-se em um homem.

Num segundo momento, entra em ação o que os pais ensinam aos filhos, a partir dos processos do cuidar e da linguagem e da localização dos seres no mundo. "Formando a maior parte do treinamento da criança à medida que seu gênero se desenvolve" (STOLLER, 1982, p. 35). Por exemplo, é o estilo da roupa, o modelo, o nome; os jogos infantis, os brinquedos, as cores que rodeiam a criança, o cuidado com um e com o outro, como se dirige a um e outro formam um discurso sobre a criança, dizendo a ela "você é uma menina" ou "você é um menino". A atribuição de um gênero a uma criança deve-se, portanto, em grande parte, à criação familiar e não a fatores inatos, nem tampouco pelo conflito da diferença anatômica.

[...] um homem anatomicamente normal pode tornar-se masculino e acreditar-se homem, ou feminino e acreditar-se mulher, surgindo o resultado de ambas as situações da psicodinâmica de sua família. Por volta do primeiro ano de vida, ele irá desenvolver raízes fundamentais e aparentemente inalteráveis de sua masculinidade ou feminilidade, e os processos pelos quais ele nos fez, ao invés de serem inevitáveis, serão resultado das personalidades de seus pais e da maneira como eles se relacionam com o menino física e psicologicamente. Desta forma, o destino de uma pessoa pode, sob alguns aspectos, estar muito mais fora do alcance de suas mãos do que o poderia indicar o conceito usual de uma dinâmica inconsciente. Parece-me que estas experiências mais primitivas "impressas" permanentemente na psique (e no cérebro?) agem tão inexoravelmente e inalteravelmente como o fazem os "instintos", e, embora, não sejam primariamente originadas de esforços biológicos, criam demandas psíquicas permanentes que serão sentidas pelo indivíduo como se fosse "instintivas". Essas forças devem ser diferenciadas das forças igualmente poderosas daquelas partes do inconsciente desenvolvidas posteriormente, onde conflito e resolução, demanda e repressão, estão para sempre em luta pelo equilíbrio (STOLLER, 1982, p. 37).

O terceiro momento é o Édipo propriamente dito e, quando chega a esse período, a identidade de gênero em uma criança já está pronta. O que se produz no desenlace edípico é a escolha do objeto sexualmente desejado. Tanto o menino quanto a menina entram no Édipo com sua identidade de gênero pronta, eles têm convicção do que são. O que o Édipo dará a eles é uma escolha de objeto que

independe da identidade de gênero. Sobre isso, mais especificamente sobre a superação do paradigma freudiano, acompanhemos a análise de Porchat:

Stoller se propõe a realizar duas tarefas difíceis: quer ir além de uma definição de feminilidade nas mulheres, que julga freudiana, caracterizada primordialmente pela inveja do pênis e pela negação ou aceitação resignada da castração; e quer mostrar que a masculinidade nos homens não é apenas um estado natural que precisa ser preservado, mas se trata de uma conquista (PORCHAT, 2014, p. 43).

Apoiada nas pesquisas de Money e Stoller, a socióloga Ann Oakley, nos anos 1970, mostrou a importância do conceito de gênero para a teoria feminista. Ela tirou do campo das ciências médicas e da psicanálise e o levou para as ciências sociais. Oakley levantou a questão de que o corpo, enquanto biologia, não participa nem do comportamento sexual, nem do desejo sexual e que a identidade de gênero não é resultado da anatomia. Logo, a relação de causalidade entre sexo e gênero estava definitivamente rompida, restando pensar que as identidades “[...] os papéis, os valores, as representações ou os atributos simbólicos femininos e masculinos são produtos da socialização dos indivíduos” (DORLIN, 2009, p. 35). Natureza e biologia de um lado e, de outro, as relações desiguais entre homens e mulheres, construídas socialmente.

Na segunda onda do feminismo, por volta dos anos 70, surgem duas correntes que se voltaram à psicanálise. A primeira delas nasce dos Estudos de Gênero que cresce com força nos Estados Unidos e seu projeto teórico era questionar o poder patriarcal para abalar a estrutura social a partir das reconfigurações das relações de parentesco, das relações de trabalho e das identidades de gênero. Linda Nicholson (2003) afirma que as feministas da segunda onda viram com o conceito de gênero a possibilidade de minar a base conceitual do sexismo, que resulta da ideia das diferenças entre homens e mulheres fincadas na natureza biológica.

A antropóloga Gayle Rubin, em 1975, numa monografia de pós-graduação, criticou o modo como a psicanálise foi interpretada por algumas feministas norte-americanas. Elas fizeram uma releitura da teoria do inconsciente baseadas na clínica biologizante e curativa das sexualidades “anormais”. Dessa forma, as feministas reprimiram, ao mesmo tempo que extrapolaram, pontos importantes da obra de Freud, que as impediu de conhecer uma teoria de base para uma

fundamental crítica dos papéis sexuais e da aquisição de gênero. Para Porchat (2014, p. 60), o que Rubin fez – mesmo dentro do movimento feminista – foi colocar a psicanálise como a teoria que pode dar subsídios para eliminar a hierarquia de gênero, ao mesmo tempo em que essa teoria justifica a subordinação das mulheres dentro de uma cultura fálica heteronormativa. A psicanálise é capaz de empreender o combate, propõe Rubin, por isso, o que as feministas deveriam compreender e apreender é uma luta contra o modelo do sistema de parentesco, pela eliminação dos papéis e das sexualidades obrigatórias. Rubin afirma que

Na medida em que ela [a psicanálise] é uma racionalização da subordinação feminina, esta crítica é justificada. Na medida em que ela é uma descrição de um processo que subordina as mulheres é um erro. Enquanto descrição da maneira como uma cultura fálica domestica as mulheres e os efeitos para as mulheres de sua domesticação, a teoria psicanalítica não tem paralelo (p. 19-20).

Da matéria-prima fêmea à mulher domesticada, Rubin, em seu trabalho *O tráfico das mulheres: notas sobre a economia política do sexo*, pretendeu a desnaturalização do sexo a partir de uma exegese da psicanálise, que promoveu uma descrição “[...] da vida social que é o *locus* da opressão das mulheres, das minorias sexuais e de determinados aspectos da personalidade humana nos indivíduos” (1993, p. 2). Rubin, em seu sistema sexo/gênero, mostrou o modo como são satisfeitas socialmente às necessidades sexuais pela transformação da sexualidade biológica pela cultura e demonstrou, com isso, que o sexo também é produto da atividade humana. O sistema sexo/gênero de Rubin é um novo modo de apresentar a criação social da feminilidade e da masculinidade, a partir de três bases: do gênero, da heterossexualidade obrigatória e da repressão da sexualidade feminina.

Sexo é sexo, mas o que se considera sexo é igualmente determinado e obtido culturalmente. Toda sociedade conta ainda com um sistema de sexo/gênero: um conjunto de arranjos através dos quais a matéria-prima biológica do sexo e da procriação humana é moldada pela intervenção humana e social e satisfeita de forma convencional (RUBIN, 1993, p. 5).

Para Rubin, o sexo adquiria uma relevância social quando tomado pela cultura que organizaria os papéis determinados socialmente para homens e mulheres. Isto é, como macho e fêmea transformam-se em homens e mulheres. Para Levi-Strauss, o tabu do incesto, a troca de mulheres, dá origem à sociedade e em Freud a norma é semelhante, a posse da mãe é proibida e, por isso, meninos e meninas, ao findar essa organização, devem dirigir-se aos papéis que devem assumir na ordem social e o que está fora disso entra no campo das patologias. Para a

autora, há uma interdependência entre a sexualidade humana, a política e a economia que se organizam a partir do tabu do incesto e conseqüentemente a troca de mulheres que dá origem ao contrato social.

O “[...] parentesco é a culturalização da sexualidade biológica no nível da sociedade; a psicanálise descreve essa transformação da sexualidade biológica dos indivíduos na medida em que eles são enculturados” (RUBIN, 1993, p. 16). Por isso, o Complexo de Édipo é uma rede de eventos que produz a personalidade sexual e modela os seres em indivíduos adequados que organizam – pela ocupação dos seus lugares determinados – a sociedade. A fase edípica “[...] é precipitada por alguns elementos de informação” (RUBIN, 1993, p. 17) e seu limiar se inicia na posição que o *phallus* ocupa em determinado momento, assim, em Lacan e em Freud, somente se conhece a diferença sexual anatômica pela presença e ou pela ausência do pênis. Para Rubin, todo esse processo configura-se pelo pressuposto da heterossexualidade. O menino, ao temer ficar como uma menina, vai em direção ao pai, identifica-se a este e abre mão do seu objeto de amor, troca sua mãe pelo falo para usar com uma mulher propriamente sua no futuro: “[...] o contrato com o qual concorda, reconhecerá um dia seus próprios direitos e o proverá com uma mulher que seja sua” (RUBIN, 1993, p. 17).

Para os meninos, o tabu do incesto refere-se a algumas mulheres, enquanto que para as meninas a todas as mulheres. A primeira relação de amor é com a mãe e pela regra da heterossexualidade obrigatória que se organiza o cenário da construção da sexualidade, por isso, esse lugar com a mãe torna-se insustentável para a menina e ele precisa ser rearranjado. Se meninos têm o “amuleto” para trocar por uma mulher, as meninas não o têm, afinal, para a posse do objeto, tal qual a mãe, é preciso ter o pênis. “Este reconhecimento da castração força a menina a redefinir sua relação com ela mesma, com sua mãe e com seu pai” (RUBIN, 1993, p. 18). Ao reconhecer que não tem o falo para dar à mãe – numa cultura fálica como a nossa não tê-lo gera um grande desapontamento – a menina volta-se ao pai e espera dele a restituição do seu ser. Se nesse sistema de troca o que circula é o falo, a menina é “espoliada”. O que fica em evidência é que a menina reconhece sua castração definitiva e fica à espera de ganhar um presente para substituí-lo: é essa a norma que estabelece o lugar de um e de outro – o homem é o doador e a mulher recebe dele o que lhe falta e lhe feriu narcisicamente. Essa condição tanto de um

quanto do outro cria o sexismo e também os comportamentos de gênero. As mulheres não são oprimidas apenas como mulheres, mas **todos** são oprimidos por terem que assumir papéis que são destinados à criança “andrógena” pelos lugares que ocupam numa lógica fálica.

[...] a menina é então obrigada a abandonar este amor por causa do papel sexual feminino: pertencer a uma homem [...] Os tipos de relações de sexualidade estabelecidos no opaco passado humano, ainda dominam nossas vidas sexuais, nossas ideias sobre homens e mulheres e os meios de educar nossas crianças [...] a vida sexual humana será sempre sujeita à convenção e a intervenção humana (RUBIN, 1993, p. 20).

Portanto, não é o patriarcado que oprime as mulheres, mas o sistema sexo/gênero que disciplina as relações e a sexualidade. É o sexo que repousa sobre o gênero, é a heterossexualidade obrigatória e a servidão da sexualidade feminina que são os elementos de interdependência que produzem a identidade feminina, que é um papel assumido por uma mulher sem resignação, mas que internalizada a hierarquia dos sexos e do poder que emana deles na cultura e, por isso, fica à espera daqueles que têm algo a oferecer.

A partir desse sistema pensado por Rubin, a psicanálise pode ser uma teoria de gênero e não uma teoria da biologia sexual: da bissexualidade surge o feminino, uma construção que resulta de uma heterossexualidade compulsória e do valor atribuído ao pênis, que determina papéis masculinos e femininos, as funções de gênero. A autora não se afasta dos pressupostos teórico-metodológicos dos autores aos quais critica, ao mesmo tempo em que dialoga para fazer um deslocamento do pensamento feminista da sua época. A sua proposta é a de imitá-los nos métodos, mas não nos resultados.

Para Adams (1997), a psicanálise reproduz a ordem familiar e social com a teoria do Complexo de Édipo e isso dá suporte material para pensar o vínculo entre sexo, sexualidade, reprodução e gênero. O projeto de muitas feministas, depois de Rubin, foi o de uma revolução no parentesco, afinal, é a heterossexualidade obrigatória o núcleo da opressão das mulheres e o “sexo” – enquanto aquilo que diferencia os seres – é a categoria naturalizadora que funda a sociedade como heterossexual e fundamenta as ciências sociais e ciências médicas no saber sobre os seres (HARAWAY, 2004).

O que faz uma mulher é uma relação específica de apropriação por um homem. Como raça, sexo é uma formação 'imaginária' do tipo que produz realidade, inclusive corpos percebidos então como anteriores a toda construção. A 'mulher' existe apenas como está espécie de ser imaginário, enquanto as mulheres são produto de uma relação social de apropriação, naturalizada como sexo. Uma feminista é alguém que luta pelas mulheres como classe. A luta principal é pela destruição do sistema social da heterossexualidade, porque 'sexo' é a categoria política naturalizada que funda a sociedade como heterossexual. Todas as ciências baseadas na categoria 'sexo' devem ser destruídas. Neste sentido, as lésbicas não são mulheres, porque estão fora da economia política da heterossexualidade (HARAWAY, 2004, p. 225-226).

Para o feminismo radical, a opressão das mulheres está fundamentada na geração dos seres e a reprodução é o cerne da desigualdade entre os sexos. A reprodução aprisiona as mulheres, forçando-as a depender dos homens e, por isso, é a cultura masculina que subordina as mulheres, ou melhor, é o corpo feminino a conexão entre o espaço e o tempo da permanência do patriarcado que constrói a categoria mulher em um espaço social circunscrito à maternidade. Isso deu a possibilidade de se pensar que "o pessoal é político" e, a partir desse mote, a ênfase dos estudos feministas foi dada nas relações íntimas entre homens e mulheres, "[...] a opressão feminina devia ser mapeada no espaço em que as mulheres viviam, isto é, nas suas vidas privadas" (PISCITELLI, 2001, p. 5). Houve uma politização da vida privada. A crítica que se faz a esse pensamento feminista é que há uma ideia essencialista baseada no corpo. Esse essencialismo é considerado como tendo o corpo o elemento necessário que mantém a permanência do patriarcado em todos os espaços e em todos os tempos, generalizando a dominação feminina: mulheres são oprimidas porque são mulheres. Essa ideia do feminismo radical foi muito importante para a apropriação do conceito de gênero nos estudos sobre a mulher<sup>10</sup>.

Monique Wittig, com seu materialismo lesbiano, é uma das precursoras da crítica antiessencialista e uma das teóricas mais importantes do feminismo radical. Wittig usa o termo sexo porque o compreende como uma construção social a partir do pensamento heterossexual. A diferença entre homem e mulher não é natural,

<sup>10</sup> Houve uma explosão de estudos sobre sexo e gênero tanto na sociologia quanto na psicologia europeia e, também, na norte-americana, depois dos anos de 1970. "Essa explosão é parte de um vigoroso debate político e científico a respeito da construção do sexo e de gênero como categorias e como realidades históricas emergentes, no qual os textos feministas tornam-se preeminentes em meados dos anos setenta, principalmente na crítica ao 'determinismo biológico' e à ciência e tecnologia sexista, especialmente a biologia e a medicina. Situadas no quadro epistemológico do binarismo natureza/cultura e sexo/gênero, muitas feministas... apropriaram a distinção sexo/gênero e o paradigma interacionista para argumentar favor da primazia da cultura-gênero sobre a biologia-sexo, numa enorme gama de debates na Europa e nos Estados Unidos" (HARAWAY, 2004, p. 222).

mas, sim, uma construção política, por isso, o sexo é desde o começo gênero e está a serviço da norma heterossexual, que transfere unicamente o encargo da reprodução da espécie às mulheres. “Assim, as feministas argumentaram contra o 'determinismo biológico' e a favor do 'constructionismo social'” (HARAWAY, 2004, p. 218).

Para além das explicações psicanalíticas de Stoller e de Freud, o que a discussão entre sexo e gênero faz é mostrar que o gênero é um espaço político que busca a correspondência causal entre sexo e gênero, em que um produz o outro necessariamente para atender às relações de produção e à manutenção da espécie dentro da heteronormatividade obrigatória. Teresa de Lauretis (1987) diz que os corpos entram nesse sistema como matéria-prima e, portanto, o produto, homem ou mulher, torna-se o suporte das relações sociais da divisão sexual e das relações de poder. O que o conceito de gênero promoveu dentro do âmbito da psicanálise foi a saída de uma teoria que visava unicamente a clínica do entendimento de patologias para a discussão política feminista do que determina a posição de homens e mulheres na sociedade.

A partir desse ponto, as diferenças entre masculino e feminino que apareciam na personalidade e no comportamento humano eram resultados de construções sociais. Gênero não substituiu a premissa do sexo, como o elemento diferenciador entre os seres, gênero foi suplementar à premissa do sexo. Gênero foi uma alternativa frente à ideia de patriarcado. Muitas sociedades entendem que são vários os fenômenos biológicos reais que diferenciam homens de mulheres e, também, comportamentos que são próprios de um e de outro gênero, que têm o corpo como o espaço no qual se assenta esse caráter construído humano. Como afirma Scott (1989, p. 2), gênero “[...] refere-se à organização social da relação entre os sexos”.

Os estudos de gênero suscitaram e ainda suscitam grandes questões. Todavia, a tomada desse conceito foi um acontecimento que abriu espaço para se pensar a diferença dos sexos e o caráter de construção social dessa diferença. Na teoria feminista, gênero cumpriu a função de “[...] recusar a tendência universal da linguagem crítica, dos sistemas de conhecimento e do discurso científico em geral” (BRAIDOTTI, 2004, p. 134). Criticar o ponto de vista masculino como o ponto de vista humano, o geral, a norma, o universal, que por sua vez coloca o feminino na posição de outro, daquele que estabelece a diferença, o segundo sexo.

As estudiosas feministas de todo o mundo sustentaram que a postura universalista, que combina o masculino para representar o humano que confina o feminino a uma posição secundária do "outro" desvalorizada se assenta em um sistema clássico de posições dualistas tais como: natureza/cultura, ativo/passivo, racional/irracional, masculino/feminino. Segundo as feministas, este modo dualista de pensar cria diferenças binárias com o único fim de ordená-las em uma escala hierárquica de relações de poder (BRAIDOTTI, 2004, p. 138).

Todavia, segundo Braidotti (2004), o conceito de gênero é inadequado, politicamente amorfo e impreciso e, por isso, sofreu grandes críticas dentro do próprio pensamento feminista. Entretanto, para além dos problemas, a tomada desse conceito, a princípio, mostrou-se eficaz, porque desestabilizou discursos científicos *masculinizantes* nunca antes questionados que versavam verdades sobre a natureza feminina, sobre a diferença dos sexos, sempre favorável ao masculino e com isso, determinando qual lugar os corpos devem ocupar na ordem das coisas.

Como diz Louro (2001, p. 64), "[...] a potencialidade do conceito talvez resida exatamente nesta noção, a de que se trata de uma construção cultural contínua, sempre inconclusa e relacional". Afinal, gênero possibilitou problematizar a linguagem como um lugar que gerou e legitimou as hierarquias de gênero e, também, pensar a sexualidade como um dispositivo histórico do poder<sup>11</sup> central e fundamental para a fundação da sociedade, da ordem política, jurídica e médica desde o século XVIII até os dias de hoje. Como afirma Haraway

A história das reformulações políticas de gênero pelas feministas ocidentais dos anos 70 deve passar pela construção de sentido e tecnologias de sexo e gênero nas ciências da vida normalizadora, liberais, terapêutico-intervencionistas, espiritualistas e funcionalistas, especialmente nos Estados Unidos, incluindo-se aí a psicologia, a psicanálise, a medicina, a biologia e a sociologia (HARAWAY, 2004, p. 215).

Fraisse (2003) vê a apropriação do conceito de gênero pelas feministas como um desafio para dar conta de duas dificuldades: uma epistemológica e outra

---

<sup>11</sup> É o que Foucault chama de dispositivo da sexualidade, um conjunto de saberes que heterossexualizou a sociedade pelo interesse de construir uma cultura cujo desejo naturalizado só pode ser pelo sexo oposto; a sexualidade é natural e é claro para o prazer dos homens, das mulheres secundariamente e para reprodução, papel fundamental da virtude feminina. Foucault aponta o sexo como um "fato discursivo", discursos de poder que desenham como devem ser as "[...] mais tênues e mais individuais das condutas" (FOUCAULT, 1988, p. 16). Um conjunto ou uma rede de poder que diz e regra os corpos pela produção discursiva e, portanto, nas produções de saber sobre o sexo. Nasce o discurso da regra, da normatização, discurso da disciplina que não é o da lei ou da regra jurídica tão somente, mas da norma que enquadra as condutas e ações dos indivíduos e tudo que estiver para além desta norma deve ser tratado e curado, objeto de um saber clínico médico. Sexo é a anatomia humana, é a prática erótica dos seres e, também, o que dá ao sujeito um lugar social e tomá-lo como objeto de estudo foi necessário para discipliná-lo dentro do biopoder que emerge das sociedades contemporâneas.

terminológica. Para a autora, tomar gênero como construção social possibilita múltiplas e contraditórias interpretações do fenômeno, mas que desde Stoller, a distinção entre o social e o biológico promoveu um marco epistemológico profundamente importante para a tensão entre o estudo da diferença dos sexos. No entanto, a dificuldade terminológica empreende uma interpretação nada equivalente quando se passa de uma língua a outra. Essa dificuldade polissêmica não se apresenta somente com o termo gênero, mas com sexo e diferença sexual também.

O inglês dispõe unicamente de *sexual difference* (diferença sexual), no francês pode-se empregar *différence sexuelle* (diferença sexual), *différence de sexe* (diferença de, ou entre os sexos) e até *différence de sexe* (diferença de sexo). A língua alemã igualmente emprega o termo *Geschlechterdifferenz* ou *Differenz der Geschlechter* (diferença sexual ou diferença dos sexos). Na medida que *Geschlecht* significa tanto sexo e gênero, o alemão se viu obrigado a trocar *Geschlecht* recorrendo a *gender* (FRAISSE, 2003 p. 43).

*Gender* (gênero em inglês) é o uso que muitas línguas fazem para designar o oposto do que é o biológico, o aspecto sexual, que demarca as diferenças entre os sexos. Mas uma crítica feita a essa questão é até que ponto a noção de gênero em inglês tem relevância para as tradições teóricas nas línguas latinas, o que faz com que não tenha valor nem epistemológico e nem político para o mundo europeu – em que são mais significativas as noções de sexualidade e diferença sexual – a construção teórica feminista de língua inglesa (BRAIDOTTI, 2004).

Mas a questão fundamental girou em torno da historicidade da diferença dos sexos, da dominação e da opressão e abrir mão do conceito de gênero pelo de diferença dos sexos seria uma mudança metodológica importante para operar com a crítica do domínio de um sexo sobre o outro, sem cair num essencialismo prejudicial das identidades, buscando, com isso, a emancipação e a construção de uma nova posição feminina. O debate sobre o essencialismo, na década de 1980, separou radicalmente a teoria da diferença sexual francesa – que entendia a construção da masculinidade e da feminilidade a partir da identificação e do desejo – das teorias norte-americanas de gênero – que viam nos processos sociais e pela cultura a construção dos gêneros.

Introduzir o debate do feminismo e do gênero no campo da psicanálise foi projeto de algumas importantes psicanalistas de base lacaneana. Julia Kristeva, Luce Irigaray, Sarah Kofman e Hélène Cixous são feministas que abriram campo para as questões da diferença sexual, buscando apoio nos estudos da psicanálise

para fazer crítica às ideias de gênero e do feminismo, como fez Judith Butler. Segundo Tubert (2003), o fenômeno de apropriação do conceito de gênero pelos discursos feministas mostrou dois caminhos: a ocultação da diferença sexual a partir da neutralidade da língua por um lado e, por outro, a construção sociocultural da diferença sexual. Entretanto, para Tubert, o conceito de gênero “[...] é opaco em relação ao desejo, ao inconsciente, a fantasia, a posição sexual e a eleição de objeto, assim como é mudo em relação a experiência e a imagem corporal do sujeito” (2003, p. 36).

O movimento conhecido como *l'écriture féminine*, ou a teoria francesa da diferença sexual, chamou a atenção para as estruturas teóricas e linguísticas da diferença sexual, fundamentado tanto na semiótica quanto na filosofia e na psicanálise do sujeito. Esse movimento apontou que não somente os fatores sociais e materiais são responsáveis pela opressão das mulheres, mas a inter-relação das estruturas materiais e simbólicas das relações de poder e do conhecimento. Por isso, é necessário criar um novo sistema de significados e representações a fim de privilegiar o polo feminino da dicotomia homem/mulher, “[...] é necessário redefinir o sujeito feminista feminino [...] deve desafiar a postura universalista do discurso científico atacando seu dualismo inerente” (BRAIDOTTI, 2004, p. 137). Questionar o sistema falocêntrico que contornava a explicação sobre a sexualidade feminina e a representação do ser mulher era fundamental, não tanto para transformar a teoria da psicanálise, mas, principalmente, para denunciar as relações de poder que fixaram os limites da construção da teoria para se pensar a mulher. Dessa forma, abriu campo – para além das revisões de conceitos importantes da psicanálise para melhor compreender a questão feminina e a diferença sexual – para entender o sistema de sexo/gênero/parentesco/papéis sociais que foram introduzidos nos estudos sobre a mulher (DE LOS RIOS, 2013).

Para Butler, tanto a corrente francesa, Beauvoir, quanto a anglo-saxão caem em um discurso essencialista sobre o lugar dos gêneros. Para Butler, a obra da filósofa francesa foi uma base de apoio para desenvolver sua própria teoria, isto não quer dizer que Butler não tenha feito duras críticas à obra de Beauvoir. Essa é a base que produziu o pensamento de Butler, do pós-estruturalismo. Questionar a ideia de essência e de identidade tanto dos sexos quanto dos gêneros é uma ruptura buscada pelo movimento Queer, não somente em relação à desnaturalização do

sexo, mas também do gênero. O pensamento de Butler gira em torno da crítica à ordem simbólica que constitui uma estrutura de parentesco fixa, sustentável por leis e proibições universais que impõem normas e proclamam círculos de vínculos que são legitimados dentro dessa norma. A lei simbólica regula o desejo e o Complexo de Édipo e, portanto, decreta que a relação de parentesco legítima é a que se funda dentro da norma heterossexual. Para Butler, para que novas configurações de família e transformações sociais aconteçam e outras relações de parentesco possam ser legitimadas, o simbólico deve mudar.

Judith Butler buscou superar esse debate que foi forte até os anos 80 e introduziu outra maneira de entender o gênero, que não deixará de ser uma abordagem de caráter construcionista, mas que pretendeu escapar dos pressupostos frágeis, ontológicos e argumentativos dessa discussão. Ela fez isso por meio de um recurso chamado pesquisa histórico-genealógica, com uma clara inspiração em Foucault e Nietzsche. Butler (2015) afirmou que o gênero é uma *performance* repetida e reiterada e essa repetição produz o corpo de homem e corpo de mulher e, com isso, comportamentos de mulher e comportamentos de homem. É essa dinâmica repetitiva que produz certa estabilidade, ao mesmo tempo em que reintegra o ser. Para ela, isso tem que ser repetido para criar essa estabilidade, é por que isso, pela necessidade da repetição, a estabilidade não é garantida.

Foi dentro dessa problemática que *Problemas de gênero, feminismo e subversão da identidade*, de Judith Butler, explorou a possibilidade de um feminismo que engloba o desejo e a sexualidade na tentativa de se contrapor a uma matriz sexual reforçada há muito tempo. Para Butler, a ideia de gênero “[...] estáva carregada de uma teoria positiva da ação política” (SAFATLE, 2015, p. 174). Era preciso mostrar como os sujeitos relacionam-se com as normas de uma sociedade e como estas regravam as relações e os desejos.

A tarefa política não é recusar a política representational – como se pudéssemos fazê-lo. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporânea do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica de suas próprias práticas de legitimação. Assim, o ponto de partida é o *presente histórico* como definiu Marx. E a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituídas, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam (BUTLER, 2015, p. 23-24).

Butler propôs uma subversão das categorias de sexo e gênero que produz efeitos de uma formação de poderes invisíveis: sexo, corpo, sexo, desejo – efeitos da normatividade social que não podem ser entendidos fora das relações de poder, uma vez que esse sujeito não é capaz de se autoinstituir, mas pensar a historicidade do corpo e do gênero não remetendo ao sujeito dado e, sim, a um conjunto normativo perpassado por relações de poder com certos princípios e normas das quais a heterossexualidade compulsória será figura central. Butler tenta escapar do fundacionismo, assim como da polaridade natureza e cultura. Ela mostra que não há um sem o outro, mas afirma que o ato nomeador é um exercício cotidiano dos sexos, o qual não é da ordem da pura constatação, mas da construção do ser nesse ato de nomeação, quando se diz é um menino ou é uma menina.

Assim, nos anos 80, com o fenômeno *Queer*, os discursos femininos passaram da defesa das identidades para uma crítica das normas sociais, no que se refere ao gênero e à sexualidade. Desse modo, é possível pensar em uma crítica epistemológica política pós-feminista, na qual o pensamento *Queer* é o aprofundamento e um salto dentro dessa longa tradição de dois séculos.

### 3.2 AGORA ELAS FALAM SOBRE SI

*[...] se uma analista mulher se volta à teoria,  
às estruturas automultiplicantes de práticas significantes,  
ela volta a um mundo estanho à sua experiência.  
Andrea Nye*

O Feminismo da psicanálise é um espaço político com posições diversas que se organizam numa relação diferente ao falo, pensa novas representações inconscientes, ou novas cadeias significantes que podem ser erigidas a partir de novos espaços entre a pulsão e o desejo e que, além disso, abrem para que novos discursos pensem as sexualidades não somente de uma perspectiva binária: masculina e feminina. Esses vários discursos e ações políticas apontaram para outros horizontes, cada qual, o seu, mas o fim comum é a pretensão de uma verdade sobre o ser da mulher que assegure o reconhecimento do seu ser como sujeito na sociedade e na cultura desvinculada do referencial universal masculino. O que essas frentes de pensamento faziam era pensar os assuntos da diferença

sexual, da subjetividade e as relações de poder oriundas desses temas, por isso, havia a possibilidade de um diálogo entre elas. Nas palavras de Braidotti, “[...] a sexualidade é desnaturalizada pela psicanálise por meio da hipótese do inconsciente, à qual o feminismo acrescenta a visão política sobre a construção sócio-histórica das identidades sexuais” (1997, p. 134). Isso permitiu que algumas teóricas feministas da psicanálise, como Parveen Adams e Joan Copjec, pensassem que as dificuldades encontradas na obra da psicanálise no que se refere à questão do que é o feminino pudessem ser transformadas em vantagem feminista, mote para uma abertura de possibilidades de novos discursos (BRENNAN, 1997). Não se pretende uma teoria nova do sujeito e objeto mulher, mas, como propõe Luce Irigaray (2017), dissecar os discursos masculinos para suspender a produção de verdade e de sentido que produzem efeitos de poder dominante sobre a mulher, sobre seu corpo e sobre sua sexualidade. Segundo Nye (1995, p. 179), por exemplo, “[...] a exposição de Freud e Lacan por Irigaray é não só desagregadora, abre caminho para um novo tipo de pensamento feminista”.

O feminismo psicanalítico francês buscou uma transformação radical da linguagem dita como avassaladoramente masculina, para, com isso, reconfigurar a mulher na linguagem e no discurso sobre ela. O projeto francês apoiou-se no estudo da linguagem com o propósito de criar uma escrita revolucionária própria do feminino, que desse conta do corpo da mulher e da sua sexualidade. Um novo simbólico para dizer da mulher e do feminino, afinal a crítica feita ao androcentrismo em Freud está assentada no rompimento com o processo da própria construção social do simbólico masculino como referente universal, relegando o feminino como mais um ou um outro modo de ser, como uma categoria sexual construída a partir desse referente universal masculino, baseada em premissas falocêntricas.

[...] dado que o feminismo é eminentemente moderno como teoria e prática, no sentido de que as próprias condições que o possibilitam como discurso e movimento são estruturalmente contíguas à própria modernidade, como poderemos “nós, feministas” apoiar a necessidade de afirmação da especificidade sexual do sujeito feminino e igualmente a desconstrução das noções tradicionais de sujeito que são baseadas em premissas falocêntricas? (BRAIDOTTI, 1997, p. 127).

Era preciso repensar os termos do projeto psicanalítico a partir de uma nova política sexual que trouxesse às claras o debate sobre a diferença sexual. A criação

de uma política que reconhecesse as diferenças sem a submissão e a discriminação oriundas das diferenças. Afinal, para Braidotti, já que a ciência perpetua formas de discriminação e exclusão da mulher, a teoria feminista tinha que promover uma releitura do desejo, da sexualidade e da diferença sexual, com o objetivo de uma mudança social do lugar da mulher e conseqüentemente do homem.

A teoria feminista é um modo de relacionar o pensamento com a vida. Como tal, ela não só proporciona um ponto de vista crítico para a desconstrução das formas estabelecidas de conhecimento, aproximando o feminismo da teoria crítica; ela também estabelece uma nova ordem de valores dentro do próprio processo de pensamento, dando prioridade à experiência vivida (BRAIDOTTI, 1997, p. 131).

Tanto a psicanálise lacaneana quanto a teoria feminista da segunda onda afirmam a falta de simetria entre os sexos, a partir de diferentes registros, de falas e níveis, ao mesmo tempo em que se contrapõem e se contradizem. Enquanto a primeira visa as expressões do inconsciente, a outra reivindica uma política da *identidade* feminina e “[...] qualquer tentativa de síntese entre as duas só pode levar a uma distorção ideológica ou sociológica [da psicanálise] e uma perda de foco político [da teoria feminina]” (BRAIDOTTI, 1997, p. 136). Portanto, o que foi preciso como primeiro plano foi a emergência de se pensar os corpos apartados dos paradigmas essencialistas produzidos no século XVIII e XIX sobre o ser homem e o ser mulher e a relação entre eles, assim como a sexualidade humana. Submeter a mulher, ou o homem, a um corpo conceitual que crie para ela ou para ele uma identidade especificamente feminina ou masculina, considerando as diferenças em relação ao outro, seria voltar no tempo. O risco de defender a identidade das mulheres era o de retornar a um essencialismo metafísico fundado em uma ideia de natureza feminina. Foi preciso interrogar as próprias exigências de identidade do sujeito mulher que a obriga a um lugar de fechamento em que o que se busca, com as ações políticas, é um lugar de abertura de existência para o feminino e para a mulher.

Essa nova revisão crítica da psicanálise trouxe à tona elementos importantes para a questão da mulher, do feminino e da diferença sexual, a saber: a articulação entre cultura e psiquismo, entre desejo e poder, determinações anatômicas e ordem simbólica, entre gênero e identidade sexual/sexuação. Para a psicanalista Luce Irigaray, a inferioridade da mulher na sociedade complica-se porque todo o acesso que se tem à linguagem sobre ela é mediante sistemas de representações

masculinas, o que a impede de ter relação consigo mesma e com as outras mulheres. Nye (1995) mostra qual a exposição que a teoria de Irigaray promove na psicanálise e qual deve ser o lugar do pensamento feminista:

A tarefa da analista mulher é não apenas negativa, não apenas a desagregação das categorias patriarcais, é também uma revelação. Para essa revelação é preciso que haja algo a ser revelado, isto é, deve haver uma substância feminina que as palavras dos homens ocultaram. A exposição de Freud e Lacan por Irigaray é não só desagregadora; abre o caminho para um novo tipo de pensamento feminista. Uma vez que a simples presença/ausência da lógica fálica seja abandonada, o feminino pode aparecer como um valor em seu pleno direito, abrindo o caminho, segundo Irigaray, para uma diferença de sexos real, e não simulada, na qual ambos os sexos sejam valorizados (NYE, 1995 p. 181).

A feminista Rosi Braidotti – que se apoia na teoria de Luce Irigaray – entende que a psicanálise tem um papel importante na organização da agenda teórica feminista, visto que esse projeto é o de uma epistemologia feminista que busca a afirmação de um sujeito feminino político como seres corpóreos e sexuados, assim como a afirmação do desejo feminino por meio do corpo e da sexuação da mulher da vida real, portanto, de uma entidade biocultural. A diferença sexual é o operador desse movimento que visa igualdade na ordem cultural na afirmação da diferença entre os seres. No entanto, ao mesmo tempo, a psicanálise, por ser uma teoria clínica do par analista/analizando, não produz condições concretas para uma crítica das relações entre os sexos, nem tampouco de uma transformação política social dos sexos. Esse é o mote e o alvo da ação feminista. Isto é, psicanálise e feminismo possuem ângulos radicalmente diferentes sobre a relação entre os sujeitos, já que a primeira versa sobre o desejo e a sexualidade e a segunda versa sobre a mudança social da relação entre os seres. O que o feminismo da psicanálise pretende é ir além do reconhecimento da assimetria entre os seres – e aqui o feminismo e a psicanálise estão de acordo – é trazer para o plano do discurso a mulher como um interlocutor privilegiado da relação, o reconhecimento da alteridade da outra mulher e, com isso, a transformação do ser mulher e, para isso, os pontos importantes a serem pensados nesse caminho e nesse debate sobre a diferença sexual: “[...] pensar como uma feminista, ser uma mulher e essencialismo” (BRAIDOTTI, 1997, p. 128).

A questão que norteia o pensamento de Braidotti, e que nos é muito importante, é: “[...] quais são os dispositivos que tornam operacional a diferença entre os sexos como lugar de enunciação?” Ao que ela mesma responde que a

diferença sexual é uma questão política que busca uma transformação dos seres e da sociedade dentro do movimento feminista, afinal, ela, enquanto instância enunciativa, deve ser pensada menos como uma posição ideológica e mais como uma posição epistemológica por promover o enlace entre “[...] as instituições onde o conhecimento é formalizado e transmitido” – as universidades, as escolas, a igreja, a família – com a instituição que estão “[...] à margem do olhar oficial, que atuam como pontos de geração e revezamento para formas de conhecimento como resistência (o movimento das mulheres)” (BRAIDOTTI, 1997, p. 130-131).

A teoria da diferença sexual surge no pós-estruturalismo e foi um programa que buscou emancipar-se do feminismo radical, que questionou a ideologia patriarcal, os mitos e as imagens das representações do feminino. O feminismo da diferença sexual pensou a subjetividade como um processo de relações estruturantes entre a realidade e o simbólico e, por isso, noções lacanianas de identidade, linguagem e sexualidade são fundamentais para pensar o sujeito como um processo, apartado da ideia de sujeito racional. Esse feminismo “[...] considera tanto as diferenças dentro de cada sujeito (entre os processos conscientes e inconscientes), como as diferenças entre os Sujeito e seus Outros/Outras” (BRAIDOTTI, 2004, p. 188).

### 3.2.1 Para fazer aparecer outra verdade

*O simbólico que vocês impõem como um universal,  
livre de qualquer contingência empírica ou histórica,  
é o imaginário de vocês, Messieurs les psychanalystes.*  
Luce Irigaray

O projeto de Irigaray não é pequeno, nem tampouco simples, ele é ambicioso. Ele não propõe pensar o que quer uma mulher freudiana ou o que é uma mulher beauvariana. A crítica que a autora realiza não é em relação à psicanálise de um modo geral. Irigaray é psicanalista e sua crítica deu-se no que se chamou de uma leitura misógina que Freud e Lacan fizeram da subjetividade feminina, para daí aflorar outros sentidos do texto (RODRIGUEZ, 2013). O projeto de Irigaray de vincular uma herança feminina a partir da metáfora mãe-filha foi pensado pela

necessidade que produzir uma genealogia teórica das mulheres ou um sistema simbólico feminino. O debate da metáfora materna mostra um progresso na fala feminista ao reviver as discussões entre a heterossexualidade compulsória que dominava o destino do lugar ocupado pelos seres no sistema social. No pensamento de Irigaray, repensar esse par é pensar numa nova intersubjetividade base para uma nova opção política viável, isto é, uma função estruturante para a mãe, “[...] um lugar materno com força positiva e afirmativa” (BRAIDOTTI, 1997, p. 133).

A relação mãe e filha não é simbolizada e esse é um dos fenômenos que impossibilita a identidade feminina. Se assim o fosse, minaria a ordem patriarcal e a ordem metafísica ocidental, a metafísica do semelhante, segundo Irigaray. Afinal, essa confusão em relação à identidade da mulher resulta da dificuldade de se separar da mãe e transforma-se na base que sustenta as relações entre as mulheres cheias de rivalidade e hostilidades umas com as outras. A mulher é um sintoma patológico de um discurso cultural e segundo a leitura que Whitford faz de Irigaray, “[...] os problemas não surgem das características imutáveis da natureza das mulheres, porém são um efeito da posição relativa das mulheres ante a ordem simbólica como resíduo ou refugo desta ordem (1997, p. 151). E, principalmente, a relação da mãe com a filha e da filha com a mãe não simbolizada impede a construção da identidade na ordem simbólica que seja diferente da função materna.

Essa genealogia fundamental para se pensar um novo simbolismo feminino tem duas promessas. A primeira é a de buscar significantes para a relação mãe e filha, ou melhor, o que se pretende não é um efeito psicológico dessa relação, mas inscrever essa relação nos sistemas de representação social, linguística, jurídica. Essa genealogia serviria para criar imagens e representações que fossem modelo para a identidade feminina. Irigaray pensa que a ordem patriarcal fundamenta-se também sobre o sacrifício da mãe na origem da nossa cultura, não somente do pai. Não há uma genealogia do divino entre mãe e filha, nem tampouco entre as mulheres na tradição judaico-cristã, o que tem é um Deus pai, um Deus filho fruto de uma Virgem mãe. Afinal, o que se vê é a esmagadora quantidade dos mitos ocidentais que oferecem modelos de relações sociais e sexuais em que a repressão às mulheres é perpetuado, ocultado, adornado com os encantos mistificados da ficção (SHIACH, 1997).

As mulheres estão excluídas da natureza das coisas, que é a natureza da palavra, como Lacan bem o disse, e Irigaray vê nessa exclusão uma impossibilidade de acesso à sociedade e à cultura, a ordem simbólica. Ordem simbólica entende-se aqui como “[...] representação linguísticas, sociais, culturais, icônicas, teóricas, míticas, religiosas, ou de qualquer outro tipo” (WHITFORD, 1997, p. 148). Essa afirmativa da autora aponta algo do devastador para a condição do feminino: se a relação da menina com a mãe, portanto com o corpo da mãe, fica no campo do não simbolizável, isso ameaça as mulheres, além da falta de identidade, também com a psicose. Na psicanálise lacaniana, o campo do desejo está intimamente ligado à interdição do gozo e da mãe, pela via da Lei paterna que constitui o registro do simbólico e daí o registro da falta que determinará entre os seres sua posição de ter e ou ser o falo. Isto é, o sujeito só se constitui enquanto ser de linguagem pela interdição da mãe onipotente.

A tese de Irigaray é que a relação entre a mãe e a filha está excluída da ordem simbólica e este é um dos motes que mantém a mulher em estado de abandono, impedindo-a de constituir uma identidade própria. Não há categorias que deem significado ao sentido puro do ato nessa relação primitiva, afinal, se o corpo da mãe não é significado, sendo assim, o estatuto ontológico das mulheres é o estado de abandono. O abandono da linguagem e, também, da dificuldade de se individuar ao se separar da mãe que mantém a fusão entre uma e outra, não ficando claro para a menina quem é uma e quem é a outra, restando o lugar da função materna à possibilidade de emergir como sujeito.

No estágio do espelho “[...] é no outro que o sujeito se identifica e até se experimenta no princípio” (LACAN, 1998, p. 181), ou seja, essa é a fase arcaica do desenvolvimento humano que leva, a criança, a uma ação identificatória a partir da imagem do outro. Um modo imaginário vivido pelo ser que tem como efeito a constituição humana. Essa alienação, a imagem do outro, esse período do imaginário dos primeiros meses de vida, deve ser organizado e determinado por um método de redução simbólica, linguagem, como afirma Lacan (1998), que produz a realidade individual constituída pelas determinações simbólicas na formação dos eventos psíquicos. É a linguagem simbólica que tira o ser do sujeito do absoluto imaginário e o coloca na cultura, produzindo no mesmo golpe o sujeito e o objeto, inaugurando uma nova relação com o meio mediante o símbolo. Os símbolos “[...]”

são significantes do pacto que constituem como significado” (LACAN, 1998, p. 278) e, além de produzir a realidade simbólica separando o sujeito do outro, a função simbolizadora da fala introduz um efeito significativo que estrutura o inconsciente. Já no ponto de partida, o desejo de representação é tirado da menina e, como diz Irigaray, em *Speculum*<sup>12</sup> (1985), ela é submetida e se submete, afinal, essa mãe castrada pariu uma criança também castrada, portanto, um começo de vida vergonhoso<sup>13</sup> que deve ser recalçado para buscar uma representação fálica que sempre a faça retornar a esse começo em forma de enigma, ou como afirma Lacan, retornar ao real que não lhe diz nada, afinal é o não simbolizado. A questão que a autora levanta é por que Freud apresentou a relação da menina com a mãe como fálica e não como feminina? Na conferência XXXIII (1933), intitulada *Feminilidade*, Freud afirma que:

Não nos passou despercebido o fato de que a mesma desejou um bebê anteriormente, na fase fálica não perturbada: este era, naturalmente, o significado de ela brincar com bonecas. Todavia esse brinquedo não era, de fato expressão de sua feminilidade: serviu como identificação com sua mãe, com a intenção de substituir a atividade pela passividade. Ela estava desempenhando o papel de sua mãe, e a boneca era ela própria, a menina: agora ela poderia fazer com o bebê tudo o que sua mãe costumava fazer com ela (FREUD, 1976, p. 158).

Esse lugar, na fase fálica não perturbada, no momento em que a menina ainda não sabe da diferença sexual dos sexos e, portanto, sua relação com a mãe não está abalada, é um lugar de brincar fálico. Segue Freud,

Não é senão com o surgimento do desejo de ter um pênis que a boneca-bebê se torna um bebê obtido de seu pai e, de acordo com isso, o objetivo do mais intenso desejo feminino [...] Assim, o antigo desejo masculino de posso de um pênis ainda está ligeiramente visível na feminilidade alcançada desse modo. Talvez devêssemos identificar esse desejo do pênis como sendo, *par excellence*, um desejo feminino (FREUD, 1976o, p. 158).

<sup>12</sup> o título da obra é *Speculum. De l'autre femme* é nesta obra que Irigaray apresenta a tarefa da sua época que é construir positivamente a alteridade feminina, pensando a diferença sexual para além do falocentrismo. Espéculo é o instrumento usado nos exames ginecológicos, assim como, espelho, é pensado como o símbolo do conhecimento do corpo feminino, de um olhar para a interioridade da mulher para encontrar a subjetividade feminina e assim inaugurar uma nova ética baseada na diferença sexual. Nessa obra, resultado do seu doutoramento e publicado em 1974, Irigaray apresenta as categorias fundamentais da psicanálise e da filosofia a partir de temas como: sexualidade feminina, o corpo da mulher, vínculo da menina com a mãe, o inconsciente. Além da ruptura com o grupo do Lacan, ela foi expulsa do departamento de psicanálise da Universidade de Paris VIII.

<sup>13</sup> Afinal, para Freud, a “[...] mãe somente obtém satisfação sem limites na sua relação com seu filho menino; este é, sem exceção, o mais perfeito, o mais livre de ambivalência de todos os relacionamentos humanos” (FREUD, 1976o, p. 163).

Aqui já se vê a manifestação da feminilidade – em Freud – quando a menina brinca com a boneca como um filho substituto do falo e, para Freud, a brincadeira põe em evidência o desejo pelo pênis/falo. Sendo assim, a relação com a mãe nunca é uma possível manifestação de uma possível feminilidade e, por isso, a menina é “[...] banida da metaforização de seu desejo, que é feminino, para inscrever-se no desejo do menino, que é fálico” (IRIGARAY, 1985, p. 84). A metaforização do desejo é uma forma de linguagem “[...] na qual alguém representa para si mesmo o desejo” (WHITFORD, 1997, p. 156). Por isso, além de um começo vergonhoso, a possibilidade de representação do seu próprio desejo é retirada logo no ponto de partida, não há representação possível para isso. A menina não tem nada a temer, a sua possível condição feminina não é representável pelo sistema simbólico e, por exemplo, o que poderia perder – a sua feminilidade com a diferença sexual dos sexos – não tem valor, não tem fala, não tem nada. Esse abandono inicial é uma condição que não deixa marca alguma e, com isso, nem lamentada pode ser, é uma perda que escapa a qualquer representação, é uma perda do que poderia ter sido, afirma Irigaray, em *Speculum* (1985).

A segunda promessa do projeto de uma nova genealogia é o de produzir o amor entre as mulheres e eliminar a competitividade entre elas. No Édipo freudiano, a menina aniquila o amor da mãe para se fazer desejar pelo pai, a princípio, e depois pelos homens em geral. Culturalmente, criou-se um mito da rivalidade entre as mulheres que impede que elas possam criar um simbolismo gerido por elas mesmas com seus símbolos e suas leis. Por isso, uma genealogia feminina deve produzir o pertencimento das mulheres a um grupo que dê um significado para a identidade feminina como mãe, mas como mulher também. São duas dimensões a promessa dessa ordem simbólico-social: a vertical, entre mãe e filha, e a horizontal, entre todas as mulheres. Essa relação horizontal resultaria em um simbólico feminino, um contrato social feminino, uma socialidade feminina, *elles flemes entre-elles*.

Não mais ser espelho que reflete o homem, mas o projeto da diferença sexual é a produção de uma subjetividade feminina que rompa a prisão simbólica feminina e espelhe outras mulheres para garantir a construção de uma comunidade feminista. Para Braidotti (1997), o projeto de Irigaray é uma tentativa de alcançar três níveis de diferença, a saber: a diferença entre as mulheres e os homens, a diferença entre as

mulheres e a diferença dentro de cada mulher. Ao que parece, esse projeto não busca a biologia enquanto resgate da diferença sexual, mas é o de positivar a diferença para garantir um processo social, uma coletividade das mulheres. Mas então:

O que dizer de uma sexualidade feminina outra da que foi prescrita no e pelo falocentrismo? Como reencontrar, ou inventar, a sua linguagem? Como articular, para as mulheres, a questão da sua exploração sexual com a de sua exploração social? Qual pode ser, hoje a posição das mulheres em relação ao político? Devem ou não intervir nas ou sobre as instituições? Como podem se desprender de sua expropriação na cultura patriarcal? Quais questões devem elas endereçar aos seus discursos? A suas teorias? A suas ciências? Como dizer a elas para que não sejam novamente recalçadas, censuradas? Mas, também, como já falar (como) mulher? Atravessando o discurso dominante. Questionando a mestria dos homens. Falando às mulheres. E entre as mulheres. Essa fala (da) mulher pode ser escrita? Como? [...] (IRIGARAY, 2017 p. 139).

Para fazer aparecer essa outra verdade, Irigaray propõe outra lógica discursiva baseada numa economia de intercâmbio e não de subordinação. O que ela propõe é atravessar os processos de especularização que reduz o feminino na mulher a suplemento do masculino e implementar um modelo de especularização capaz, não uma lógica de subordinação, mas de uma relação consigo mesma e com as outras mulheres. Para Irigaray, a cultura precisa reconhecer a diferença sexual de um sujeito encarnado, nem neutro, nem transcendental, reconhecer que o sujeito é sempre feminino ou masculino e que o sujeito feminino deve falar por si. Essa mudança não deve ser por contraposição ou inversão ao masculino, mas deve produzir uma economia fora da representação monossexuada do sujeito que vem desde Aristóteles; “[...] do sujeito um e único à existência de dois sujeitos de valor e dignidade equivalentes” (IRIGARAY, 1994b, p. 123). O que o projeto de Irigaray defende é o encontro com um lugar feminino na diferença sexual. Todavia, resta uma questão fundamental nessa lógica das diferenças: como pensar o lugar e a significação corpo, para que ele não seja nem sociológico nem tampouco somente anatomia?

Por isso mesmo, uma primeira distinção deve ser feita logo de partida para a compreensão do projeto feminista da diferença sexual. O retorno a um possível essencialismo tem como objetivo elaborar uma crítica do falocêntrico do discurso da ontologia clássica, visa usar uma estratégia mimética como chave para trabalhar a diferença sexual e, então, converter negatividade em afirmação. Essa analítica positiva do mimetismo assume deliberadamente o papel delegado ao feminino,

assume que as feministas precisam parar de dar respostas políticas para questões teóricas e supõe que para isso é fundamental criar a “essência”, isto é, o “nós feministas” para lidar com os problemas que esse projeto levantou. O primeiro deles é transformar em afirmação o que foi subordinação “[...] é, portanto, para uma mulher, tentar reencontrar o lugar de sua espoliação pelo discurso, sem se deixar reduzir por ele” (IRIGARAY, 2017, p. 89). Desse modo, para Irigaray,

A diferença sexual não se reduz a um simples dom natural, extralinguístico. A diferença sexual informa a língua e é informada por ela [...] situa-se na confluência da natureza e a cultura. Porém, as civilizações patriarcais diminuíram a tal ponto o valor do feminino que a realidade e a descrição do mundo que as caracterizam são inexatas [...] o feminino nas nossas línguas converte-se num não masculino, numa realidade abstratos sem existência (IRIGARAY, 1992, p. 17-18).

O projeto de Irigaray, enquanto um corpo encarnado, confronta a lógica masculina que permitiu o acobertamento do feminino na linguagem e com isso revela outro lugar ocupado pela matéria, um lugar de gozo.

*Em outro lugar da “matéria”*: se as mulheres podem jogar com a mimese, é porque podem realmente realimentar o seu funcionamento. Será que ela sempre alimentaram seu funcionamento? O “primeiro” passo da mimese não é o de re-produzir a natureza? De lhe dar forma para que ela seja possuída? Guardiãs da “natureza”, as mulheres não são as que mantêm, que permitem, portanto, o recurso da mimese para os homens? Pelo logos<sup>14</sup>? Há aqui, certamente, a hipótese de que uma reviravolta – no interior da ordem fálica – é sempre possível (IRIGARAY, 2017, p. 89).

Irigaray vê a psicanálise, além de contaminada pelo patriarcado, uma teoria que reforçava a indiferença sexual herdeira dos pensadores que viam os sexos nos termos de um monismo sexual, isto é, somente a partir do sexo masculino. Irigaray acusa a psicanálise de ser uma das formas que permitiu o desaparecimento do feminino e o apagamento da sua sexualidade, confirmando o que Lacan afirma, ou seja, que a mulher não existe e nem pode existir dentro da economia simbólica falocêntrica. Se as mulheres encontram-se numa prisão simbólica, é necessária uma representação do feminino não mais como falta, nem tampouco como o espelho que reflete a identidade masculina. Retomar o essencialismo para produzir a diferença, como afirma Braidotti, e supor que a mimese deve reproduzir a afirmação de que “[...] eu tenho um sexo feminino, minha subjetividade é sexualmente feminina [...] o

---

<sup>14</sup> Grifos da autora.

eu falante não é neutro, nem desprovido de gênero, mas sim dotado de sexo” (BRAIDOTTI, 1997, p. 138).

### 3.2.2 Feminino, o ponto cego da metafísica ocidental

*[...] a mulher teórica feminista que está interessada em pensar sobre a diferença sexual e o feminismo hoje não pode se dar ao luxo de não ser uma essencialista.*  
Rosi Braidotti

Não é somente de uma dificuldade em simbolizar a falta que a menina sofre, afirma Whitford (1997), pois a menina não tem representações da perda da qual poderia temer:

Essa castração real de que Freud interpreta em termos de natureza, anatomia, poderia perfeitamente, ou mais exatamente, ser interpretada como a impossibilidade, a proibição que impede a mulher [...] de porventura imaginar, conceber, representar ou simbolizar [...] sua própria relação com o começo (IRIGARAY, 1985, p. 83).

É da primazia da visão no complexo de castração que Irigaray está falando: não ter nada para ver equivale a não ter nada. O que se vê, garante o ser: “[...] o estatuto ontológico reservado às mulheres na metafísica ocidental equivale ao estatuto atribuído a elas por um imaginário que não reconhece a diferença sexual” (WHITFORD, 1997, p. 159). O imaginário feminino, para Irigaray, é fragmentado e está aos pedaços, são entulhos não recolhidos e toda a tentativa de criar uma realidade a partir desse despedaçamento corre o risco de reproduzir um projeto que necessariamente culminará na precariedade da subjetividade feminina. Dessa forma, o próprio imaginário feminino deve ser recriado num processo coletivo para além das fantasias inconscientes dos discursos dominantes e suas encarnações concretas (IRIGARAY, 2017).

Em *Speculum* (1985), Irigaray afirma que a identidade imaginária é sempre masculina e quando há produção de uma identidade feminina, ela é sempre definida e dada por parâmetros masculinos. Por isso, ela afirma que o imaginário feminino, além de ser um amontoado de resíduos e fragmentos soltos, é o inconsciente do pensamento ocidental, deixado sem a necessária estruturação simbólica que lhe dê valor dentro da ordem da linguagem. Isso que é possível pensar sobre o deixar-se

ao abandono da loucura de um imaginário que não cabe dentro da estruturação da ordem simbólica dominante masculina. Esse imaginário deve ser apropriado por um simbólico que seja ele também feminino.

Leitora de Clarice Lispector, Hélène Cixous, em uma perspectiva semelhante de Irigaray, denuncia que o simbólico lacaniano detém as relações de poder e que a teorização da diferença é sempre pensada em relação à outra coisa. A alegação de Cixous é de que os conjuntos de oposições binárias hierarquizam a linguagem, privilegiam alguns conceitos e reprimem outros, por exemplo: atividade/passividade, sol/lua, cultura/natureza, pai/mãe, cabeça/coração, homem/mulher, masculino/feminino, etc. Esses pares opostos fixos dão a impressão de serem opostos, mas na realidade o que ocultam é a interdependência dos elementos, sendo que o primeiro deles depende e deriva seu significado do segundo termo, produzindo, portanto, além da interdependência, uma hierarquia entre eles. Essa interdependência hierárquica mostra o termo dominante, aquele que vem primeiro e o outro termo, o segundo, um termo oposto e subordinado. A tradição filosófica ocidental repousa sobre essas oposições binárias em que a primazia é dada ao primeiro termo que mantém o segundo como necessário para dar conta do seu sentido. Essas dicotomias e os seus significados não são naturais, mas atendem a propósitos dentro de algum tipo de contexto e, sendo assim, dependem de uma história particular. É da desconstrução dos pares de oposições binárias que se organizam os projetos das feministas da diferença sexual ou da escrita feminina francesa. Para Scott (1994), é importante uma nova forma de se pensar a diferença. Não é abandonar a ideia de diferença, já que ela foi e é uma ferramenta importante para o feminismo. A questão gira em torno de como promover o projeto da diferença sexual, sem deixar de defender a ideia política de igualdade, ou como desmascarar o poder da relação diferença x igualdade sem que o segundo termo seja a antítese do primeiro.

Portanto, para Cixous, a diferença sexual anulou tanto o corpo quanto a sexualidade feminina por estar inscrita também dentro dessa lógica hierarquizada, na qual cada termo contamina e subverte o significado do outro, porque o pensamento está submetido a um sistema binário que constrói uma economia em que a diferença fica excluída, pois o um do par define o outro e afirma a si mesmo e nega a identidade do outro. É o que ela chama de "império do semelhante".

Superior/inferior. Mitos, lendas, livros. Sistemas filosóficos. Em tudo onde intervém uma ordem, uma lei organiza o pensamento por oposições (dupla, irreconciliável; ou reconstrutiva, dialética). Todos os pares de oposições são pares? O que isso significa? O fato de que o o logocentrismo submete o pensamento a todos os conceitos, os códigos, os valores a um sistema de termos e está em relação com o par homem/mulher? (CIXOUS, 1995, p. 14).

Ou, como afirma a feminista Jane Flax,

O real é instável e está em fluxo perpétuo. A metafísica ocidental cria uma falsa aparência de unidade, reduzindo o fluxo e a heterogeneidade da experiência a oposições binárias. O primeiro de cada um deles está destinado a dominar ao segundo, que acaba por ser definido como o "outro" do primeiro. O outro não tem um carácter independente ou autônomo, por exemplo, "mulher" define-se como um homem deficiente nos discursos de Aristóteles a Freud (FLAX, 1995, p. 99).

Por isso, o projeto de produzir a diferença sexual não é o de uma *diferença de*, mas uma diferença como processo e como fator constituinte de identidades sociais e sexuais (SHIACH, 1997), para não cair novamente nos pares de oposição hierarquizantes.

Irigaray recusa a separação da dimensão discursiva e simbólica da dimensão empírica, material ou histórica, segundo Braidotti (1997). Muito se criticou o projeto dela por este ser um retorno ao binarismo do falocentrismo que vincula necessariamente as mulheres ao feminino e os homens ao masculino. Inclusive, o retorno ao vínculo foi uma tática utilizada por ela para dar voz às mulheres. Por não haver simetria entre os sexos, quem deve falar por si e de si são as mulheres com a pretensão de destruir qualquer noção "[...] naturalística de uma natureza feminina". Todavia, a princípio, para o projeto, evitar o essencialismo que contorna a forma de tomada da subjetividade do homem e da mulher não é produtivo.

Adotar a priori uma postura antiessencialista pode ser politicamente correto, mas continua, mesmo assim, a ser uma atitude míope do ponto de vista conceitual. A questão real é estratégica: para onde nos levará essa longa jornada através da lógica diferencial e essencialista? Em que direção está se movendo a filosofia da diferença sexual? Qual é a sua política? (BRAIDOTTI, 1997, p. 138).

A diferença do pensamento de Irigaray em relação à filosofia feminista inspirada pelo pensamento de Beauvoir, nos anos 1970 e 1980, refere-se principalmente ao caminho da transformação da situação de opressão das mulheres

e a busca pela emancipação. Para a psicanalista, a busca pelo reconhecimento do ser enquanto sujeito tanto de direito quanto de igualdade política pelo viés da ruptura do âmbito da imanência, apontada por Beauvoir, adotando o caminho da transcendência, é integrar-se cada vez mais à ordem patriarcal como iguais aos homens. Por mais óbvio e fundamental que seja a luta por direitos sociais e civis contra a discriminação, pela equiparação salarial, pelo direito ao estudo e ao próprio corpo, entre outros motes políticos importantes para a realização no campo da vida, Irigaray sustenta que a luta não é pela redução à igualdade, pela equiparação com os homens. Se as mulheres buscarem a igualdade com os homens, não seriam mulheres e a diferença sexual mais uma vez “[...] seria anulada, desconhecida e recoberta” (IRIGARAY, 2017, p. 155). Anular a diferença e buscar a igualdade é anular a possibilidade de uma subjetividade que seja diferente e, principalmente, isso é importante para se entender o projeto da diferença sexual, já que o resultado dessa anulação será tão somente a criação de um novo tipo de colonização em que os sexos ficam submetidos a um único modelo de identidade humana. Para o novo projeto feminista é necessário romper com a ideia do feminino como *inversão do um*, e defendê-lo como alteridade, como diversidade, como sujeito autônomo de mesma dignidade numa perspectiva horizontal. A natureza humana é pelo menos duas, não reconhecer isso, é assunto de morte (IRIGARAY, 1994a, p. 60) e reconhecer isso não é assumir a complementariedade ou a suplementariedade entre os sujeitos, mas o reconhecimento da pluralidade sem hierarquia e, desse lugar, poder reconhecer que existem subjetividades plurais não redutíveis umas as outras.

A autora aponta os dois lugares reivindicados na sociedade pela mulher nos anos de 1970: um homem em devir e, o outro, o papel feminino aos moldes do sistema de representação dos homens. O primeiro envolve o controle voluntário da concepção a partir da contracepção e do aborto, que modifica o *status* da mulher, pois ela sai da sua condição unicamente da mãe, o que altera a relação social dela com outras mulheres e com os homens, possibilitando, à mulher, entrar na sociedade com os mesmos direitos econômicos, sociais e políticos que o homem. É o que Mouffe (1999) afirma ao rejeitar as propostas de uma cidadania sexualmente diferenciada. Para ela, a diferença sexual deve ser anulada em determinados lugares para dar, à mulher, a condição de cidadania e participação política. Destituir

a condição da maternidade historicamente construída para a mulher é colocá-la num lugar de igualdade social com o homem.

Todavia, esse anseio deixaria a mulher ainda assim dentro de uma ordem fálica masculina que continua a dizer não sobre o seu sexo e é aí que entra o segundo lugar reivindicado. Manter a política fálica fundada no discurso que dita a lei, que legisla e também diz sobre a diferença dos sexos, preserva aquilo que é denominado falaciosamente como feminino, um valor imposto às mulheres pela representação masculina. É a representação prescrita da feminilidade, não somente as normas sociais que petrificam a mulher no espaço que ocupa, porque ela pode voluntariamente controlar a concepção ou interrompê-la com a condição de se perder na máscara da feminilidade que a mantém como o objeto de troca e consumo da sexualidade masculina, além, é claro, do lugar do espelho que reflete o mesmo.

Ora, se esse discurso sobre a mulher foi criado pela fala dos homens, ele pode ser modificado na narrativa da mulher, por isso, é o funcionamento do discurso que Irigaray questiona e propõe uma “reviravolta no interior da ordem fálica”:

[...] não é interpretar o funcionamento do discurso [...] nem uma nova teoria que tome a mulher como sujeito e objeto [...] mas suspender a produção de uma verdade e de um sentido demasiadamente unívocos (IRIGARAY, 2017 p. 90).

Irigaray estabelece, e o que esse percurso mostrou até agora, é que o sujeito masculino é o modelo para se pensar o outro e, dessa forma, elimina-se totalmente a diferença entre os sexos e que assegura à sexualidade masculina uma autorrepresentação fálica impossível de fracassar. O que ela quer dizer é que manter o feminino enquanto o negativo da sexualidade humana dá à sexualidade masculina o complemento necessário a sua funcionalidade. Não somente como o negativo no patriarcado, mas a função da mulher na ordem das coisas é refletir, assim como um espelho, o homem como o “mesmo”:

A mulher contribuirá a este desdobramento especular devolvendo ao homem a “sua” imagem, repetindo-o como “mesmo”. A intervenção de uma imagem “outra”, de um espelho “outro” significa sempre o risco de uma crise mortal. A mulher, portanto, deverá ser o mesmo (simplesmente invertido) enquanto, permitirá a repetição do mesmo (IRIGARAY, 1985, p. 63).

Esse projeto “ao estilo feminino” – isto é, próprio do feminino que não seja nem igual ao masculino, nem tampouco que rivalize com ele – é da produção de

uma linguagem que fale o feminino desarticulando o enunciado da enunciação para desancorar o falocentrismo do discurso e dar condição de possibilidade de uma linguagem da mulher por ela mesma e do masculino por ele com a condição de ele perder o lugar do todo (IRIGARAY, 2017, p. 93). Não se trata de inverter a ordem, mas “[...] desconcertar a montagem da representação segundo parâmetros exclusivamente masculinos [...] não trata de inverter – posto que isto nos levaria finalmente ao mesmo –, senão de desordenar, de alterar, a partir de um fora subtraído, em parte, a sua lei” (2017, p. 87). Também, não é a criação de uma estética discursiva feminina, mas pensar um conjunto de questões levantado pelo fenômeno do feminismo sobre a natureza da diferença sexual, principalmente pensar quais os significados foram dados à diferença sexual pelo discurso da psicanálise ao mostrar que esta está ancorada a uma estrutura metafísica masculina resultante do imaginário masculino. Na diferença sexual não é possível não levar em conta a materialidade dos corpos, os efeitos estruturantes da ordem simbólica e o que resulta como produção imaginária desse processo.

Irigaray acredita que se Freud tivesse reconhecido a diferença sexual, isto é, tivesse visto a mulher como o outro do outro, diferente do que o negativo do homem, a psicanálise seria uma teoria que construiria outra manifestação do autoerotismo da menina diferente do autoerotismo do menino, com outra linguagem para o gozo e a sexualidade feminina. Mas Freud ficou preso à tradição pela preeminência fálica e, dessa forma, o falo organizou-se em torno do discurso do todo, da atividade e a vagina como o nada, a passividade (RODRIGUEZ, 2013), “[...] não ter nada que se veja equivale a não ter nada. Nenhum ser, nenhuma verdade” (IRIGARAY, 1985, p. 57).

Irigaray (2017) insiste, e com razão esse é um dos pontos de grande valor da sua teoria psicanalítica feminista, que a psicanálise outorga a si mesma o discurso da verdade sobre a sexualidade feminina. Para a autora, a anatomia perde muito, não todo, do valor de alibi na construção da diferença sexual porque sua determinação se dá na e pela linguagem. Não se pode esquecer que ela denuncia que a linguagem é prescrita por sujeitos masculinos e é por conta dessa prescrição que Lacan exclui as mulheres do discurso, ou melhor, da natureza das coisas. Uma exclusão que é interna à ordem do discurso masculino e do qual nada escapa, nenhuma realidade resiste.

Não há mulher senão excluída pela natureza das coisas que é a natureza das palavras, e temos mesmo que dizer que se há algo de que elas mesmas se lamentam bastante por hora, é mesmo disto – simplesmente, elas não sabem o que dizem, é toda a diferença entre elas e eu (LACAN, 1985, p. 99).

Irigaray mostra que o sistema lacaniano até tentou uma transformação da economia falocêntrica na tábua da sexualidade, mas ao pensar a masculinidade enquanto submissão, a função fálica pelo mito do Totem e Tabu produziu, ao mesmo tempo, uma forma erudita de descrever a posse das mulheres, uma a uma, e a exclusão do feminino da ordem simbólica. Uma das razões desse retorno ao que já se falava sobre o feminino é que o ser sexuado da mulher não-toda lacaniana não passa pelo corpo, mas por uma exigência lógica da fala. Em Lacan (1985), vê-se que a sexualidade da mulher transcende ao corpo, à realidade material. Para que a linguagem possa se encarnar na mulher, ela deve ser tomada uma a uma. Para Lacan, a mulher não faz conjunto, “[...] é coisa completamente diferente do Um da fusão universal” (1985, p. 19), assim como Don Juan – o homem que usa do sexo das mulheres e depois as abandona – contou *mille e tre*, ela deve ser tomada, depois de nominada, uma a uma, por sua condição de não-toda.

Lacan citou os místicos, por exemplo Hadewijch d’Anvers, Santa Tereza e São João da Cruz, para exemplificar o que pode ser pensado do gozo da mulher, ou como ele mesmo colocou o “[...] *vaginal*, fala-se do polo posterior do bico do útero e outras babaquices (LACAN, XX, 101). O que ele faz com essa alegoria foi tão somente projetar, pelo viés da problemática masculina, imagens do feminino totalmente apartadas da realidade concreta da situação da mulher. É clara a sua tentativa de não definir, a partir do sistema simbólico, a estrutura do feminino ou da mulher para que ele pudesse fugir da normalização edípica, por isso o uso da lógica. Mas, ao mesmo tempo, ele usa dos místicos para falar do gozo do Outro, fundamental para a compreensão da subjetividade humana em geral e a feminina em particular. Não há nos escritos e na fala de Lacan uma experiência concreta que possa falar desse gozo, além de uma estátua, já que ele não mostrou qualquer outro fenômeno cultural que pudesse expressar esse gozo.

Os escritos de Santa Teresa D’Ávila falam muito mais do seu gozo com Deus do que a sua estátua de mármore que está em Roma e que fora esculpida por um homem. É essa ironia que Irigaray faz com a citação de Lacan, que vê na estátua de mármore uma mulher gozar, mas que não ouviu da fala da mulher sobre o seu gozo,

O prazer da carícia vaginal não deve se substituir ao da carícia clitoriana. Um concorre com o outro de maneira insubstituível para o prazer da mulher. Entre outras coisas [...] A carícia dos seios, o toque vulvar, o entreabrir dos lábios genitais, o vai-e-vem de uma pressão exercida sobre a parede posterior da vagina, o roçar do colo do útero, etc. — para não evocar senão alguns dos prazeres mais especificamente femininos. E que são um tanto desconhecidos segundo o que se imagina na diferença dos sexos. Ou então que não são imaginados: já que o “outro” sexo é visto unicamente como comprimento do “único” sexo (IRIGARAY, 2017, p. 38).

Irigaray propõe a construção de um imaginário feminino que não seja uma espécie de universal, mas de uma espécie de universo em expansão sem limite fixo, para não perder a capacidade múltipla do seu prazer a partir do processo coletivo. Ao que prece, o que ela quer é que o coletivo simbólico de mulheres promova a realização do imaginário feminino, afinal, se o imaginário é efeito do simbólico, a que se operar mudanças no simbólico para romper com o círculo vicioso do ser da mulher enquanto mercadoria de troca dos homens. O que aconteceria se a mercadoria deixasse de ir ao supermercado? (IRIGARAY, 1985).

O seu projeto requer uma recusa do imaginário masculino que produziu o social e foi por ele produzido, introduzindo valores que são femininos e incluindo o sexo feminino, por simbólico feminino no qual a presença feminina possa ser reconhecida a partir dela e por ela. Assim, a diferença que Irigaray quer produzir não é aquela apontada pela psicanálise como falta, como negatividade, mas uma diferença interna que deve ser uma construção ativa em pares (da menina com a mãe, consigo mesma na imagem do espelho, com as outras mulheres). Por isso, seu projeto pode ser pensado como um projeto político em que a diferença sexual deve ser positivada para garantir a existência das mulheres não como identidade, mas como um grupo que garanta a sua própria existência social.

#### 4. ENFIM, É POSSÍVEL UM PROTAGONISMO FEMININO?

*A identidade foi e continua sendo um erro necessário.*  
Gayatri Spivak

A lógica do falocentrismo teve graves consequências políticas e sociais para as mulheres. Uma lógica que sustentou uma diferença como anulação, que circulou nos discursos sociais como representações fixas de uma natureza que foi inquestionável e que, por isso mesmo, produziu tradições, crenças, costumes não problematizáveis sobre o ser homem e o ser mulher. Essas verdades instauradas sobre o ser promoveram privilégios, excluíram, subjugaram e fixaram limites às mulheres. A ciência, como a psicanálise, como apresentada nos capítulos 1 e 2, criou o solo que fundou verdades que reforçaram no imaginário social da dominação do feminino, baseando-se no binarismo natural – masculino/feminino –, uma tecnologia do sexo, sendo o falo/pênis o elemento organizador dessa verdade.

Há, para a psicanálise, no ser, uma polimorfa inicial, afinal, a sexualidade humana não se orienta por um objeto preestabelecido, o objeto da pulsão é qualquer um. É a isso que Freud chamou de bissexualidade psíquica primária. Mas com o Complexo de Édipo há um recurso estabelecido que sai dessa indeterminação polimorfa para se chegar à heterossexualidade. Isto é, há uma polimorfa inicial que é escondida quando a lei do desejo inscreve-se produzindo a falta estrutural e a assunção de uma identidade sexual que corresponde sexo com gênero. O Complexo de Édipo é central na teoria da psicanálise e é dele que se produz uma teoria que normatiza as relações, hierarquizando lugares e prescrevendo a assunção ideal da identidade sexual. Esse percurso, em Freud, está assentado na anatomia e que Lacan até tentou organizar simbolicamente, mas retorna para o imaginário anatômico quando diz que o menino deve identificar-se ao pai, que tem o pênis e que a menina deve saber que quem tem o pênis são os homens. Dito de outra forma, por mais que Lacan tenha pensado a castração como simbólica – que incide sobre o falo como significante do desejo da mãe e não no real do corpo da mulher – o falo/pênis é o organizador da virilidade no homem e a feminização da mulher.

As fórmulas da sexuação reorganizam o ser sexuado não mais em termos de tipo viril ou tipo feminino ou como aquele que tem o falo ou como aquele que não

tendo o falo deve sê-lo, mas como uma posição a ser assumida frente aos modos de gozo que em última instância circunscrevem o pertencimento a determinados grupos que se organizam em torno de como os gêneros se inscrevem. Desse modo, não foi à toa que o movimento feminista colocou em questão o discurso sobre a mulher no pensamento freudiano e lacaniano. A falta fálica, a inveja do pênis, o Complexo de Édipo e a castração nunca resolvida, experiências tomadas por Freud de um sintoma do ser mulher, como o núcleo do ser feminino, fundamentam uma hierarquização dos sexos que legou à mulher o signo de um valor menor. Assim, o movimento radical norte-americano realizou uma verdadeira reação contrária tanto à teoria quanto à clínica da psicanálise ao exortar as mulheres que não fizessem análise por ser um instrumento de dominação a serviço do patriarcado para manter a sujeição das mulheres (MITCHELL, 1974). Essa oposição à psicanálise veio de várias frentes e marcou, na década de 1970, vários mal-entendidos em relação à teoria da psicanálise. Já a resposta freudiana – ou do freudismo – a essa revolta feminista chamou-se de reivindicação fálica (SOLLER, 2005).

A psicanálise produziu o novo com o inconsciente, ao mesmo tempo em que perpetuou a demarcação e as atribuições que garantiram a inferioridade das mulheres, sua loucura e reforçaram seu destino na natureza materna. Esse discurso instaurado pela psicanálise foi denunciado pelas mulheres depois da Segunda Guerra Mundial. Todavia, é possível dizer que se reencontra a ambiguidade sobre o valor da psicanálise nos estudos sobre a mulher e, ao mesmo tempo, uma possível abertura para o diálogo e para um novo movimento de reflexão e revisão dos conceitos da teoria do inconsciente e da sexualidade, como se pode ler na obra de Irigaray. Essa crítica feminista à psicanálise foi um processo complexo que surgiu de várias frentes que produziram novas propostas de como se pensar a diferença sexual pelo viés da subjetividade das mulheres. Esse movimento foi e é muito importante para a reavaliação e, também, reescritura da teoria da psicanálise, o que não quer dizer que tenha sido isento de tensões, paradoxos e conflitos entre suas teóricas.

Um primeiro ponto desse projeto é que as feministas da diferença sexual deram muito mais importância à psicanálise lacaniana, mas o inverso não foi verdadeiro. De los Rios (2013) aponta que o diálogo entre a teoria feminista e a psicanálise resultou numa conversa de surdos, mas que, no entanto, a surdez não

se reparte em partes iguais. Quando havia uma interlocução era para rivalizar ou denunciar os erros de compreensão das feministas em relação à obra ou de Freud, ou de Lacan. Como, por exemplo, a leitura do simbólico tanto pelas feministas francesas quanto pelos estudos de gênero foi tida como problemática e, por isso, não foi à toa que vários autores vieram em defesa da psicanálise para restituir o que teria sido distorcido com respeito aos seus conceitos fundamentais: gozo, real, inconsciente, desejo, simbólico, imaginário.

O projeto de repensar a psicanálise pela proposta de Irigaray, como exposto no capítulo 3, leva em conta a centralidade do feminino na mulher, pois a mulher da qual Irigaray propõe trazer a existência é aquela que precisa atravessar os processos de especularização que a reduzem ao suplemento do outro masculino e introduzir um novo modo de especularização dela consigo mesma e com as outras mulheres.

Entretanto, o projeto de Irigaray estabelece-se, de certa forma, em pelo menos dois solos críticos. O primeiro é que ela abre caminho para a diferença sexual real. Irigaray quer fazer aparecer o sexo da mulher e dele tirar o modelo de pensamento feminino. Fazer com que a presença positiva do sexo e da sexualidade da mulher mostre a diferença da sexualidade masculina. Da diferença anatômica à especificidade feminina até à diferença entre os seres. Monique Plaza (1978) apontou que Irigaray faz um retorno ao biológico feminino, que durante muito tempo – e ainda é – foi a base que classificou mulheres como diferentes e inferiores, “[...] um discurso feminino baseado em órgãos sexuais femininos mais uma vez enreda as mulheres em sua sexualidade e fisicalidade” (NYE, 1995, p. 183). E, além disso, esse modo de fazer aparecer a mulher exclui as mulheres transexuais. Desse modo, por sustentar que a diferença sexual está ancorada na diferença dos sexos, Irigaray reproduz um segundo problema, a heterossexualidade.

A diferença sexual e a diferença entre os sexos não se sobrepõem uma a outra, ou melhor, uma não responde pela outra. O que Irigaray quer instituir é uma ontologia fluida do feminino não fundada numa identidade ou permanência para a mulher. Por isso, a diferença sexual está em relação com o que ela chamou de mecânica dos fluidos ou uma ontologia dos fluxos que não busca uma permanência para a identidade da mulher encontrada na especificidade do corpo feminino, busca

um falar feminino que desconstrua a metafísica falocêntrica e produza outra realidade na qual a mulher possa existir.

Portanto, se há um essencialismo no projeto de Irigaray, ele é um recurso estratégico para manter a relação mulher/mulher com um telos específico. A primeira diferença a ser forçada em ser reconhecida é entre homens e mulheres para que se abram as diferenças simbólicas entre os seres, a fim de promover uma reconfiguração social da mulher. A diferença que Irigaray busca, que não é a antítese da igualdade, afinal é a quebra da dicotomia de oposições e as suas consequências para o sujeito mulher inexistente que precisa ser organizado pelo falar falocêntrico. Irigaray está mostrando que a teoria da psicanálise não se relaciona somente com a anatomia, com as pulsões e com o desejo, mas também com a força estruturante das crenças e dos valores culturais que reforçam as fantasias que promovem a sexualidade, a identidade sexual e suas relações.

Irigaray questionou as determinações históricas da psicanálise para buscar respostas diferentes para as mesmas questões que são feitas desde o surgimento da psicanálise. Ela percebeu que a racionalidade ocidental está ainda assentada na fantasia de que existe apenas um sexo, o masculino, e que a mãe é apenas uma função que deve ser organizada pela presença do pai. Para criar a possibilidade de um protagonismo feminino não hierarquizado, são necessárias representações da relação mãe/filha na primeira infância, as quais promovam o estatuto ontológico da *mulheridade* ou um simbólico feminino para destronar o imaginário masculino, assim e somente assim, segundo o projeto de Irigaray, seria possível um protagonismo de mulheres não hierarquizado.

O que Irigaray propõe é que haja uma realidade que seja feminina, criada pela mulher a partir de sua fala e de sua escrita, na qual ela deve usar das possibilidades da estrutura que se apresenta, a princípio, para depois produzir um novo. É preciso sair de uma episteme falocêntrica para construir a mulher excluída por Lacan ou pensar o feminino para além do discurso patriarcal só é possível levando em conta essa realidade. A diferença entre homens e mulheres é o motor do projeto feminino francês não para produzir essências, mas para produzir mais diferenças, que promovam laços entre as mulheres e delas com os homens e com toda a diversidade, porque o que Irigaray busca é a ruptura com o pensamento centrado na unidade ressignificando as diferenças e, portanto, dando condições de

possibilidades para encontros não hierárquicos que reconfigurem a sexualidade humana. Portanto, não é a igualdade para a mulher com o conceito de Homem enquanto universal, mas o projeto de Irigaray visa a diferença como a negação de identidades fixas, para além da oposição masculino/feminino que reforçam as afirmações normativas de gênero.

Um ponto a ser esclarecido do projeto feminista francês é que não é a redenção de um pluralismo de identidades que substitui o binarismo masculino/feminino que se propõe, assim como não é a indiferença frente à diferença hierarquizada, mas, antes, mostrar que a operação de diferença posta pela psicanálise tanto freudiana quanto lacaniana promulga inclusões e exclusões hierarquizadas da mulher que negam, além de algo que diga sobre si mesma, a sua existência enquanto ser de linguagem. Busca-se uma igualdade de existência para a mulher enquanto ser de linguagem que esteja apoiada na diferença do ser da mulher que perturbe os significados dados às oposições binárias construídas historicamente.

Isto é, situar os contextos dos processos históricos e políticos que têm sustentado e reforçado a teoria psicanalítica dentro de um discurso hegemônico que reforçam domínios e tiranias sobre a diferença sexual, para daí assumir uma posição diferente na prática da psicanálise. É preciso que o analista e que a analista recusem as construções imaginárias do masculino e reconheçam que a prática não está apartada das questões das relações dicotômicas masculino/feminino produzidas pelo discurso social, assim como a construção das identidades está apoiada em posições sexistas organizadas nas relações. Sem isso, muitos comportamentos das mulheres são patologizados devido a escutas e interpretações que reforçam visões que destituem a mulher da sua condição de sujeito. Afinal, como afirma Brennan (1997), as relações sociais tanto podem se opor quanto reforçar os produtos psíquicos.

A consequência dessa desconstrução e também reconstrução a partir de novas bases tem como mote modos diferentes do uso e da vivência dos corpos. Dar à diferença sexual um estatuto ético e ontológico ao pensar a *jouissance* feminina, para promover – diferentemente de Lacan que nega o gozo da mulher porque o compara ao gozo do homem – a necessidade e o desejo desse corpo feminino não somente localizado no órgão, mas num novo campo de possibilidades, para além,

somente, da maternidade. Ao que parece, o projeto de Irigaray convida as mulheres a se verem como sujeito, ou seja, ela quer produzir uma nova subjetividade sexuada, que não seja somente fundada na ideia das pulsões, gozo e função fálica, mas ao desconstruir as representações tradicionais ideológicas dadas à identidade feminina, dispor de novos meios de pensar o desejo e as manifestações da falta que constitui o sujeito, a mulher, a feminilidade e, lógico, também o homem, destituídos dos princípios naturalizados e patriarcais perpetuados historicamente. Outro convite feito pela escrita irigarayana é de que as mulheres precisam sair do lugar de vítimas da dominação masculina e se colocar, também, como agente de cultura por meio de práticas políticas e discursivas.

A título de exemplo de que possivelmente a ideia de Luce Irigaray está sendo efetivada na realidade são os movimentos de mulheres que tem acontecido. A *Marcha das Vadias*<sup>15</sup> foi um movimento pelo fim da violência de gênero e da culpabilização da vítima, que teve início em abril de 2011, no Canadá. Esse movimento espalhou-se pelo mundo e é formado por mulheres que lutam pelas mulheres. Participam da Marcha das Vadias mulheres heterossexuais, lésbicas, transexuais, assim como homens heterossexuais, gays, transexuais, entre outras formas de subjetividade. Mas o que importa é reconhecer que é um movimento que acolhe o agente mulher. O caso da greve geral de mulheres, chamado *Ni una menos*, aconteceu na Argentina, em 2016, devido ao caso de uma adolescente de 16 anos que foi violentada, drogada e empalada até a morte<sup>16</sup>. Esse movimento realizado por mulheres, com a participação dos homens, parou a Argentina por uma hora e influenciou várias cidades da América Latina a fazer o mesmo. No Brasil, em 2006, foi criada a Lei 11.340, chamada Maria da Penha, que “Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do art. 226 da lei de 11.340 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências”. Para

---

<sup>15</sup> <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com>

<sup>16</sup> <https://oglobo.globo.com/sociedade/argentinas-marcam-greve-geral-apos-estupro-morte-de-adolescente-20313727>

além de todas as questões que envolvem a efetividade da lei citada, ela é considerada pela ONU como uma das melhores legislações para dar conta do problema da violência contra a mulher. Também em 2015 foi aprovada a Lei 13.140, lei do feminicídio, que passou a constar no Código Penal como circunstância qualificadora do crime de homicídio. Hoje, a lei do feminicídio inclui mulheres trans. Também no Brasil existem atualmente mais de 430 Delegacias Especiais de Atendimento a Mulheres (Deams)<sup>17</sup>. Lucia Avelar (2017) afirma que o Brasil é um país que tem um dos melhores e mais bem estruturado movimento de mulheres do mundo e nos últimos anos o movimento de mulheres tem se estabelecido como sujeito político ativo, promovendo, lentamente, a mudança do imaginário social. Vadias, greve de mulheres, Maria da Penha, feminicídio são nomes de mulheres, são ações de mulheres para dar conta de questões de mulheres que entraram no discurso simbólico e, portanto, no cenário social.

Por isso, para que haja um protagonismo da mulher, é preciso pensar no projeto de Irigaray para além de imagens e identificações criadas e dadas tanto à mulher quanto ao que é do feminino, mas é necessário produzir meio para a legitimação do ser da mulher para além desses discursos que legitimam e sedimentam espaços históricos para a subjetividade feminina. É de um uso estratégico da desconstrução e ressignificação, por meio da mimeses, que o lugar dado ao sujeito mulher é revisado e reaprendido pela mulher para distanciar-se da *Mulher* do discurso falocêntrico. O fim do projeto visa produzir noções legítimas para a subjetividade feminina. Como afirma Braidotti (2004), a aposta no projeto da diferença sexual é alta por ser uma estratégia política que se move entre as complexidades e paradoxos em que a subjetividade humana se produz. É um projeto que não apela para afirmações rasas e ligeiras sobre a identidade humana, mas que clama para o coletivo e para a geração de novas formas de implementação social e novas posições de sujeito.

---

18 <http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/dossies/violencia/violencias/cultura-e-raizes-da-violencia/>

## REFERÊNCIAS

ADAMS, Parveen. A servidão feminina. In: BRENNAN, Teresa. *Para além do falo, uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

ANDRÉ, Serge. *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ARÁN, Marcia. *O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

AVELAR, Lucia; BLAY, Eva. *50 anos de feminismo: Argentina, Brasil e Chile*. São Paulo: EDUSP, 2017.

BADIOU, Alain; ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan: passado presente*. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BIRMAN, Joel. *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34, 1999.

BIRMAN, Joel. *Gramáticas do erotismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BRAIDOTTI, Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. A política da diferença ontológica. In: BRENNAN, Teresa. *Para além do falo, uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

BRAUNSTEIN, Nestor. *Gozo*. São Paulo: Editora Escuta, 2007.

BRENNAN, Teresa. *Para além do falo, uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CASTRO, Suzana de. *Filosofia e gênero*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

CIXOUS, Hélène. *La risa de la medusa*. Barcelona, Anthropos, 1995.

CLÉMENT, Catherine; KRISTEVA, Julia. *O feminino e o sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CONNELL, R. W. *Masculinities: knowledge, power and social change*. California: University of California Press, 1995.

CORDOBA, David; SAÈZ, Javier; VIDARTE, Paco. *Teoria queer: políticas balleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona: Egales Editorial, 2005.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. A mulher no pensamento filosófico do século XVIII. In: DUBY, George; FARGE, Arlette. *História das mulheres*, v. 3. Porto: Editora Afrontamento, 1991.

DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mensalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: UNESP, 2009.

DE LOS RIOS, Martha Uribe. *Psicoanálisis vs. feminismo: una escucha difícil*. Bogotá: OjoXojO, Edição do Kindle, 2013.

DORLIN, Elsa. *Sexo, género y sexualidades*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2009.

FLAX, Jane. *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. Madrid: Cátedra, 1995.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. v. 1. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FREUD, Sigmund. *Histeria*. v. 1, 1888. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976a.

\_\_\_\_\_. *Carta 75*. v. 1 (1897). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976b.

\_\_\_\_\_. *Estudos sobre a Histeria*. v. 2, 1895. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976c.

\_\_\_\_\_. *Rascunho K. As neuropsicoses de defesa*. v. 3, 1894. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976d.

\_\_\_\_\_. *Três ensaios sobre a sexualidade infantil*. v. 7, 1905. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976e.

\_\_\_\_\_. *Sobre as teorias sexuais das crianças*. v. 9, 1908. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976f.

\_\_\_\_\_. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. v. 14, 1914. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976g.

\_\_\_\_\_. *Totem e Tabu*. v. 13, 1913. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976h.

\_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do eu*. v. 18, 1921. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976i.

\_\_\_\_\_. *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*. v. 19, 1925. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976j.

\_\_\_\_\_. *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade*. v. 19, 1923. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976k.

\_\_\_\_\_. *O eu e o isso*. v. 19, 1923. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976l.

\_\_\_\_\_. *O problema econômico do masoquismo*. v. 19, 1924. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976m.

\_\_\_\_\_. *Sexualidade feminina*. v. 21, 1931. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976n.

\_\_\_\_\_. *Conferência XXXIII*. v. 22, 1933. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976o.

FRAISSE, Geneviève. Voir et savoir la contradiction des égalités. *Labrys, études féministes, estudos feministas*, n. 23, janvier/juin, Brasília, Québec, Paris, 2013. Disponível em: <<http://www.labrys.net.br>>. Acesso em: 06/12/2016.

\_\_\_\_\_. El concepto filosófico de género. In: TUBERT, Silvia. *Del sexo al género, los equívocos de un concepto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

HARAWAY, Donna. "Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, Campinas: Unicamp, n. 22, p. 201-246, 2004.

IRIGARAY, Luce. *Speculum of the other woman*. Cornell University Press, Ithaca, 1985

\_\_\_\_\_. *Yo, tu, nosotras*. Cátedra, Madrid, 1992.

\_\_\_\_\_. *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Icaria, Barcelona, 1994<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. *La democrazia comincia a due*. Bollati Boringhieri, Torino, 1994b.

\_\_\_\_\_. *Este sexo que não é só um sexo*. São Paulo: Senas, 2017.

JURANVILLE, Alain. *Lacan e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

KEHL, Maria Rita. *A mínima diferença*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

LACAN, Jacques. *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *Seminário 4. A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. *Seminário 5. As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. *Seminário 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. *Seminário 10. A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Seminário 16. De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. *Seminário 19. ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. *Seminário 20. Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LAQUEUR, Thomas. *La fabrique du sexe*. Paris: Gallimard, 1992.

LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado: pedagogia da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MITCHELL, Juliet. *Psicoanálisis y feminismo*. Freud, Reich, Laing y las mujeres. Barcelona: Anagrama, 1976.

MOUFFE, Chantal. *Feminismo, cidadania e política democrática radical*. *Debate Feminista*. São Paulo: Cia. Melhoramentos, 1999, p. 29-47. (Edição Especial – Cidadania e Feminismo).

MONEY, J. Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: Psychologic findings. *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, v. 96, p. 253-264, 1955.

NANCY, Jean-Luc; LABARTHE, Philippe-Lacoue. *O título da letra uma leitura de Lacan*. São Paulo: Escuta, 1991.

NERI, Regina. *A psicanálise e o feminino: um horizonte da modernidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NICHOLSON, Linda. *A interpretación del concepto género in Del sexo al género, los equívocos de un concepto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

NUNES, Silvia Alexim. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

NYE, Andrea. *Teoria feminista e as filosofias dos homens*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1995.

PISCITELLI, Adriana. *Re-criando a (categoria) mulher?* Disponível em: <<http://www.culturaegenero.com.br/download/praticafeminina.pdf>>. Acesso em: 18/06/2017

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

\_\_\_\_\_. *História dos quartos*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

PLAZA, Monique. *Phallic power and the psychology of 'women', ideology and consciousness*, n. 4, 1978, p. 4-36.

PORCHAT, Patricia. *Psicanálise e transexualismo: desconstruindo gênero e patologias com Judith Butler*. Curitiba: Juruá, 2014.

PRECIADO, Beatriz. *Testo Yonqui: sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires: Paidós, 2014

\_\_\_\_\_. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2015.

RODRIGUEZ, Purificación. Luce Irigaray. Baía Pensamento. (Galician Edition). Baía Edicións A Coruña. S.L. Edição do Kindle, 2013.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan – esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

RUBIN, Gayle. *Tráfico de mulheres*. ONG S.O.S. Corpo de Recife, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nova Iorque, Routledge, 1995.

SCOTT, Joan Wallach. *Uma categoria útil de análise histórica*. mimeo, 1989.

\_\_\_\_\_. *Las mujeres y los derechos del hombre: feminismo y sufragio en francia, 1789-1944*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.

SIMANKE, Richard Theisen. *Metapsicologia lacaniana, os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: UFPR, 2002.

SENA, Tito. *Os relatórios Kinsey, Masters & Johnson, Hite: As sexualidades estatísticas em uma perspectiva das ciências humanas*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

SOLLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

STOLLER, Robert. *A experiência transexual*. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

\_\_\_\_\_. *Masculinidade e feminilidade: apresentações de gênero*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

SHIACH, Morag. O simbólico deles existe, detém poder - nós, as semeadoras da desordem, o conhecemos bem demais. In: *Para além do falo, uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

TRILLAT, Etienne. *História da histeria*. São Paulo: Escuta, 1991.

TUBERT, Silvia (Org.). *Del sexo al género, los equívocos de un concepto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

VAN HAUTE, Philippe; GEYSKENS, Tomas. *Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

WALKOWITZ, Judith R. Sexualidades perigosas. In: DUBY, George; PERROT, Michelle. *História das mulheres*. v. 4. Porto: Editora Afrontamento, 1991.

WHITFORD, Margaret. Releitura de Irigaray. In: BRENNAN, Teresa. *Para além do falo, uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales Editorial, 2010.

ZIZEK, Slavoj. *As metástases do gozo: seis ensaios sobre a mulher e a causalidade*. Lisboa: Relógio d'água, 2006.