



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**ICHF - INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSÓFICAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**FLAVIA GAZE BONFIM**

**A SEXUAÇÃO DO HOMEM NA CONTEMPORANEIDADE:  
ENTRE O DECLÍNIO DO IDEAL VIRIL, O FEMINISMO E O FEMININO**

**Área de Concentração:** Estudos da Subjetividade.

**Linha de Pesquisa:** Clínica e Subjetividade.

**Orientador:** Paulo Vidal

**NITERÓI**

**2021**

Flavia Gaze Bonfim

**A SEXUAÇÃO DO HOMEM NA CONTEMPORANEIDADE:  
entre o declínio do ideal viril, o feminismo e o feminino**

Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para à obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área de Concentração: Estudos da Subjetividade

Orientador: **Prof. Dr. Paulo Vidal**

Niterói  
2021

Flavia Gaze Bonfim

**A SEXUAÇÃO DO HOMEM NA CONTEMPORANEIDADE:  
entre o declínio do ideal viril, o feminismo e o feminino**

Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para à obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área de Concentração: Estudos da Subjetividade

Banca Examinadora:

---

**Prof. Dr. Paulo Vidal (Orientador)**  
Departamento de Psicologia / UFF

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Heloisa Caldas.**  
Departamento de Psicologia / UERJ

---

**Prof. Dr<sup>a</sup>. Maria Cristina Poli**  
Departamento de Psicologia / UFRJ

---

**Prof. Dr. Carlos Costa**  
Departamento de Psicologia / UFF

---

**Prof. Dr<sup>a</sup>. Bárbara Breder**  
Departamento de Psicologia / UFF – Campos

---

**Prof. Dr. Pedro Ambra (Suplente)**  
Departamento de Psicologia / USP

---

**Prof. Dr<sup>a</sup>. Nilda Sirelli (Suplente)**  
Departamento de Psicologia / UFF – Rio das Ostras

**DEDICATÓRIA:**

Aos homens da minha história:

Para o meu pai, Tarcizio, e meu irmão,  
Vinicius, cuja saudade ainda rasga o  
peito.

Para meu esposo, Guilherme, e meu filho,  
Pedro Daniel (ainda um menino), cujo  
amor costura a vida.

## AGRADECIMENTOS

À minha família... À minha mãe, por me transmitir o valor do estudo e por ter me ensinado a insistir na busca dos meus objetivos acadêmicos e profissionais mesmo quando estes pareciam distantes ou inalcançáveis. Ao meu esposo, Guilherme, por seu incentivo e por seu entusiasmo em vivenciar comigo os desafios da vida acadêmica. Obrigada pela paciência em me ouvir falar tantas vezes do doutorado! A Pedro Daniel, meu filho, por não entender o meu amor pelos livros e, por isso mesmo, sempre me interromper durante as leituras para me fazer lembrar que a vida é mais do que estudar, escrever e trabalhar.

À Universidade Federal Fluminense e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, por me proporcionarem três anos intensos de pesquisa e profundos questionamentos sobre minhas balizas teóricas. Sem dúvida, o caminho teórico percorrido nessa tese que se propôs ser sustentado pela psicanálise, mas não sem conversar com outros campos de saber, só pôde ser assim traçado pela experiência que tive ao estar na UFF.

De forma especial, ao professor Paulo Vidal, por ter aceitado ser meu orientador mais uma vez; por me apoiar e embarcar nos meus projetos. Obrigada por ter apostado no desenvolvimento desta pesquisa, mas especialmente por ter recebido meu tema e minhas produções com profundo interesse desde o início desse percurso. Agradeço também por imprimir uma leveza no fazer da orientação e por me permitir escrever essa tese com liberdade criadora. De coração, obrigada por tudo!

À professora Heloisa Caldas, pela generosidade em acompanhar novamente meu percurso acadêmico e por suas valiosas contribuições durante o Exame de Qualificação, que, como sempre, transmitem um rigor exemplar – que tanto admiro – com a teoria psicanalítica. Seus apontamentos precisos foram fundamentais para pensar os desdobramentos finais da tese.

À professora Maria Cristina Poli, por aceitar prontamente o convite a participar desta banca, por suas sugestões para melhoria desse trabalho durante o Exame de Qualificação e por demonstrar que é possível ter uma postura crítica e interrogar a psicanálise mesmo se fazendo herdeira da teoria freudiana e lacaniana.

Ao professor e colega Carlos Costa, pela leitura atenta do meu texto e as contribuições realizadas no Exame de Qualificação. Seus questionamentos, com sua habitual simplicidade e, ao mesmo tempo tão frutíferos, foram decisivos. Além disso, suas pontuações reforçaram ainda mais minha admiração pelo seu percurso e pela pessoa que você é.

À professora Bárbara Breder, pelo entusiasmo ao receber meu convite para participar dessa banca, pela leitura cuidadosa de meu texto e pela generosidade de compartilhar por escrito as pontuações sobre meu trabalho de Qualificação. Detalhes que fazem diferença! Obrigada também por enfatizar a necessidade de pensar uma psicanálise implicada com as questões do seu tempo e com a política.

Aos professores Pedro Ambra e Nilda Sirelli, por aceitarem prontamente, e sem ressalvas, o peculiar convite para serem suplentes dessa banca.

Aos amigos que conheci durante o doutorado, pois a vida acadêmica ganha um lado divertido com a presença deles. Obrigada, Carolina Dutra e Pâmela Muzurini, pelas trocas, conversas e risadas. De modo especial, tenho um profundo agradecimento por Rosa Schechter, por ter sido uma parceira incrível de estudo e uma amiga fundamental para enfrentar os desafios de ser pesquisadora e mãe, sobretudo em “tempos pandêmicos”.

Aos meus pacientes, que, com sua singularidade, sempre acabam por me inspirar a fazer pesquisa em psicanálise.

## RESUMO

BONFIM, Flavia Gaze. A SEXUAÇÃO DO HOMEM NA CONTEMPORANEIDADE: entre o declínio do ideal viril, o feminismo e o feminino. 2021. 223 p. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosóficas, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.

A temática proposta nesta tese versa sobre o processo de sexuação do homem na contemporaneidade, tendo em vista que a lógica do todo-fálico, amparada pela exceção do “ao menos um”, tem sido interrogada – o que tem promovido certo deslocamento do ideal do pai como operador hegemônico da subjetividade, com suas consequências para sustentação do ideal viril. Partindo da constatação que masculinidade tem sido uma temática pouco explorada na psicanálise, quando comparado à da feminilidade, sustentou-se, nesse percurso, a necessidade de realizar uma pesquisa que levasse em conta não somente a leitura da psicanálise freudiana e lacaniana, mas também outros campos de saber, como a história e os estudos de gênero. Da história, recolheu-se os discursos em torno da virilidade e as consequências do movimento feminista na cultura, inclusive para desestabilizar o mito do ideal viril. No que se refere à pertinência de contemplar os estudos de gênero nesse trajeto, foi por reconhecer que o termo gênero se impôs na cultura, elevando a discussão sobre a sexualidade para o campo político, de modo que os analistas já não podem recuar de se inserir neste debate. Por fim, encerrou-se essa pesquisa retomando as teorizações psicanalítica sobre a (não)relação do homem com a mulher e seus impasses com o feminino. Verificou-se, assim, ao longo desse trajeto, que a masculinidade também envolve um *tornar-se homem*, no qual cada sujeito precisará inventar uma maneira singular de lidar com o vazio inerente ao sexo, fazendo declinar a sua maneira falou como semblante e o ideal de virilidade.

Palavras-chaves: Masculinidade. Ideal viril. Sexuação. Todo-fálico. Feminismo.

## RESUMEN

El tema propuesto en esta tesis trata sobre el proceso de sexuación del hombre en la contemporaneidad, en vista de que la lógica del todo-fálico, apoyada en la excepción de "al menos uno", se ha cuestionado – que ha promovido un cierto desplazamiento del ideal del padre como operador hegemónico de la subjetividad, con sus consecuencias para el conservación del ideal viril. Partiendo de la observación de que la masculinidad ha sido un tema poco explorado en el psicoanálisis en comparación con la feminidad, se sostuvo en este trabajo la necesidad de realizar una investigación que tuviera en cuenta no sólo la lectura del psicoanálisis freudiano y lacaniano, sino también otros campos del saber, como la historia y los estudios de género. A partir de la historia, recogimos los discursos en torno a la virilidad y las consecuencias del movimiento feminista en la cultura, incluso para desestabilizar el mito del ideal viril. En cuanto a la pertinencia de contemplar los estudios de género en esta trayectoria, fue por reconocer que el término género se impone en la cultura, elevando la discusión sobre la sexualidad al campo político, de modo que los psicoanalistas ya no pueden retirarse de esse debate. Por último, se concluyó esta investigación retomando las teorizaciones psicoanalíticas sobre la (no)relación entre el hombre y la mujer y sus impases con lo femenino. Así se constató, que la masculinidad implica también el *devenir hombre*, en el que cada sujeto necesitará inventar una forma singular de lidiar con el vacío inherente al sexo, declinando a su manera el falo como semblante y el ideal de virilidad.

Palabras clave: Masculinidad. Ideal de virilidad. Sexuación. Todo fálico. Feminismo.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1 A HISTÓRIA DA VIRILIDADE NO OCIDENTE... E NO BRASIL? .....</b>	<b>15</b>
<b>1.1 História do Ocidente, história sobre os homens .....</b>	<b>19</b>
1.1.1 Entre <i>andreia</i> e <i>virilitas</i> : a invenção da virilidade na Antiguidade .....	20
1.1.2 A figura viril do cavaleiro e o clérigo: sobre ser homem na Idade Média (Século V a XV) .....	26
1.1.3 Virilidade como cavalheirismo e domínio de si: o homem civilizado da Modernidade (Séculos XVI e XVII) .....	33
1.1.4 O auge e o abalo do ideal viril na Contemporaneidade (Século XVIII - ) .....	37
<b>1.2 Sobre a história dos homens no Brasil .....</b>	<b>48</b>
1.2.1 Brasil Colônia, Brasil Império: sobre a virilidade vivida no mundo rural.....	51
1.2.2 Brasil República e mundo urbano: Novos modos de ser homem? .....	63
<b>2 IDENTIFICAÇÃO E SEXUAÇÃO: FORMULAÇÕES SOBRE A MASCULINIDADE NA PSICANÁLISE.....</b>	<b>77</b>
<b>2.1 Complexo de Édipo e de Castração... Ainda?.....</b>	<b>79</b>
<b>2.2 Identificação ao Pai: sobre a insígnia da virilidade.....</b>	<b>87</b>
<b>2.3 Limpando o terreno....</b> .....	<b>97</b>
<b>2.4 Construções lógicas sobre o todo-fálico e o não-todo.....</b>	<b>101</b>
<b>2.5 O pai da horda como fundamento do conjunto dos homens.....</b>	<b>107</b>
<b>2.6 O gozo fálico e o quadro da sexuação.....</b>	<b>111</b>
<b>3 FEMINISMO E GÊNERO: QUESTÕES PARA A PSICANÁLISE.....</b>	<b>118</b>
<b>3.1 A história do Movimento Feminista e seus efeitos na cultura.....</b>	<b>119</b>
3.1.1 A primeira onda do feminismo: dos ideais de liberdade e igualdade da Revolução Francesa à luta sufragista.....	119
3.1.2 A segunda onda do feminismo e os questionamentos sobre o <i>tornar-se mulher</i> ...	129
3.1.3 A terceira onda e as consequências sociais, econômicas, sexuais e relacionais do feminismo.....	133

<b>3.2 Teoria <i>queer</i>: a desconstrução da identidade de gênero e performatividade no pensamento de Judith Butler.....</b>	<b>138</b>
3.2.1 O “problema do gênero” para Butler e a desconstrução das identidades.....	140
3.2.2 O gênero pensado como ato performativo.....	144
3.3 Gênero e psicanálise: um debate sobre a heteronormatividade.....	148
3.3.1 Críticas de Butler à psicanálise freudiana e lacaniana: o problema do falocentrismo, do simbólico e da diferença sexual.....	149
3.3.2 Respostas à Judith Butler.....	<b>153</b>
<b>4 A (NÃO) RELAÇÃO DO HOMEM COM A MULHER E AS CONSEQUÊNCIAS DO DECLÍNIO DO IDEAL VIRIL .....</b>	<b>167</b>
<b>4.1 O modo do homem se dirigir a uma mulher .....</b>	<b>167</b>
4.1.1 Os impasses sobre a bifurcação amorosa e a forma fetichista de amar dos homens.....	169
4.1.2 Aforismos lacanianos: a mulher como causa de desejo e como sintoma do homem .....	174
<b>4.2 Ares de não-todo e o declínio do Ideal viril .....</b>	<b>182</b>
4.2.1 Crise da masculinidade? .....	186
4.2.2 Homens angustiados .....	189
4.2.3 Reivindicação viril .....	192
<b>4.3 O homem não existe .....</b>	<b>197</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>203</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>214</b>

## INTRODUÇÃO

As formulações a respeito da sexualidade masculina não foram capazes de gerar extensos debates ao longo da história da psicanálise, se compararmos com toda a controvérsia em torno do tema da feminilidade. O mito edípico serviu a Freud para situar como se constitui um homem, e mesmo Lacan, apesar de ter delimitado com maior precisão essa questão por meio de suas inovadoras fórmulas da sexuação, não provocou com isso, necessariamente, uma virada teórica no que concerne à masculinidade desde Freud, na medida em que a lógica fálica e o referencial paterno continuaram sendo tomados como o suporte da virilidade. Todavia, eis que a contemporaneidade faz surgir um questionamento: como podemos pensar a sexuação do homem do século XXI?

É inegável que o contexto social e cultural, no qual a psicanálise nasceu, marca uma diferença no que diz respeito ao modo como a sexualidade se coloca no século XXI. Não temos propriamente, na sociedade ocidental atual, uma total repressão sexual e um ideal moralizante da mesma maneira que Freud pôde observar em sua época. Ainda que recentemente estejamos assistindo a retrocessos conservadores, que buscam estabelecer um campo de disputa no terreno da sexualidade, fomentando papéis de gênero binário e um único modelo para estabelecer laços familiares, nosso contexto mostra peculiaridades próprias. Se essas forças retrógradas ganham espaço no cenário atual, elas se mostram como uma resposta ao importante efeito que o movimento feminista e a liberação sexual tiveram na tendência à horizontalidade nas relações. É nesse sentido que não podemos ler a história como evolutiva e linear. Essa horizontalidade foi capaz de produzir consequências nas formas de alianças entre os sexos, bem como propostas de definições inéditas para a noção de homem e de mulher. Diante disso, considero importante interrogar a virilidade no contexto atual, bem como pensar o impacto de uma época na produção da subjetividade.

Se a nossa época comporta tal distinção, como podemos pensar o processo de construção da posição masculina na contemporaneidade? Esta se daria da mesma maneira? O que é ser homem hoje em dia? E como responder a essa pergunta indo além dos semblantes? Frente à multiplicidade de expressões da sexualidade no contexto atual, como podemos debater a temática da masculinidade na psicanálise? Em função da discussão travada em torno da temática do gênero, em voga na atualidade, poder-se-ia pensar que o binário homem-mulher, que estamos tão habituados no meio psicanalítico, tenha se tornado insuficiente para acompanhar e discutir as novas formas de ordenação dos sexos na sociedade ocidental?

De modo mais preciso – pois é nesse ponto que se configura o objetivo desta pesquisa: a legítima busca de igualdade de direitos entre os sexos e as mudanças culturais e sociais desde então seriam capazes de produzir algum impacto no processo de sexuação do homem entendido a partir da lógica do todo-fálico, amparado pela exceção do “ao menos um”? Mais ainda, por meio do aforismo lacaniano “a mulher é o sintoma do homem”, podemos sustentar uma articulação entre uma possível modificação na constituição da sexualidade masculina e as transformações ocorridas no universo feminino na contemporaneidade?

Assim, com o objetivo de responder a essas questões, esta pesquisa propõe discutir a construção da sexuação masculina na atualidade, levando também a situar em que termos a psicanálise opera com o tema da sexualidade, qual a relação que o sujeito estabelece com o seu sexo biológico, o contexto sociocultural e com os semblantes para ordenar o seu gozo. Não obstante, busca-se situar o que no ensino lacaniano é denominado “homem” – o que parece ser uma exigência de precisão atual para avançarmos neste debate. Em torno desta discussão, procura-se também considerar se há consequências inéditas da (não) relação do homem com as mulheres, enquanto suas parceiras-sintomas. Portanto, trata-se, sobretudo, de pensar a sexuação do homem não como um processo isolado do sujeito com ele mesmo, mas como algo que se dá na relação com o outro sexo, com a alteridade, no reconhecimento da diferença sexual.

Para avançar nesta problematização, julgo ser necessário recorrer ao que a psicanálise com Freud e Lacan pôde formular a respeito da estruturação sexual do homem e do modo como ele se dirige a uma mulher, para, a partir disso, analisar as relações que o sujeito mantém com o discurso social e, desse modo, com os semblantes ordenadores da masculinidade na atualidade. Atingindo esse percurso, poderei seguir com as produções de analistas que se debruçam sobre as questões inerentes ao real da clínica psicanalítica na atualidade, retratando, com isso, o permanente esforço de elaboração da psicanálise. Relevante também será se aproximar da história do feminismo, com suas consequências na produção de subjetividade, bem como das discussões atuais sobre o gênero – *gender studies* –, de modo a ter uma visão mais ampliada a respeito dos movimentos em torno da sexualidade de nossa época, que abarca, inclusive, a dimensão política. Além disso, tomo a clínica como ferramenta para investigar a problemática atual do processo de sexuação do homem.

De modo mais específico, para atingir os objetivos propostos na pesquisa, será apresentada, no primeiro capítulo, a história da virilidade no Ocidente, partindo da Antiguidade, passando pela Idade Média, Modernidade até chegar à contemporaneidade. Com esse percurso, pretende-se situar o contexto social, cultural, político e econômico em que a

masculinidade passou a ser identificada com o mito viril, chegando ao seu apogeu e posterior declínio. Além disso, tem-se como proposta articular em paralelo a história dos homens no Brasil do período Colonial e Imperial, chegando à República, demarcando, assim, os atravessamentos históricos e socioculturais em jogo na construção da masculinidade em solo brasileiro. Trata-se, portanto, de revisitar a história para delimitar os discursos que promoveram o modelo baseado na força física, firmeza moral, coragem, potência sexual, demonstração de poder, aptidão para o combate e para o exercício da violência e desprezo pelas emoções, que fundaram o ideal de virilidade e vieram a se constituir como uma normatização da expressão da masculinidade e do modo como os homens habitam sua sexualidade.

O segundo capítulo será destinado a pensar sobre a masculinidade no campo psicanalítico. O esforço traçado apresentará um percurso de Freud a Lacan, partindo da noção de identificação até a sexuação. Adotando como ponto de partida as teorizações freudianas sobre o Complexo de Édipo e de Castração, o ponto seguinte será retomar a discussão presente no primeiro ensino lacaniano sobre a identificação ao pai como ponto de ancoragem da insígnia da virilidade. Acompanhando o salto teórico proposto por Lacan em seu segundo ensino, no qual a dimensão real ganha maior relevo, a discussão segue tratando do tema da sexuação, precisamente sobre a lógica do todo-fálico e o gozo fálico, na qual a exceção do “ao menos um” fundamenta o conjunto de homens.

Já no terceiro capítulo, o caminho escolhido será pensar sobre as consequências do movimento feminista na cultura e também levar em conta o *gender studies*, já que se trata de um campo de saber em voga na atualidade para discutir a sexualidade. Para compor essa temática, serão apresentadas a história do feminismo e as três ondas do movimento. Da terceira onda, destaca-se o pensamento da filósofa Judith Butler. Em sua obra mais conhecida – *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, Butler tece duras críticas à psicanálise, por entender que Freud e Lacan produziram teorizações pautadas no patriarcado, no falocentrismo e na heteronormatividade, que abrem poucas possibilidades para pensar os gêneros não inteligíveis. Nesse sentido, o esforço será se aproximar e se posicionar diante desse debate do qual já não podemos recuar.

Por fim, no último capítulo a pesquisa se concentrará em pensar a masculinidade na atualidade, seus impasses e sua articulação com o feminino. Nesse sentido, retornar-se-á à psicanálise para problematizar o declínio do ideal viril e pensar como os homens têm respondido aos impasses em torno da masculinidade, nos quais podemos identificar desde interrogações e sofrimentos em torno do que é ser homem até a reivindicação da virilidade

perdida, altamente perceptível em nosso atual cenário sociopolítico. Com o objetivo de articular as questões suscitadas pelo feminino, será levada em conta a noção lacaniana da mulher como sintoma do homem. Posto isto, será o foco da pesquisa tentar concluir se estamos diante da necessidade de reivindicar a categoria “homem” ou se será preciso cada um reinventar sua nova forma de construção da masculinidade capaz de responder às transformações da contemporaneidade.

Contudo, restam ainda algumas perguntas: em torno da discussão globalizada a respeito dos gêneros, há lugar para falar sobre o homem? É possível ainda sustentar uma discussão que não se restrinja às críticas endereçadas aos homens em função dos seus privilégios advindos do patriarcado e da dominação masculina? Sustento que sim. Tal como propõe Leguil (2016), abordar esse tema implicará em aventurar-se no coração de um mal-entendido entre o que os *gender studies* entendem por gênero e o que a psicanálise considera homem. É ainda aventurar-se num debate que levanta clichês, palavras de ordem, polêmicas, posições apaixonadas e ódio (LEGUIL, 2016).

A teorização em torno da sexualidade sempre se colocou como fio condutor em minhas pesquisas, no qual a dimensão clínica era o ponto disparador. Esta, porém, tem produzido atualmente outros tipos de indagações. Da clínica e do laço social recolho discursos que vão desde homens com dificuldades de se localizarem como *viris*, tendo em vista que não se identificam com os referenciais fálicos e com os ideais do império do pai, da tradição e da lei, até sujeitos com posições mais radicais e extremistas, beirando a segregação, o machismo e o ódio aos homossexuais. Além disso, cada vez mais frequentes são as notícias a respeito da violência de gênero, que horrorizam por uma crueldade banalizada.

Sendo assim, trabalhar essa temática não implica em discutir somente o que se passa no processo de sexuação da masculinidade na atualidade, mas põe em jogo os modos de subjetivação na cultura, tentando avançar em torno de um tema tão central que é a sexualidade no mundo não mais tão organizado pela tradição do Nome-do-Pai. Inevitavelmente, caberá à psicanálise acompanhar e interpretar esse deslocamento, cujas consequências ainda não conhecemos totalmente. É nesse sentido que este tema me convoca ao trabalho e que endereço como problema a ser desenvolvido no doutorado.

## 1 A HISTÓRIA DA VIRILIDADE NO OCIDENTE... E NO BRASIL?

*Nunca vi rastro de cobra  
Nem couro de lobisomem  
Se correr o bicho pega  
Se ficar o bicho come  
Porque eu sou é home'  
Porque eu sou é home'  
Menino eu sou é home'  
Menino eu sou é home'  
E como sou*

*Quando eu estava prá nascer  
De vez em quando eu ouvia  
Eu ouvia a mãe dizer  
Ai meu Deus como eu queria  
Que esse cabra fosse home'  
Cabra macho prá danar  
Ah! Mamãe aqui estou eu  
Mamãe aqui estou eu  
Sou homem com H  
E como sou [...]*

*Eu sou homem com H  
E com H sou muito home'  
Se você quer duvidar  
Olhe bem pelo meu nome*

Antônio Barros<sup>1</sup>

Por que iniciar uma pesquisa sobre a sexuação do homem na contemporaneidade falando de História? Porque não é possível pensar o que opera sobre o sujeito desarticulado das condições históricas, culturais, sociais e econômicas no qual ele se constitui. Porque, inevitavelmente, qualquer entendimento mais profundo sobre os discursos que regem o laço social e a subjetividade de uma época precisa ser lido por meio de uma lupa que articule passado e presente. E, sobretudo, porque a história é uma importante ferramenta para acompanharmos e decifrarmos o movimento simbólico da civilização – convite feito por Lacan aos analistas. Por outro lado, não podemos deixar de mencionar as ressalvas de Lacan com a História ou, como pondera Maria Cristina Poli (2017a), com um certo modo de pensar e usar a história a partir da produção de sentido, estando o interesse lacaniano em abordá-la a partir das condições da emergência de um discurso. Nas palavras de Lacan:

Coisa que é absolutamente evidente no menor encaminhamento disso que eu detesto pelas melhores razões, isto é, a História.

---

<sup>1</sup> Música “Homem com H”, lançada em 1981, alcançando grande sucesso na época com a interpretação de Ney Matogrosso.

A História é precisamente feita para nos dar a ideia de que ela tem um sentido qualquer. Ao contrário, a primeira coisa que temos que fazer é partir do seguinte: que ali estamos diante de um dizer que é o dizer de um outro que nos conta suas besteiras, seus embaraços, seus impedimentos, suas emoções, e que é nisto que se trata de ler o quê ? – nada, senão os efeitos desses dizeres. (LACAN, 1985 [1972-73], p. 63)

Desses “efeitos dos dizeres”, o próprio Lacan, no seu texto “A ciência e a verdade” (1998 [1965-66]), não se furtou a situar a ideia de sujeito a partir de certas condições lógicas: históricas e epistemológicas, considerando, assim, a possibilidade do surgimento da psicanálise dentro de um contexto temporal. Para empreender essa discussão, ele tomou como guia o trabalho de Alexandre Koyré. Filósofo e historiador do pensamento científico, Koyré tem como tese a existência de uma descontinuidade entre o mundo antigo e o moderno, na medida em que a ciência moderna interroga e afasta, do campo do conhecimento humano, as concepções religiosas e o saber advindo da tradição. Na Renascença, o teocentrismo medieval foi substituído pelo humanismo e os dilemas morais tomaram o lugar dos problemas religiosos. A física de Galileu, por sua vez, deslocou a Terra do centro do universo, ultrapassando uma forma de conhecimento pautado na realidade sensível, em prol de uma ciência sustentada em leis matemáticas. Por último, Descartes, ao utilizar a dúvida como método, interrogou todas as ideias estabelecidas, colocando sua certeza no pensamento, no cogito (PINHEIRO DE SOUZA, 2008).

Insistindo nessa localização histórica e epistemológica, Lacan (1998 [1965-66]) demarca que, para o psicanalista saber o que acontece com sua práxis, não basta somente tomar a noção de divisão subjetiva – sendo necessário, ainda, compreender que esse sujeito, advém a partir do nascimento da ciência, bem como é reforçado por ela. Ou seja, o sujeito da ciência, propriamente o sujeito cartesiano, é aquele que rechaça e se opõe a todo saber, promovendo uma disjunção entre saber e verdade. Por meio dessa condição, foi possível nascer um sujeito marcado por um saber, que interroga a sua verdade e pode se surpreender com um saber não sabido. Diante disso, Lacan é levado a afirmar que o sujeito da ciência é correlato ao sujeito do inconsciente e que não haveria lugar para a clínica psicanalítica e as teorizações freudianas antes do nascimento da ciência.

Desdobrando um pouco mais essa questão para chegarmos ao ponto de interesse desta pesquisa, é possível sustentar que se dirigir a um analista também só foi possível quando ideais da tradição entraram em declínio. Somente quando as determinações familiares, sociais e econômicas, que regiam e orientavam as pessoas até a Idade Média, começaram a passar por profundas transformações – abrindo um campo inédito de possibilidades e dúvidas –, que a



técnica criada por Freud pôde ter algum sentido. Antes, a sociedade se estruturava de forma rígida em torno de Deus, de um Pai soberano, e dos lugares sociais pré-estabelecidos: filho de nobre, tinha seu destino garantido na nobreza; filho de servo, servo seria. As atividades desenvolvidas nas manufaturas eram passadas de pai para filho, orientando o sujeito em sua relação com o trabalho e com a vida.

Contudo, com a Revolução Industrial ocorreu uma desfamiliarização do trabalho, bem como uma passagem da ênfase localizada no mundo coletivo para uma dimensão mais individualista da existência. Concomitantemente, a certeza que advinha da religião começou a ser paulatinamente interrogada e o discurso da ciência entrou em ascensão, produzindo uma subjetividade inédita: um sujeito que passa a ser atravessado pela dúvida, que se constitui em sua falta-a-ser. Ou seja, um sujeito que encarna a pergunta sobre ele mesmo. Posto isto, não podemos ignorar as condições culturais e históricas nas quais o sujeito está imerso, tendo em vista que ele se constitui a partir de determinada cultura, trazendo as marcas do seu tempo.

Sobre essas marcas, Lacan localiza, no texto “Os complexos familiares na formação do indivíduo” (2003 [1938]), o contexto histórico que permitiu a Freud estabelecer uma relação entre a sexualidade e a tríade pai-mãe-criança, presente na operação edípica, tomando esta configuração como a forma específica da família humana. Lacan nos lembra que a partir da revolução econômica no século XV, que possibilitou o surgimento de uma sociedade burguesa e a ideia de “homem moderno”, promoveu-se concomitantemente a noção de família conjugal. Esta noção de família também foi influenciada pela Igreja nesse período, na medida em que colocou em primeiro plano “os laços do matrimônio”, favorecendo que a instituição familiar saísse de uma predominância social em prol do casamento. A partir dessa configuração, Freud identificou o modo como os sujeitos se constituíam e se orientavam no campo do desejo – sem deixar de recolher os impasses em torno da figura paterna para operar no lugar da lei.

Circunscrever tal elaboração teórica em torno de acontecimentos históricos, culturais e sociais nos faz, então, recordar o texto freudiano “Psicologia das massas e análise do eu”. A partir desse texto, Freud rompe com a noção dicotômica entre sujeito e sociedade, na medida em que os efeitos de estrutura e efeitos da cultura se articulam profundamente. Não há uma fronteira rígida entre o que seria uma “psicologia social” e uma “psicologia individual” (FREUD, 1921). No que concerne ao pensamento lacaniano, Poli (2017a) e Pedro Ambra (2013) destacam que não existiria, da parte de Lacan, uma necessidade de a referência estrutural desconhecer a dimensão histórica, desde que delimitássemos a noção de história que estamos abordando. Para Lacan, o materialismo histórico, por exemplo, atende às exigências

estruturais. Por meio do conceito de mais-valia, Lacan pôde, inclusive, forjar o conceito de mais-de-gozar, ao extrair do primeiro a nomeação de uma alienação operada sobre o sujeito.

Como observa Brousse (2003), o inconsciente tem relação com o laço social, com aquilo que se coloca na subjetividade de cada época. Mais ainda, a dialética do desejo não é individual, tendo em vista que ele é “sempre o desejo do Outro, uma vez que passa pelos desfiladeiros do significante.” (BROUSSE, 2003, p. 17). Esse Outro não pode ser reduzido à mãe, nem ao pai, mas deve ser apreendido como um lugar, um corpo social. Por meio dele, estruturam-se as determinações simbólicas da história do sujeito, na qual se entrelaçam o desejo não anônimo do Outro sobre ele, a lei, a ordem cultural, a história e os traços fundamentais da civilização.

Lacan pondera que “em nossa época, mais do que nunca, é impossível compreender o homem da cultura ocidental fora das antinomias que constituem suas relações com a natureza e com a sociedade [...]” (2003, [1938], p. 65) – indicação que nos impulsiona a tentar interpretar os acontecimentos de nosso tempo. Referenciando-se ao ensino lacaniano, no que concerne à posição do psicanalista em tentar alcançar a subjetividade de sua época, Brousse (2003) nos alerta quanto à necessidade de nos interessarmos pela política e pela cidade para nos conduzirmos nessa práxis. Nesse sentido, ela nos escreve:

“A razão pela qual o analista deve se interessar pela subjetividade de sua época é que aquelas vidas são tomadas na dialética de um movimento simbólico. Lacan definiu como tal o que Freud chamou de “civilização” – *movimento simbólico da civilização*. É isso que o analista deve decifrar.” (BROUSSE, 2003, p. 18).

Assim, ao tentar realizar uma leitura sobre o movimento simbólico da civilização, no que concerne ao terreno da sexualidade na contemporaneidade, constata-se que estamos em um momento de rupturas, de tensões e de deslocamentos, ao mesmo tempo que forças reacionárias estabelecem um campo de disputa no Brasil. No que se refere propriamente aos homens, não podemos deixar de verificar que hoje em dia muitos deles experimentam um intenso questionamento sobre sua sexualidade, apontando para um mal-estar no terreno das identificações. Mais precisamente, desde os meados do século XX há um abalo no que se refere a “identidade” e a imagem do homem. Essa identidade foi construída, segundo Jean-Jacques Coutirne (2013), em torno do mito da virilidade – o que levou a igualar que ser masculino é ser viril. Nesse sentido, isso nos leva a pensar sobre uma história da virilidade e não propriamente sobre uma história da masculinidade, retirando, assim, a hegemonia viril de uma possível ordem naturalizante.

Dessa história, o que se extrai são os discursos, “os dizeres” – sendo justamente o interesse da psicanálise pensar como esses discursos que organizam o laço social tocam os

corpos, sobretudo a maneira singular como o sujeito é afetado por ele. Precisamente, Poli pondera que a psicanálise está interessada, portanto, em pensar “o sujeito e suas relações com o corpo e seus modos de gozo a partir de determinantes advindos de seu modo peculiar de equacionar as relações com o campo do Outro, este sim marcado por ideais, normas e valores contingentes historicamente.” (2017 b, p. 3). Portanto, a leitura histórica aqui nos serve para demarcar a dimensão temporal na qual a cultura está imersa, sem, com isso, deixar de considerar que há sempre um sujeito que pode ou não aderir, ou bem fazer outra coisa com as normas e os ideais que regem seu tempo. “Trata-se, portanto, de abordar a história a partir da consideração das consequências (necessárias) da emergência (contingente) de um discurso.” (POLI, 2017b, p. 4).

Quais as consequências dos discursos sobre a virilidade? Muito se tem pensado sobre o tornar-se mulher dentro de uma sociedade patriarcal e de dominação masculina – discussão importantíssima e altamente legítima, por sinal. Igualmente, na psicanálise, a questão sobre o que quer uma mulher, sobre a construção da feminilidade, tem fomentado inúmeras discussões – desde sua inauguração enquanto campo de saber até os dias atuais –, porém o olhar sobre a produção do “tornar-se homem” permaneceu restrito. Quais os discursos que se ofereceram como bússola para a construção da masculinidade ao longo do tempo? Essa pergunta é o que norteia esta parte inicial da pesquisa. Para tentar cernir esses discursos, este capítulo foi dividido em torno de dois subitens mais gerais: 1) A história da virilidade no Ocidente, passando pela Antiguidade greco-romana, a Idade Média, a Modernidade e a contemporaneidade, visto que ela promove influências até hoje em nosso País, em função de seu histórico de nação colonizada; 2) A história da virilidade no Brasil, iniciando no período Colonial e Imperial, no qual se destaca uma masculinidade vivida no meio rural, para, em seguida, abordar o tempo da instauração da República e o impacto do mundo urbano sobre os homens.

### **1.1 História do Ocidente, história sobre os homens**

Pensar a história do Ocidente como história dos homens não implica em desconsiderar o papel da mulher na história, comumente invisibilizado, ratificando o lugar do homem como – mais uma vez – soberano, nas narrativas históricas. Pelo contrário, é justamente para demarcar que a história que geralmente conhecemos narra a “história dos homens”. Homem,

aqui, se difere do humano, ainda que a noção de “homem” – branco, europeu, heterossexual – tenha sido tomada como universal. Os homens se configuram, assim, os autores e atores dessa história. Nessa história feita por homens, o que se observa é que ela é incrivelmente atravessada por discursos em torno da construção e da modulação da virilidade.

Sendo assim, a proposta deste item é destacar o fato de que a virilidade é uma construção inventada na Antiguidade, que foi fomentada pela figura do cavaleiro na Idade Média e, em seguida, remodelada pela ideia do homem civilizado da Modernidade. Esses marcos permitem compreender como o processo de construção da virilidade chega ao seu triunfo no início da fase contemporânea, produzindo um verdadeiro mito viril. Contudo, é também na contemporaneidade que se assiste ao seu abalo – ponto no qual se concentra esta pesquisa, no sentido de extrair suas consequências para a construção da masculinidade na atualidade. Para acompanhar as tramas discursivas que orientaram a masculinidade no Ocidente, a leitura privilegiada foi extraída da coleção de três volumes da *História da Virilidade*, organizada por Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e George Vigarello, cujo fio condutor, segundo Camilo Ramirez (2017), é o fato de os semblantes da virilidade serem estruturados em meio a um contexto de angústia, de impotência e de rechaço frente ao feminino.

### 1.1.1 Entre *andreia* e *virilitas*: a invenção da virilidade na Antiguidade

O modelo de virilidade na Grécia e Roma Antiga nos permite uma série de fundamentos para pensar a masculinidade ainda nos dias atuais, como um lastro ou um resto dos atributos que os homens devem possuir para exercer sua masculinidade, bem como nos permite pensar como a própria sexualidade pode ser organizada a partir de sua inserção na cultura e em um dado período. Adotam-se, assim, essas culturas como ponto de partida desta pesquisa, na medida em que se reconhece a era antiga como a fase capaz de inventar um único modo de ser homem: o viril.

O retrato ideal do homem grego e do romano pode ser identificado a partir dos termos: “*andreia*” e “*virilitas*”, respectivamente. De acordo com Maurice Sartre (2013), a *andreia* grega, que pode ser traduzida por coragem, demarca um lugar no qual o homem deve estar alojado, sendo suas referências a guerra, a bravura e a dominação sexual. Portanto, é um termo que representa o masculino ao nível mais elevado. Igualmente, segundo Jean-Paul Thuillier (2013), no mundo romano o termo empregado para designar o homem em sua

qualidade de “macho”, comportando a coragem como uma virtude, desdobra-se a partir do termo *vir*: *vir* [macho; pênis; marido ativo; “meu homem”]; oposição ao comportamento feminino, ao menino e ao escravo], *virilis* [dimensões imponentes dos órgãos sexuais masculinos], *viriliter* [advérbio que designa comportar-se sexualmente como homem], *virtus* [virtude viril que é a coragem], *virilitas* [virilidade]. Portanto, no léxico latino, *vir* não é sinônimo de *homo* [homem], na medida em que *vir* seria uma condição masculina a ser alcançada e não um dado de natureza. Logo, “homem”, “masculinidade”, não é o mesmo que virilidade, sendo esta última uma construção.

Seguindo com a descrição do ideal de comportamento grego, o termo *andreía* designa coragem física para guerra, mas inclui o controle e a dominação da bravura e da força brutal. A coragem física se desdobra para uma coragem moral e, nesse sentido, a *andréia guerreira* evolui para uma *andréia politiké*, que seria uma qualidade primordial do cidadão grego, ou seja, aquele que é mestre da palavra e bom conselheiro. Nesse contexto, a virilidade grega se expressa na guerra e na política, não sendo menos importante a capacidade de ser um dominador sexual. (SARTRE, 2013). A dimensão da virilidade, que passa pela guerra e pelo lugar de cidadão, também é encontrada no mundo romano. Outra característica pertencente a gregos e romanos é a questão do domínio de si, devendo o homem esconder e controlar seus sentimentos, além de não sucumbir a comportamentos impulsivos (THUILLIER, 2013).

De acordo com Sartre (2013), a formação da virilidade no mundo grego era fruto de uma ação propriamente educativa. De modo similar, a masculinidade romana, escreve Thuillier (2013), passava por uma formação física rígida que preparava o menino para a caça, para ser um bom nadador e para guerra. Todavia, para os romanos, alguém se torna de fato homem, *vir*, após a primeira relação sexual. A aptidão para a guerra indicava um desejo viril de dominar povos estrangeiros, bem como outros membros da própria comunidade romana, na qual se incluíam mulheres, crianças e escravos. É propriamente na guerra que a virilidade se manifesta de forma mais exaltada, compondo uma *virtus* – uma coragem militar. Assim, só existiam duas alternativas para os soldados romanos: a vitória ou a morte no combate, pois desprezar a dor e a possibilidade de morrer constitui indicação de coragem (THUILLIER, 2013).

Nesse processo educativo para a virilidade, destaca-se, por sua radicalidade, o modelo introduzido pelo sistema espartano de educação. Segundo Sartre (2013), os meninos espartanos eram criados por sua família até os sete anos de idade e posteriormente viviam sob a regência de modelos educacionais, visando torná-los homens perfeitos. Passavam a ser comandados por um líder de perfil audacioso e aguerrido, devendo os jovens gregos seguir

suas ordens e sofrer em silêncio as punições infligidas. Pedro Funari (2002) relata que a formação rígida visava tornar os jovens extremamente resistentes, de modo que, para aprenderem a suportar a dor, eram chicoteados, além de obterem ensinamento de como serem cruéis. Conforme ficavam mais velhos, as exigências e as provações aumentavam. Eles, inclusive, só podiam falar caso fossem autorizados por um homem mais velho. Por essa razão, aprendiam a falar de forma concisa e com precisão (FUNARI, 2002).

Apesar de cada jovem ter um líder responsável por seu treinamento, ele estava sob o olhar e o julgamento de toda uma comunidade de homens, que se ocupava de sua formação, numa espécie de coerção social para garantir a reprodução de um modelo: um soldado disciplinado e um cidadão submisso. O estudo intelectual (leitura e escrita) limitava-se ao estritamente necessário. Por outro lado, a educação também visava ensinar o julgamento sobre a honra e a virtude, bem como o interesse pela vida pública. Como efeito desse modelo, Funari (2002) nos dá uma importante consideração para pensar os aspectos negativos de tamanha rigidez sobre a masculinidade para o desenvolvimento uma sociedade como um todo. Se o exército espartano tornou-se poderoso, isso teve um preço: “As consequências desse sistema foram a disciplina, por um lado, mas a falta de criatividade, a dificuldade de desenvolver as artes e a indústria, a estagnação enfim, por outro lado, marcaram a cidade” (FUNARI, 2002, p. 31).

Além dos sistemas educacionais, era possível encontrar nas sociedades gregas os ritos de iniciação da virilidade, marcados por três fases: marginalização, inversão e reintegração. A marginalização consistia em conduzir os meninos das cidades para locais distantes, numa espécie de simulacro de rapto. Essa marginalização também tinha a função de afastar os jovens dos perigos femininos. Já a inversão sexual, ou práticas homoeróticas, era o segundo elemento da formação da virilidade grega. Nesse caso, o jovem grego era levado a se comportar de maneira inversa à que corresponde ao homem adulto. Assim, cada jovem tinha um “amante”, um homem mais velho com qualidades morais e de mesmo patamar social que o seu, ao qual ele deveria se submeter, como mulher, à sua dominação sexual. Após esse período, o jovem era reintegrado à cidade (SARTRE, 2013).

Sobre essa fase de “inversão” no processo de formação da virilidade do jovem grego, é importante ressaltar que não podemos ler essa prática como expressão de homossexualidade, já que esse termo não fazia parte do vocabulário grego. Funari (2002) explica que o modo de entender a sexualidade articulando os sexos e os desejos é uma noção inventada na era moderna, com apoio de um discurso científico surgido no século XIX. Os gregos entendiam o sexo de maneira distinta de uma lógica judaico-cristã (vinculada às noções de culpa, de

pecado, de abstinência e de controle dos desejos), estando mais ligado à natureza, às forças divinas. Os romanos, por sua vez, localizavam a sexualidade na sua relação com a religiosidade, como um modo de culto à fertilidade (FUNARI, 2002).

Essa, então, era a razão pela qual no mundo romano, grego e egípcio podiam se encontrar símbolos fálicos nas paredes, nos cruzamentos, nas joias e louças, pois estes visavam atrair fertilidade e sorte, bem como afastar o “mau-olhado” (CALVICCHIOLI, 2008; BRANDÃO, 2001). O falo em si, ao contrário do que ficou conhecido, tinha em sua imagem um significado com estatuto metonímico: ele representava o coito, a relação sexual e não somente o órgão masculino. Precisamente, escreve Funari: “Nós herdamos dos romanos a figa – que quer dizer vagina em latim popular – como gesto que representa a relação sexual e que, por isso, traz a sorte” (2002, p. 107). Isso, inclusive, nos permite repensar o uso desse simulacro por Freud, que, para além do sentido imaginário do pênis, ele representa a relação sexual, bem como força da fecundidade e um poder de proteção.

Sobre a prática de inversão dos gregos, o mais importante para compreendê-la é assimilar que o comportamento viril se refere à capacidade para satisfazer o desejo e não propriamente o objeto desse desejo. O fator primordial é entender a virilidade enquanto uma ação de um varão dominante perante um dominado, um “penetrante” e um “penetrado”. Outra importante consideração é situar que essa prática era legitimada por uma organização social, de modo que o “jovem penetrado” não era marginalizado posteriormente por ter ocupado esse lugar (SARTRE, 2013). Funari (2002) destaca, contudo, que essa prática fazia parte da cultura sexual da elite, embora os camponeses pudessem vir a realizá-la sem qualquer reprovação moral quanto a isso.

Pelo contrário, um jovem entre 12 e 17 anos, proveniente de boa família, que não encontrasse um amante, passava a ser visto como tendo alguma falha na educação e na moral, sendo tomado como um ser sem honra. Passar pela posição passiva fazia parte de um rito de iniciação para o desenvolvimento de sua *andreia*. O homem adulto ativo, o *erasta*, que desempenhava o lugar de amante, era visto como tendo uma alma sensível e generosa, centrada na esfera pública e não íntima – o que afasta a ideia de uma prática homossexual propriamente dita a partir da escolha de parceiro sexual do mesmo sexo. Fora desse contexto, essa prática sexual era considerada uma perversão (SARTRE, 2013).

Outra característica da Grécia Antiga, para Sartre (2013), era o destaque da nudez masculina como uma via de imposição de um modelo estético, notadamente encontrada em diversas esculturas de deuses e de heróis. A valorização do corpo como um todo, em detrimento das partes genitais, tinha a função de indicar uma boa educação, um aspecto moral.

Essa nudez não se restringia a uma questão artística, mas fazia parte de um funcionamento social, de modo que essa prática podia ser encontrada nas realizações de atividades esportivas e em banhos coletivos. A beleza física masculina tinha, assim, um lugar de virtude nesse contexto de fomento e de exaltação da virilidade. Essa beleza do corpo podia ser, sobretudo, exaltada nas competições esportivas (SARTRE, 2013).

Thuillier (2013) também ressalta a importância do corpo para os romanos. Este devia representar um corpo viril – guerreiro e atlético. Ele também precisava ser bronzeado para indicar uma oposição ao corpo feminino. A brancura da pele era um atributo das mulheres, em função da imposição de sua reclusão social; logo, uma menor exposição ao sol. O bronzeamento era obtido por meio da prática de exercícios físicos e esportivos ao ar livre. A diferença quanto à prática de esporte do mundo grego e do romano é que para estes últimos a nudez atlética não fazia parte de sua organização cultural.

O homem tinha um papel central e dominante no universo grego e romano, em detrimento da figura feminina, crianças, estrangeiros e escravos (SARTRE, 2013; THUILLIER, 2013). A mulher tinha o papel reprodutivo de garantir outra dimensão do exercício da virilidade do homem: propiciar um herdeiro macho, que perpetuaria sua linhagem. A dimensão do amor não necessitava comparecer no casamento, sendo mais importantes as questões políticas e econômicas em jogo na união (SARTRE, 2013; FUNARI, 2002). Funari (2002) separa a função do casamento no mundo greco-romano a partir das classes sociais : os homens da elite casavam-se por volta dos 35 anos, após terem servido o exército, com moças bem mais jovens (entre 12 e 17 anos) e a união visava à transmissão da herança, à união de propriedades e à aquisição de herdeiros; já os camponeses ou artesãos casavam mais novos, tendo mais a preocupação em trabalhar em conjunto para sobreviver (FUNARI, 2002).

A partir desse modo peculiar de estruturação social, na qual o homem ocupava o centro, era também entre os homens que as importantes relações se estabeleciam. De acordo com Funari (2002), as mulheres na cultura greco-romana não eram consideradas cidadãs. Em Roma, porém, as mulheres tinham uma presença física maior na vida pública do que as gregas, pois podiam escrever poesias e participar de eventuais campanhas eleitorais. As mulheres não estudavam; no máximo, as jovens provenientes de famílias com mais recursos podiam aprender a tocar e a dançar. Já os rapazes tinham uma educação pautada no conhecimento das letras, da poesia, da retórica e também da filosofia, bem como os homens tinham acesso a eventos culturais (teatro, música, festas, debates) e ao poder público. Assim, Sartre (2013) entende que, no mundo grego, pela rígida separação social entre os sexos



(inclusive viviam separados dentro da própria residência), os homens criaram diferentes oportunidades para estarem sozinhos, em que uma relação homoerótica entre eles tendia a comparecer, seja nas práticas de nudez nas atividades esportivas e nos banhos coletivos, bem como nos famosos banquetes, onde se bebia, comia, filosofava e também se seduzia os jovens erômenos.

Por outro lado, tanto no mundo grego quanto romano, havia uma desvalorização social do homem com traços efeminados, depilados, barbeados e que usasse roupas consideradas de mulher, bem como um repúdio àqueles que viessem a manter relações com outros homens adultos (SARTRE, 2013; THUILLIER, 2013). No mundo romano, a virilidade se caracterizava por assumir uma sexualidade ativa e não passiva, independente do sexo do seu parceiro. Por outro lado, a diferença em relação aos gregos era que a penetração era aceita caso fosse um jovem escravo ou uma mulher. Um homem adulto manter relações com um jovem romano livre era alvo de escândalo e punição (THUILLIER, 2013).

Thuillier (2013) entende que essa diferença, no mundo romano e grego, quanto a quem poderia ser penetrado sexualmente seria explicada pela importância da figura e autoridade paterna na Roma Antiga. A pederastia, prática sexual de um homem mais velho com um jovem, deriva do grego – *paiderasteía*: *paidós* [associação entre pais + criança, garoto] / *erastés* [que ama apaixonadamente] –, tendo um cunho “pedagógico”. Logo, em Roma, não caberia a outro homem exercer a função educativa sobre os jovens, que não os próprios pais. Segundo Funari (2002), em Roma, tinha-se uma noção de família enquanto tudo aquilo que estava ao redor do pai (mulher, filhos, escravos, animais, propriedades e coisas), constituindo um regime altamente patriarcal. Já, de acordo com Sartre (2013), a função educativa de pai, no mundo grego, não era algo essencial, sendo mais importante sua função de cidadão de vigiar os outros jovens para o exercício da virilidade. Cabia ao pai apenas sustentar o filho. Além disso, era também sua função apresentar o menino recém-nascido aos anciãos para decidirem se era considerado forte e saudável, podendo ser criado, ou se deveria ser jogado em um desfiladeiro em caso de alguma deficiência.

Diante disso, Sartre (2013) afirma que os comportamentos próprios dos homens no mundo grego – e que também poderíamos estender aos romanos – compõem um discurso sobre a virilidade que dependia mais de uma construção ideológica do que de uma observação antropológica. As produções textuais e artísticas da época dizem mais do que a sociedade espera do comportamento do homem do que sobre as práticas cotidianas, especialmente no domínio do íntimo. Não é raro poder encontrar, na história da Antiguidade, homens importantes, imperadores, generais, ditadores que escaparam em alguma medida a esses

padrões. Além disso, quando é possível achar relatos históricos sobre os homens camponeses e artesãos na Antiguidade, constata-se que essa virtude guerreira, tão exaltada no mundo greco-romano, ficava restrita a uma elite. Isso parece nos ajudar ainda mais a reconhecer a questão apontada por Sartre. Não se trata de uma “observação antropológica”, compondo um universal sobre como eram os homens na Grécia e Roma Antiga, mas de uma construção ideológica que aproximou a masculinidade da noção de virilidade, inventando um modo único de ser homem.

A partir disso, podemos dizer que, ao se tratar de uma construção ideológica, ela opera, sobretudo, por meio do discurso. Notadamente, esse discurso mantém sua persistência ainda nos dias atuais. Vale dizer que a exaltação desse tipo de masculinidade é, sobretudo, pano de fundo para muitos filmes de Hollywood que retomam as batalhas na Antiguidade. Por outro lado, algumas práticas da virilidade greco-romana foram excluídas do universo sobre o que se entende ser homem, visto que, no imaginário social, a masculinidade pressupõe a heterossexualidade e exclui formas de aproximações afetivas entre homens – apontando, assim, para marcações culturais e temporais sobre como a sexualidade pode ser pensada. Todavia, a maior parte dos atributos identificados para a construção da masculinidade ainda permanece vinculada às noções de *andreia* e da *virilitás*, nas quais impera a dimensão da coragem, da força, da dominação sexual e da ausência de sentimentos – um ideal viril.

### 1.1.2 A figura viril do cavaleiro e o clérigo: sobre ser homem na Idade Média (Século V a XV)

Para discutir a masculinidade na Idade Média, é importante levarmos em conta duas figuras emblemáticas: o cavaleiro e o clero. Todavia, para distinguir esses dois personagens da imagem do guerreiro da Antiguidade, faz-se necessário situar minimamente o período histórico da Idade Média. Para tanto, elege-se abordar a partir de dois pontos: a queda do Império Romano Ocidental e a disseminação do cristianismo. Segundo Funari (2002), no século III, o Império Romano iniciou um período de crise em função de longas guerras civis e do fim da era das conquistas territoriais, que provocou uma redução do abastecimento de escravos, desestruturando sua organização econômica, social e política. Em decorrência de um estado de insegurança que se instalou, o cristianismo – que já havia se difundindo entre os

pobres – passou a ganhar mais adeptos entre os romanos. A nova religião prometia a vida eterna, fornecendo maiores sentimentos de esperança para os tempos difíceis.

Inicialmente, o cristianismo foi perseguido pelos imperadores por uma questão mais política do que religiosa; todavia, no século IV, os governantes modificaram sua estratégia, transformando os cristãos em aliados. Também neste século, o Imperador Constantino converteu-se ao cristianismo, de modo que o Império Romano passou a ser chamado de Império Romano Cristão, consolidando o catolicismo como a religião oficial. Assim, construiu-se um estreitamento de relações entre Estado e Igreja, emergindo a figura do bispo com um papel hierárquico importante no centro e na organização das cidades (FUNARI, 2002).

Em meio à queda do Império Romano, é necessário situar a figura do “bárbaro”, que, em grego, significa estrangeiro [quem não é grego], designando todos os povos que não partilhavam da sua cultura e dos seus costumes. As invasões bárbaras – promovidas especialmente pelos povos germânicos<sup>2</sup> –, associadas a todos os problemas econômicos, sociais e políticos de Roma, provocaram um êxodo, deslocando a população das cidades para os campos, passando a ficar mais centrada na figura da nobreza com seus feudos. Assim, no século V temos o início do que foi denominado Idade Média. Além disso, segundo Bruno Dumézil (2013), tais invasões foram responsáveis por uma “mestiçagem” entre os romanos e os povos germânicos, que, associada ao cristianismo, configurou a construção de uma nova imagem de homem ideal, passando do guerreiro ao cavaleiro.

Dumézil (2013) aponta que os bárbaros entendiam a virilidade de forma semelhante aos antigos, por meio da valorização da disposição para a guerra, desde cedo incorporando comportamentos militares de disciplina e coragem, com uma devoção extrema à figura do chefe. De forma ainda mais radical, os germânicos caracterizavam a vida do homem em função de suas habilidades guerreiras, de modo que, quando não mais podiam combater, eles passavam aos trabalhos do campo junto às mulheres e assim cessavam de serem vistos como homens.

Uma das características que diferenciavam os bárbaros dos romanos, no que concerne à questão da virilidade, era o fato de os estrangeiros não darem semelhante importância à escrita, nem ao luxo. Mais ainda, para encarnar a virilidade, os bárbaros deveriam ser “peludos”, com longa cabeleira e uma barba expressiva. Nesse sentido, “A virilidade bárbara é pilosa.” (DUMÉZIL, 2013). Isso tinha a função de suscitar medo e respeito aos adversários.

---

<sup>2</sup> Povos originários do norte da Europa. Dentre os mais conhecidos bárbaros, estão os visigodos, os francos, os ostrogodos, os vândalos e os anglo-saxões.

Outro fator importante era a questão da castidade dos bárbaros, não compactuando com a mesma lógica da vida sexual dos greco-romanos. Os bárbaros eram contra a poligamia e o adultério, bem como entendiam que as práticas homoeróticas eram contra a identidade viril, associando à nova figura do macho os talentos militares e a castidade. Essa continência sexual dos bárbaros entrava em consonância, portanto, com os valores do cristianismo (DUMÉZIL, 2013).

A partir desse encontro entre romanos e bárbaros – que promove uma mestiçagem cultural associada ao cristianismo –, assistimos, assim, a uma evolução dos valores antigos, surgindo no século VIII uma nova identidade masculina. “A beleza e a cultura do herói desaparecem em favor exclusivamente de sua força guerreira, atenuada apenas pela ortodoxia de sua fé.” (DUMÉZIL, 2013, p. 146). A essa nova identidade é acrescentada uma extensão, o cavalo, configurando a imagem do cavaleiro. Os guerreiros carolíngios<sup>3</sup> foram os primeiros a recorrer à cavalaria, no século VIII, como uma estratégia para combater os inimigos internos e externos. Com isso, “O soldado da infantaria perde efetivamente toda a possibilidade de triunfar no campo de batalha; somente o cavaleiro pode pretender encarnar a plenitude dos valores viris” (DUMÉZIL, 2013, p. 146).

Outro fenômeno ocorrido durante a dinastia carolíngia foi a tendência à primogenitura viril, no início do século IX, na qual o filho mais velho se tornava herdeiro das melhores armas, dos títulos e das terras. Essa tendência visava evitar uma diluição da autoridade. Nesse momento, a família era concebida como uma autoridade, e a função do pai tornava-se essencial, até mesmo em detrimento da figura do rei – o que impactou as dinastias. Com isso, o poder foi se concentrando cada vez mais nas mãos das famílias da nobreza, estruturando o mundo feudal (DUMÉZIL, 2013).

Para compreender essa necessidade de fundar uma primogenitura viril, iniciada na dinastia carolíngia, convém mencionar algumas particularidades que as mulheres bárbaras tinham em relação às romanas. As primeiras tinham maiores possibilidades jurídicas e patrimoniais dentro das sociedades bárbaras, de modo que um homem, para fazer algumas transações financeiras, precisava ter o consentimento de sua esposa. Nas famílias germânicas, a herança beneficiava tanto o filho quanto a filha. Inclusive era reconhecido que, para defender sua virtude e de sua família, uma mulher bárbara tinha o direito de se comportar de

---

<sup>3</sup> Guerreiros representantes do Império Carolíngio, cuja dinastia deriva do *Carolus* [Carlos, em latim]. Compõe a sucessão de reis francos, tendo seu início com Pepino, o Breve (filho de Carlos Marcel), sendo substituído por seu filho Carlos Magno.

forma viril – ativa e guerreira. Rainhas puderam assumir o poder, de forma soberana, em função dessa prerrogativa (DUMÉZIL, 2013).

Antes da Era dos carolíngios, vigorava no mundo franco a dinastia merovíngia<sup>4</sup>, que passou a se enfraquecer após uma sucessão de rainhas terem assumido o poder. Com o crescimento do poder da aristocracia, elas não obtiveram sucesso, e os conflitos civis se intensificaram. A partir daí, começou-se a construir a ideia de que o poder feminino é perigoso e que o Estado só pode ser governado por um homem. Assim, durante o Império carolíngio, foi se fortalecendo a imagem do filho primogênito como aquele capaz de perpetuar e conservar o controle sobre a riqueza e o poder. Com isso, as mulheres perderam suas possibilidades jurídicas e patrimoniais, ficando relegadas à função de um ventre capaz de formar futuros machos. (DUMÉZIL, 2013). Thomasset (2013) não deixa de ressaltar que, se a mulher é o ventre que forma, o esperma foi, porém, enaltecido como o receptor do poder dos astros, a partir do qual Deus executa sua ação sobre o homem.

Voltando à figura do homem cavaleiro, Dumézil (2013) salienta que ela tinha sua origem na nobreza, tendo em vista que a maioria dos camponeses não tinha o direito de vislumbrar tamanho heroísmo. Para alcançar esse posto viril, era necessário, além de demonstrar coragem e postura combatente, possuir posses. Ou seja, ser dono de terras também era requisito para ser um homem completo. Portanto, esses valores viris ficavam limitados a um número restrito de homens.

Thomasset (2013) chama a atenção para outros aspectos necessários à afirmação viril, entre eles: a encenação, a “zoação”, o juramento e a morte heroica. Mais do que ser viril, era importante encenar e mostrar essa virilidade, de modo que era necessário que os cavaleiros ostentassem suas proezas de coragem e astúcia, bem como as façanhas de sua vida sexual. Articulando-se a essa característica, sobressaía a dimensão da “zoação”, ou seja, a capacidade de contar histórias mirabolantes sobre sua força e desempenho sexual. É nesse contexto de ostentação das proezas sexuais que o “amor cortês” curiosamente pôde também ter um lugar. Se há, de um lado, a exaltação e a idealização da dama, há também a exaltação de toda a dificuldade em conseguir realizar esse amor – o que seria um desafio viril. Como afirma Thomasset, isso diz de um “delirante sonho de expansão do eu”, um “profundo e insensato sonho do homem de possuir a força absoluta.” (2013, p. 168). Lacan, por sua vez, assinala que

---

<sup>4</sup> Dinastia franca que governou do século V à metade do século VIII, tendo sido marcada por um enfraquecimento político em função da divisão do reino entre os herdeiros e por guerras civis entre membros da família.

o amor cortês “É uma maneira inteiramente refinada de suprir a ausência de relação sexual, fingindo que somos nós que lhe pomos obstáculos” (1985 [1972-73], p. 94).

Outro ponto da virilidade no mundo medieval era a questão do juramento, da palavra sem a necessidade de registro escrito (DUMÉZIL, 2013; THOMASSET, 2013). De acordo com Thomasset (2013), essa prática era responsável por organizar as relações, tendo “Deus como testemunha”, de modo que a reputação do homem quanto ao cumprimento de sua palavra era condição de reconhecimento de sua virilidade. Dumézil (2013) assinala também a presença do juramento estabelecido entre o cavaleiro e o nobre que ele defendia, sendo o fundamento de uma relação de alta fidelidade. Sobre isso, se pergunta Thomasset: “Não seria a volúpia da honra, no respeito à palavra dada, um valor – ou uma loucura – essencialmente viril?” (2013, p. 183).

Por último, temos a dimensão da morte heroica que não deixa de estar articulada com a questão da ostentação, do jogo de aparências. Se, na Antiguidade, a batalha sempre terminava com alguém morto, na Idade Média tratava-se, mais, de ferir o adversário para que seu sangue jorrasse durante a disputa. Dumézil (2013) argumenta que esse enfrentamento mais cordial, essa moral “cavalheiresca”, estava pautada também em uma questão financeira, pois era possível lucrar ao tomar o adversário como prisioneiro, exigindo um resgate para libertá-lo. Em todo caso, Thomasset (2013) chama a atenção para os casos onde os ferimentos levavam à morte, sendo também possível reconhecer aí a encenação, pois: “Morrer perdendo pouco a pouco sangue, sob o olhar de seus comparsas, constitui a cena final de uma vida, um modelo de comportamento heroico e viril” (2013, p. 179). Revela-se, assim, uma morte cujo referencial é a Paixão de Cristo.

A cultura masculina na Idade Média, segundo Thomasset (2013), também comportava as reuniões em tabernas regadas pelo uso excessivo de álcool. Nesse cenário, discursos hostis em relação às mulheres ganhavam espaço, sendo comum a prática de relatos de “contos medievais eróticos”, que, por seus títulos, podemos supor a natureza de seus conteúdos: “*O cavaleiro que fazia falar as vulvas*”; “*O sonho dos estupradores*”; “*Aquela que foi possuída e repossuída por uma grua*”. Nessas histórias, era comum que as mulheres ficassem reduzidas a seus orifícios. Os homens, por sua vez, apareciam por meio de sua força física e potência peniana.

Ao levarmos em consideração a produção dos discursos hostis dirigidos às mulheres, Lacan diz que: “é de origem que a gente a [a mulher] diferencia. A gente a dif...ama, a gente a *diz fama*. O que de mais famoso, na história, restou das mulheres é, propriamente falando o que delas se pode dizer de infamante” (1985 [1972-73], p. 114-115). Partindo dessa

referência, Maria Josefina Fuentes (2016) chama a atenção para o equívoco linguístico que Lacan produz a partir da expressão na língua francesa *on la dit femme* [nós a dizemos mulher e nós a difamamos]. Portanto, trata-se de um jogo de palavras produzido entre dizer (*dire*) e mulher (*femme*), homofônico de *diffame* [difamação, calúnia]. Logo, dizer sobre mulher sempre implica em difamá-la. Fuentes (2016), então, considera que o impossível da representação do feminino foi transformado na difamação da mulher “mal-dita” a partir de um discurso falocêntrico segregacionista. Um discurso misógino em ação.

Para Thomasset: “Narrar uma história igual àquelas dos contos medievais é estabelecer um contato de cumplicidade viril. Dois homens seguros de sua força física, convictos de sua virilidade ou fingindo sê-lo, dão livre curso a uma misoginia real ou encenada.” (2013, p. 174). Convém situar que esses contos tinham um valor pedagógico, pois ensinavam ao jovem a retórica viril, que não deixava de apontar a possibilidade de incluir a violência sexual como meio de viver a sexualidade – o que não era raro acontecer. As tabernas também eram um ambiente propício para as gozações grosseiras – o que gerava brigas entre seus frequentadores. As agressões, fruto dessa bebedeira, não ficavam restritas a esse universo masculino, visto que as esposas e as famílias também viravam alvo dessa violência quando esses homens chegavam em casa.

Além do cavaleiro, outra figura que pode ser apontada como importante no período medieval é o clérigo. Seu estatuto, porém, é transformado durante a passagem da Antiguidade para a Idade Média. De acordo com Dumézil (2013), os bispos pertenciam às famílias importantes e eram providos de virtudes viris. Muitas vezes, eles tinham sido combatentes antes da ordenação, de modo que os fiéis tendiam a encará-los como pastores “belos”, por aspectos físicos ou morais. Com o tempo, o homem da igreja foi perdendo sua robustez para uma imagem mais requintada, seja pelo uso do latim nas missas, seja pelas homilias mais elaboradas e pela generalização do canto gregoriano.

Assim, o homem da igreja foi deixando de ser percebido como homem, já que não testemunhava uma atitude viril. Apesar de ser uma figura importante no mundo medieval, houve, assim, uma separação entre poder e virilidade, neste caso. Jean-Marie Le Gall (2013) conta que existia um provérbio no final da Idade Média que dizia que clérigos e mulheres são iguais. Por não trabalhar, nem guerrear, associado à necessidade de celibato instituída a partir de século XII pelos Concílios de Latão, a figura do padre tendia a se distanciar dos critérios definidores da virilidade, ainda que, para poder exercer esse ofício, fosse necessário ser do sexo masculino. Ele não podia se comportar como os outros homens, fazendo uso de armas, nem agindo de forma violenta, devendo conceder o perdão e a penitência. Pelo contrário, suas

características acabavam se associando à imagem feminina: castidade, humildade e fidelidade. Ainda que na prática os comportamentos dos padres pudessem não ser exatamente esses, em termos de discurso havia uma separação entre ser viril e ser padre (Le GALL, 2013). Aqui, mais uma vez se reforça a não equivalência entre sexo masculino e virilidade.

Uma tentativa empreendida pelos monges, de acordo com Dumézil (2013), foi se autodenominarem “cavaleiros de Cristo”; porém, isso não foi suficiente para preservar uma imagem de virilidade. Assim, já no século X, os clérigos, após perderem seu posto viril, passam a produzir teorias sociais sobre o modo de ser homem e de ser mulher, a partir da visão da Igreja. Nesse sentido, “O homem da Igreja torna-se árbitro das aparências e juiz daquilo que é ou deixa de ser viril.” (DUMÉZIL, 2013, p. 151). Diante disso, Dumézil nos resume o que ocorreu com o universo masculino no período de transição entre a Antiguidade e a Idade Média:

Da Germânia primitiva aos dias seguintes do ano mil, os caracteres heroicos foram assim sutilmente se modificando. Por ocasião de seu encontro com Roma, o ideal ocidental perdeu sua pilosidade, ganhou em cultura, e intelectualizou a beleza de seus traços. Depois no despertar da era carolíngia, ele montou a cavalo, o que fatalmente o distanciou dos livros. No século X, enfim, a mulher deixou de poder ser um homem; este estatuto passa ser reservado ao cavaleiro, do qual se espera que seja simultaneamente combatente, herdeiro e genitor, isto é, o que constitui um elo na corrente da nobreza. E o cristianismo? É difícil dizer se ele transformou o modelo masculino ou se foram os homens que o modelaram à sua imagem. (2013, p. 151).

Por fim, podemos reconhecer que o modelo de homem medieval engendrou a dimensão da coragem, da valentia, da força física, da dominação sexual, que já imperava no mundo antigo, dando suporte ao ideal de virilidade, porém somou outros contornos, que, igualmente, mostram seus resquícios nas formas de exercício da masculinidade nos dias atuais. Entre esses resquícios, destaca-se a necessidade de exaltar suas conquistas sexuais, contabilizando mulheres, trazendo para o espaço público o que seria do íntimo, bem como as zoações como forma de relação entre os pares. Para ser viril, é preciso se afirmar entre outros homens. Talvez porque saibam que não são tão viris assim. Além disso, chama a atenção o uso excessivo do álcool, que fomentava a violência, com seus efeitos nefastos nas mulheres e na família. Problemática antiga e, infelizmente, muito atual.



### 1.1.3 Virilidade como cavalheirismo e domínio de si: o homem civilizado da Modernidade (Séculos XVI e XVII)

De cavaleiro a cavalheiro, assistimos a uma transformação do homem da Idade Média para o homem moderno. O homem, na Modernidade, deve ser sábio, ponderado e prudente, nos diz Georges Vigarello (2013a). O autor ainda considera que este novo homem, cortesão, engendra uma imagem de fineza, boas maneiras, compostura, gosto requintado, maior delicadeza, engenhosidade, moderado, mais ligado ao ambiente urbano. O homem viril perde, assim, a rudeza e a força. Nasce, com isso, o homem civilizado. Trata-se, sobretudo, de um homem da elite (VIGARELLO, 2013a). Para situar as construções sobre este último, é preciso levar em conta alguns acontecimentos sociais, políticos e econômicos que permearam a Modernidade, ou seja, o Absolutismo, o Renascimento, o Mercantilismo e o Colonialismo.

Segundo Lawrence D. Kritzman (2013), o novo ideal da Renascença se insere a partir de uma redescoberta de textos da Antiguidade, nos quais a moderação é tomada como uma regra de ouro. Temos, assim, a construção de um corpo centrado, contido. Nessa conjuntura, constrói-se também a visão de um novo herói, cujas vitórias seriam alcançadas mais pela sutileza e sagacidade do que pela força. Diante de um profundo domínio de si, apresentar hesitações e timidez passam a ser vistas como um problema. Passou-se também a se defender que a formação militar devia estar associada aos estudos da letra, da música e da coreografia. Nesse sentido, Vigarello (2013a) pondera que corpos e disposições físicas são modificadas – estando a elegância, que compõe a virilidade na Modernidade, em contraponto à figura do homem grosseiro da Idade Média. A figura do cortesão passa a ser um modelo cuja função visava regular os intercâmbios, pacificar as relações sociais e controlar a sexualidade (VIGARELLO, 2013a).

Vale ressaltar que essa nova configuração de homem servia também aos interesses políticos, econômicos e sociais da Idade Moderna. Da passagem de um poder descentralizado do sistema feudal para a era absolutista centralizada, havia uma necessidade de apaziguar os conflitos sociais e as lutas violentas, como uma forma de o rei atender e equilibrar os interesses dos nobres, e de uma burguesia que começava, cada vez mais, a ganhar relevância social e econômica. Como observa Vigarello, “O modelo vem da corte, mas visa mais largamente ao social” (2013 a, p. 209). A tentativa estava em proibir vinganças por conta de questões de honra, aspirando controlar e conter as ações de bravura e violência individual para dar lugar a uma justiça social. É o rei que detém o poder de julgar e condenar os atos

violentos. Dizendo de outro modo: só o Estado pode ser violento. Como assinala Carlos Costa, os estados absolutistas faziam dessa punição um espetáculo de horror, de modo que o ato criminoso “fazia-se insignificante, se comparado ao poder colossal da vingança real” (2015, p. 162).

Essa nova imagem de homem não surge sem produzir inquietações e questionamentos sobre a própria noção de virilidade. Para muitos, as boas maneiras e o requinte seriam expressões de uma efeminação. Esse novo homem estava preocupado com sua aparência e evitava odores fortes. A própria espada moderna – a arma viril por excelência – passou a ser um objeto inofensivo, com lâmina flexível e delicada. Seu uso impõe uma destreza, uma ação calculada, mais do que força e furor. Apesar das críticas, Vigarello (2013a) observa que esse novo modelo de homem conseguiu se estabelecer comportando, de fato, qualidades contrastantes: ele é um dominador, cuja imagem sugere beleza e firmeza, com espírito combatente e sábio, fruto do estudo, do poder da palavra e do encontro com a arte. Assim, esse homem torna-se também um ser superior, cuja virtude viril é uma virtude civil.

Vale considerar que essa descrição de virilidade compunha o modelo para a elite. Arlette Farge (2013), por outro lado, dedica-se a pensar as particularidades da vivência da virilidade nas classes populares. Farge (2013) ressalta que, nesse contexto, a virilidade passava por contabilizar mulheres e por se vangloriar de tais conquistas. O orgulho estava, contudo, em fazer da mulher uma “presa abatida”, que não valia nada. Nesse sentido, a tentativa de negar os sentimentos e a recusa pelo compromisso se revelavam uma tendência, na qual as mulheres eram desvalorizadas – o que fomentava a falta de responsabilidade sobre atos cometidos com as mesmas. Curiosamente, é no século XVIII, em torno desse imaginário social de homens superpotentes capazes de seduzir muitas mulheres, que começaram a aparecer relatos e tratados sobre a impotência masculina, sendo um dos sofrimentos mais comuns dos homens nesse período (FARGE, 2013).

Entretanto, após inúmeras aventuras sexuais para compor sua virilidade, o casamento passava a fazer parte do horizonte, no qual o homem precisava inventar uma nova maneira de ser viril, estando em jogo não mais uma reputação que concerne unicamente às suas práticas, mas à conduta de sua esposa. Ser traído constituía uma ameaça à virilidade. A dominação familiar era um papel exercido pelo homem; e a submissão, pela mulher – cuja violência doméstica tornava-se um fato cotidiano na vida conjugal. A identidade masculina continuava, assim, a se afirmar como poder absoluto. Existiam, contudo, alguns frágeis mecanismos de queixas que as mulheres podiam fazer às autoridades quanto aos maus-tratos sofridos, sendo nesse período que a discussão sobre o divórcio começou a aparecer na Europa.

Farge (2013) pondera que as práticas de virilidade popular não eram construídas desde a infância por meio de códigos de civilidade, escrita, saber-viver (libertino, muitas vezes), como ocorria com os meninos de famílias abastadas. Por outro lado, ela considera que esse tipo de virilidade e sua constituição se inscrevem a partir de um contexto de desigualdades entre classes, de opressão, de injustiça social, no qual a virilidade passava a ser um modo de poder e de reconhecimento pessoal. Assim, ela sugere também que a violência vivida desde a infância (rixas, brigas e disputas locais) promovia o estabelecimento para um tipo de relação dos rapazes com as moças, na qual as capacidades físicas, verbais e sexuais deviam ser constantemente provadas. É nesse cenário que a violência e os abusos sexuais ganhavam espaço, sejam cometidos de forma individual, como em grupo. Desse modo, a força corporal é subsídio para a busca de uma autoridade, na qual o corpo é um meio social e político de existência, quando não se faz parte da elite. É “uma masculinidade forjada no coração da miséria social” (FARGE, 2013, p. 523). Ou seja, a autora busca compreender o exercício da dominação do homem popular sobre a mulher como expressão de sua virilidade a partir de uma ação de opressão de classes na qual ele está imerso, em uma passagem do oprimido a opressor. Se podemos compartilhar de tal formulação, não devemos, contudo, usá-la como um modo de justificar a opressão dos homens sobre as mulheres.

Para Kritzman (2013), o período da Renascença estabeleceu, além do comportamento viril, as relações entre os sexos. O homem é um ser centrado, ao passo que a mulher é definida como instável. A mulher deve ser respeitável e virgem, mantendo-se fiel às regras da castidade. Seu desejo sexual é, portanto, anulado. O homem, por sua vez, deve conduzir as relações amorosas, não devendo ser seduzido por uma mulher, pois cabe a ele essa função. Se a mulher toma a iniciativa, sua virilidade está em risco. A sexualidade feminina, por sua vez, comporta algo de perigoso (KRITZMAN, 2013).

Farge (2013) afirma que a Igreja teve um importante papel na difusão de códigos de conduta entre homens e mulheres, bem como na normatização das práticas sexuais. Um exemplo eram os manuais de confissão, que indicavam os desejos e as atitudes sexuais que deviam ser evitados. As regras do matrimônio também passaram a compor o conteúdo das pregações, em que o adultério (no caso, feminino) era condenado. Um modelo não necessariamente seguido à risca pelos paroquianos, contudo esse discurso não deixa de ser revelador, pois conjugava o medo da mulher e uma inquietação diante da sexualidade (FARGE, 2013). Por outro lado, Kritzman (2013) aponta que nesse período ocorre o surgimento de uma reflexão inédita sobre as relações amorosas, a saber: a importância de uma

relação afetiva recíproca no casamento. Como pondera Farge (2013), o amor torna-se, então, um valor social.

A superioridade do homem não ficou restrita a uma imposição unicamente sobre as mulheres. Ela também se estabeleceu a partir do encontro com novos corpos, em função da era dos “descobrimientos” das terras da América. Vigarello situa que esse encontro “instaura uma interminável disputa entre modelos e contramodelos.” (2013b, p. 265). O historiador diz ainda que os primeiros povos com os quais Cristóvão Colombo teve contato nas Índias Ocidentais foram, inicialmente, vistos como sendo dotados de uma estética privilegiada. A poligamia, tendo em seu bojo o modo como o homem era avaliado por seu número de mulheres, também não passou despercebida. Nesse contexto de invasões, os espanhóis não deixaram de se espantar com a bravura, com a robustez, com os corpos bem proporcionados, com a agilidade, com o olhar direto e fixo dos americanos – o que, em uma primeira análise, corresponderia a um modelo de virilidade.

A própria noção da virilidade, entretanto, já havia sofrido algumas transformações na Europa, de modo que, para além da dimensão da força e da coragem, o novo homem também devia estar vinculado à questão da moral, da religião, da lei e, por fim, da civilidade. Diante disso, esses novos corpos não foram entendidos como um modelo de homem, pelo contrário, tratava-se de um contramodelo. Assim, temos as bases para uma oposição entre civilizado e selvagem, primitivo – oposição esta pautada unicamente no referencial ideológico europeu. É nesse contexto, inclusive, que emerge a noção de raça, que, segundo Sílvia Almeida (2018) passou a ser usada também entre os seres humanos e não somente entre plantas e animais, estando em jogo questões de poder. Nesse sentido, ele argumenta que “a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas” (ALMEIDA, 2018, p. 21). Desse modo, podemos entender como o capitalismo se apoia no racismo, pois foi o interesse do mercantilismo, associado ao conhecimento de novas terras e diferentes povos, que possibilitou toda uma engrenagem de exploração a ser colocada em operação.

Segundo Vigarello (2013b), para os europeus os indígenas não possuíam religião (pelo menos, monoteísta), nem leis que regulassem suas relações. Além disso, o nomadismo, o diferente gosto alimentar, a maneira “livre” de viver a sexualidade e a simplicidade nas formas de vida, comparada à dos animais, os distanciavam de uma civilidade e de uma referência humana, já que a tela de leitura era eurocêntrica. Não obstante, Vigarello (2013b) escreve que essa disparidade fez com que os comportamentos dos índios da América fossem situados como demonstrações demoníacas e animais. Uma atenção mais cuidadosa,

porém, permitiria reconhecer que, para além de uma simplicidade de vida comparada à europeia, os indígenas detinham técnicas e saberes elaborados sobre o preparo dos alimentos, a produção de ferramentas, de utensílios, de vestimentas, de instrumentos musicais e o modo de estruturação de suas casas – o que afastaria qualquer referência à animalidade. Um forte exemplo disso são os povos maias, incas e astecas, que se organizavam por meio de vilarejos, com praças, jardins, palácios, templos, e tinham conhecimento de astronomia, matemática e arquitetura, além de possuírem um modo particular de escrita.

A coragem inicialmente apreciada passa a ser tomada como expressão de uma “fera”, pura brutalidade. Os atos violentos dos indígenas e negros, nos quais se incluíam o canibalismo e sacrifícios humanos aos deuses, causavam profundo horror e pura crueldade. Por outro lado, havia povos indígenas que eram profundamente acolhedores e dóceis, cuja mansidão foi interpretada como submissão, afastando-os também do ideal viril. Vale, então, dizer que, apesar de as práticas religiosas e combativas de alguns indígenas americanos terem sido tomadas como barbaridade e animalidade, realmente cruéis foram os espanhóis e portugueses, ao escravizar e exterminar indígenas e negros. Ao depreciar os índios como figuras bestiais, formularam um modo de justificar a violência e a destruição europeia, no qual uma hierarquia, em termos de organização social e civilização, também foi estabelecida.

Assim, vai se tornando cada vez mais evidente como a virilidade passa a ser um atributo, que alguns homens têm e outros não – o que faz esses últimos nem serem homens, chegando ao extremo de nem serem humanos, como foi o caso dos índios e dos homens negros. Como denuncia o psiquiatra Frantz Fanon, “o negro não é um homem” (2008, p. 26), tendo em vista que o homem negro se encontra excluído das balizas que fundamentam o humanismo europeu. Por isso mesmo, pôde ser alvo de tamanha violência, crueldade, escravização e morte.

#### 1.1.4 O auge e o abalo do ideal viril na Contemporaneidade (Século XVIII - )

Quando se delimita “Idade Contemporânea”, é necessário situar que essa demarcação histórica compreende o período que corresponde desde a Revolução Francesa até os dias atuais. Tendo em vista que se trata de um período longo, de mais de três séculos, com inúmeras modificações históricas, sociais e políticas, podemos verificar tanto normas e ideais

sociais em torno da virilidade elevadas a seu máximo até o século XIX, quanto os indícios de um abalo do ideal viril no século XX e XXI. Começo, assim, com o triunfo da virilidade.

Precisamente, Alain Corbin (2013) situa que o início desse período é marcado por um código de conduta sobre ser um homem viril, que é transmitido muito precocemente aos meninos, devendo os mesmos aprender a se endurecer, reprimir as lágrimas, suportar a violência e os maus-tratos. Na vida adulta, essa rigidez se refletiu, inclusive, nos modos de se relacionar com o trabalho, quando, por exemplo, nas fábricas e nos canteiros de obra precisavam mostrar-se resistentes ao cansaço, ou executar tarefas perigosas sem grandes cuidados e medidas de proteção. Isso, portanto, procura reforçar, para além do domínio do ofício, as qualidades viris. Ou seja, para ser viril é necessário adquirir essa qualidade, preservá-la e ainda dar provas de sua existência (CORBIN, 2013).

A respeito desse modo de aprendizagem sobre a virilidade, Ivan Jablonka (2013) aponta que há um longo caminho entre um menino e um homem, para que o jovem possa vir a assumir os principais estereótipos viris: bravura, honra, lealdade, desejo de dominação e complexo de superioridade perante as mulheres. Fomentando essa construção, é possível verificar diferentes campos que contribuíram para o código viril, entre eles: as vestimentas, os tipos de brinquedos, a pedagogia, a ginástica, o esporte e o militarismo.

Jablonka (2013) observa que no século XIX, a partir dos dois anos já era possível encontrar uma diferenciação sexual nas roupas das crianças, sobretudo nas famílias mais abastadas. Assim, existiam tratados e manuais para vestuário que indicavam os tipos de trajes para os meninos, pois se tratava de fazê-los parecer desde cedo um homem. Há, assim, um parecer homem, mas isso não é suficiente. É necessário ensinar a ser homem, de modo que outras ferramentas são utilizadas para tanto. Um exemplo são os brinquedos, como observa Jablonka (2013), que permitem imitar as ocupações dos adultos. Jablonka (2013) também chama a atenção para como as historinhas infantis, já no século XIX, procuram definir as virtudes a serem encontradas em um homem. Assim, nas histórias de exploração e de aventura, recheadas de perigos e desafios, a figura masculina era o elemento central.

Notadamente, ainda hoje há uma nítida separação entre os tipos de brinquedos para os meninos e para as meninas. Basta entrar em uma loja para perceber tal distinção, que, inclusive, se organiza espacialmente: brinquedo de meninos para um lado, brinquedo de meninas para outro. Carrinhos, aviões, espadas, armas, barcos, bonecos de super-heróis, soldadinhos para os meninos; e bonecas, panelinhas, casinha, utensílios domésticos e de cuidados em geral para as meninas. Como não perceber, nos diferentes tipos de brinquedos oferecidos aos meninos e meninas, indicadores sobre os papéis sociais destinados a cada um?

Na fase inicial da contemporaneidade, o ensinamento viril passava também por uma face moral, como nos diz Jablonka (2013). Portanto, era exigida ao adolescente a assimilação de qualidade e valores para serem exercidos na vida adulta, em que se incluía a moral cristã e seu dever com a pátria e o trabalho. Temos, assim, outro tipo de virilidade: a virilidade cristã, pois ser homem também implicava em possuir uma força moral, dignidade, pureza de costumes. Associado a essa educação cristã, também havia, na França, a influência da Revolução Francesa na construção do modelo de virilidade. O homem devia ser leal, promover a fraternidade, possuir honra, coragem e amor pela pátria. Esse amor pela pátria incluía a obediência às leis, a disciplina e o cumprimento do serviço militar.

O estudo e os exercícios físicos eram um meio para atingir essa força moral e não deixar o adolescente entregue às brincadeiras lascivas, pensamentos impuros, indisciplina e confusões. É nesse contexto que a educação militar foi introduzida, no final dos anos de 1860, nos liceus parisienses, de modo que os exercícios militares, o manuseio de armas, os desfiles armados passaram a compor o cenário da educação para a virilidade e preparação de futuros soldados. Embora tenham abolido as escolas militares na França em 1891, a ginástica permaneceu como uma atividade pedagógica. Seguindo essa lógica, em 1908 foi inventado o escotismo, cuja proposta era ser uma escola de vida para os meninos, na qual se oferecia um tipo de educação que agrupava as virtudes viris: higiene de vida, autodomínio, resistência, coragem, bondade, lealdade, disciplina e espírito explorador (JABLONKA, 2013).

Corbin (2013) aponta diferentes conjunturas que influenciaram a exaltação da virilidade como virtude, podendo ser encontrada nas ciências biológicas, na cultura bélica e também no campo jurídico. O primeiro alicerce veio do naturalismo, na medida em que esse campo promoveu a ideia do homem como uma espécie que domina a criação. A fisiologia, por sua vez, produziu teorizações que identificaram como inerente ao homem uma tendência à expansão e à dominação. Além disso, eles conferiram grande destaque ao dimorfismo sexual.

Portanto, nos escreve Corbin (2013), foi pelo naturalismo que o modelo de virilidade passou também a ser descrito por meio do corpo. Começou a se delinear, portanto, uma forma viril: corpo quadrado para alguns autores, ou em forma de triângulo invertido para outros, músculos acentuados, traços do rosto bem marcados, pilosidade, olhar seguro e voz imponente. Podemos reconhecer aqui uma construção sobre a ideia de um corpo que se distingue do corpo feminino com seus contornos mais sinuosos e delicados. Além disso, havia também um interesse em descrever o quadro morfológico de uma virilidade desfalecente em homens com dimorfismo sexual e impotência. Isso porque a representação da virilidade, nesse período, era compreendida a partir de uma supervalorização do pênis, da penetração e da

ejaculação. Ainda sobre esse quadro morfológico, Corbin (2013) demarca que ele impôs consequências psíquicas:

O homem – à imagem de seus órgãos genitais – é voltado para o exterior. Sua energia e seu vigor o predispõem ao esforço. Sujeito à imposição do agir, dotado de ambição, possuidor do senso de iniciativa, cabe-lhe controlar suas emoções, dominar seus medos, demonstrar coragem e firmeza seja no trabalho, seja no campo de batalha. Ele precisa encarar os desafios; se necessário, não recuar um duelo. Tudo isso implica um autodomínio. Longe dos caprichos e da decisão efêmera, o homem é destinado à realização de projetos duradouros. (2013, p. 20)

Assim, para elucidar essa construção que se opera no homem para atingir a virilidade, Corbin nos remete a um aforismo postulado no “*Traité de physiologie considerée comme science d’observation*” [Tratado de fisiologia considerada como ciência da observação]: “A mulher é, o homem se torna” (BUDACH, 1837, p. 377 apud CORBIN, 2013, p. 20). Um aforismo bastante diferente do que estamos habituados na psicanálise, vale dizer, tendo em vista que esse “torna-se” sempre esteve mais vinculado ao feminino. Igualmente, esse “torna-se” ficou emblemático através das palavras da feminista Simone de Beauvoir no que diz respeito à questão das mulheres. Por outro lado, devemos nos perguntar: esse “tornar-se” também pode ser pensado do lado masculino? Essa pergunta será mantida no horizonte.

Voltemos ao naturalismo. Por intermédio dele, o homem passou a ser reforçado no lugar de um “porta-sementes” e devia, portanto, controlar seus impulsos para não acarretar uma degenerescência. Desse modo, a escolha da parceira passou a ter ainda mais importância, ratificando a necessidade de uma união monogâmica estável. Não obstante, as práticas sexuais entre o casal também se tornaram alvo dos discursos naturalistas, com o objetivo de assegurar o coito conjugal e a reprodução. Ao mesmo tempo, isso produzia uma supervalorização da ejaculação e o seu correlato: a ameaça da impotência e a insuficiência dos jatos de esperma.

Seguindo essa mesma direção dos naturalistas, até o ano de 1860, médicos, teólogos, moralistas e filósofos se dedicavam a discutir com detalhes o que o homem deveria fazer para assegurar o coito conjugal (CORBIN, 2013). Sobre esses discursos, Gilson Iannini e Pedro Tavares (2020) chamam a atenção para o fato de que o século XIX foi marcado pelo crescimento de literatura sobre a questão da sexualidade, em tratados médicos e em textos didáticos dirigidos aos pais e aos jovens. Essa literatura revela, contudo, um esforço de disciplinarização dos corpos e da normatização das práticas sociais e subjetivas, como bem observou Foucault. Ao mesmo tempo que se discutia amplamente sobre o sexo, mais a sexualidade era circunscrita em aspectos morais, em que imperava a vergonha e o temor, pois todo o discurso visava evitar a degradação sexual e as doenças sexualmente transmissíveis,



sobretudo a sífilis. Ou seja, somente em prol desses motivos se podia falar em sexo (IANNINI & TAVARES, 2020).

Outro importante alicerce para que a virilidade atingisse o patamar de virtude no século XIX foi a cultura da guerra, na qual a consagração dos exércitos impunha um heroísmo e um saber morrer pela pátria. Jean-Paul Bertaud (2013) ressalta que as qualidades viris – tais como força, resistência ao cansaço e capacidade para suportar o sofrimento físico e a dor moral – eram extremamente úteis para um modelo de Estado com pretensões militares e coloniais. Vale destacar que nesse período a Europa Ocidental sofria a expansão do Império Napoleônico, que durou de 1799 a 1815, no qual as guerras faziam parte da política de Estado. Além disso, o final do século XVIII e o início século XIX correspondem ao período do neocolonialismo na África, na Ásia e na Oceania, além de ser uma fase que antecede a Primeira Guerra Mundial. A expansão militar estava em pleno vapor, de modo que a cultura da guerra e a virilidade militar foram reforçadas, com um ponto alto do ideal viril no início da fase contemporânea.

A entrada no exército também nos permite reconhecer marcadores físicos que visavam indicar sinais de virilidade. Para ser aprovado no exame físico de admissão, era necessário ter uma altura mínima, sendo os mais altos considerados mais vigorosos e imponentes que os mais baixos. Assim, era necessário possuir uma estatura proporcional ao tamanho do tórax, dos membros, do órgão sexual, além de ter um corpo musculoso, um caminhar nobre e um olhar vivo. O corpo era, portanto, entendido nesse contexto como um puro reflexo da grandeza da alma, que leva à glória. Aqueles que eram, então, dispensados por uma inaptidão física eram alvo de zombaria, na medida em que eram vistos como “defeituosos” (BERTAUD, 2013). Não se pode deixar de mencionar o quanto a altura e a proporção corporal continuam sendo indicadores de sinais de virilidade, de modo que, na clínica, é possível verificar como possuir baixa estatura é uma questão, para muitos homens, que perpassa a crença de que não será respeitado perante outro homem nem amado por uma mulher.

Contudo, ser aceito como recruta não bastava para a virilidade militar ser instantaneamente alcançada. Segundo Bertaud (2013), para atingir esse modelo de virilidade, os recrutas eram submetidos a intenso sofrimento físico e humilhações. Imperava uma pedagogia da violência. “A instrução militar se dá, com efeito, muitas vezes, sob o temor permanente da punição e em meio a gritos, insultos e golpes.” (BERTAUD, 2013, p. 85). Ainda que tal relato se inscreva em um dado contexto sócio-histórico da França no século XIX, é inegável que a brutalidade e o imperativo hierárquico continuam fazendo parte da

formação militar, variando, sobretudo, conforme as características do superior a quem deve obedecer, e não unicamente de um regulamento.

Segundo Christelle Taraud (2013), a virilidade militar teve, nos impérios coloniais do final do século XVIII e início do século XIX, uma expressão marcante. Para além de todo interesse em jogo no processo de neocolonialismo, a autora destaca a presença de uma produção de discursos estruturados e normativos sobre a masculinidade dos impérios, que foram capazes de reforçar uma alteridade ainda mais radical entre os europeus e os povos colonizados. A “conquista” de novas terras, além de ter sido uma saída para salvar o capitalismo de sua grande crise, colocou-se também como uma forma de afirmação do poder viril dos europeus. Havia, assim, um discurso que visava ratificar o nacionalismo, mas que, ao destacar as virtudes viris e a essência guerreira dos homens, procurava lutar contra a decadência, a degenerescência, a feminização, a “moleza” produzida pelas facilidades da vida moderna na Europa e pelo início dos debates em torno dos direitos das mulheres (TARAUD, 2013).

A partir dessa perspectiva, a colonização francesa na Argélia, por exemplo, foi entendida como uma “fábrica de homens” e como um processo de regeneração viril nacional, especialmente após a derrota traumática contra a Prússia em 1870. Os homens que emigrassem para povoar as terras colonizadas se tornariam homens transformados, revirilizados, como observa Taraud (2013). Para os europeus, as terras coloniais eram um “espaço vital” onde, sob uma espécie de darwinismo social, surgiriam os povos mais fortes. Essa “fábrica de homens” teve como matéria-prima uma virilidade agressiva e ostentadora, como é possível perceber na guerra de conquista na Argélia. Tomar os colonizados por meio da antiga fórmula – como animais ferozes e bestificados – mostrou-se também como uma estratégia para justificar atos de crueldade, que variavam: sequestro de terras, internações administrativas, mutilações e execuções. De modo geral, a brutalidade, a força e a virilidade constituíram o tripé da conquista não só para os franceses, mas também nos processos colonizadores empreendidos pelos britânicos, alemães, belgas e holandeses (TARAUD, 2013).

Buscava-se fazer das colônias uma nova França, porém com o devido distanciamento das posições e lugares destinados ao europeu/ocidental e ao colono/oriental, demarcando sempre um modo de virilidade estruturante, no qual os privilégios continuariam em posse do homem branco. Esse se fez dominante e o abuso das mulheres argelinas, o “direito ao coito” indicava a “ligação entre a terra colonizada e o corpo feminino a ser penetrado [...] Ter relações sexuais, consentidas ou não, com as mulheres dos outros – possuí-las no sentido

próprio do termo – é um meio de afirmar a potência sexual do dominador.” (TARAUD, 2013, p. 427).

Sobre essa questão, Fanon (2008 [1952]) comenta que nas colônias o número de mestiços é significativo, sem que isso implique em casamento ou relacionamentos estáveis entre brancos e negros. Inclusive, de acordo com Taraud (2013), o casamento dos europeus com as colonas chegou a ser proibido no século XIX. Discutindo a problemática em torno do processo das relações inter-raciais na Argélia, Fanon (2008 [1952]) tece comentários contrariando a posição do psicanalista francês Octave Mannoni, apresentada em seu livro *Psicologia da Colonização*. Mannoni julgava que a aproximação de soldados franceses com as jovens colonas das classes populares se justificava por haver uma parte de nossas tendências que nos levaria a manter relações com estrangeiros. Ele acreditava que esses primeiros contatos eram livres de conflitos raciais, sendo estes estabelecidos posteriormente. Fanon, por sua vez, afirma que não havia nesse tipo de relação nenhum respeito à alteridade. O fato de dormir com uma mulher negra não implicava que os conflitos raciais estivessem ausentes, nem que tivessem surgido depois; eles coexistiam (FANON, 2008 [1952]).

Nesse contexto, no qual a mulher negra era usada como forma de ressaltar a potência sexual do dominador, Taraud (2013) considera que a situação colonial, além de exaltar uma virilidade militar, também visava produzir uma feminização simbólica dos povos colonizados. Em um país como a Argélia, onde a maioria dos homens possuía um facão ou um fuzil, uma das estratégias foi ordenar o desarmamento. Uma população armada é capaz de produzir resistência – o que de fato ocorreu, chegando a derrotar pontualmente os colonizadores. Contudo, não se pode desconsiderar que a arma constitui um símbolo fálico; portanto, tratava-se de fazer do colonizado castrado, imaginariamente, uma “mulher”, que, pela via do estereótipo, é fraca e passiva, logo, facilmente vencida.

O ataque à virilidade dos povos colonizados também se produziu por meios de discursos racistas que persistem até hoje, habitando o imaginário social, que atravessam o oceano e infligem repercussões, inclusive sobre a vida do homem negro brasileiro, como será visto no item 1.2. De acordo com Taraud (2013), as condições climáticas da África foram tomadas como fonte da “morbidez dos costumes” – entre os quais: a poligamia instalada nos haréns árabes, a pederastia, a figura do “predador sexual” (com sua hipergenitalidade), a prostituição, os casos de sífilis (o grande medo do século XIX), o abuso do álcool e o uso de haxixe. Assim, construía-se a ideia de que o clima africano incentivava a crueldade, a bestialidade e a degradação moral dos negros, o que justificava seu processo de desumanização.

Nesse sentido, Almeida (2018) destaca que, no século XIX, as características biológicas, climáticas e geográficas foram forçadas para explicar as diferenças entre brancos e negros, por exemplo. Diferenças estas no âmbito moral, intelectual e psicológico, tendo em vista que a pele não branca e o clima tropical promoveriam a pouca inteligência, além de comportamentos violentos, imorais e sexualmente desregrados. Vale ressaltar que tais formulações constituíram uma modalidade de “racismo científico”, que obteve grande repercussão e prestígio nos meios acadêmicos e políticos do século XIX (ALMEIDA, 2018).

Taraud (2013) pontua que, sob um rótulo de corpo doente, magro e sujo – igualado a corpo ocioso, decadente e vicioso –, os africanos foram excluídos da virilidade civilizada e racional, pois eles ora eram considerados demasiadamente viris, com uma sexualidade exacerbada, ora não tão viris, por suas práticas pederastas. Esses discursos foram, inclusive, usados para corroborar a ideia de superioridade europeia e de subdesenvolvimento da África. Em torno dessa desvirilização e dessa objetificação dos africanos, é propriamente um símbolo fálico – o chicote – que vem servir de alegoria do sistema de dominação colonial. Referência fálica que o europeu tem e o africano não. Nesse sentido, para Taraud:

A desvirilização dos homens pode, portanto, ser considerada como uma verdadeira tática de dominação que inscreve, nas carnes e frequentemente, na violência, o novo registro da hegemonia que é então instaurada. Essa violência física ou simbólica, exerce-se tanto contra os homens quanto contra as mulheres. Não podendo mais protegê-las, eles não são mais considerados “verdadeiros” homens e são rejeitados, em todo o decorrer do período, como um gênero “mole” e “afeminado”, que faz deles frequentemente espectadores das violências, inclusive as violências sexuais, que estas mulheres sofrem. Pois os conquistadores, o direito do mais forte, não se contentam com se apropriarem das armas, das riquezas e das terras, eles também imprimem a sua marca – e com isso inclusive a sua triunfante virilidade – até mesmo no ventre das mulheres. (2013, p. 434).

Passemos agora ao terceiro alicerce promotor do auge da virilidade: o código jurídico. Refiro-me ao Código Civil, de 1804, e ao Código Penal, de 1810, da França, que sancionavam a dominação e a superioridade do homem no seio familiar. Cabia ao homem sustentar a família e não abandoná-la na miséria; já a mulher devia obedecer ao marido. Associando-se a essa dimensão jurídica, postulava-se que o homem deveria cuidar da esposa e dos filhos, seguindo a imagem de São José, pai adotivo de Jesus, compondo o modelo da Sagrada Família. Em contrapartida, a mulher devia se assemelhar à Virgem Maria. Assim, caberia ao seu esposo lhe oferecer sua primeira experiência sexual. Vale ressaltar, contudo, o quanto o preceito de virgindade da mulher se inscreve em função das questões narcísicas do homem, tendo em vista que tem como objetivo evitar o temor de uma possível comparação com outros homens. Além da virgindade antes do casamento, a mulher precisava ter ainda outras qualidades, segundo Corbin (2013). São elas: intuição, cuidado com o corpo, delicadeza,

sensibilidade e ser boa ouvinte. Qualidades essas tomadas como naturais, mas que na verdade visavam oferecer ao homem um lar onde ele pudesse “descansar”, pois a virilidade não se faz sem sentir seu peso, sem produzir interrogações sobre si mesmo, sem ser fonte de angústia e sem a necessidade de afirmação (CORBIN, 2013, p. 27).

Além dessa regulamentação, era possível encontrar outras leis que se articulavam diretamente com o lugar do homem na sociedade. Uma delas eram os processos jurídicos em torno do adultério e pedido de divórcio. A traição masculina era justificada pela necessidade dos homens de se satisfazer sexualmente, de modo que a esposa só poderia pedir divórcio no caso de o marido levar a amante para a casa onde vivia com a família. A mulher adúltera, porém, poderia ser presa (três meses a dois anos de prisão), e o marido traído poderia ser absolvido caso matasse a esposa e o amante pegos em flagrante (CORBIN, 2013).

Corbin (2013) chama a atenção para a existência, nesse período, de um modelo e contramodelo de virilidade no mundo burguês. Se o casamento e a típica família burguesa se colocavam como um modelo no qual o homem exercia sua dominação viril, havia também um contramodelo no qual o “teatro da virilidade” procurava demarcar relações baseadas no sexo, sem maior envolvimento de afeto no nível extraconjugal. As casas de tolerância e a prostituição serviam, assim, a esse contraditório modelo. De um lado, a relação sexual conjugal deve ser sossegada; do outro, a visão de que o homem precisa satisfazer suas necessidades sexuais, sendo justificáveis, portanto, as casas de prostituição. Desta forma, mais uma vez é possível dizer que a construção da virilidade com suas práticas regulatórias não se faz sem produzir conflitos e impasses aos homens.

Nesse sentido, é possível também encontrar em vigor um sistema de representações e normas de virilidade que indicam um imperativo de manifestação da energia sexual por parte dos homens, bem como um antissentimentalismo em torno das relações. A literatura e as canções “libertinas” indicavam: “Quanto menos amor, melhor a foda.” (CORBIN, 2013, p. 154). Não podemos ignorar que a literatura e as músicas também são modos de produção de subjetividade, na medida em que não somente representam realidades, mas também as ordenam e produzem. O que nos revela esse conteúdo? A necessidade de separar amor e desejo, a necessidade de depreciar a parceira para atingir maior prazer. Eis que estamos diante do que Freud reconheceu como a bifurcação amorosa na vida dos homens! (FREUD, 2020 [1910]).

Tudo parecia caminhar em direção a um triunfo da virilidade... Contudo, a partir da segunda metade do século XX, foi possível começar a reconhecer, no Ocidente, um abalo em suas estruturas. Se a dominação dos homens, atrelada a uma potência viril, vigorava como

sendo um dado natural e inelutável, como observa Jean-Jacques Courtine (2013), cada vez mais ela passa a se inscrever em uma história, da qual se pode concluir seu caráter de mito, insustentável e impossível de ser alcançado. Esse abalo pode ser localizado em torno de três acontecimentos ocorridos na contemporaneidade: as Grandes Guerras, o processo de industrialização e o movimento feminista (COURTINE, 2013).

Arnaud Baubérot (2003) afirma que o serviço militar foi considerado o último patamar do desenvolvimento de validação simbólica da identidade viril durante muito tempo. Com a experiência no quartel, tinha-se a ideia de que o jovem terminava de adquirir a força física, a coragem e a disciplina para chegar ao estatuto de “homem completo”. Entretanto, a experiência das Grandes Guerras provocou justamente um questionamento nesse ponto de validação. A virilidade militar exaltada, sobretudo no século XIX, viu-se, então, afetada com a devastação dos corpos e a vulnerabilidade masculina. A figura do homem guerreiro passou a encontrar dificuldades em se sustentar com a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, bem como com as últimas guerras coloniais. A defesa da pátria e a busca heroica pela glória perderam sentido.

Vale destacar que esse modo de virilidade militar, transmitida por meio de uma pedagogia da violência, não se operou sem produzir adoecimento já descrito no século XVIII: “O doente tem a aparência triste e o olhar estúpido. Por vezes, esgazeado, apático e indiferente a tudo, ele sofre de inapetência e de insônia, fica em silêncio e seu pulso torna-se mais fraco a cada dia que passa.” (BERTAUD, 2013, p. 86). Em 1757, o médico Jean Colombier nomeou esse tipo de sofrimento psíquico como “melancolia”. Anos mais tarde, em 1798, o psiquiatra Philippe Pinel chamou tal sofrimento de “nostalgia” (BERTAUD, 2013). Interessante significante, pois nos faz interrogar sobre o que esses homens militares se sentiriam nostálgicos. Por outro lado, sua descrição nos leva a pensar na reação a uma perda impossibilitada de ser elaborada, permanecendo como um luto congelado (FREUD, 1996 [1917]). Mas o que esses homens perderam? Companheiros na guerra? Seu ideal viril?

Destacando semelhantes sintomas, o médico general do exército de Napoleão acrescentou também as consequências físicas, como: “febre, dor de cabeça, emagrecimento e descoloração do corpo, dispepsia ou diarreia, excitação e delírios. As faculdades intelectuais declinam e a morte sobrevém bruscamente, sem agonia” (BERTAUD, 2013, p. 86). O sofrimento psíquico ocasionado pela vida militar, contudo, não encontrava – e talvez ainda hoje não encontre – espaço para ser expressado, devendo ser suprimido, de modo que o abuso da bebida se apresentava como uma das estratégias para anestesiá-lo. Nesse sentido, Bertaud pondera que: “O alcoolismo pode parecer uma conduta simbólica destinada a solucionar

ocultando a incompatibilidade entre os valores de virilidade apregoados pelo comando e a situação de submissão completa exigida dos soldados.” (2013, p. 88).

Segundo Bertaud (2013), a oferta da bebida alcoólica na Primeira Guerra Mundial foi, inclusive, feita por parte do comando francês antes e depois do ataque. Como obedecer à ordem de matar o adversário sem ser tomado por questões minimamente morais? Ou ainda, como suportar assistir à morte de um companheiro de batalha? Um neurótico não passa impune, sem sentimento de culpa e sem angústia, diante de uma experiência de tamanha carnificina que a vivência de uma guerra provoca (BERTAUD, 2013). Se morrer em uma guerra, desde a Antiguidade, era um tipo de fim honroso, os soldados no século XX têm medo de morrer e se traumatizam com o horror do combate. Freud, em *Além do princípio do prazer* (1996 [1920]), chamou a atenção para essa situação com o termo “neurose traumática”.

Outro ponto produtor de questionamento sobre o mito viril foi a desapropriação do trabalhador de seu saber e sua força física no desempenho de suas atividades laborais, com o advento do processo de industrialização. Além disso, Michel Pigenet (2013) aponta que a precariedade das condições operárias teve, como consequência, a deterioração da representação do homem em sua potência física e determinação moral. O que se via eram trabalhadores magros, adoecidos e estressados com o trabalho nas manufaturas e nas indústrias.

Na contramão da exaltação da força física no trabalho, o que se tem assistido, segundo Olivia Gazalé (2019), é a maior valorização justamente das profissões em que ela não é necessária, como as atividades exercidas no mundo empresarial, que as mulheres executam tão bem quanto o homem. Cada vez mais há uma depreciação da força viril, de modo que esse atributo, que foi por séculos destacado como fator de superioridade dos homens, perde sua importância na contemporaneidade. Os homens continuam a buscar corpos musculosos, como símbolo de força, contudo não se pode dizer que isso atualmente tenha alguma função realmente prática e necessária, ficando relegada somente ao campo estético.

Gazalé (2019) acrescenta ainda o impacto sobre o trabalhador da burocratização das economias, da terceirização das profissões e do desemprego em massa. Com Baubérot (2013), podemos concluir que esse cenário desestimulador tende a adiar e a afastar os jovens mais abastados de sua inserção no mercado de trabalho, prolongando o período da adolescência e da juventude com a valorização do lazer, da busca de novas experiências, em vez de dar importância ao *status* profissional. O homem adulto, maduro, marcador de uma passagem para virilidade, perde, assim, seu lugar social. Já os jovens das classes populares, com poucos recursos econômicos e limitada formação escolar, ingressam no mercado de trabalho cedo,

contudo não conseguem recursos financeiros que lhes permitam chegar a atingir propriamente a figura do homem viril, esposo, provedor e chefe de família – o que contribui para que esses ideais cada vez mais se dissolvam, haja vista a sua impossibilidade.

Por último, temos as modificações produzidas a partir do movimento feminista nesse processo de abalo do ideal viril – certamente o aspecto mais relevante que contribuiu para interrogar, nos séculos XX e XXI, o antigo privilégio dos homens. O feminismo foi capaz de introduzir mutações profundas na sociedade em termos sociais, políticos e relacionais. Convém dizer que na história do Ocidente sempre existiram mulheres que questionaram sua condição e lutaram por liberdade, contudo se trata de uma história que pouco conhecemos, talvez nem escrita ainda, invisível. Por outro lado, há um marco a partir do movimento feminista que inaugura uma história do Ocidente “não-toda” dos homens – para usar um termo lacaniano. A discussão sobre o feminismo e suas consequências será desenvolvida com maiores detalhes no terceiro capítulo, em função de sua relevância para a discussão aqui apresentada. Neste momento, a intenção é apenas apontar o contexto histórico do seu surgimento.

Apesar de todas as mudanças que se inscreveram nos séculos XX e XXI, os discursos que procuram sustentar o homem viril no lugar dominante persistem. Ora aparecem de maneira mais velada, dissimulada, ora de forma declarada e exacerbada. Todavia, eles não se mantêm intactos. Ao passo que a figura do guerreiro e a importância da força perdem sentido no mundo contemporâneo, associado à precariedade do trabalho, ao desemprego em massa e às transformações do lugar da mulher na sociedade, a ideia de superioridade do homem perde cada vez mais legitimidade. O que insiste em vigorar só aponta para um ideal decadente, obsoleto e, por vezes, caricaturado (BONFIM, 2020).

## **1.2 Sobre a história dos homens no Brasil**

Começo com uma frase de Lacan: “A cultura é, justamente, que aquilo nos pega. Só a temos agora em nossas costas, como pulgas, porque não sabemos o que fazer com ela, senão catá-las. Quanto a mim, aconselho que vocês a guardem, porque aquilo futuca, e desperta.” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 73). A partir desse comentário lacaniano, surge uma questão: O que os homens do Brasil “catam” da nossa cultura, em termos de discursos, para construir sua



masculinidade? Tomada por essa pergunta, sou levada para um problema ainda mais amplo: a variedade cultural do povo brasileiro. Assim, circunscrever: “homens” no plural e “no Brasil” vem demarcar o esforço de encontrar um lugar no discurso psicanalítico para as particularidades históricas, sociais e culturais do nosso País, podendo delimitar algumas distinções de atravessamentos na vida que se estabelecem entre, por exemplo, um homem branco de classe média, um homem negro da periferia e um nordestino, sem, com isso, ter a pretensão de formular uma perspectiva em termos de identidades, nem reduzir essa discussão a construções sócio-históricas. O interesse aqui é recolher os discursos em torno do que é ser homem no Brasil.

É bem verdade que na clínica não lidamos com a categoria de identidade, pois privilegamos a dimensão do sujeito dividido entre a consciência e o inconsciente, entre um saber e um não saber sobre si mesmo. Por outro lado, se nós, psicanalistas brasileiros, tomássemos, com o devido rigor, a formulação lacaniana que o Outro no qual o sujeito se constitui comporta, para além do desejo materno e da lei paterna, o tesouro dos significantes que advém da linguagem, da cultura e da civilização, seríamos colocados diante de um profundo problema e um árduo trabalho. Nossa cultura não é a francesa, nem europeia, a qual Lacan tomou para articular seu ensino. Sendo assim, seríamos levados inevitavelmente a ter que pensar em nossas particularidades culturais, que se formaram a partir de um tenso encontro entre três povos: indígenas, portugueses e africanos.

Neste caminho, se seguíssemos ainda a hipótese proposta por Lélia Gonzalez (2019 [1992-93]), de que aqui falamos o “pretoguês” (como uma marca da africanização no português, que inclui o caráter tonal e rítmico das línguas africanas) e de que somos fortemente influenciados – tanto artística quanto religiosamente – pela África, estaríamos diante de um campo inexplorado em relação aos aspectos de nossa língua a ser levado em consideração. Como pondera Marcus André Vieira:

O pretoguês é o português que se deixa atravessar pelo que de sua história foi, mais que rechaçado, estraçalhado. Suas marcas, porém, estão no ar, na argamassa do que nos constitui. Somos filhotes da cultura, feita não apenas do que se vê e sente, mas também do que se pressente na ponta da língua, desses restos linguageiros que Lacan chamou *lalíngua*. (2021, s/p).

Somos um país de longa tradição escravocrata e isso, por si só, produz implicações para nossa população de brancos e negros. Não obstante, temos ainda uma miscelânea cultural em função de nosso vasto território, com regiões de peculiaridades muito próprias. Os brasileiros não são europeus, nem africanos, nem indígenas, e nos afirmarmos como uma mistura desses três povos também não é suficiente para pensar o que seria mais característico da nossa

própria cultura. Somos um povo que reinterpreta essas influências e diferenças, com uma forma contraditória de lidar com a diversidade cultural, que ora é desprezada, ora é exaltada.

À medida que a posição sexual se encontra atrelada à própria constituição subjetiva, também precisamos rever a construção da masculinidade na contemporaneidade pelo viés psicanalítico a partir da nossa cultura, com suas marcas históricas e contradições sociais. Sem dúvida, trata-se de um desafio articular a herança psicanalítica sem desprezar nossas balizas culturais e as marcas de nossa língua. Por outro lado, pensar a teoria psicanalítica a partir do contexto sócio-histórico-político brasileiro é colocar à prova a psicanálise, tal como fizeram Freud e Lacan, a partir do que recolhiam do real da clínica. Entendo que forçar esse debate é deixar a psicanálise cada vez mais vivificante e atual. Além disso, esse forçamento impediria que os analistas brasileiros produzissem generalizações que só têm lugar em uma sociedade racista e classista, que toma um único referencial como modelo de experiência subjetiva. Seguindo o conselho de Lacan, catemos as pulgas deixadas pela cultura em nossas costas, pois ela “futuca e desperta”. Deixemo-nos despertar.

Assim, passo a dirigir o olhar para a nossa história...

Ao seguirmos a periodização histórica do Brasil, é possível constatar que as delimitações temporais estabelecidas se organizam em torno da nossa conjuntura sociopolítica: Período Colonial (1500 a 1822); Império (1822 a 1889) e República (1889 – atual). Tendo em vista que o marcador eleito como eixo desta pesquisa para pensar a construção da masculinidade é a contemporaneidade, o modo como a história do Brasil é dividida para fins didáticos não acompanha a construção aqui privilegiada. Sendo assim, será adotada, como esquema, uma divisão temporal em torno dos séculos que correspondem relativamente à Era Moderna e Contemporânea, de modo a estabelecer melhor paralelo entre as discussões traçadas anteriormente, já que não podemos pensar a história do nosso País desarticulada dos acontecimentos do Ocidente. Os períodos Colonial e Imperial serão abordados de forma conjunta, visto sua similaridade enquanto estrutura social, e o Período Republicano de forma separada, em razão de uma época com maiores modificações culturais e sociais.

### 1.2.1 Brasil Colônia, Brasil Império: sobre a virilidade vivida no mundo rural

Nossa história começa a partir de um “descobrimento” forjado, cujas consequências foram: o extermínio de povos indígenas, quatro séculos de escravidão, além de uma longa e maciça exploração por parte dos portugueses, cujos interesses principais eram a cana-de-açúcar e a extração de ouro. Em função dessas consequências, perdurou no Brasil uma tradição rural que só veio a sofrer modificações em nossa história mais recente. É nesse cenário que a virilidade ganha seus contornos no Brasil, nos períodos Colonial e Imperial.

Temos, sobretudo, uma virilidade que se afirma a partir de encontros. O primeiro deles foi com o povo nativo, na então chamada Terra de Santa Cruz. Esse encontro inicialmente gerou certo fascínio, mas rapidamente foi dissolvido por meio de uma lógica que fez do índio o “outro” a ser rechaçado, seguido de um estranhamento e uma desumanização – com o objetivo de dar lugar a uma exploração e a um violento aniquilamento. Como exemplo, Vigarello (2013) cita o deslumbramento que os índios brasileiros da tribo Tupi produziram sobre o francês Jean de Léry<sup>5</sup>, no século XVI, por seus modos de festejar, por sua alegria e por seus cantos evocarem fortes emoções, em uma alteridade capaz de produzir certo encantamento. Léry, contudo, não deixou de registrar os atos vingativos apresentados pela tribo para lidar com determinadas situações – o que considerou ser uma “selvageria dos brasileiros” (VIGARELLO, 2013b).

Igualmente, Mary del Priore (2011) comenta sobre a boa impressão causada pelas índias nos portugueses. Para entender esse fascínio inicial, a historiadora contextualiza, contudo, o período em que os portugueses desembarcaram no Brasil. Ela nos lembra que, nessa época, o Renascimento na Europa começava a influenciar a sociedade, bem como as artes. Ao colocar o homem no centro do mundo, as pinturas passaram a expressar os corpos e a nudez, em que amor e beleza andavam na mesma direção. A nudez também estava desassociada do erotismo, vale dizer. Assim, o corpo nu das indígenas foi tomado como sinal de desconhecimento do mal, inocência e signo de beleza. Contudo, não demorou muito para que a nudez perdesse esse símbolo de inocência e fosse interpretada como uma condição de pobreza (DEL PRIORE, 2011).

---

<sup>5</sup> Jean de Léry era um pastor, missionário e escritor francês, que publicou a obra literária *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, dite Amérique* [História de uma viagem feita a terra do Brasil, chamada América] em 1578. Esse livro é considerado uma das grandes obras literárias de viajantes franceses do século XVI. Nele, Léry relata as experiências vividas durante o período de aproximadamente um ano na então França Antártica – um curto projeto de colonização francesa ao sul do Brasil, na Baía da Guanabara. Entre as experiências, ele conta sobre seu encontro com os índios Tupinambás.

Aos olhos do colonizador, os índios eram miseráveis, pois não tinham bens materiais, nem conhecimento e inteligência para gerar riqueza (DEL PRIORE, 2011). E pior, os índios eram considerados preguiçosos. Estereótipo que se perpetua ainda hoje no imaginário social, haja vista a fala do vice-presidente, general Hamilton Mourão, em 2018, na palestra realizada na Câmara de Indústria, Comércio e Serviços de Caxias do Sul. Ele afirmou que herdamos uma “indolência que vem da cultura indígena” e uma “malandragem”, “oriunda do africano” – sendo esta a primeira declaração pública de Mourão após ser anunciado como vice-presidente do então candidato Jair Bolsonaro. De todas as mensagens que ele poderia escolher para essa ocasião, não cabe desprezar as palavras que ele elege para iniciar seu debate público. Mostrou para quem veio!

Como observa Estevão Fernandes, o enquadramento do povo indígena – de sua cultura, seus costumes e sua sexualidade – “não pode ser compreendido fora das relações de trabalho e do modelo de moral e família impostos ao longo da colonização” (2017, p. 22). Situa-los como um povo preguiçoso só pôde ser pensado na medida em que se procurava introduzir a população indígena no sistema econômico vigente, que era baseado na escravidão e no domínio da terra. A relação do colonizador com o colonizado não tem outra intenção do que o trabalho forçado, o roubo, a intimidação, o aniquilamento, a desconfiança, o desprezo e a imposição cultural. Na medida em que houve uma resistência, surgem, então, os adjetivos “indolente” e “preguiçoso” (FERNANDES, 2017).

A visão negativa sobre os povos indígenas não parou por aí. Como escreve Del Priore (2011), sem roupa, os índios para os portugueses se assemelhavam aos animais, cuja nudez, a falta de pudor e o modo de viver a sexualidade eram promotores do mal e do pecado. Além da visão do indígena como um povo miserável, a prática antropofágica de algumas tribos se somava ao olhar discriminatório, promovendo um temor e um horror, comparando-os aos demônios. Convém dizer que sua satanização era cada vez mais intensificada à medida que os índios resistiam à invasão dos portugueses” (DEL PRIORE, 2011). No que se refere à sexualidade dos índios, por ela ser vivida de forma distante dos parâmetros do colonizador, perpetuou-se a ideia de que se tratava de um povo inferior, selvagem, não civilizado. A existência de poligamia, de sodomia, de pederastia e de práticas homoafetivas em alguns povos indígenas foi assimilada como sinal de degeneração (FERNANDES, 2017). Nesses termos, não havia lugar para pensar os regimes próprios de sociabilidade indígena, sobre os quais seus corpos, suas práticas sexuais e afetivas estavam construídas. O único regime era o europeu, logo, “homem” eram os portugueses, porque buscavam se enquadrar nos ideais viris;

já os índios, com sua forma particular de existência, eram vistos como “não-homens” no referencial eurocêntrico.

Dentre os considerados “não-homens”, temos não somente os indígenas, mas também os negros africanos escravizados, sendo que, a partir desse encontro, a virilidade dos portugueses é afirmada como modelo. Sobre o início dessa história, Márcia Amantino e Jonis Freire (2013) ressaltam que a escravização no Brasil implicou na chegada de milhares de africanos em nosso território. A grande maioria tinha entre 15 e 40 anos e provinham de diferentes regiões da África. Não há uma exatidão quanto ao número de navios negreiros que atravessaram o Atlântico, contudo, os autores afirmam que há ao menos um ponto que todos os historiadores concordam: o Brasil foi o país que mais recebeu africanos. A estimativa é que chegaram ao território brasileiro 4,8 milhões, dos 10,7 milhões de africanos escravizados destinados às Américas entre o final do século XVI e o século XIX (AMANTINO & FREIRE, 2013).

A consequência desse alto número de africanos trazidos para o Brasil, de acordo ainda com Amantino e Freire (2013), foi que, enquanto durou o tráfico negreiro, a população de pessoas negras no País nunca foi inferior a 55%. Vale destacar que a grande maioria desses escravizados eram homens, tendo em vista que seu valor nos mercados africanos era inferior ao das mulheres. Estas valiam mais, pois, em determinadas tribos africanas, se entendia que por meio delas se perpetuava a memória geracional, considerando sua organização matrilinear – o que lhes conferia maior prestígio, comparadas aos outros membros. Além disso, no continente africano era comum os homens se destinarem à caça e à guerra, enquanto as mulheres desempenhavam atividades agrícolas, que era justamente a função de maior interesse para o modelo vigente de sociedade rural implementado no Brasil. Pela lógica do mercado africano, a mulher valia mais, sem, contudo, deixar de ser reduzida a um objeto. Por outro lado, quando essa compra era efetuada em transações realizadas no Brasil, o preço das mulheres escravizadas era inferior (AMANTINO & FREIRE, 2013).

Apontar tal dado não se trata apenas de mencionar um acontecimento histórico. Quanto incluímos a história dos africanos escravizados, isso nos permite verificar outras conjunturas e atravessamentos para pensar a masculinidade no Brasil para além dos padrões europeus que estamos tão habituados nas produções teóricas às quais recorremos. Como será possível verificar, o racismo estrutural também vai se inscrever nos modos de pensar a virilidade dos homens negros.

Aqui, os africanos foram forçados a adaptar seus valores e seus modos de organização social, econômica, religiosa e cultural como uma forma de sobrevivência. Se já não bastasse

serem submetidos à tamanha violência e humilhação que o processo de escravização comporta, os laços familiares eram rompidos e membros de tribos, antes rivais, tinham que conviver nos cativeiros – o que devia fomentar ainda mais conflitos. Além disso, devido ao número reduzido de mulheres africanas, os homens foram levados a modificar seus modos culturais de fazer parcerias, abrindo-se a relacionamentos sexuais com indígenas e mulheres mestiças. Se podemos tomar isso como uma modificação, deve-se ao fato de que, em regiões onde havia maior equilíbrio entre o número de homens e mulheres, era mais comum o casamento endogâmico entre os africanos (AMANTINO & FREIRE, 2013).

Ainda de acordo com Amantino e Freire (2013), as práticas sexuais dos africanos não escaparam aos olhares da Igreja. A homossexualidade, a masturbação, a sodomia, o travestismo, a zoerastia, que de algum modo já existiam na África, variando de uma tribo para outra sua maior ou menor aceitação, por aqui foram alvo do Tribunal da Inquisição, por serem consideradas pecaminosas (AMANTINO & FREIRE, 2013). Todavia, o olhar repreendedor sobre a sexualidade dos homens negros escravizados não se restringiu apenas à Igreja. Tratou-se de uma lógica mais ampla, inscrita a partir do processo de colonização. De acordo com Paulo Melgaço da Silva Jr. e Marcio Caetano (2018), o colonialismo é uma chave determinante para pensar a construção dos corpos e a produção de subjetividade nas colônias, nos colonizados. Seguindo, os autores argumentam:

nossa formação histórica está marcada pelos processos de colonização, eliminação física, escravização, inferiorização e negação produtiva do(a) outro(a), sempre marcado(a) como o(a) diferente no campo do imaginário social e/ou nas relações assimétricas de poder no cotidiano da sociedade. (MELGAÇO DA SILVA JR. & CAETANO, 2018, p. 191).

O colonialismo produziu consequências políticas, econômicas, culturais, sociais e psíquicas sobre os africanos escravizados e também sobre os povos indígenas das Américas. Consequências que não ficaram no passado, mas perduram na contemporaneidade, porém de modo muitas vezes oculto e silenciado. Trata-se, assim, de corpos afetados, corpos subalternizados e inferiorizados. A partir de uma lógica dominante e patriarcal, os negros e os indígenas foram classificados como não humanos, animais e sexualmente descontrolados (MELGAÇO DA SILVA JR. & CAETANO, 2018).

Por meio dessa lógica, Melgaço da Silva Jr. e Marcio Caetano (2018) afirmam que o corpo do homem negro passou, então, a ser fetichizado, reduzido a um objeto dejeito, simplificado por uma racialização reducionista. Convém, diante disso, considerar uma problematização apontada por Osmundo Pinho. Ele escreve: “Antes de tudo, o homem negro é representado como um corpo negro, o seu próprio corpo.” E continua: “Ser negro é ser o

corpo negro, que emergiu simbolicamente na história como o corpo para o outro, o branco dominante. Assim, o corpo negro masculino é fundamentalmente corpo-para-o-trabalho e corpo sexuado.” (2004, p. 66).

Pinho (2004) pontua ainda que esse corpo é apresentado fragmentado a partir de certos traços: a cor da pele, o cabelo, as feições, os odores, a força física e seu órgão sexual. O pênis do homem negro é situado como “um símbolo falocrático do *plus* de sensualidade que o negro representaria e que, ironicamente, significa sua recondução ao reino dos fetiches animados pelo olhar branco.” (PINHO, 2004, p. 66). Como ponderam Melgaço da Silva Jr. e Caetano (2018), o homem negro, sexualmente potente, deve estar sempre disposto a realizar fantasias e desejos. O tamanho de seu pênis situa-se como um marcador racial, distinguindo um homem negro de um branco.

No século XVIII, o biólogo Charles Linnaeus estabeleceu uma relação entre traços de caráter/inteligência e traços físicos. Enquanto os europeus tinham uma personalidade inventiva, os negros africanos eram indolentes e negligentes, assim considerava Linnaeus. Mais ainda, o biólogo defendia que a inteligência do homem negro era inversamente proporcional à sua força e ao tamanho do seu pênis. Representação que perdurou durante o período de escravidão. A existência e a sexualidade do homem negro adquiriram, portanto, uma legitimidade e um reconhecimento social ambíguo. Baseando-se em Fanon, Melgaço da Silva Jr. e Caetano (2018) destacam que o colonialismo produziu consequências psíquicas sobre os homens negros, na medida em que procuram encontrar um reconhecimento numa sociedade que os inferioriza e, por outro lado, os valoriza como machos *ultra viris* reprodutores. Contudo, trata-se de uma virilidade animalizada.

Ou seja, a masculinidade negra encontra no meio-termo: um misto entre a identidade marginalizada e aquela exaltada. Enquanto a identidade social negra é construída a partir de práticas subalternas objetificadas na exclusão econômica e política, a identidade sexual negra é exaltada com a ideia de reprodução, virilidade, potência e tamanho do órgão sexual. (MELGAÇO DA SILVA JR. & CAETANO, 2018, p. 194).

Após a tentativa de delimitar algumas particularidades do processo de escravização e suas consequências na produção de subjetividade sobre a masculinidade dos homens negros, o passo seguinte é discutir a virilidade vivida no mundo rural, no qual a figura do senhor de engenho é predominante. É preciso levar em consideração que essa figura preponderante, por ser detentora do poder cultural e econômico, será fundamental para pensar a construção da virilidade no Brasil, pois, a partir dos seus valores e sentidos produzidos, foram se norteados

e localizando o que é ser homem e o que não é, na sociedade brasileira. Esse “ser homem” sempre inclui o reconhecimento de outro homem.

Como observam Melgaço da Silva Jr. e Marcio Caetano (2018), o colonizador centrado na figura do homem branco criou um modelo de “masculinidade hegemônica”<sup>6</sup>, um ideal difícil de ser alcançado, mas que se estrutura em oposição às masculinidades dos homens colonizados. Sobre esse ponto, valem algumas considerações sobre a nomenclatura eleita para seguir nesse debate. Tendo em vista os mais variados significantes, S<sub>2</sub>, que advém na contemporaneidade para fazer par com o significante S<sub>1</sub> – masculinidade (“masculinidade hegemônica”, “masculinidade marginalizada”, “masculinidade tóxica”, “masculinidade frágil”, “transmasculinidade”...), de modo a tentar descrever as diferentes formas de ser homem, que poderiam incorrer em uma infinitização, adotou-se nesta pesquisa sustentar a oposição apenas entre virilidade e masculinidade. Em função do referencial teórico eleito como norteador – a psicanálise, da qual me faço herdeira –, sustento trabalhar apenas com os desdobramentos e implicações a serem extraídas a partir desses dois termos. Posto isto, sigo neste momento dirigindo a atenção para a construção da virilidade do senhor de engenho.

De acordo com Eduardo Schnoor (2013), a virilidade do senhor de engenho, tanto no Brasil Colônia quanto no período Imperial, era orientada por dois marcadores: a iniciação precoce na vida sexual e o comportamento de não recuar diante de um conflito. Assim, se faziam e viviam os “machos”. Um filho de senhor de engenho, em torno dos 12, 13 anos, perdia sua virgindade, fazendo-se um homem – momento que marcava sua passagem para a vida adulta, no século XVII. Não viver uma experiência sexual precoce era motivo para ser ridicularizado. Essas experiências, que reforçavam o sexo como um atributo do exercício da virilidade, foram, inclusive, o motivo pelo qual muitos jovens contraíam sífilis nesse período. Ao nascer no Brasil um menino, o que nascia era um “macho”. O homossexualismo era, assim, considerado uma maldição, de modo que caso um jovem de uma família de posse apresentasse tal inclinação sexual, era mandado para o Rio de Janeiro e, quando possível, à Europa. Quanto mais longe, melhor! (SCHNOOR, 2013).

Amparado na obra de Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, Schnoor (2013) pontua que o exercício precoce da sexualidade era uma prática de tradição ibérica, embora tivesse grande expressão entre os portugueses. Era comum que jovens aristocráticos espanhóis já tivessem uma amante desde os 12 anos. Diante disso, Schnoor (2013) – ainda seguindo

---

<sup>6</sup> O conceito de “masculinidade hegemônica” é uma noção que vigora atualmente nos debates sobre a masculinidade. Refere-se à experiência de masculinidade do homem branco e heterossexual, que, com seu caráter dominante, quer ser pensada como universal.



Freyre – assinala que, no Brasil, reinava o mesmo erotismo lusitano grosseiro, propiciado pela assimilação cultural dos comportamentos de Portugal em função do processo de colonização. Assim, tal como os portugueses das mais diferenciadas classes, os homens brasileiros, até o fim do século XVIII, mantinham os hábitos de fazer uso de gestos e palavrões obscenos, com um gosto peculiar por conversar “imoralidades” (SCHNOOR, 2013).

A experiência sexual precoce, contudo, não falava somente do exercício da virilidade. Ela nos leva a outra questão já mencionada, que atravessou nossa história: a escravização dos negros. Essa desvirginização precoce só podia ser sustentada a partir de outra estrutura, ou seja, um aparato social que legitimava a possibilidade de se fazer uso do corpo da mulher negra. González (2019 [1980]) argumenta que as mulheres negras eram usadas tanto para os serviços braçais quanto como objetos sexuais dos senhores.

A respeito da violência sexual, Isildinha Nogueira (1999) afirma que o corpo da mulher negra era alvo de toda a perversidade sexual dos senhores de engenho. Nessa conjuntura, eram desejadas e, ao mesmo tempo, repudiadas, pois elas eram vistas como seres repulsivos e descontrolados sexualmente. Elas eram apenas objeto de gozo dos senhores, que podiam fazer o que bem quisessem com elas, inclusive construir a imagem de que seus corpos são hipersexualizados em decorrência de uma sexualidade tida como selvagem. Corpos que, segundo Melgaço da Silva Jr. e Caetano (2018), estão prontos para realizar desejos sexuais e são livres das regulações judaico-cristãs. A partir de uma leitura psicanalítica, convém dizer que toda essa construção discursiva serve, sobretudo, para atender à fantasia do homem – sua verdadeira parceira.

A mulher negra, na condição de mercadoria e funcionando como meras reprodutoras – pois seus filhos não lhe pertenciam e eram vendidos, especialmente quando o tráfico negreiro foi abolido –, fundamentava um modo de sociedade no qual os senhores de engenho podiam ter relações sexuais, mas não deviam se vincular afetivamente, nem formalmente. Condição que ainda se mantém como um lastro do período escravocrata, tendo em vista que as mulheres negras continuam sendo fonte de desejo sexual de homens brancos, sem que, com isso, se estabeleçam com elas relações duradouras. Elas são as que menos se casam e, com maior frequência, são mães solteiras quando comparado às mulheres brancas. Exemplificando as normas sociais vigente naquele período, Gongalez faz referência a:

um documento do final do século XVIII pelo qual o vice-rei do Brasil na época excluía de suas funções do capitão-mor que manifestara “baixos sentimentos” e manchara seu sangue pelo fato de ter se casado com uma negra. Já, naqueles tempos, observa-se de que maneira a consciência (revestida de seu caráter de autoridade, no caso) buscava impor suas regras do jogo: concubinação, tudo bem; mas casamento é demais. (2019 [1980]), p. 243).

A partir desse tipo de relação dos senhores com suas escravas, era comum que muitos filhos tidos como “bastardos” fossem gerados. Assim, é possível compreender que toda a nossa história de mestiçagem ganha outro relevo: ela se iniciou a partir de um abuso sexual, cuja depreciação é expressa pelo termo “mulato”. Segundo Djamila Ribeiro (2018), trata-se de um termo naturalizado pela sociedade brasileira, mas cuja origem é da língua espanhola, proveniente da palavra “mula” ou “mulo” – designando aquilo que é híbrido, oriundo do cruzamento entre espécies. Remete, desta forma, a uma cópula de um animal considerado nobre com outro considerado de segunda classe. Portanto, “mulato” trata-se de uma palavra pejorativa que indica a impureza e revela como a própria mestiçagem brasileira foi tomada como algo indevido. D. Ribeiro (2018) afirma ainda que o termo “mulato” era utilizado para designar negros de pele mais clara, filhos dos senhores de engenhos com suas escravas.

Os bastardos não somente eram filhos de escravas, mas também de mulheres mais humildes ou empregadas submetidas a um tipo de experiência sexual casual, pois fazer sexo para os homens era um marcador da virilidade. Isso foi tão comum, que, de acordo com Schnoor (2013), a Igreja não se negava a batizar os filhos bastardos e, em alguns casos, os avós ou parentes “adotavam” os filhos naturais nascidos fora do casamento. Alguns recebiam o sobrenome do pai, chegando a ter direito à herança. A grande maioria recebia o sobrenome da avó paterna, tinham algum tipo de suporte conferido pela família do pai, mas não adquiria direitos legais a espólio. Ser um filho bastardo, contudo, implicava em restrita aceitação na sociedade, tendo em vista a representação social de suas mães, mesmo daqueles que chegavam a ter melhores condições financeiras. Para além de toda linhagem paterna, eles eram “filhos da mãe” – para usar um trocadilho.

Se inicialmente a infidelidade dos senhores se constituía por relações pontuais e passageiras, no século XIX, segundo Del Priore (2011), o adultério, como prática comum entre os homens, passa a se estabelecer por meio de relações mais duradouras. As uniões conjugais, de um modo geral, eram pautadas na dominação masculina e na falta de afetividade entre os casais, uma vez que os fatores políticos e econômicos regiam a escolha matrimonial. Eram relações nas quais a violência física do homem para com a mulher se fazia também fortemente presente. Após se casar, as mulheres passavam a andar de preto, não podiam mais se perfumar, nem se embelezar, beirando ao descuido. Casavam-se cedo e, antes dos trinta anos, já tinham inúmeros filhos, perdendo as formas de corpo de ampulheta e os traços de beleza desejáveis na época. Nesse cenário, era comum que os homens de boa situação financeira e com influência social constituíssem mais de uma família. Sem bens, as mulheres

jovens, que não conseguiam um matrimônio, tinham nos homens casados uma forma de resguardo financeiro e social. Assim, configurava-se uma ordem social em termos relacionais entre homens e mulheres. Até a independência do Brasil, o modelo das elites agrárias era a família patriarcal, todavia, entre as classes populares, tanto rurais quanto urbanas, o mais comum eram as uniões informais, os concubinatos e filhos fora do casamento (DEL PRIORE, 2011).

Sobre o modo como o erotismo e a sexualidade eram vividos no período Colonial, Del Priore (2011) destaca ainda algumas especificidades que podiam ser encontradas na relação entre homens e mulheres. Um dos pontos levantados pela historiadora dizia respeito a como o olhar masculino foi capturado não tanto pela nudez, mas pelo corpo coberto das mulheres. Assim, ela pontua: “Era a velha fórmula: o que mais se esconde mais se quer ver. O fascínio de um olhar camuflado ou do pezinho da misteriosa criatura funcionava como uma isca para o desejo. Mulheres cobertas por véus aguçavam a curiosidade e o apetite masculino.” (DEL PRIORE, 2011, p. 20). Notadamente, podemos reconhecer como o desejo pode ser moldado, variando segundo cada época.

Ao mesmo tempo que a mulher provocava desejo, ela também era encarada como um ser perigoso, que causava a perdição dos homens. Isso porque o corpo feminino na teologia cristã estava associado ao pecado e às forças diabólicas – sendo por esse motivo que ele era alvo do controle da Igreja. Desejo e perigo fazem da mulher a responsável pela angústia do homem. Assim:

Venenosa e traiçoeira, a mulher era acusada pelo outro sexo de ter introduzido sobre a terra o pecado, a infelicidade e a morte. Eva cometera o pecado original ao comer o fruto proibido. O homem procurava uma responsável pelo sofrimento, o fracasso, o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher. (DEL PRIORE, 2011, p. 25)

Outro ponto que Del Priore (2011) destaca era a falta de privacidade, sobretudo, nas classes populares, tendo em vista a simplicidade e a precariedade das residências. Uma fechadura, inclusive, era um artigo de luxo, por seu alto valor. O campo, a praia, a mata tornavam-se, assim, um ambiente mais propício para as relações íntimas de muitos casais, pois estavam longe do olhar dos outros. Nessa circunstância, o ato sexual tinha que ser rápido e, como já não havia importância se a mulher gozava ou não, mais centrado estava o sexo na figura do homem. A vagina só era concebida como um órgão de reprodução, um local sagrado da maternidade, que não devia se associar ao prazer. E mesmo, em 1559, o clitóris já tendo sido descrito nos meios científicos como fonte de prazer feminino, isso não alterou o modo de entender a sexualidade e a fisiologia da mulher. A Igreja também delimitava como o sexo

deveria ser feito: para a procriação, e somente admitindo certas práticas sexuais. Além disso, a mulher não devia colocar-se por cima do homem no ato sexual, pois isso contrariava “as leis da natureza” – o que era o mesmo que afirmar que só o homem deve comandar (DEL PRIORE, 2011).

As mulheres não deviam obter prazer no ato sexual, mas, para o homem, isso era uma obrigação, estando restrito à ejaculação. Apesar de a Igreja procurar das mais variadas formas exercer um controle sobre a sexualidade, a proibição também fomentava o desejo, que, segundo Del Priore (2011), foi ainda mais intensificado, na medida em que as viagens ultramarítimas colocaram os portugueses em contato com a gastronomia afrodisíaca da Ásia. Omelete de testículos de galo, amendoim, cérebro de leopardo, jaca, formigas voadoras, alcachofra, sopa de testículos de ovelha... enfim, a lista culinária era enorme quando o assunto era estimular o desejo e impedir a impotência, pois esse era o grande temor da virilidade nessa época. Existia a ideia neste período que o homem era o responsável pela fecundação, enquanto a mulher só cabia portar o feto. Assim, tornava-se uma obrigação do homem atender à imposição de igreja do casal gerar filhos. Não conseguir, era motivo de humilhação pública.

A partir do século XVII, de acordo com Schnoor (2013), a expressão da virilidade passou a depender não somente da iniciação sexual precoce, da prática do sexo e da procriação, mas precisava ser vivida no âmbito público. Um homem, para ser reconhecido como viril, deveria ser respeitado nas ruas, nas estradas. Este respeito era, portanto, alcançado por meio de sua capacidade de ser violento e agressivo, não recuando de entrar em conflito, em uma disputa, caso fosse ofendido. Andar armado compunha o estereótipo viril. Portava-se, assim, um objeto fálico – cuja necessidade de presença denuncia a impostura masculina. O jovem, desde cedo, devia aprender o “exercício do mando”: mandar nos escravos, nas mulheres, nos empregados, nos animais.

Ainda segundo Schnoor (2013), por volta dos 15, 16 anos de idade, o jovem recebia animais e escravos para iniciar o seu pecúlio por meio de negócios estabelecidos na região Centro-Sul do País. Isso incluía sair da casa-grande e se aventurar por longas viagens de dias e semanas pelo Brasil, cujas estradas eram marcadas por cruces que lembravam os que ali tinham falecido em suas excursões. Nesse contexto, iniciava-se também uma exigência: fazer com que seus escravos e empregados o obedecessem para além dos domínios do engenho. Além disso, precisavam se fazer respeitar pelos negociantes (os tropeiros) e pelos outros viajantes que encontrasse no caminho. Para tanto, não podiam deixar transparecer qualquer dificuldade ou sinal de fraqueza em dominar esse mundo público, no qual “o jovem senhor tinha de falar, transitar e impor suas ordens a todos os grupos da sociedade.” (SCHNOOR,

2013, p 98). Só havia uma situação em que esses jovens podiam ser fracos, como pondera Schnoor: “Esses moços dos fins do século XVIII e início do XIX só podiam ser frágeis em um momento: nos seus testamentos, ao declararem que por fraqueza humana tiveram filhos naturais quando solteiros ou mesmo casados.” (2013, p. 117).

Dominar o ambiente público, entretanto, não era suficiente. Existia uma máxima viril que encontrava sua representação no pertencimento ao Regimento da Cavalaria de Milícias. Fazer parte da Cavalaria e portar uma espada eram símbolos de poder, mas também conferia, à família do jovem, um prestígio, um *status* social. Conseguir uma patente oficial da cavalaria tinha a representação social de fazer parte da nobreza (SCHNOOR, 2013).

Apesar desses modos truculentos em torno do exercício da virilidade, outras facetas podiam ser encontradas, sobretudo, no que se refere à formação acadêmica e a modos mais sofisticados na vida privada de alguns homens da elite brasileira, que incluíam ter uma biblioteca em casa, além de instrumentos musicais e louças importadas. A partir de 1766, Portugal passou a receber estudantes brasileiros, de modo que os jovens mais abastados do meio rural puderam dar seguimento à sua formação, sobretudo, no campo do Direito. O retorno desses jovens ao País influenciou a sociedade, tendo em vista que muito deles, “depois de formados, foram aproveitados na burocracia do reino e aprenderam a gerir do Estado. Iniciava-se a montagem da Independência do Brasil.” (SCHNOOR, 2013, p. 94).

Ao se tornar um país independente, em 1822, a sociedade brasileira, de acordo com Victor Andrade de Melo (2013), passou a ser atravessada pelas questões em torno da identidade nacional e dos projetos do País. As discussões repousavam sobre dois lados: continuar a linha de tradição proveniente do período Colonial ou promover uma separação definitiva, adotando novos paradigmas. Esses novos paradigmas correspondiam à permanência dos padrões europeus, porém de sociedades consideradas mais desenvolvidas, especialmente, a França (MELO, 2013).

Vale dizer que, de qualquer modo, as duas opções implicavam em não assumir propriamente uma “identidade brasileira”, pois isto requeria em admitir uma confluência de raízes indígenas, africanas e europeias. Como indica Melo (2013), essas discussões partiram da elite nacional, não unificada. Havia tanto os que ainda mantinham vínculos com a figura do Imperador, quanto os que desejavam assumir um sentimento impreciso de brasilidade. Após a metade do século XIX, notadamente, existia ainda divergência entre os que defendiam a industrialização do País e aqueles que buscavam permanecer com a estrutura de poder baseada em uma aristocracia rural. Essa tensão também chegava às classes populares, pois a organização econômica e a maior parte dos negócios se mantinham nas mãos dos portugueses

que continuavam a chegar ao Brasil, promovendo o crescimento do antilusitanismo. A situação piorou com o movimento imigratório no século XIX à medida que acirrava a concorrência por trabalho entre os estrangeiros e brasileiros (MELO, 2013).

Diante de tantas influências, qual seria a nossa identidade nacional? Com toda a imprecisão que se instalava, mecanismos foram criados para tentar assegurar essa identidade. Segundo Melo (2013), um deles foi a fundação, em 1838, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro visando preservar nossa história nacional. O outro foi garantir as nossas fronteiras, fazendo-se necessário consolidar as Forças Armadas (MELO, 2013). Nada como um apelo ao exército, à defesa da pátria, para fazer emergir um sentimento de nacionalidade. Alguma coincidência com o nosso atual cenário político? Eis que temos um presidente que chega ao poder apoiando-se na figura do exército por meio de forte aceno ao nacionalismo.

Voltando ao século XIX, a Guerra do Paraguai (1864 – 1870) ocupou um importante lugar no imaginário social. Apesar de o Brasil ter saído vencedor, o conflito bélico demonstrou também a falta de preparação do cidadão e a fragilidade dos homens brasileiros para defender a pátria. Não obstante, iniciou-se um projeto de preparação do corpo e do espírito do brasileiro, cujo modelo já era empregado na Europa, como já mencionamos na história da virilidade do Ocidente. Assim, a prática de atividade física começava a ser defendida como um fundamento para um corpo forte e para o desenvolvimento da intelectualidade, da boa moral, da disciplina e das virtudes cívicas. Garantia-se, assim, a formação de um homem soldado-cidadão, defensor da pátria, saudável, viril e corajoso. De acordo com Melo (2013), inicialmente, a prática de atividade física regular, particularmente a ginástica, foi adotada no âmbito das Forças Armadas e posteriormente se estendeu às escolas como uma disciplina pedagógica, contudo, só chegou a se estabelecer de forma mais decisiva na transição dos séculos XIX e XX. Convém dizer que a ginástica no âmbito escolar era dirigida aos rapazes, ao passo que as moças eram oferecidas aulas de habilidades domésticas. Diante disso, é possível afirmar que, mesmo tendo sido liberadas para frequentarem a escola em 1827 e terem conquistado o direito de acesso ao ensino superior em 1879, a educação das moças continuava privilegiando o âmbito da vida privada, dedicada à família e ao lar. Até aqui, nada mudou!

### 1.2.2 Brasil República e mundo urbano: Novos modos de ser homem?

A Proclamação da República em 15 de novembro de 1889, antecedida pela Abolição da Escravidão em 13 de maio de 1888, segundo Albuquerque Junior (2013), promoveram uma série de transformações na hierarquia social, interrogando, sobretudo, a autoridade dos homens da elite do Norte e Nordeste do País. O início do processo de industrialização e de urbanização se apresentaram sob o rótulo de progresso e modernidade, que teve, como consequência, questionar os valores e os modos de sociabilidade patriarcais. Com esses processos, outros grupos sociais começaram a despontar em termos de influência e poder na sociedade, entre eles: os comerciantes, os industriais, a classe média e as mulheres (ALBUQUERQUE JR., 2013).

Na Europa, o movimento feminista ganhava amplo destaque social, de modo que a discussão chegou ao Brasil. As mudanças no comportamento das mulheres eram visíveis – o que implicava em fazer balançar os lugares sociais reservados a homens e a mulheres na sociedade. Isso não deixou de assustar, de modo especial, a elite nordestina, que, além de sofrer o impacto do advento do capitalismo industrial que enfraqueceu a soberania de poder dos senhores de engenho, tinha também que lidar com os novos modos de produção de subjetividade, defendendo que isso acarretaria uma ameaça para a própria feminilidade e, de modo principal, para a instituição familiar. Além disso, sob a influência do que acontecia na Europa após a Primeira Guerra Mundial, o Estado brasileiro passava a intervir nas relações de trabalho, criando legislações que interferiam nas práticas hierárquicas entre a elite aristocrática do setor agrário e empregado, em certa medida enfraquecendo seu poderio. Assim, “o mundo parecia caminhar para se tornar cada vez menos compreensível para estes homens que vinham do século anterior.” (ALBUQUERQUE JR., 2013, p. 32).

Desde a segunda metade do século XIX, vinha ocorrendo uma mutação nas formas de sociabilidade, tendo em vista a progressiva passagem de uma organização social que saía do meio rural em direção ao urbano. Neste cenário, as formas rústicas e pouco cortesãs dos homens de se relacionar, se comportar, falar e se vestir foram se modificando. Como aponta Denise Sant’Anna (2013), a imagem do homem urbanizado, letrado e burguês passou a se configurar como um outro modelo de masculinidade, que se arriscava no comércio, nas finanças ou na ciência. Del Priore (2011) destaca que o homem moderno começava a

construir sua masculinidade não mais pautada nos valores de honra e coragem do século XIX, estabelecendo, com isso, atitudes diferenciadas:

Emergiam novos comportamentos: a palavra tomava o lugar do gesto, a competência sobrepunha à dominação e a mediação substituía o confronto. Renunciava-se aos duelos, abandonava-se a faca, forjava-se um ideal novo: o homem educado, senhor de suas paixões, com hábitos burgueses deveria tomar a frente da cena, tornando-se um trabalhador útil ao país. Ele se vestiria de negro, impondo formalidade. Assessorios? Só alfinete de gravata, relógios, abotoaduras, chapéus e guarda-chuva. Nas mãos, a aliança. O bigode ou outras pilosidades faciais marcavam, nos rostos, a maturidade sexual. (DEL PRIORE, 2011, p. 111)

No lugar da valorização do coronel como modelo viril de homem, surgiu a figura do “bacharel antipatriarcal” (advogados, médicos, engenheiros, por exemplo). Um modo de ser homem permeado por certo requinte nos costumes, na delicadeza, na preocupação com a aparência, no gosto por livros, que se distanciavam cada vez mais da vida rural e do modo viril desempenhado por seus pais e avós. Essa nova forma de ser homem, contudo, não deixava de causar estranhamento, tendo gerado, inclusive, uma preocupação com o crescimento da homossexualidade – entendida como tendo sua origem no processo de desvirilização dos homens (ALBUQUERQUE JR., 2013).

De acordo com Albuquerque Jr. (2013), até mesmo no meio rural da Mata e do Sertão, era possível reconhecer entre os homens das famílias abastadas um abalo da virilidade, a suposta perda da “macheza”, outrora vivida por seus antepassados. Conforme os jovens abastados tinham mais acesso à educação, criava-se um fosso na relação entre eles e o meio rural, alimentado pela própria organização social que passava a desvalorizar tudo que remetesse ao tempo colonial. Quando voltavam para fazenda visando substituir o pai em suas funções, não raro havia um desapego à terra, e tais homens não detinham os traços definidores da virilidade rural: não tinham o desejo de mandar e comandar, nem apresentavam, de forma explícita, atos de poder e autoridade. Muitos eram vistos como “homens moles” – um falo flácido, se podemos assim dizer –, malsucedidos, que só faziam beber e frequentar cabarés, que só não foram à falência porque suas propriedades passaram a ser administradas por suas mulheres (ALBUQUERQUE JR., 2013).

Sant’Anna (2013) observa, assim, que a virilidade rural – vinculada ao uso de armas, à autoridade, à coragem e ao destemor – passou a competir com outro tipo de virilidade, mais urbana, que, embora também trouxesse as marcas do perfil desafiador, sua expressão já não seria tanto na luta corporal em defesa da honra, mas realizadas nas competições esportivas e nas corridas de automóveis. Ainda que a prática de esporte não fosse tão difundida como é atualmente, a atividade física começava a ganhar maior destaque social. Assim, pouco a



pouco aquela figura do homem urbano de imagem melancólica, que bebia, com olheiras, com problemas pulmonares, magro, coberto de casaco, luva e chapéu vai perdendo seu *status* para dar lugar a uma identidade mais esportiva e pragmática, influenciada por um estilo da juventude norte-americana.

Sobre essa modificação, Melo (2013) destaca que o esporte permitiu ao homem tanto novos contornos corporais quanto novas formas de sociabilidade no espaço público. A corrida de cavalo amador (turfe) encontrou, neste contexto, apreciadores tanto do lado da elite quanto das classes populares, e sua valorização dizia de uma sociedade que tentava imitar os países europeus (MELO, 2013). Nesse sentido, Melo considera que:

A prática desempenhava, assim, certa função pedagógica, já se estabelecida como arena de *performances* públicas, onde se desfilavam comportamentos socialmente valorizados, na mesma medida em que se explicitava quem é que na ordem social, ocasião para os mais poderosos desfilarem seus símbolos de *status* e distinção. (MELO, 2013, p.125)

Para além da própria prática de corrida, as competições permitiam a reunião de uma plateia que ensaiava outros modos de sociabilidade. A presença de mulheres nas torcidas conferia um caráter mais familiar ao evento, sendo um local de flerte e propício aos arranjos de casamentos entre as famílias da elite brasileira. Aos homens, cabiam assumir novos comportamentos mais educados, distintos da rudeza da época colonial, para conseguir se relacionar com as mulheres sem parecer ofensivo. Ao passo que o turfe foi sendo substituído pelo jóquei, os “cavaleiros da elite ficaram cada vez mais restritos ao espaço das arquibancadas, desfilando suas boas maneiras e belas vestimentas, cortejando as mulheres, que cada vez mais ganhavam visibilidade pública.” (MELO, 2013, p. 135).

Depois do destaque inicial das corridas de cavalo, o remo, que se tornou um esporte popular, fez oposição ao primeiro, tendo em vista que aquele lembrava um passado monárquico e rural, devendo ser substituído por um esporte que se inscrevia em uma cidade republicana. Nesse período, nascia um ideário de modernidade. Em seguida, a natação, o atletismo, o ciclismo começaram a ganhar adeptos – o que se articulou também com um novo tipo físico valorizado: homens fortes e musculosos. Nesse sentido, com o passar do tempo, a prática de atividade física e a ideia de virilidade passaram a caminhar juntas – pois, nos esportes, os homens podiam, além de tornear seus corpos, expor publicamente seu bom desempenho, o heroísmo, a valentia e sua capacidade de submissão a condições de privação e dor (MELO, 2013). Do mesmo modo, Del Priore pondera que: “O corpo musculoso e forte torna-se símbolo de beleza e era revelador de boa saúde. Entram em cena halteres e pesos. Valores como resistência, autoridade e competição simbolizavam a afirmação da

masculinidade.” (2011, p. 111). Não obstante, também se afirmava a virilidade associando-a às marcas no corpo (cicatrizes, cortes e arranhões) que testemunham o heroísmo e a valentia nas disputas e competições.

Nesse sentido, o que se vê explorado é um corpo que se diferencia do feminino e que coloca distinções dentro do próprio conjunto de homens, pois supõe gerar homens fortes e não afeminados. Por intermédio da expressão do corpo, de acordo com Del Priore (2011), os papéis socialmente aceitos também eram representados. “Eles deviam demonstrar atitude, atividade, postura propositiva; elas, ao contrário, apenas leveza e suavidade.” (DEL PRIORE, 2011, p. 112). Qualquer sinal de traço considerado feminino por parte dos homens era fonte de perseguição e exclusão, sendo a homossexualidade considerada imoral, anormal e criminosa. Para pensar a construção da posição masculina, “não basta se apresentar como homem para as mulheres, os homens também devem reconhecê-lo como tal e para isso há um conjunto de exigências a serem cumpridas.” (MELO, 2013, p. 141). Aqui, a asserção subjetiva antecipatória proposta por Lacan, no seu texto “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada” (1998 [1945]), nos é bastante oportuno para pensar a afirmação do homem e sua relação com o reconhecimento por parte de outros homens:

- 1º) Um homem sabe o que não é um homem;
- 2º) Os homens se reconhecem entre si como sendo homens;
- 3º) Eu afirmo ser homem, por medo de ser convencido pelos homens que não ser homem” (1998 [1945], p. 213).

Essa lógica coletiva está fundada em uma ameaça de rejeição, na qual o sujeito se antecipa para ser reconhecido como homem. Toda lógica parte do que “não é um homem”, já ninguém sabe o que é um homem. Os homens se reconhecem entre si por “serem homens”, ainda que não saibam o que é um homem, o que ele faz, quais suas características fundamentais. A partir disso, o sujeito se afirma homem por ser tomado por uma angústia, por um medo de ser avaliado e convencido de que não é homem por outro homem. Uma decisão antecipatória, que coloca os homens em posição por vezes exigente, pois, na prática, não implica só em se afirmar, mas em cumprir uma série de papéis, de funções e de enquadramentos para atingir aquilo que ninguém sabe definir o que é.

Voltando ao homem brasileiro do século XX, Melo (2013) descreve que, além das práticas esportivas que exigiam maior vigor físico, vigorava também os esportes que envolviam instrumentos tecnológicos, como a automobilismo e a aviação. Nestes, não era necessário demonstrar força e músculos preponderantes, mas igualmente mobilizavam valores masculinos, na medida em que carros e aviões eram símbolos de sucesso financeiro e

caracterizavam ideias de velocidade, de coragem e de modernidade. Os eventos eram acompanhados por um grande público, pois cada vez mais se valorizava os homens que enfrentavam o perigo, demonstrando publicamente sua potência e virilidade (MELO, 2013). Sant’Anna (2013) lembra, assim, a figura emblemática de Santos Dumont, que, com seus passeios de balões por Paris e seus voos em aeroplanos, promovia a valorização de um semblante de masculinidade, mais vinculada à flexibilidade do corpo, ao mesmo tempo que reforçava uma forma de coragem inédita.

De acordo com Melo (2013), uma nova moral foi sedimentando, na qual se valorizava o ativismo e o protagonismo dos homens. O ideal burguês se fazia igualmente presente nesta lógica: tratava-se de fazer homens com personalidade, capazes de enfrentar desafios – empreendedores, para usar um termo contemporâneo. Assim, ao modo de homem que começava a despontar estava em jogo não somente influências sociais, mas também era atravessado por dimensões econômicas e políticas de um Brasil que procurava construir uma identidade nacional. Nesse contexto, segundo Del Priopi (2011), o interesse era, portanto, formar uma nação melhor. Para tanto, a família e o casamento começaram a ganhar maior atenção, sendo estes o núcleo formador da sociedade. Com isso, começou-se a se afirmar cada vez mais que o verdadeiro homem era aquele de caráter, que trabalhava duro para prover a família. Desta forma, entre ser sexualmente ativo e sustentar a família, exercendo a autoridade e o poder, moldava-se a figura de virilidade no século XX (DEL PRIORE, 2011). Em contrapartida, destinava-se para a mulher as qualidades de ser “bela, recatada e dor lar”<sup>77</sup>. Em que ano nós estamos mesmo? 2016? Não, ainda que alguns tentem exaltar essas qualidades. Vale dizer que esse lugar para mulher na sociedade brasileira persistiu com força até a metade do século XX.

Esse homem potente, com caráter sério e firmeza moral, era, contudo, uma fabricação que, de acordo com Sant’Anna (2013), começava bem cedo, pois, durante vários períodos da vida, o homem devia dar prova de sua coragem. Quando menino, tal coragem era reivindicada para superar as doenças infantis da época (varicela, malária), para tomar os remédios disponíveis, que costumavam ter odor e gosto horrível, bem como para arrancar os dentes, cuja forma feita era bastante violenta. As surras dos pais também faziam parte do cotidiano da educação, sendo entendida como responsável pela formação de um bom caráter (SANT’ANNA, 2013).

---

<sup>77</sup> Título da reportagem da Revista Veja, em 18 de abril de 2016, que descreve Marcela Temer – esposa do vice-presidente Michel Temer, justamente em um momento que se maquinava o impeachment da presidenta Dilma Rousseff. Sem dúvidas, sua imagem foi usada para contrapor e demarcar qual é o lugar que a mulher deve ocupar: no lar, e não na presidência.

Já no ambiente coletivo, os meninos precisavam dar provas dessa coragem frente aos desafios impostos pelos amigos e, na adolescência, era chegada a hora também de ratificar a virilidade por meio da iniciação da vida sexual com as prostitutas. Se, por um lado, o exercício da prática sexual conduzia o jovem a adquirir o estatuto da virilidade, por outro, a ameaça de não conseguir demonstrar ser potente no ato sexual era uma grande preocupação. A impotência sexual era uma ameaça e não faltavam propagandas de remédios que prometiam ter uma função estimulante, de aumento da libido e do prazer, bem como de favorecer a reprodução (SAN'ANNA, 2013). Como foi mencionado anteriormente, essa iniciação sexual, nos tempos Colonial e Imperial, era feita com as mulheres negras escravizadas. Contudo, com o processo de urbanização, a iniciação continuou sendo uma prática de ensinamento viril, porém passou a ser feita com as prostitutas da cidade, muitas delas mulheres estrangeiras.

A vida na cidade, assim como os avanços tecnológicos e os novos meios de comunicação, também passaram a contribuir para a construção da masculinidade no Brasil no início do século XX. Destaco aqui a influência do cinema norte-americano. Segundo Sant'Anna (2013), o cinema era uma fábrica de beleza, tanto feminina quanto masculina. Surge, assim, uma novidade: a beleza e a sensualidade dos corpos masculinos. Com isso, nasce também a ideia do homem belo, sedutor, respeitável e motivo de admiração, cujo valor não dependia unicamente de uma linhagem familiar, mas agora poderia ser construída para alcançar prestígio social. Surge, deste modo, uma novidade em nossa história: a beleza e a sensualidade dos corpos masculinos. A figura do belo homem que despontava no cinema também devia apresentar a coragem como uma qualidade, força física e destemor perante a morte e o sofrimento. Sant'Anna pondera que “as imagens dos homens belos contrastavam com a memória, ainda recente, do trauma vivido durante a Primeira Guerra Mundial e, em particular, do abalo provocado desde então nas noções de honra e heroísmo.” (2013, p. 258). E, mesmo depois disso, “inúmeras criações culturais e de entretenimento continuaram a insistir na necessidade de unir masculinidade à coragem.” (SANT'ANNA, 2013, p. 258). Nesse sentido, Del Priore escreve: “Tratava-se da difusão de ideias e da utilização de heróis como força de expressão. Nas telas, eles encarnavam a revanche na guerra, a condenação aos desajustados da sociedade, os guerreiros virtuosos do esporte.” (2011, p. 112).

Se é possível constatar no início do século XX inúmeras mutações nos semblantes da masculinidade no Brasil, não se deve deixar de mencionar outras expressões de virilidade reacionária (localizada na invenção da figura do nordestino), quanto à perpetuação e à manutenção de construções sociais sobre a masculinidade (referentes aos homens negros,

cujos desdobramentos retomam a era Colonial). Começo com o “verdadeiro cabra-macho” brasileiro: o homem nordestino.

Albuquerque Jr. (2013) destaca que, até as primeiras décadas do século XX, o tipo regional nordestino não existia, sendo uma fabricação que foi gradativamente incorporando outras designações, como: nortista, cearense, sertanejo, brejeiro, paraíba, coronel, cangaceiro, jagunço, retirante, vaqueiro. A partir dos anos 1920, a elite da região Norte do País, sobretudo, de Pernambuco, começou a introduzir um discurso em torno da figura do povo nordestino, de cunho histórico, econômico, político e artístico, que começou a ser absorvido também pelas camadas populares no final dos anos de 1930, quando essa identidade regional veio compor, inclusive, os discursos do cordel. Esse discurso nasceu na elite após essa região começar a vivenciar um declínio econômico e político, tendo em vista que o Estado Nacional passou a privilegiar a produção cafeeira com incentivos fiscais, créditos e obras públicas concentradas na região Sul, em detrimento da agricultura de açúcar e algodão do Norte (ALBURQUEQUE JR., 2013).

Tratava-se, assim, de uma militância cultural e intelectual surgida na elite para definir a região e seu habitante, que teve em Gilberto Freyre um importante defensor. Diante da imigração estrangeira, que vinha produzindo modificações na cultura sulista, o tipo regional nordestino buscava se configurar como a expressão do que havia de mais brasileiro – uma civilização tropical formada do encontro de três raças: o português, o índio e o negro, sobressaindo desse encontro a raça guerreira do branco, que enfrentou o índio e dominou o negro. O tipo nordestino buscava, sobretudo, se assentar na tradição em contraposição ao meio de vida urbano, com ares de modernidade, tipicamente burguesa, que ganhava cada vez mais força após uma sucessão de acontecimentos, como a Abolição, a instauração da República e a crescente influência do momento feminista, que desestabilizava os papéis sociais até então conhecidos (ALBUQUERQUE JR., 2013).

Assim, mais do que o nordestino, nasce o homem cabra-macho do Nordeste. O nordestino é pensado no masculino; não há lugar para o feminino. Até as mulheres dessa região ganham contornos de uma “mulher-macho”, forte, lutadora, que aprende a sobreviver em uma região rural, de natureza hostil e forte seca. Este foi inventado como um homem tradicional, rústico, orientado segundo os moldes patriarcais, que tinha como objetivo preservar um passado regional que estava se esvanecendo. Na família, sua autoridade era absoluta, transmitindo ao filho como era um homem de verdade. Um homem viril, de costumes conservadores, que não se dobrava às futilidades da vida moderna. Longe de ser um “dado natural e/ou antropológico” da região, esse homem inventado era uma reação diante da

“crise” viril temida pela elite da região em torno de um processo histórico em curso desde o início do século XX, no qual se inclui a feminização da sociedade e o declínio da região Nordeste. Albuquerque Jr. (2013) é explícito ao situar que a invenção desse homem, macho por excelência, que encarna o falo, é produzida como discurso que emerge dentro da elite para defender seus interesses, e que, por sua capacidade de influenciar subjetividade, permitiu a uma região introjetar esse recorte regional. O nordestino foi construído também como um homem injustiçado, vítima tanto da natureza, do sertão, quanto da assistência do Governo Federal.

Todo o declínio que a região experimentava, com os indícios de uma horizontalidade nas relações de gênero, associada a uma posição de passividade da região frente às mudanças sociais, precisava ser, assim, combatida. O cabra-macho do Nordeste seria o salvador, capaz de resgatar a virilidade perdida, sendo reativo aos avanços de uma sociedade urbano-industrial em curso no Brasil. Ele carregava, portanto, o bastão de uma sociedade patriarcal, artesanal e folclórica, como forma de garantir a identidade da região. Entre outros atributos, o nordestino era um homem de caráter forte, singelo, honesto, trabalhador, com grandioso talento e imaginação. Sua falta de ensino formal não o impedia de aprender e se adaptar com facilidade a qualquer tipo de trabalho, de modo que, se fosse instruído e preparado, poderia substituir, com perfeição, a mão de obra imigrante.

O homem nordestino era um homem apegado à terra, centrado na família, que, com sua alta fecundidade e famílias numerosas, poderia povoar e desbravar as extensas regiões do Norte do País, de modo especial a migração para a Amazônia, para o ciclo da borracha, e a conquista do Acre. Seriam eles os novos bandeirantes. O cabra-macho também era um homem valente, agressivo, destemido, que não aceitava desonras, nem covardia. “Daí nasceria a tradição da violência e desmandos no sertão, homens em constantes choques entre si e com os agentes do poder, tudo para provarem ser machos, não suportando qualquer tipo de humilhação.” (ALBURQUERQUE JR., 2013, p. 219). Nesse contexto, “a masculinidade é, desde cedo, definida pela competição, pela disputa em que pretende derrotar outro homem, pela força ou pela astúcia. A masculinidade é agônica, é como se não pudesse pertencer a todos, tendo que ser tomada de outro desafeto.” (ALBURQUERQUE JR., 2013, p. 220). Posto isso, é possível situar que os discursos formadores do homem nordestino procuravam colocá-los como seres infalíveis, invulneráveis, mas não sem consequências, pois essa ideia de onipotência masculina incidia em colocar esses homens em constante risco à sua vida e à vida de outras pessoas.

Se o homem do nordeste entrou no cenário nacional como uma invenção de reação viril, resta ainda voltarmos nosso olhar para outros homens que, desde o início nossa história, já faziam parte da estrutura social do Brasil: o homem negro, porém que adentra o século XX como um “homem livre”. Precisamente, uma questão se coloca: o que permaneceu da visão colonial sobre a sexualidade do homem negro após o período de Abolição? Após quatro séculos de escravidão, os negros escravizados “foram libertos”, contudo, as amarras continuaram a se fazer rígidas e fortes, pois eles não foram alforriados dos estereótipos degradantes e da subalternização. Contribuindo para que as relações raciais fossem ainda mais complexas e mantenedoras da ordem escravocrata vigente, o mito da democracia racial contribuiu para que o racismo permanecesse ocultado, denegado – o que o faz comparecer, nos termos de Gonzalez, “como a *sintomática* que caracteriza a *neurose cultural brasileira*.” (2019 [1984], p. 238, grifo da autora).

A partir dessa neurose, o corpo do homem negro manteve as representações do tempo da escravidão e ganhou novos sentidos a partir da Abolição. Megalço da Silva Jr. e Marcio Caetano (2018) afirmam que, após ser liberto, o homem negro configurou aquele que causa medo, vadio, propenso à violência, irresponsável, desqualificado, marginalizado. Seu pênis, superviril, passou a se mostrar também como uma ameaça aos projetos políticos e eugenistas. A partir de 1914, houve um forte interesse de promover o branqueamento da população a ser favorecida com a imigração de europeus, considerados superiores aos brasileiros miscigenados.

Não podemos desconsiderar que insistentemente os homens negros são racializados e unificados por meio de representações e lugares simbólicos. Lacan (2003 [1972]) é categórico ao situar que não é pelo biológico que a noção de raça deve ser pensada, visto que ela se constrói pela ordem de um discurso, no modo como se transmitem os lugares simbólicos com vistas a se perpetuar a raça dos mestres/senhores *versus* a raça dos escravos. Para Lacan (2012 [1972 b]), o suporte do discurso é o corpo. Se é sobre o corpo que o discurso do mestre encontra seu suporte, e, conseqüentemente, as produções racistas que ele engendra, é possível afirmar que é pelo discurso que as pessoas negras têm seus corpos petrificados muitas vezes a um destino que remonta a longa história escravocrata brasileira.

Tal conjuntura só favoreceu que as posições sociais das pessoas negras continuassem a ser tipicamente de força de trabalho pouco qualificada com baixa remuneração – o que os perpetuaria nas condições de subalternização, e, de forma cruel, culpados por sua pobreza. Sendo assim, seu lugar social, seu lugar no campo do Outro, continua muitas vezes reduzido a

um objeto dejetivo, vida de pouco valor. O genocídio do povo negro e pobre promovido pelo Estado tornou-se pura estatística, sem vida encarnada.

Em outros termos, a psicanalista Nogueira (1999) demarca que a sociedade estabelece sobre os corpos seus sentidos e valores, propondo pensar o corpo negro a partir dessa definição. Em função de um passado histórico de duradoura escravização, o corpo negro ainda carrega algo de “peça”, “mercadoria”, “coisa”, desumanizado, que se presentifica na memória social e atualiza o preconceito racial. Alan Ribeiro e Deivison Faustino (2017) salientam que a manutenção dessas relações de poder e a subjetivação impostas ao negro têm, por efeito, não somente constituir uma ação discriminatória, mas elas também aprisionam o olhar do negro sobre si, aceitando e muitas vezes incorporando o olhar distorcido daquele que o menospreza.

Ribeiro e Faustino (2017) destacam ainda como pensadores, que se propuseram a pensar sobre o homem negro, chegaram, inclusive, a reproduzir certos estereótipos e predicados mesmo quando tinham a intenção de produzir um estudo antirracista. Assim, é o caso de Florestan Fernandes – um importante intelectual do século XX, sociólogo e político brasileiro, que, junto a Roger Bastide, concluiu, em seu estudo para a UNESCO<sup>8</sup>, que a democracia racial no Brasil é um mito. Ao fazer descrições sobre o cotidiano das pessoas negras nos cortiços de São Paulo no final do século XIX e início do XX, Fernandes interpretou que a não incorporação dos negros no mercado de trabalho se deu por uma impossibilidade dos mesmos em competir com os imigrantes, tendo em vista que não possuíam habilidades técnicas e funcionais. Ele também acrescentou que o “meio negro” e a “desorganização da família negra” dificultavam os modos tradicionais de incorporação grupal e de socialização, despreparando-os para o sistema de ocupação industrial (RIBEIRO & FAUSTINO, 2013).

Assim, reproduzindo o pensamento da época, os homens negros eram descritos como trabalhadores volúveis, malandros, alcoólatras, sustentados por suas mulheres, que preferiam o trabalho informal e o biscate. Ainda de acordo com Ribeiro e Faustino (2017), Florestan Fernandes, ao descrever a sociabilidade própria dos cortiços, situou os homens negros como o responsável pela desordem da vida sexual do meio negro, tendo em vista que sua masculinidade e suas habilidades eróticas operavam como instrumento de poder, de exploração e de subordinação das mulheres e crianças negras.

---

<sup>8</sup> Segundo Pedro Jaime (2017), esse estudo ficou conhecido como Projeto UNESCO. Diante do horror da Segunda Guerra e do nazismo, a UNESCO financiou, no início da década de 1950, uma pesquisa desenvolvida em nosso país visando entender a “bem sucedida democracia racial brasileira” de modo que essa experiência pudesse ser reproduzida em outros países onde o racismo atuava com maior força.



Vale, todavia, afirmar que a grande maioria dos imigrantes, segundo Pedro Jaime (2017), apesar de terem vindo de países com maior nível de industrialização que o Brasil, residiam em zonas rurais. Portanto, assim como os negros só conheciam o trabalho nos engenhos de cana-de-açúcar e nas plantações de café, os imigrantes também não estavam tecnicamente preparados para o trabalho industrial. O que ocorreu foi de fato uma predileção pelos imigrantes na ocupação dos postos de trabalho em detrimento aos negros pela própria questão do racismo vigente no País – reforçando uma situação de vulnerabilidade e de desigualdade social (JAIME, 2017).

Para Melgaço da Silva Jr. e Marcio Caetano (2018), o homem negro ainda é representado por uma imagem de fracasso, pouca inteligência e propício aos mais variados vícios, expostos, sobretudo, às violências física e simbólica. O imaginário sobre seu pênis e sua hipersexualidade também insistem como um dos seus lugares simbólicos. Nesse sentido, ponderam os autores: “O homem negro acabou por absorver os mitos que o desumanizariam como vantagem positiva, fez de seu pênis e força motivo de orgulho e de superioridade em relação ao homem branco” (MEGALÇO DA SILVA JR. & CAETANO, 2018, p. 199).

Podemos, assim, entender que a virilidade do homem negro é fabricada a partir de um discurso do colonizador. Contudo, não se trata apenas de ser viril, mas superviril, cujo falo precisa estar sempre ereto. Isso, contudo, é “uma faca de dois gumes!” – como se diz no dito popular. Se, por meio dessa exaltação viril, o homem negro pode se favorecer narrando suas conquistas e desafios sexuais, pois essa exaltação precisa ser partilhada e legitimada por outros homens, a exigência de um pênis sempre ereto também é um temor que o assombra. Se apenas nesse ponto se encontra uma ancoragem para a valorização do homem negro, falhar pode ter repercussões ainda mais assombrosas. Além disso, sua hipersexualidade o reafirma como mais propenso a crimes sexuais, reforçando o imaginário social do homem negro como um homem perigoso – estereótipo que permanece até hoje em dia.

Se certos contextos sociopolíticos permaneceram inalterados, outros, porém, deram ares de mudanças. Será? O período corresponde a que se sucedeu com a “geração de 1968”. Segundo Angélica Müller (2013), essa geração, para além desse ano específico, inscreve-se dentro de uma cronologia que vai do final dos anos de 1950 até 1974 – os “anos de chumbo” da ditadura. Del Priore (2011) situa que, após a Segunda Guerra Mundial, o Brasil evoluiu significativamente em termos de crescimento urbano e de industrialização, sendo também acompanhado por um aumento de possibilidades no campo educacional e profissional.

Esse marco temporal corresponde a um período de intensas mudanças sociais, culturais e comportamentais. Nesse período, 55% da população brasileira já vivia nos centros

urbanos, edificando modos de vida mais metropolitanos. Ocorria também uma ascensão da classe média e o desenvolvimento dos meios de comunicação, cuja influência era notória no comportamento da juventude desse período. O acesso à universidade dos jovens da classe média foi também um ponto fundamental para compreender esse fervoroso período, que tanto pode ser descrito em termos de rupturas no que concerne à virilidade quanto de continuidades (MÜLLER, 2013).

Nesse período, tal como podemos extrair de Del Priore (2011), a vida familiar girava em torno do homem: ele tinha a autoridade e realizava o seu sustento da família a partir da força de seu trabalho, e tinha o direito, em contrapartida, de obter o descanso no afago de sua mulher. Caso o homem mantivesse uma relação extraconjugal, a mulher não deveria importuná-lo de modo a acabar com a harmonia conjugal, pois a infidelidade masculina era encarada como um comportamento natural dos homens. A mulher era responsável pela felicidade doméstica e, se caso fosse demasiadamente inteligente e culta, deveria ajudar o seu marido sem deixá-lo humilhado (DEL PRIORE, 2011).

Nessa época, era recorrente que casais apaixonados aparecessem tanto nos filmes quanto estampados nas revistas. No cinema, os beijos apareciam cada vez mais demorados, influenciando uma geração. Além de se beijar com maior frequência e intensidade, os casais começaram a se acariciar e a se tocar. Era papel do homem fazer inúmeras investidas como toques mais ousados, enquanto cabia às jovens conter tais avanços. Esse era o jogo amoroso! Caso cedessem, perdiam o *status* de “boa moça”, sendo alvo de difamação, e inapta de se tornar uma futura esposa. Assim, uma forte tensão se instalava: de um lado, as mudanças desejadas pelos jovens, de outro, a velha repressão de sempre. Como bem observa Del Priore: “Na prática, a moralidade favorecia as experiências sexuais masculinas enquanto procurava restringir a sexualidade feminina aos parâmetros do casamento convencional.” (2011, p.114).

Na década de 1950, a televisão despontava como uma grande novidade, ainda que para uma reduzida parcela da população. Por meio dela, destacavam-se os heróis viris do cinema e os cantores, compondo os ícones de uma cultura de massa que passava a se configurar. A publicidade tinha um importante papel, tanto no sentido de promover o desejo pelos bens de consumo quanto de solidificar as diferenças entre homens e mulheres. Nos anúncios de creme de beleza, aparelhos eletrônicos domésticos e utensílios de limpeza, as mulheres eram as protagonistas – o que perpetuava seu lugar no seio familiar. Já os homens pareciam dirigindo carros e motos, favorecendo a manutenção daquele que está na direção do espaço público. Se a publicidade servia para promover os papéis de gênero conhecidos, ela também se abria para uma nova massa consumidora – a juventude –, sobretudo com a moda,

que promovia uma expressão mais unissex. Ambos os sexos, por exemplo, vestiam as famosas calças “boca-de-sino”. Além disso, os rapazes começavam a usar cabelos mais longos, acessórios e roupas mais coloridas – o que até então era restrito ao universo feminino (MÜLLER, 2013).

As mulheres vinham intensificando a reivindicação de novos papéis sociais, buscando cada vez mais sair do espaço privado em direção ao público. O ingresso maior de alunas da universidade em busca de profissões, que não somente vinculadas ao campo da Educação, foi uma prova das modificações sociais que vinham ocorrendo. O campo sexual, contudo, convivia com avanços e com modelos tradicionais. O controle sobre a sexualidade feminina ainda permanecia sob à rege moral dos homens, pois estes ainda insistiam na importância da virgindade das moças antes do casamento, sinal de uma boa educação (MÜLLER, 2013). O incômodo do homem com a experiência sexual da mulher com outro homem parece ser a nítida expressão de suas questões quanto à sua sexualidade e ao seu desempenho sexual. Sem conhecer outro homem, a mulher não teria condições de compará-lo – livrando-o de tal ameaça, como já foi pontuado.

A convivência com modelos tradicionais também podia ser encontrada em setores mais revolucionários da sociedade, como, por exemplo, os grupos de esquerda que faziam resistência à ditadura militar. Notadamente, os valores viris encontravam eco nesses grupos, sobretudo no perfil para fazer parte da militância quando ela passou a se organizar como guerrilha. Os grupos de resistência estudantil também eram governados pelos jovens rapazes, que eram vistos como os mais aptos para desempenhar as táticas políticas, os discursos exaltados, organizar passeatas e enfrentar a polícia. Para se comprometer com a militância armada, os “requisitos previstos ressaltavam uma mudança de hábitos e costumes, entusiasmo revolucionário, constância de trabalho (perseverança), trabalho em equipe, vida em comum, atitude diante da repressão na rua e na prisão.” (MÜLLER, 2013, p. 330) – o que constituíam as mesmas qualidades relacionadas ao mundo viril.

Nesse sentido, Müller (2013) considera que, mesmo lutando por uma sociedade mais justa, solidária e menos opressora, a esquerda revolucionária não deixou de reproduzir os modos opressores da supremacia masculina, dificultando tanto a presença feminina, ou abrindo pouco espaço de destaque para sua participação, quanto também via com reservas os casos de homossexualismo, pois o ideal de homem era o guerrilheiro, viril e másculo (MÜLLER, 2013). Vale dizer que, até este momento, a identidade masculina ainda não tinha sido de fato colocada em cheque com maior força no Brasil, mostrando-se mais evidente a partir do final da década de 1970, com a maior participação da mulher no trabalho e no

ambiente público, com o aumento da força do feminismo e do movimento gay no Brasil. Tendo em vista o interesse de explorar mais detalhadamente esses últimos acontecimentos para pensar a construção da masculinidade na atualidade, esse ponto que será discutido posteriormente no capítulo 4. Assim, encerro esse panorama de nossa história, na qual a cultura patriarcal caminhou entre idas e vindas ao lado de mutações sociais, econômicas, culturais e políticas.

Diante do que foi exposto ao longo desse primeiro capítulo que se dedicou à história da virilidade no Ocidente e dos homens no Brasil, foi possível constatar que a virilidade foi construída como um atributo da masculinidade, própria de um “verdadeiro homem”. Contudo, ao inscrevê-la em uma perspectiva histórica, cultural, social, política e econômica, vê-se desmoronar uma ordem naturalizante do homem como sinônimo de potência e superioridade, que legitimou, por séculos, os discursos de dominação masculina e o ideal viril.

Até aqui percorremos uma perspectiva histórico-cultural para discutir a questão da construção da masculinidade, que colocou em xeque qualquer possibilidade de pensar o homem e sua sexualidade pautados na natureza, no biológico, podendo, a partir disso, ser pensado como um discurso em prol de uma sustentação viril. Resta, contudo, introduzir outro elemento altamente heterogêneo nessa discussão: o gozo – conceito psicanalítico que será trabalhado no próximo capítulo para pensar a questão da masculinidade. Com Lacan, sabemos que o discurso é um aparelho de gozo, que, ao tocar no corpo, produz modos de viver a pulsão. Sendo assim, a tarefa a seguir será pensar como a psicanálise pôde ler o que passa em torno dessa relação entre discurso e gozo para a construção da sexuação do homem.

## 2 IDENTIFICAÇÃO E SEXUAÇÃO: FORMULAÇÕES SOBRE A MASCULINIDADE NA PSICANÁLISE

*Não tenho inveja da maternidade  
Nem da lactação  
Não tenho inveja da adiposidade  
Nem da menstruação [...]  
Não tenho inveja da sagacidade  
Nem da intuição  
Não tenho inveja da fidelidade  
Nem da dissimulação*

*Só tenho inveja da longevidade  
E dos orgasmos múltiplos  
E dos orgasmos múltiplos.  
Eu sou homem  
Pele solta sobre o músculo  
Eu sou homem  
Pelo grosso no nariz*

Caetano Veloso<sup>9</sup>

Se existe um ponto de partida para discutir a construção da posição masculina na psicanálise do qual não podemos fugir, ele se chama: Complexo de Édipo. Sem sombra de dúvidas, trata-se de um dos conceitos mais conhecidos do campo psicanalítico, que habita tanto os meios formais de pensamento, articulação e produção teórica quanto o imaginário social. Como nos lembra Oscar Zack: “Basta deitar um sujeito no divã para verificar que seu discurso se dirige rapidamente a localizar o pai e a mãe como a causa, os geradores de suas inibições, seus sintomas e sua angústia.” (2008, p. 160, tradução nossa).

Por sua vez, o Édipo também é um dos conceitos mais debatidos e questionados da psicanálise. Entre os mais conhecidos questionamentos, temos aqueles que começaram com os pós-freudianos, entre as décadas de 1920 e 1930, ao problematizar o Édipo e o lugar do falo na sexualidade feminina, passando, em 1972, pelo famoso livro de *Anti-édipo*, de Gilles Deleuze e Félix Guatarri, até retornar com força total na atualidade com a Teoria *queer* de Judith Butler e Paul Preciado. Se hoje em dia ele retorna, é justamente para interrogar o pretenso lugar de soberania que a psicanálise daria ao pai, perpetuando as amarras do patriarcado.

O arcabouço teórico formulado por Freud como um todo se articula com a centralidade do Édipo, cujo pai é o personagem de destaque. Na clínica, esse personagem

<sup>9</sup> Música “Homem”, escrita e interpretada por Caetano Veloso, lançada em 2006.

costuma aparecer nas narrativas dos pacientes como problemático, decaído ou um legislador descontrolado, e, se ele de alguma forma é preservado, trata-se de um mito do neurótico para responder a tais dificuldades.

Como aponta Vinicius Lima (2020), o próprio Freud precisou se haver com os impasses que enfrentou seu pai, Jacob Freud. Em uma conversa com o pequeno Freud, Jacob contou que um cristão o abordou na rua, atirando-o seu gorro na lama e ordenando que ele descesse da calçada – o que ele obedeceu sem questionar. Freud conta que a atitude do seu pai lhe pareceu pouco heroica, contrapondo essa história com outra que lhe satisfazia mais. Assim, a cena que Amilcar Barca, pai de Aníbal, faz seu filho prometer que se vingaria dos romanos passa a ocupar um lugar nas fantasias do pequeno Freud em contraponto à outra que demonstrava a castração paterna (LIMA, 2020).

Já na fase adulta, e em meio à construção de suas teorizações psicanalíticas, a figura paterna não escapou de ser elevada por Freud a partir da criação do seu mito *Totem e Tabu* – “elevação” que só pode ser mítica, vale dizer, e que revela seu caráter ambíguo. Diz também de uma elevação que não pode ser alcançada por todos os pais, mas somente por uma exceção. Vale, contudo, lembrar – como observa Paulo Vidal – que se trata de um mito no qual “é como pai morto que o pai desempenha o seu papel.” (2014, p. 79). E conclui: “a paternidade surge portanto como desde sempre declinante. Para a psicanálise, não há paternidade por assim dizer ascendente, florescente – o sintoma verifica o modo pelo qual cada sujeito declinou o pai.” (VIDAL, 2014, p. 81).

Se o Édipo é central em Freud, será pela transmissão de seu mais rigoroso discípulo, Lacan, que esse conceito será revisitado e, ao mesmo tempo, revirado e torcido no interior da própria psicanálise. O testemunho que a experiência analítica deu a Freud, segundo Lacan, foi de fato o reconhecimento do pai como o ponto nodal das neuroses, contudo, sempre aparecendo de forma “ausente, humilhada, dividida ou postiça” (2003 [1938]), 67). Assim, Lacan sinaliza que aquilo que está em jogo é, sobretudo, um “declínio da imago paterna”. Continuando, ele nos afirma: “Seja qual for o seu futuro, esse declínio constitui uma crise psicológica. Talvez seja com essa crise que convém relacionar o aparecimento da própria psicanálise.” (2003 [1938]), p. 67).

Ainda sobre a temática do lugar do pai na teorização psicanalítica, nos anos de 1955 até 1958, correspondendo aos *Seminários 3, 4 e 5*, Lacan trabalha com a noção de Complexo de Édipo delimitando suas bases estruturais, ganhando o pai o estatuto de função paterna. Mais precisamente, o pai é localizado como uma metáfora. Mais de uma década depois, em “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”, Lacan indica ser

necessário relativizar o Édipo – o que desembocou em uma teorização do além-Édipo com as fórmulas da sexuação, por volta de 1970 a 1973, com os *Seminários 18, 19 e 20*. Em 1975-76, no *Seminário 23*, o pai, o simbólico, é desbancado de sua robustez para apontar que o Nome-do-Pai não dá conta de tudo, pois é preciso uma amarração *sinthomática* para enodar os três registros (Real, Simbólico e Imaginário). Ou seja, quando a década de 1970 inaugura uma crítica e uma acusação da psicanálise quanto à manutenção do patriarcado por intermédio do complexo edípico, Lacan já havia retirado e esvaziado o Édipo de seus semblantes em relação ao pai, bem como deslocado a discussão do terreno da identificação para o da sexuação, situando a modalidade de gozo como o orientador para pensar tanto o masculino quanto o feminino. À frente de seus críticos, por caminhar ao lado da clínica e da subjetividade de seu tempo, a teorização lacaniana nos orienta na discussão sobre a masculinidade a partir dos próprios impasses do patriarcado. Por outro lado, abordar esse tema na psicanálise implica em caminhar pelos pontos ratificadores do pensamento freudiano, bem como pelas reviravoltas a respeito do conceito de Édipo e do lugar do pai na constituição subjetiva e na posição sexuada do sujeito.

## 2.1 Complexo de Édipo e de Castração... Ainda?

Elaborar teoricamente o que escutava de seus pacientes, levou Freud a propor algumas formulações, que ele mesmo veio a descartar posteriormente em função dos próprios avanços e fracassos que obtinha na clínica. Entre essas teorizações, temos a “teoria da sedução”. Abandonar esta teoria não solucionava a questão em torno do trauma sexual, do excesso vivido pelo encontro com o Outro, e foi através do Complexo de Édipo que Freud tentou articular esse impasse teórico, avançando por meio de uma ficção diante de uma descontinuidade teórica. Frente a um vazio teórico, uma falta de saber, Freud recorreu a uma figuração mitológica, sendo esta justamente a função do mito: uma formulação que surge onde o saber encontra seu limite, onde há um impossível de dizer. Não obstante, o uso do mito do Édipo na obra freudiana revela ele próprio o ponto central do mito, pois sendo um enunciado do impossível, ele é usado por Freud para tentar abordar outro impossível: o gozo absoluto. Assim, pelo Édipo, o impossível do gozo é justificado pela proibição paterna (VIDAL, 2014).

Freud, a partir de seus conhecimentos de mitologia, arqueologia, religião e história das civilizações, serviu-se, portanto, de uma referência mitológica como o Édipo para circunscrever o real e o aspecto pulsional em jogo no campo sexual, produzindo, com isso, uma elaboração de saber para uma clínica psicanalítica em nascimento. Trata-se de uma explicação – e aqui, eu ressalto “uma” – para o fato de não gozarmos como desejamos, no qual o pai proibidor é o agente. Isso, contudo, não impede de nos interrogarmos se haveriam outras formas de circunscrever a limitação do gozo que não proveniente do pai, sobretudo hoje em dia. Fica a pergunta, mas sigamos um pouco mais com Freud.

A referência ao Édipo sinaliza que o encontro com o Outro é sempre traumático e excessivo. Mas é também a partir dela que Freud vai tentar delimitar o drama vivido pelo sujeito para sua constituição e para a construção de sua identificação sexual. Pois, entre o Complexo de Édipo e seu par, o Complexo de Castração, Freud introduz um terceiro elemento – o falo – para operar a diferença anatômica a partir de um elemento simbólico. Portanto, o que se anuncia é algo da ordem de uma fantasia – a fantasia de castração que, como pondera Vidal (2014), visa dar uma resposta à diferença entre os sexos, incluindo o pai como a agente da castração. A distinção entre os sexos é significada como castração, supondo anteriormente, por conseguinte, um falo universal para todos os seres humanos.

Freud, no artigo “Organização genital infantil” (2020 [1923]) ressalta, contudo, que não se trata de um primado genital, mas um primado do falo. Logo em seguida, ele diz só poder descrever o que se passa com o menino, admitindo faltar conhecimento equiparado no que concerne às meninas e passando a tecer considerações sobre a relação da criança com seu órgão. Pontua, então, que essa parte do corpo masculino desperta mais facilmente excitações e inúmeras sensações, ocupando um alto grau de importância para o menino – o que também fomenta amplamente sua curiosidade sexual. Freud diz ainda que o menino busca vê-lo em outras pessoas, bem como compara com o seu próprio órgão, julgando que o mesmo deveria ser maior (FREUD, 2020 [1923]). Se Freud situa essa centralidade do pênis e a questão da comparação na criança, não podemos deixar de considerar a persistência desses aspectos na fase adulta com outras nuances. Não raro na clínica, podemos verificar homens às voltas com o tamanho do seu pênis, julgando que deveria ser maior, pois tendem a localizar no órgão o reflexo e a medida de sua virilidade.

A consequência para o menino da suposição de um primado do falo terá, como seu correlato, o temor da própria castração. Em torno dessa conjuntura, Freud descreve as bases das fantasias edípicas inconscientes do menino que permitem aceder à posição masculina. Bases estas que não sofreram alterações significativas desde a sua primeira aparição no texto



freudiano quando comparado a todo o problema que foi para Freud estabelecer o Complexo de Édipo e de Castração para pensar a sexualidade feminina.

Ao levarmos em conta o Complexo de Édipo e de Castração nos meninos, Freud, em seu texto “O declínio do Complexo de Édipo” (2020 [1924]), estabelece a presença do desejo incestuoso do menino para com sua mãe a partir do advento da fase fálica, na qual a masturbação se insere com uma descarga para excitação sexual proveniente do complexo. Não obstante, Freud (2020 [1924]) fala em uma “posição edípica em relação aos pais”, de modo que o Complexo de Édipo oferece duas possibilidades de satisfação: uma ativa, colocando-se masculinamente no lugar do pai e tomando a mãe como seu objeto de amor; e outra passiva, substituindo a mãe para ser amado pelo pai.

Essa dupla satisfação será tomada no ano seguinte, no texto “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” (2020 [1925]), como “uma dificuldade de compreensão”, tendo em vista a complicação que é o Édipo, inclusive para o menino, ao ser duplamente orientado, de forma ativa e passiva. Ao desejar substituir a mãe como objeto de amor do pai, o menino estaria assumindo uma posição feminina. Se o Complexo de Édipo foi comumente tomado como mais simples nos meninos, eis que Freud não deixa de sinalizar um fator complicador. Freud (2020 [1925]), portanto, não considera a existência de uma separação radical entre masculino e feminino na estruturação sexual, afirmando que o sujeito apresenta mesclados traços de ambos os sexos em função da constituição bissexual do humano. Há, contudo, um maior ou menor recalçamento desses traços em cada sujeito. Sobre isso, ele faz cair um ideal de masculinidade e afirma:

admitimos, de boa vontade, que a maioria dos homens também está muito aquém do ideal masculino, e que todos os indivíduos humanos, em razão de sua constituição bissexual e da herança cruzada, reúnem em si características masculinas e femininas, de maneira que a pura masculinidade e a pura feminilidade são construções teóricas de conteúdo incerto. (2020 [1925], p. 271)

Diante disso, Maria Cristina Poli observa os impasses de Freud para pensar as noções de masculino e feminino dentro da psicanálise e comenta: “A dificuldade com a qual Freud se confronta é a de encontrar correspondência entre a certeza da anatomia e uma posição no inconsciente (na enunciação), uma inscrição desse *a priori* do campo do Outro como verdade do sujeito.” (POLI, 2008, p. 356). Apesar do conteúdo incerto, Freud não recua de tentar elaborar teoricamente como se processaria a construção da masculinidade, já que a anatomia e os fatores biológicos não são capazes de explicar a sexualidade do sujeito – levando, inclusive, a forjar o conceito de pulsão em detrimento a uma visada instintual do humano. O

Édipo e a castração são, portanto, como já foi assinalado, seus recursos teóricos. Em torno deles, Freud conjuga a excitação proveniente do amor incestuoso, a associação entre as proibições e as ameaças por parte dos adultos para inibir as práticas masturbatórias, o confronto com a castração nas mulheres, como perspectivas que levam o menino a se sentir ameaçado, temendo perder seu órgão tão valorizado. Supor a mulher castrada induz, então, o menino a pôr fim às duas possibilidades de satisfação, pois ambas implicam na “perda do pênis, a masculina como efeito de punição e a feminina como precondição.” (FREUD, 2020 [1924], p. 250).

Apesar de incidir sobre seu pênis, as consequências da ameaça de castração sobrevêm sobre sua fantasia incestuosa. Nesse sentido, Freud (2020 [1924]) observa que, diante de tal conjuntura, surge um conflito: é preciso escolher entre a satisfação amorosa edípica e seu interesse narcísico pelo pênis. A resolução desse conflito no que tange a preservar seu órgão, afastando-se da mãe, constitui a resposta encontrada por Freud para dar conta de explicitar como um menino acede a uma posição masculina, ou seja, ele renuncia a mãe para ter acesso a outras mulheres, para ter acesso à sua sexualidade.

Freud (2020 [1924,1925]) considera que o abandono dos investimentos objetais e a substituição dos mesmos por identificação constituem o desfecho do Complexo de Édipo e de Castração. Ele indica ainda que mais do que recalcado, o Complexo de Édipo é despedaçado pelo impacto da ameaça de castração (FREUD, 2020 [1925]). Precisamente, o menino introjeta a autoridade paterna no Eu, formando o núcleo do Supereu. A partir da organização dessa nova instância, o menino toma de empréstimo a severidade do pai – o que assegurará a proibição do incesto. A libido pertencente ao Complexo de Édipo passa por uma transformação: é dessexualizada e sublimada, entrando o menino em período de latência até seu reavivamento do desenrolar da sexualidade na puberdade (FREUD, 2020 [1924, 1925]).

Diante do que foi exposto até aqui, em torno do Complexo de Édipo e de Castração, Marcia Zucchi (2008) pondera que, para Freud, o processo de constituição da sexualidade se opera a partir da articulação que a criança faz em torno do seu corpo e do corpo do Outro, bem como em torno do amor pela mãe, de modo que a interdição do pai nesse laço amoroso é vivenciada de maneira distinta por meninos e meninas. Assim, a equação se opera a partir do julgamento “ter ou não o falo” – o que Zucchi (2008) considera se ancorar facilmente na diferença dos corpos. Ou melhor dizendo, no que foi estabelecido na cultura como marcador da diferença dos corpos: o pênis. Nesse sentido, é digno de nota que o sexo anatômico é um ponto questionador para a criança, tendo em vista que “a anatomia é menos um destino e mais uma travessia na direção da assunção de um sexo como próprio.” (ZUCCHI, 2008, p. 88).

Sobre a famosa frase de Napoleão parafraseada por Freud: “A anatomia é o destino”, Zucchi (2008) pondera que várias leituras foram feitas dessa expressão, que vão desde uma compreensão literal até o entendimento de que se trata de um equívoco freudiano. Houve por parte de psicanalistas da escola inglesa, orientados por Karl Abraham, a compreensão de que o corpo biológico determinaria a escolha de objeto. Estabeleceu-se, com isso, uma “normalidade” sexual no sentido de que, a partir da passagem pulsional desenvolvimentista das zonas erógenas, o sujeito chegaria à primazia genital. Tal leitura supõe um objeto adequado para cada sexo. Numa outra vertente, de orientação lacaniana, é possível sustentar que a referência ao corpo não se coloca de forma direta, estando sempre mediada pelo imaginário e o simbólico. A linguagem é aparelho de gozo de modo que “o corpo de gozo não coincide com o corpo biológico em sua anatomia ou fisiologia, todavia, também não prescinde dele.” (ZUCCHI, 2008, p. 86).

Segundo os editores das *Obras incompletas de Freud*, Gilson Iannini e Pedro Tavares (2020), a frase proferida por Napoleão “A política é o destino” foi documentada por Goethe em 1808 a partir de seu encontro com o Imperador. Com esta frase, Napoleão alude sua opinião quanto ao lugar da política para o homem moderno, a saber, o mesmo lugar que a tragédia tinha para o homem antigo. Do mesmo modo, o homem contemporâneo parece ter o debate sobre a sexualidade como o seu destino, enquanto esse lugar central. A construção parafraseada por Freud aparece em dois textos: no “Sobre a mais geral degradação da vida amorosa” (1912) e no “O declínio do Complexo de Édipo” (1924), apresentados sentidos distintos. No primeiro, a frase aponta para o lugar dos genitais, entre a urina e as fezes, como uma região que permanece inalterada enquanto fator de excitação apesar de qualquer esforço cultural, indicando uma relação íntima e inseparável que o sistema excretor forma com o sexual. Já no segundo texto, por meio de uma referência ao movimento feminista de sua época, Freud afirma que a igualdade entre os sexos não lhe permitirá avançar em torno do debate que ele busca travar, pois, para ele, a diferença morfológica impõe distinções no desenvolvimento psíquico, sem, com isso, ter a intenção de reduzir ao campo biológico a relação entre a anatomia e a sexualidade.

Não podemos ignorar que “temos um corpo”, ainda que não saibamos o que fazer com ele. Será por meio dele que uma primeira distinção advinda do campo do Outro se colocará em termos sexuais (menino ou menina), bem como, por meio dele, será experimentada e construída a relação com o gozo, com toda a estranheza e o descompasso que ele introduz. Atualmente, já existem alguns raros casos no mundo de bebês registrados sem gênero, contudo, para a grande maioria, a nomeação precoce “menino” ou “menina” atravessará sua

relação com o corpo. Quanto aos possíveis casos em que essa distinção não comparece, só é possível dizer que desconhecemos as consequências.

Convém pontuar que, antes de elaborar sua teorização sobre o Édipo, Freud já havia nos indicado, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), a hipótese da bissexualidade infantil e o fato de as escolhas objetais não serem totalmente determinadas pelas características biológicas sexuais. Sustentar a hipótese da bissexualidade implica, por sua vez, de acordo com Iannini e Tavares, que “a subjetivação do sexo torna-se um processo complexo e tortuoso, embaralhando vertiginosamente termos aparentemente estáveis e bem definidos como masculinidade, feminilidade, homossexualidade, etc.” (2020, p. 8). Vale ainda dizer que este é um marco numa discussão que sustenta uma posição radical quanto à sexualidade, no qual o objeto sexual não é pré-fixado instintivamente, mas sua busca traz relação com constelações edípicas. Também nele, Freud trata do “encontro com o objeto” na puberdade, no qual deve ocorrer a convergência entre a ternura e o sexual, denotando a “normalidade” da vida amorosa. “O encontro do objeto é, na verdade, um reencontro.” (FREUD, 1905, p. 209), entretanto, sempre faltoso.

Diante disso, Soler (2005) considera que o complexo edípico é o que permite assegurar a unificação das pulsões polimorfas por meio das identificações, que podem ser tomadas como um processo simbólico que visa circunscrever o real. Assim, com o Édipo e as identificações advindas desse complexo, Freud dá consistência ao discurso do Outro, que vem demarcar as normas, os modelos, os tipos de condutas em relação à identidade sexual, como os semblantes que ordenam as relações entre os sexos e indicam como ser homem. Freud, por outro lado, não deixou de considerar, nesse percurso, o caráter pulsional e o tipo de escolha de objeto no que tange ao pertencimento sexual.

Lacan, ao retornar a Freud em seu primeiro ensino, o faz não como um retorno às origens – nos escreve Vidal (2013) –, mas a partir da hipótese de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Por meio dessa hipótese, Lacan formaliza o Édipo pelo Nome-do-Pai e pela metáfora paterna, delimitando o lugar do falo na constituição da sexualidade. Essa elaboração teórica visava combater os desvios introduzidos pelos pós-freudianos que tendiam a realçar uma dimensão imaginária da clínica psicanalítica, impactada, sobretudo, pela obra de Melanie Klein que enfatizava a relação da criança com a mãe.

Sobre essa questão, Vidal (2013) argumenta que a teorização lacaniana foi entendida, em um primeiro momento, como uma tentativa de restaurar a posição privilegiada do pai na psicanálise. Mas, pelo contrário, ela apresenta uma relativização e certo declínio do lugar do

pai no discurso analítico, visto que Lacan introduz o “Desejo da mãe”, postula o pai como um significante e apresenta uma teoria da nomeação ao longo de seu ensino. Ao introduzir o Desejo *da* mãe, e não só o desejo *pela* mãe, Lacan ressalta a questão da feminilidade e seus efeitos sobre o sujeito, de modo que não é só a função paterna que opera na constituição subjetiva. O pai, por sua vez, reduzido a um significante, um  $S_2$ , confrontado com uma mulher e seu enigmático gozo, longe de se mostrar onipotente, não é capaz de condensar tudo o que é da ordem do gozo, sempre sobrando um resto – localizado pelo objeto *a*. Lacan, ao postular o significante como a morte da coisa e ao situar o pai como significante, permite inferir que o pai, na teorização psicanalítica, é aquele que está morto, é o pai simbólico. Pai morto, pai simbólico e Nome-do-Pai são empregados, inclusive, como sinônimos, em certo período do ensino lacaniano (VIDAL, 2013).

Por fim, assistimos Lacan decompor e relativizar o Édipo por meio de uma teoria da nomeação. Se, inicialmente, ele tomou de empréstimo do catolicismo o “Nome-do-Pai”, será da bíblia judaica e dos diferentes nomes usados para designar Deus (*El Shadai, Elohim, Adonai, Ha Shem*, entre outros) que ele se utilizará para destacar um modo de referenciar que não há nome próprio do pai; ele é um vazio. Assim, uma multiplicidade de significantes pode funcionar como o Nome-do-Pai. De uma universalidade do Nome-do-Pai, Lacan passa a falar em Nomes-do-Pai. O importante, portanto, é que haja ao menos um significante de exceção para inscrever e localizar certo gozo, possuindo o estatuto de *sinthoma*.

Voltando à articulação inicial do Édipo no ensino lacaniano, convém destacar que essa formalização da década de 1950 se articula com um determinado contexto das ciências humanas que favoreceu uma reformulação dos saberes. Como observa Vidal (2013), a noção de metáfora paterna ocorreu em um momento que a linguística, por meio do estruturalismo, avançava como um método de maior rigor para tais ciências, bem como o método matemático é para as ciências naturais. Assim, o Nome-do-Pai se torna o ponto nodal que fixa a ordem simbólica, que amarra significante e significado, em um momento do ensino que Lacan destacava a primazia do registro Simbólico em detrimento ao Imaginário e Real. Neste contexto, Lacan passa, então, a só se interessar pela relação entre os significantes, sendo a metáfora paterna uma forma de demonstrar como se resume o Édipo freudiano. Isto é: a partir de uma substituição de significantes (VIDAL, 2013).

A apresentação dessa formulação teórica é precedida, contudo, por uma discussão em torno da frustração, da privação e da castração, presente no *Seminário, livro 4: as relações de objeto*. Neste seminário, Lacan busca situar que a teoria da relação de objeto na psicanálise, na verdade, é uma teoria da falta de objeto, no qual a castração assume um papel

preponderante em uma análise e na constituição subjetiva. Temática que se insere a partir de uma confusão dos pós-freudianos com esses termos e uma posição equivocada dos mesmos ao situarem a direção da análise em torno de uma retificação da relação do sujeito com o objeto. Tal relação era entendida como dual a partir do protótipo da relação da criança com a mãe, com os objetos que pertencem ao corpo materno. Lacan é preciso ao apontar que a constituição subjetiva não se opera por meio da relação do sujeito com os seus objetos, mas com a falta dele, sendo o falo, enquanto ausente ( $-\Phi$ ), um objeto que se destaca entre tantos outros. Além disso, no *Seminário 4*, bem como no seguinte, Lacan procura destacar a relação ternária, mais precisamente quaternária (pai-mãe-criança-falo), e não dual na constituição subjetiva.

Ao destacar a importância da castração na teoria psicanalítica, um dos pontos levantados no seminário sobre *A relação de objeto* (1995 [1956-57]), foi, em contrapartida, localizar a função do pai nesse circuito, ou seja, ele é o agente da castração. Esta se articula à existência de uma lei fundamental que interdita o incesto e estrutura o Édipo. Nesse ponto, convém destacar algo que ficará mais evidente no último ensino de Lacan: já não será o Nome-do-Pai o responsável pela castração, pela perda de gozo, mas se trata de uma imposição da própria linguagem. Jacques Alain-Miller (2011) situa que Freud ao introduzir o conceito de Complexo de Édipo e de Castração o fez a partir de uma historieta, ao passo que Lacan trabalhou com tais noções apontando para a sua estrutura linguística – uma estrutura significante presente na constituição subjetiva. Todavia, ao final de seu ensino, Lacan localizou que esta estrutura era ela mesma um mito habitado por uma estrutura mais fundamental que é a linguagem. Não é necessário o pai, a mãe, pois a própria linguagem tem o efeito do Nome-do-Pai, pois é ela que opera o aniquilamento do gozo. Como indica Miller: “Isto implica retornar a encontrar as primeiras intuições de Lacan, ou suas primeiras construções hegelianas: a palavra é a morte da coisa.” (2011, p. 162, tradução nossa). Nesse sentido: “O pai não é, portanto, a origem da castração; empresta antes as formas simbólicas e imaginárias do Édipo à castração originada pelo significante.” (VIDAL, 2013, p. 27).

Ainda no *Seminário 4*, Lacan (1995 [1956-57]) esclarece também sobre qual objeto incide a castração. Ou seja, um objeto imaginário. Trata-se de uma falta imaginária do objeto, ( $-\Phi$ ). Não elevado ao estatuto de significante neste momento, o falo permanece aqui situado como objeto do desejo, objeto imaginário que completaria o sujeito. O agente da castração é o pai real incidindo sobre um objeto imaginário, um objeto que o menino supõe possuir. Portanto, não se trata efetivamente de cortar o pênis, pois, como destaca Lacan: “Se o menino se sente cortado é por imaginar isso.” (LACAN, 1957-58, p. 178). Essa imaginação – se assim

podemos dizer –, ou essa fantasia inconsciente, é justamente o que estrutura em termos edípicos a operação da construção da sexualidade masculina em Freud e no momento inicial do ensino de Lacan.

## **2.2 Identificação ao Pai: sobre a insígnia da virilidade**

A saída do Édipo no menino e seus efeitos para a construção de uma identificação viril, noz diz Lacan, depende de que “a criança receba simbolicamente o falo de que ele necessita” (1995 [1956-57], p. 82). Contudo, continua Lacan: “para que dele necessite, é preciso que tenha sido previamente ameaçado pela instância castradora, que é, originalmente, a instância paterna” (1995 [1956-57], p. 82). Dizendo de outro modo, ele considera que, para aceder a uma posição viril e heterossexual, a castração precisa operar. O fato de o menino ter um pênis não é suficiente, pois é necessário que a “posse do falo” seja transmitida e assegurada pela instância paterna. Lacan chega a afirmar que, antes dessa operação ocorrer, o pênis para o menino é um “instrumento ao mesmo tempo mal assimilado e insuficiente, senão rejeitado e desdenhado.” (1995 [1956-57], p. 373). Trata-se, assim, de uma necessidade de passar pelo Complexo de Castração, pelo medo de perder, para que o órgão sexual do menino possa funcionar vinculado à dimensão da ordem viril – passagem que não está de modo algum garantida pela natureza. Aceder ter o falo, supor ter o falo – aparato da virilidade –, só advém por intermédio da castração, ou seja, por não ter o falo. Resumindo, Lacan comenta: “Em outras palavras, é na medida em que o seu próprio pênis é momentaneamente aniquilado que a criança é prometida, mais tarde, a ter acesso a uma plena função paterna, isto é, a ser alguém que se sinta legitimamente de posse da virilidade.” (1995 [1956-57], p. 373).

Lacan (1995 [1956-57]) diz, então, ser um jogo jogado com o pai: um jogo de quem perde (imagina perder o pênis), ganha (o objeto fálico). Ele pontua, portanto, que: “É no plano simbólico, isto é, aqui, no plano de uma espécie de pacto, de direito ao falo, que se estabelece essa identificação viril que está no fundamento de uma relação edipiana normativa.” (1995 [1956-57], p. 82). Continuando, Lacan considera que a escolha objetual heterossexual não é suficiente, pois há a necessidade de que o sujeito se situe “corretamente com referência à função do pai” (1995 [1956-57], p. 206), pois é neste ponto que se inscreve toda a problemática do Édipo. A virada empreendida por Lacan a partir disso é justamente abordar o que corresponde essa função do pai, visto que ele chega, inclusive, a afirmar o quão

problemático é o significante pai, sendo necessário distinguir três aspectos da função paterna: o pai simbólico, o pai real e o pai imaginário. Para empreender essa discussão, Lacan se serviu do caso Hans e, por meio dele, destacou os impasses do menino quanto à construção de sua virilidade articulado à questão paterna.

Centrado o Édipo na função do pai, Lacan (1995 [1956-57]) identifica que toda interrogação freudiana, seja a nível teórico quanto pessoal, pode ser sintetizado mediante a pergunta: o que é ser um pai? Essa interrogação se dirige a pensar o que este significante comporta, mas também está em jogo uma problemática para os homens no que concerne a aceder ao lugar de pai. Não obstante, Lacan pondera: “Se é fato que, para cada homem, o acesso à posição paterna é uma busca, não é impensável dizer que, finalmente, ninguém jamais o foi por completo.” (1995 [1956-57], p. 209). É interessante Lacan localizar o problema nesses termos, pois, por meio disso, podemos extrair que é uma função à qual nenhum sujeito está à altura, ao mesmo tempo que esvazia sustentar a visão de um pai soberano, pleno, completo, que defenderia a ideia de patriarcado.

Por outro lado, Lacan (1995 [1956-57]) considera ser necessário partir da hipótese de que haveria “ao menos um” que assegure plenamente a posição de pai. Alguém que, como diz Lacan, possa afirmar: “*Eu o sou, o pai.*” (1995 [1956-57], p. 209). Não é à toa que ele utiliza essa expressão. Ela faz referência ao texto bíblico Êxodo<sup>10</sup>, no qual Moisés interroga a Deus como ele deve responder aos israelitas, caso eles perguntem quem o enviou para salvá-los da escravidão do Egito e dirigi-los à terra prometida. Responde Deus: “*Eu sou aquele que sou*”, sendo a expressão “Eu sou” um dos nomes que Deus atribui a si mesmo.

Nesta relação entre Deus e Pai, Vidal (2013) assinala que o sintagma “Nome-do-Pai” é tomado de empréstimo por Lacan do campo religioso, tal como podemos encontrar na ritualística católica em torno da expressão *Em nome do Pai, do filho e do Espírito Santo*. Nesse sentido, o Nome-do-Pai, como afirma Vidal (2013) remete a algo da fé. Quem nomeia o pai é a mãe. Quando uma criança nasce, é possível ter certeza de quem é a mãe, por outro

---

<sup>10</sup> Na Bíblia, essa passagem encontra-se em Êxodo 3, versículos 13 e 14, apresentada na versão católica da seguinte forma: “Moisés disse a Deus: “Quando eu for para junto dos israelitas e lhes disser que o Deus de seus pais me enviou a eles, que lhes responderei se me perguntarem qual é o seu nome?”. Deus respondeu a Moisés: “*Eu sou aquele que sou*”. E ajuntou: “Eis como responderás aos israelitas: (Aquele que se chama) ‘*Eu sou*’ envia-me junto de vós”. Já na versão judaica/hebraica, podemos encontrar a mesma passagem, demarcando o verbo no lugar do pronome nas duas últimas frases: Então, Deus disse a Moisés: “*Serei quem serei!*”. Disse mais: “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘*O Serei me enviou a vós!*’”. Ambas as passagens remetem ao modo como o próprio Deus se nomeia no Antigo Testamento, no qual convém dizer que existem diferentes maneiras. Refere-se, assim, à maneira como Deus é pensado no monoteísmo: ele existe por si mesmo para si mesmo, independente de qualquer outra força ou entidade.



lado, o pai sempre comporta algo da dúvida. A não ser que se faça um teste de paternidade – recurso científico que só surgiu muito recentemente no final da década de 1990 –, a paternidade envolve uma questão de crença, uma questão de fé.

Assim, o único que poderia responder à posição paterna devidamente seria Deus. “*Eu sou aquele que sou*”, “*Serei quem serei*”, não pode ser pronunciada por ninguém que não seja o Deus do monoteísmo. Outro modo de dizer, conforme pronuncia Lacan, seria: “o que lhe quero indicar aqui é que o pai simbólico é, falando, propriamente, impensável.” (1995 [1956-57], p. 215). Um pai que não está em parte alguma, levando Freud a criar o mito *Totem e tabu* para localizar onde está o pai. O mais impressionante é que o verdadeiro pai, único e singular, que este mito nos apresenta é um pai que surge antes da história e que está morto. Um pai que foi assassinado para ser conservado, conforme pode ser extraído da própria origem da palavra “matar”, *tuer*, em francês, como em alemão, vindo do latim, *tutare* [conservar] (LACAN, 1995 [1956-57]).

Temos aqui alguns problemas em torno das operações que podem ser efetuadas pelo pai, levando Lacan a distingui-las. Para ele (1995 [1956-57]), o pai simbólico corresponde ao conceito de Nome-do-Pai, considerado por ele, neste momento, como o mediador do mundo simbólico e de sua estruturação. Pois, por intermédio dele, o sujeito é separado de um estado de ser complemento da mãe. Por outro lado, Lacan pontua que a organização da sexualidade do menino, em termos da assunção da função sexual viril, é assegurada pela dimensão do pai real. Esse pai real é, para Lacan, aquele que assume “sua função de pai castrador, a função do pai sob a forma concreta, empírica, diria quase degenerada, sonhando com o personagem do pai primordial e a forma tirânica e mais ou menos horripilante sob o qual o mito freudiano apresentou para nós.” (1995 [1956-57], p. 374).

Continuando a trabalhar a questão do pai no discurso psicanalítico, Lacan, no *Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, apresenta-nos propriamente um dos seus famosos esquemas: a fórmula da metáfora paterna. A partir dela, Lacan (1999 [1957-58]) situa o pai (NP) como um Significante ( $S_2$ ) que substitui o primeiro significante ( $S_1$ ), o significante materno (DM), cujo desejo comporta algo de enigmático (X) para a criança. O resultado desta operação é a inclusão do Nome-do-Pai, do significante da lei no Outro, e da significação fálica que vem significar o desejo da mãe. A paternidade como metáfora se produz justamente no lugar onde não havia sentido. No lugar enigmático do desejo materno, um novo significante que articula a cadeia é inserido. Ou seja:

Ao substituir o Desejo da Mãe pelo Nome-do-Pai, a metáfora paterna põe no lugar de uma ausência um nome que a tampona e que confere a um vazio sem sentido, enigmático, um sentido de proibição, de interdito. É uma interpretação primordial do

Desejo da Mãe, uma invenção cujo efeito de sentido é dar uma razão (o falo) aos deslocamentos da mãe: a resposta fálica interpreta o desejo no campo da linguagem, recobrando a ausência de saber sobre o sexo. (VIDAL, 2013, p. 16)

Segue a fórmula da metáfora paterna:

$$\frac{NP}{DM} \cdot \frac{DM}{x} \longrightarrow NP \cdot \left[ \begin{array}{c} A \\ \text{Falo} \end{array} \right]$$

Lacan (1999 [1957-58]) é preciso ao dizer que quando está falando da metáfora paterna, ele está abordando, na verdade, o Complexo de Castração e não o Édipo. Afirmação importante, pois localiza o ponto central da discussão: mais do que o amor incestuoso, a relação pai-mãe-criança, o que está sendo colocado em evidência é a inscrição da falta, da separação, da perda de gozo, e da não completude. Essa operação no primeiro ensino de Lacan se procede a partir dos três tempos lógicos do Édipo. Vale ressaltar que não se trata de três tempos cronológicos, em que o pai não estaria operando, só vindo a intervir no segundo tempo. Trata-se de uma operação lógica, na qual Lacan considera ser o terceiro tempo o mais fecundo, já que dele depende a saída do complexo edípico, e será, nesse momento, que os desdobramentos sobre a posição sexuada do sujeito passam a ser articulados (LACAN, 1999 [1957-58]).

No primeiro tempo do Édipo, a criança estabelece uma relação não com a mãe, mas com o desejo dela. “É um desejo de desejo.”, nos diz Lacan. E complementa: “é diferente desejar alguma coisa ou desejar o desejo de um sujeito” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 205). Assim, diante do enigmático desejo materno, a criança responde se identificando com o falo, o significante do desejo, ou seja, aquilo que corresponde e pode ser nomeado, em termos conceituais, representando o desejo da mãe. A criança se faz de falo para mãe. O pai encontra-se aqui presente, mas de forma velada (LACAN, 1999 [1957-58]).

Será no segundo tempo, contudo, que o pai comparece mediando a relação da criança com a mãe. A partir da ausência e da presença materna, inaugura-se o processo de simbolização do sujeito, sendo o pai identificado como o responsável por suas idas e vindas. O pai passa a intervir de maneira mais efetiva como privador da mãe, como proibidor. O pai intervém introduzindo uma mensagem para a mãe, uma transmissão que vem indicar um “não” para a criança, da proibição do incesto, mas também um “não” para a mãe de não “reintegração” do filho (LACAN, 1999 [1957-58]). Nesse sentido, é possível dizer que o corte

efetuado – nos âmbitos biológico e anatômico no cordão umbilical – precisa de um corte no campo simbólico para poder se fazer valer. Além disso, uma mãe não pode “reintegrar o seu produto” sem que isso produza uma séria de complicações para a criança.

Propriamente, para Lacan (1999 [1957-58]), isso retira a criança do lugar de ser o falo materno e questiona a sua posição de assujeitamento, instituindo a lei de interdição sustentada pelo desejo do pai/homem em relação à mãe/mulher – o Nome-do-Pai. Ser retirada desse lugar de falo materno é, nos termos de Lacan, “um grande benefício” para a criança. Será, então, a partir desse ponto que será possível passar ao terceiro tempo. Velado num primeiro momento, privado no segundo tempo, o pai chega ao final do Édipo atestando seu lugar de possuidor do falo, sendo este o desfecho final do complexo edípico. Trata-se de um pai que intervém aqui como um pai real e potente. A identificação com o pai será, portanto, a consequência desse desfecho. Lacan chama essa identificação de Ideal do Eu. Assim, no terceiro tempo do Édipo, o Nome-do-Pai é internalizado pela criança fundando a matriz simbólica do suporte identificatório do Ideal do Eu, permitindo ao menino tomar o pai como modelo viril, carregando “o título de posse de sua virilidade no bolso”, a significação fálica, de modo a se servir dela na puberdade.

Seria pertinente delimitar com maior precisão o que consiste esse suporte identificatório do Ideal do Eu. Lacan (1999 [1957-58]) diz tratar-se de uma identificação distinta da identificação do eu, na qual o sujeito mantém uma relação ambígua. O Ideal do Eu faz referência a uma identificação com as insígnias do pai. Não deve ser confundida com um eu ideal, que, em termos conceituais, corresponde a uma imagem ideal do próprio eu, assegurando sua unidade e completude, própria ao narcisismo primário. Também não deve ser confundido com o conceito de supereu, ainda que no caso dos homens muitas vezes eles se igualem, produzindo um curto-circuito entre desejo e culpa.

Rebeca Amaral & Carlos Costa (2020) assinalam, portanto, que o ideal do eu para Lacan será a bússola que o sujeito constrói “na tentativa de alcançar, por meio da identificação, uma forma de ser e desejar.” (2020, p. 117). Além disso, complementam os autores, a constituição do ideal do eu “permite o direcionamento às identificações secundárias a partir das quais o sujeito poderá sustentar uma forma de satisfação e enlaçamento com os objetos das pulsões inibidas em seu objetivo.” (2020, p. 117). Nas palavras de Lacan: “o Ideal do Eu desempenha uma função mais tipificadora no desejo do sujeito” (1999 [1957-58], p. 302). E continua: “Ele realmente parece estar ligado à assunção do tipo sexual, na medida em que este se acha implicado em toda uma economia, que, vez por outra, pode ser social.” (1999 [1957-58], p. 302). Nesse sentido, podemos situar que o Nome-do-Pai, ao ser internalizado,

funda uma matriz simbólica, a partir da qual o Ideal do Eu desempenhará uma função para orientar o sujeito quanto à sua posição sexual, masculina ou feminina, a partir de uma economia libidinal que não exclui a influência de aspectos sociais, notadamente, o que se é nomeado de homem e de mulher na cultura. Ao menino, permite-lhe se identificar diretamente com o pai e tomar a mulher como causa de seu desejo; já a menina tem seu desejo orientado a buscar no homem, aquele que supostamente tem o falo, aquilo que lhe falta. Tratam-se, assim, de construções localizadas no primeiro ensino de Lacan, sem contar com os avanços teóricos produzidos pela lógica do não-todo no que diz respeito ao entendimento sobre a feminilidade.

Precisamente, esse suporte identificatório permite ao sujeito operar com a significação fálica, possibilitando ao menino ter condições de se servir dessa identificação na adolescência. Por outro lado, toda dificuldade quanto a assumir uma posição viril na puberdade decorre de algo que, para Lacan, não se cumpriu completamente no que se refere à “identificação metafórica com a imagem do pai”, na medida em que ela se constitui por meio do três tempos do Édipo. Nesse sentido, comenta Lacan: “A metáfora paterna desempenha nisso um papel que é exatamente o que poderíamos esperar de uma metáfora – leva à instituição de alguma coisa que é da ordem do significante, que fica guardado de reserva, e cuja significação se desenvolverá mais tarde.” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 201). O que fica guardado em reserva será, portanto, a significação da virilidade, o título de direito à posição viril – sustentação na cultura do que é ser homem. Continuando, Lacan afirma: “Ressalto-lhe que isso quer dizer que, na medida em que é viril, um homem é sempre mais ou menos sua própria metáfora. É isso, aliás, que coloca sobre o termo virilidade a sombra de ridículo que, enfim, convém destacar.” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 201).

Interessante consideração de Lacan, pois nos coloca na pista que a virilidade ( $S_2$ ) é uma metáfora, que vem em substituição ao significante homem ( $S_1$ ), na medida em que como todo  $S_1$  sozinho não tem significação alguma e precisa de um  $S_2$  para articulá-lo em uma cadeia. Dizendo de outro modo, a noção de virilidade desde a Antiguidade vem substituindo o significante homem, sendo a interrogação dessa produção metafórica algo recente. Não menos importante é Lacan ressaltar que, em função disso, a própria virilidade comporta algo de ridículo. O que há de ridículo na virilidade? A sustentação da posse fálica.

Comparativamente a situação da mulher diante da castração, que interpreta não ter o falo e se identifica com ele para se fazer desejar, Lacan (1999 [1957-58]) pondera que a situação do homem não é melhor, sendo até mais cômica. Saber que a mãe é castrada, faltosa, que ela não tem o falo, pois ninguém o tem, é justamente o que traumatiza o homem. Assim, a problemática do menino em torno do encontro com a castração materna e, conseqüentemente,

com sua própria castração, o levará a tentar solucionar esse impasse com a identificação paterna. Ou seja, ele procura resolver a ameaça de castração com aquele que supostamente possui a insígnia fálica e a aparência de ter escapado ao perigo da castração. Esse é o próprio signo da impostura: fazer semblante de ter o que não tem, fazer semblante de ter “o significante do poder, o cedro” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 286).

Dizendo de outro modo: “No final das contas, o homem nunca é viril, senão por uma série infinita de procurações, que lhe provêm de todos os ancestrais varões, passando pelo ancestral direto.” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 363). É importante destacar, seguindo Márcia Rosa (2008), que a identificação do menino com o pai nunca é realizada completamente, na medida em que não é possível metaforizar tudo. Fica sempre um resto. Isso, porém, comparecerá na puberdade sob a forma de sintomas neuróticos, fruto de representações recalçadas do Édipo.

Sobre esses sintomas e a possibilidade de uma função do pai (pertinente ao pai imaginário, pai simbólico e pai real) ser operada e outra não, Lacan recorre ao caso Hans para exemplificar as problemáticas que o menino enfrenta para aceder à sua masculinidade. Lacan (1999 [1957-58]) pondera que a questão sintomática do Hans não pode ser lida por meio de uma lupa sociológica, ambientalista. Afinal, trata-se de um pai que de modo algum pode se dizer que falha em seu exercício da paternidade, pois é um pai presente, cuidadoso, atento, capaz de perceber que o menino se encontrava em sofrimento. Para pensar o caso, Lacan destaca a função do pai simbólico e do pai real. Ou seja, no caso Hans, é possível identificar o pai simbólico operando, tendo em vista que estamos no campo da neurose; por outro lado, o pai real não exerce sua função a ponto de o menino precisar inventar uma suplência sintomática, uma fobia, para um pai que não quer castrá-lo. Lacan, então, coloca o problema nos seguintes termos: “Trata-se de saber como o pequeno Hans vai poder suportar seu pênis real justamente na medida em que este não é ameaçado.” (1995 [1956-57], p. 375). Do lado do pai, a questão é se ele conseguirá dar provas enquanto homem, viril, frente à mãe, bem como se conseguirá testemunhar se ele próprio passou pelo “ferimento”, pela própria castração.

Os efeitos dos impasses vividos pelo menino, Lacan o recolherá na fase adulta de Hans. Para Lacan (1995 [1956-57]), Hans permaneceu identificado ao falo materno. O Complexo de Castração foi transposto sem ser plenamente assumido, em termos de possibilidade de identificação ao pai. Nesse sentido, não tendo experimentado a viva ameaça de perder seu pênis, Hans teve dificuldades de fazer uso de seu órgão, no âmbito simbólico, para construir sua virilidade. Ou seja, para Lacan, ainda que Hans tenha assumido uma

posição heterossexual de escolha de objeto, ele permaneceu em uma posição que não tem a atividade como sua marca. Por outro lado, Lacan identifica que essa posição não era exclusiva ao Hans, podendo ser reconhecida em outros homens de sua época. Sobre isso, ele assinala:

Ele alcança aí um tipo que não lhes vai parecer estranho em nossa época, o da geração de um certo estilo que conhecemos, o estilo do ano de 1945, daqueles encantadores rapazes que esperam que as iniciativas venham do outro lado – que esperam, para dizer tudo, que se lhes tirem as calças. Tal é o estilo como vejo esboçar-se o futuro desse encantador pequeno Hans, por mais heterossexual que ele pareça. (LACAN, 1995 [1956-57], p. 429)

Procurando ainda articular o lugar do pai enquanto lei e a construção de uma masculinidade que tem como objeto uma escolha heterossexual, Lacan, no *Seminário 5*, também aborda a questão da homossexualidade masculina. Ele aponta que as considerações psicanalíticas daquele período, de um modo geral, pensavam estes casos a partir da noção de inversão de objeto, que se estruturaria ao nível de um Édipo pleno e acabado. Contudo, Lacan pontua: dizer que se trata de uma inversão não basta. Longe de haver um distanciamento das relações do sujeito com o objeto feminino, Lacan destaca como, nestes casos, elas se encontram profundamente estruturadas, a partir da intensa relação do sujeito com a mãe, que se tornou primordial (LACAN, 1999 [1957-58]).

Expondo alguns traços, como a relação profunda e perpétua com a figura materna, Lacan assinala ser comum relatos clínicos nos quais a mãe é apresentada como “tendo no casal parental uma função diretiva, eminente, e como havendo cuidado mais do filho que do pai [...] ela teria cuidado do filho de maneira muito castradora, que teria tomado um cuidado enorme, muito minucioso e muito prolongado com sua educação” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 215). Não obstante, um dos efeitos de uma intervenção tão castradora seria produzir no filho uma supervalorização do falo, de modo que nenhum parceiro seria capaz de lhe despertar o interesse caso fosse privado desse objeto.

Contudo, se o menino atribui um valor preponderante ao objeto fálico a ponto de orientar sua escolha sexual, é porque, para Lacan, de alguma forma a mãe dita a lei ao pai, e não o contrário. Isso, portanto, diz respeito à relação com o feminino que estrutura a homossexualidade masculina, da qual Lacan nos advertia. Ou seja, em um momento decisivo no qual se esperaria que o pai ditasse a lei, é a mãe quem ordena. No momento ideal que a mãe deveria ser apreendida como privada do falo, como castrada, o menino se confronta, ao contrário, com a segurança dela. A mãe não se deixa privar, nem desapossar. Nos termos de Lacan:

no momento em que a intervenção proibidora do pai deveria ter introduzido o sujeito na fase de dissolução de sua relação com o objeto do desejo da mãe, e cortado pela

raiz qualquer possibilidade de ele se identificar com o falo, o sujeito encontra na estrutura da mãe, ao contrário, o suporte, o reforço que faz com que essa crise não ocorra. (1999 [1957-58], p. 215 )

Lacan (1999 [1957-58]), por outro lado, afirma que não se trata de considerar que a função paterna não operou – já que isso implicaria em associar a homossexualidade masculina, em termos estruturais, à psicose. Houve a proibição, mas ela veio acompanhada de seu fracasso, constituindo dois tempos. No primeiro momento, há um pai proibidor e, no segundo, sua derrocada, a ponto de ser a mãe aquela que legisla (LACAN, 1999 [1957-58]).

Elencando outros fatores determinantes, mas cujo resultado é o mesmo, Lacan (1999 [1957-58]) cita o caso do pai que ama excessivamente a mãe, parecendo ser demasiadamente dependente dela, sem, com isso, ter a intenção de estabelecer uma relação de causa e efeito (pai que ama excessivamente a mãe, logo, o filho assume uma posição homossexual). A questão é quando esse pai, ao amar demasiadamente sua mulher, estabelece uma ligação com ela a ponto de ela comandar a lei. Outra forma de ler esse amor excessivo do pai, para Lacan, é supor que ele não consegue demonstrar ter o falo, pois “amar é dar o que não se tem” – fórmula lacaniana conhecida para descrever a experiência de amor. Amar implica também em reconhecer a própria falta (LACAN, 1999 [1957-58]).

Outra situação que Lacan (1999 [1957-58]) pôde verificar na clínica, trata-se do caso em que o pai aparece no discurso do sujeito sempre de forma distante, cujas mensagens só chegavam por intermédio da mãe. Longe de estar ausente, esse pai se presentifica de forma definitiva no Édipo normal enquanto um rival e a solução encontrada pelo filho para escapar da ameaça do pai é identificar-se com a mãe, quando esta não se deixa abalar pela relação conflituosa com o parceiro (LACAN, 1999 [1957-58]).

Por meio de todas essas considerações, em que foi necessário recorrer a uma série de exemplos, Lacan (1999 [1957-58]) conclui que, ainda que seja possível observar no caso de homossexualidade masculina uma estreita ligação do menino com sua mãe, essa situação só ganha relevância em função da relação com o pai. A mensagem da lei está nas mãos da mãe. A identificação do homossexual com a mãe se daria por ela “deter as chaves da situação particular que prevalece na saída do Édipo, onde se julga a questão de saber qual dos dois, afinal de contas, detém o poder.” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 219). A relevância de saber se o pai tem o poder coloca-se em jogo na própria procura da escolha homossexual, pois se trata de eleger um parceiro que tenha pênis. Por a mãe aparecer ditando a lei, o homossexual procura outro homem que possa, ao contrário do pai, mostrar que tem (LACAN, 1999 [1957-

58]). Dizendo de outro modo, Amanda Goya (2011) supõe que o pai neste caso não desalojou o filho do lugar de falo materno a fim de transmitir a virilidade – o que leva o sujeito a condicionar seu gozo pela busca do pênis no parceiro.

Antes de encerrar essa articulação, convém ainda fazer uma última consideração importante para pensar as transmutações da atualidade que nos abre espaço para acompanhar as mudanças no ensino lacaniano. Lacan não deixa de situar o pai como aquele que é “culturalmente portador da lei” (1999 [1957-58], p. 194), ao mesmo tempo que anuncia que o pai está na posição metafórica, na medida em que a mãe o sanciona neste lugar de lei. Aqui a referência à cultura é altamente importante, sendo uma afirmação feita em 1958. Não podemos deixar de reconhecer que a força do patriarcado no Ocidente confere ao pai/o homem o lugar de lei, ainda que assistamos cada dia mais sua estrutura cambaleante. Não trata, com isso, de defender a dominação masculina, mas de verificar como ela opera no campo do inconsciente.

Por outro lado, a contemporaneidade vem acompanhada de configurações familiares que não se restringem à dimensão nuclear: pai-mãe-criança. Como indica Liège Uchôa (2018), o pai, como uma figura de lugar privilegiado de poder, não pode ser encarado como um dado hegemônico, na medida em que os semblantes clássicos do pai e os ideais que ele sustentava já não se mostram tão firmes. Se cabia à mãe/mulher sancionar esse lugar, as mulheres têm, cada vez mais, interrogado a posição de lei que competiria aos homens, e isso parece fazer a tradição começar a entrar em colapso. Não é à toa que Lacan, ao longo do seu ensino, trabalhará com a noção de Nomes-do-Pai para indicar uma pluralização nas formas de amarração que o sujeito produz em torno dos três registros.

Frente a essas considerações, cabe, contudo, salientar que a intenção aqui foi apresentar a articulação entre a função paterna e a identificação viril, na qual também se incluiu uma teorização datada de Lacan sobre a homossexualidade masculina. Enfim, trata-se de um tema a explorar, pois, neste caso, só podemos contar com algumas referências lacanianas clássicas que não permitem dialogar com a complexidade dessa temática na atualidade, sobretudo em um momento em que é possível verificar o aumento do número de homens homossexuais, ou, pelo menos, mais visibilidade dessa escolha subjetiva quanto à parceria amorosa. O aumento da homossexualidade masculina seria consequência das ruínas do patriarcado, da dificuldade do pai em sustentar e transmitir as insígnias fálicas da virilidade, assumindo-se como agente da castração? Considero insuficiente uma perspectiva que se limite a pensar o aumento da homossexualidade nesta direção, pois seria colocar demasiada crença no pai.



Lacan nos adverte, desde o início do seu ensino, sobre o declínio da imago paterna, logo, seria preciso localizar com mais justeza o que acontece na contemporaneidade para discernirmos seus modos de gozo, suas formas de parcerias, seus novos semblantes e suas práticas sexuais, pois, como pondera Claudio Godoy (2011), cada época possui um modo falho de tratar o real do sexo, que sempre introduz maneiras sintomáticas, seja antigamente quanto hoje em dia. Não se trata necessariamente de progressos, nem de fins dos tempos. A cada época, estamos diante de novas soluções e novos problemas: precisamos, enquanto psicanalistas, interpretá-los. Mais do que nunca nossa época atesta essa necessidade, bem como nos leva a ler, sob transferência, quais são os novos operadores que norteiam o sujeito na construção de sua sexualidade, sobretudo a masculina, na contemporaneidade.

### **2.3 Limpando o terreno...**

Ao longo do ensino lacaniano, houve um refinamento em torno das teorizações a respeito da sexualidade masculina a partir das fórmulas quânticas da sexuação, presente em *O Seminário, livro 20: Mais ainda*. Esse refinamento não se opera como uma ruptura ou uma inovação inesperada entre os seminários lacanianos da década de 1970. O que observamos é uma construção, um processo, perceptível desde o *Seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante*, de 1971, passando pelo *Seminário, livro 19: ...ou pior*, de 1971-1972, até chegar propriamente ao *Seminário 20*. O livro *Mais ainda* demarca, sobretudo, que há um real em jogo no sexual, sendo abordado por meio da noção de gozo. Assim, segundo Paola Francesconi (2014), por Lacan não encontrar no dicionário algo que permitisse assimilar, de forma apropriada, o que consiste a posição sexuada do sujeito, ele inventa a palavra “sexuação”, fazendo dela um conceito. Com esse neologismo, Lacan nomeia um real no sexual que não se restringe ao atributo natural/anatomia, nem ao atributo simbólico/cultura, mas que se opera por meio de uma lógica de gozo que se distingue pela maneira de estar referido à função fálica (FRANCESCONI, 2014).

Para chegar à construção sobre a sexuação e a lógica de gozo, foi necessário, contudo, limpar o terreno. O primeiro passo foi estabelecer, já no início do *Seminário 18*, que não trabalhamos na psicanálise com a noção de “sexualidade” propriamente dita. Nesse sentido, ele pondera: “o que Freud revelou do funcionamento do inconsciente nada tem de biológico. Não tem o direito de ser chamado de sexualidade senão pelo que chamamos de relação

sexual.” (LACAN, 2009 [1971], p. 29). Na verdade, o que a experiência analítica revelou foi o quão embaraçoso é a relação do sujeito com seu sexo, com seus órgãos genitais. De forma precisa, Lacan reafirma: a noção de sexualidade designa “aquilo que se estuda em biologia: o cromossomo e sua combinação XY ou XX, ou XX, XY. Isso não tem absolutamente nada a ver com aquilo de que se trata, e que tem um nome perfeitamente enunciável: as relações entre o homem e a mulher.” (LACAN, 2009 [1971], p. 29-30).

O segundo passo foi situar o que concerne aquilo que chamamos, na cultura e na língua, de “homem” e de “mulher”, ou seja, semblantes. “O semblante resulta do esforço do simbólico para aprender o real. Quer dizer que é um modo de tratamento do real, a partir do qual se pode nomear uma forma possível de gozo.” (SALMAN, 2011, p. 346). É possível, então, dizer que nomear-se homem, mulher, ou qualquer outra identidade, implica em dar algum tratamento ao real, em nomear uma experiência de gozo, ainda que seja preciso considerar também que todo semblante fracasse ao alcançar o real.

Lacan (2009 [1971]) postula, com isso, que é inerente aos seres falantes se distribuírem na fase adulta entre homens e mulheres. Essa aula foi ministrada em 1971 – o que nos leva supor que, estando nos anos de 2020, Lacan certamente seria levado a rever como apresentaria essa distribuição, como colocaria essa questão, tendo em vista que sempre defendeu a necessidade de o analista acompanhar a subjetividade de sua época. A possibilidade e variedade de pensar os gêneros já não se limitam à noção de homem e mulher. Em todo caso, sendo apenas esses dois ou mais, conforme a cultura atual oferece, esses termos são meros semblantes. Como semblante, trata-se de “parecer homem”; “parecer mulher”; ou, na contemporaneidade, um “parecer-x” que comportaria uma infinidade de gêneros possíveis, uma infinidade de tentativa de nomear a experiência de gozo.

A respeito dessa dimensão do parecer, Stella Jimenez (2008) apresenta uma precisão oportuna. Ela salienta que “o semblante não se trata de parecer alguma coisa que existiria, mas de “para-ser” (2008, p. 226). Com clareza, ela explica que Lacan se serve da homofonia entre *paraître* [parecer/aparecer] e *par-être* [para-ser], bem como de sua diferenciação enquanto escrita – jogo de palavras que foi perdido a partir do momento que a tradução brasileira do *Seminário 20* utilizou a palavra “para-esser” para designar o *par-être*. O que pode ser encontrado neste livro é a indicação de que o *par-être* é “ser *para*”, ser ao lado. Assim, a psicanalista propõe que, com o termo “pareser”, Lacan visa apontar para algo que está ao lado do ser, à margem do ser. Ou seja, não se trata de parecer/aparecer a coisa em si, mas algo que se coloca à margem, ao lado do vazio, que é a própria construção da sexualidade (JIMENEZ, 2008).

Convém ressaltar que no seminário seguinte, no *Livro 19*, Lacan (2012 [1971-72]) situa o homem e a mulher como “valores sexuais”, dos quais não sabemos do que se trata. Essa bipolaridade de valores, no diz Lacan (2012 [1971-72]), foi tomada durante muito tempo como sendo sustentada no sexo biológico, confundida com a dimensão da reprodução – consideração na qual a psicanálise se coloca em profunda distinção, pois aborda essa questão por meio da castração. Vale ainda dizer que a castração, nesse momento do ensino do Lacan, não deve ser reduzida à dimensão alegórica da ameaça, do ter ou não ter o falo, pois ela passa a ser articulada a partir de funções lógicas.

Esses valores sexuais são estabelecidos em torno de um “erro comum”: o de identificar os seres humanos por aquilo que os distingue. Desde muito cedo “a pequena diferença” é destacada, segundo Lacan (2012 [1971-72]), enquanto um órgão, um instrumento, que nomeia o menino por sua presença; e a menina por sua ausência. Devemos considerar que todo órgão só pode ser apreendido pelo sujeito como significante. Por outro lado, Lacan, no seu último ensino, começa a situar que, mais do que significante, o falo deve ser pensado como significado, estando mais do lado dos seus efeitos de significante. Interessa para Lacan, portanto, localizar o falo enquanto seus efeitos ordenadores de gozo (LACAN, 2012 [1971-72]).

Essa pequena diferença está presente em algo que antecede o próprio sujeito, precisamente no discurso dos pais, no discurso sexual como um todo, que, inclusive, influenciará como o sujeito será tratado: como menino ou menina, antecipando interesses e desejos em função dessa diferença. Lacan (2012 [1971-72]) afirma que esse reconhecimento por parte dos adultos e, sucessivamente por parte do próprio sujeito, é um erro generalizado. Ou seja, o erro, já demarcado por Freud, de acreditar na premissa universal do falo. O erro comum é tomar o falo como significante, e ainda de confundir falo com o pênis. Por meio desse “erro comum” e da identificação sexual por meio dos semblantes, os sujeitos buscam alguma localização para lidar com todo o embaraço que constitui a própria sexualidade, a sua relação singular com o corpo, com o gozo e com o outro sexo.

Precisamente, Geneviève Morel (1997) trabalha com a questão do processo de sexuação em três tempos: 1) Tempo da diferença natural entre os sexos; 2) Tempo do discurso sexual; 3) Tempo da escolha do sexo pelo sujeito (a sexuação propriamente dita). O primeiro tempo trata da diferença anatômica entre os sexos, que adquire seu sentido na medida em que é interpretada, correspondendo ao segundo tempo. Sobre o anatômico, o discurso do Outro diz: “é menino” ou “é menina”, em termo binário de falo e castração. Isto é: um único significante para dois significados diferentes, e isso não se dá sem produzir certos efeitos de

confusão. Se for menino, é portador do pênis, da virilidade, capaz de ser homem. Sendo menina, é sinônimo de falta, de privação, de feminilidade, de enigma. É a natureza sob a forma de semblante. Somente no terceiro tempo, contudo, o sujeito constrói sua resposta em torno da experiência com o sexual, localizando-se na sexuação. Esta corresponde ao encontro com uma única função de gozo na linguagem, a função fálica, mas escrita de maneiras distintas: todo fálico e não-todo fálico, como veremos a seguir (MOREL, 1997).

Voltando à questão do semblante, Lacan faz referência a seu uso pelos homens no estabelecimento das parcerias amorosas. Ele considera que o menino estabelece uma relação com a menina, dando-lhe sinal do que ele é. Remetendo-nos ao que ocorre com algumas espécies de animais, Lacan (2009 [1971]) chama atenção para o fato de como a exibição sexual é o caráter essencial do acasalamento. Graciela Brodsky (2008b) comenta que tal aproximação nos permite situar o semblante como um chamariz, que atrai a resposta sexual do outro.

Lacan (2009 [1971]) aponta-nos, ainda, que, na maioria das vezes, o macho é o agente da exibição, ainda que a fêmea não esteja ausente do processo, pois é para ela que o espetáculo se destina. Como no nível animal, o comportamento sexual do humano também coloca em jogo essa exibição, em certa manutenção do semblante animal. A diferença, todavia, é que, no nível do humano, esse semblante está veiculado a um discurso (LACAN, 2009 [1971]). Outra consideração importante proposta por Lacan (2009 [1971]) está em afirmar que o homem e a mulher estão presos no discurso, precisamente, que eles são fatos de discurso e precisam se fazer valer como tais. Esse se valer fica evidente no caso dos homens, tendo em vista que eles são os mais embaraçados pelo semblante.

A partir dessa consideração lacaniana, o “parecer homem”, que o menino tão cedo é ensinado a ter que dar provas, indica um modo de ser comportar sexualmente, um semblante que se articula com os discursos, que se extrai na cultura em torno do que é ser homem. Convém dizer que os homens, sobretudo, têm também papéis rígidos em torno dessa mostra do que é ser um homem. Ser homem implica em uma série de exclusões: não parecer mulher, não parecer gay, não parecer sensível, não parecer frágil, não parecer passivo... A lista é imensa! Apesar de todo esse esforço imputado a um homem, Brodsky (2008 b) assinala que quanto mais a virilidade se coloca exacerbada, mais ela produz um efeito paradoxal de apresentar um caráter feminizante. As demonstrações viris em excesso, sua necessidade demasiada de ostentação, sempre demonstram a dimensão do semblante fálico que o homem busca sustentar – o que acaba por evocar que há ali uma simulação, pois é próprio do semblante simular e tamponar o que não há (BRODSKY, 2008b).

Por estar capturado pelo semblante fálico, a mulher se coloca para o homem como a “hora da verdade”, pois ela demarca a equivalência entre o gozo sexual e o semblante. Lacan (2009 [1971]) diz ainda ser mais fácil para o homem enfrentar qualquer inimigo do que encarar a mulher, na medida em que ela se faz suporte dessa verdade: de que existe semblante na relação do homem com a mulher. Sobre o que está amparado esse semblante? Sobre o falo. Lacan (2009 [1971]) define, no *Seminário 18*, o falo como o gozo sexual coordenado por um semblante. Assim, a formação do homem é organizada para responder ao *status* do semblante, propriamente ao *status* do semblante fálico, sendo a partir desse semblante que ele goza. A mulher, pelo contrário, tem maior liberdade com o semblante. Nesse sentido, gozo e semblante se equivalem numa dimensão de discurso, nos diz Lacan (2009 [1971]).

O terceiro passo empreendido por Lacan no *Seminário 18*, que encontra uma continuidade no *Seminário 19*, foi nos levar ao tema da lógica, situando que ela se formaliza por meio de um escrito. Um escrito que, por sua vez, não é linguagem e que aponta para uma teorização cujo interesse é demarcar justamente o que não pode se inscrever, a saber, a relação sexual. Propõe Lacan: “A função matemática apresenta-se a nós, em suma, como uma espécie de discurso que lhe proponho como o modelo que nos permitiria, no tocante às relações sexuais, fundamentar algo diferente do semblante, ...ou pior.” (LACAN, 2012 [1971-1972], p. 174). Saindo do campo do semblante para fundamentar algo distinto, Lacan segue introduzindo a temática da lógica, pois, como observa Heloisa Caldas, “ainda que o discurso só possa ser apreendido pelo semblante, para a psicanálise interessa o quanto ele deriva do real da castração” (2008, p. 13). Diante disso, seguirei com as indicações lacanianas a respeito da lógica.

#### **2.4 Construções lógicas sobre o todo-fálico e o não-todo**

De diversas formas ao longo dos *Seminários 18 e 19*, Lacan reafirma a impossibilidade da relação sexual. Brodsky (2008a) considera que a orientação lacaniana é bem inicial neste ponto, na medida em que, para encontrar uma impossibilidade, ele se serve do registro da escritura e não da palavra e da linguagem, pois a partir destas todas as combinatórias são possíveis. Por seus efeitos metafóricos e metonímicos, as palavras podem adquirir uma infinitização de sentidos, contudo, ao passo que o registro da escrita é introduzido, um limite é estabelecido e uma impossibilidade também. Ou seja, fornecer uma

lógica da relação sexuada, arriscar escrever a relação entre homens e mulheres, é uma tentativa inventada por Lacan para demonstrar o que não pode ser escrito. A relação sexual pode até ser enunciada por uma série de ficções, mas não pode ser propriamente escrita.

Tomando os preceitos lógicos, Lacan argumenta que toda relação só subsiste a partir do escrito. “O essencial da relação é uma aplicação,  $a$  aplicado sobre  $b$ :  $a \rightarrow b$ ” (2009 [1971], p. 60). Eis o problema que se coloca para a relação sexual: ela não pode ser escrita, pois não há a relação masculino e feminino. A condição da escrita, segundo Lacan (1985 [1972-73]), é que ela se sustente por um discurso. Logo, em termos de discurso, a relação sexual também escapa. Nesse sentido, Brodsky (2008a) comenta que o *Seminário 18* tem, como pano de fundo, o seminário anterior, *O avesso da psicanálise*. A partir deste, destaca-se o impossível da escrita da relação sexual, tendo em vista que falta a conexão entre dois lugares demarcados por Lacan: o do saber e o do gozo. Essa falta de conexão impede, portanto, dos discursos circularem. Brodsky nos lembra que um discurso é uma maneira de organizar e de regular o gozo, bem como de colocá-lo em circulação. Contudo, se ele não circula, porque não há uma conexão entre saber e gozo no campo sexual, podemos entender que o discurso não opera, não se sustenta, inviabilizando qualquer escrita da relação sexual (BRODSKY, 2008a).

O obstáculo para que a relação sexual ocorra, nos diz Lacan, é justamente o falo. Ele é o que produz o curto-circuito nas parcerias sexuais. A “função do falo torna insustentável, doravante, a bipolaridade sexual, e insustentável de uma forma que literalmente volatiliza o que acontece com o que se pode escrever dessa relação.” (LACAN, 2009 [1971], p. 62). Nesse ponto, frente a uma discussão sobre um pretense binarismo na psicanálise, Lacan destaca, em termos lógicos, uma bipolaridade sexual impossível. E é categórico ao afirmar: “Quando digo que *não há relação sexual*, formulo, muito precisamente, esta verdade: que o sexo não define relação alguma no ser falante.” (2012 [1971-72], p. 13). Ele não nega que exista uma diferença que é destacada em relação ao órgão sexual entre meninas e meninos desde a tenra idade, contudo, sua aposta é pensar a diferença sexual em termos lógicos e de gozo.

Desdobrando a discussão sobre a relação sexual a partir desta lógica, Lacan faz referência inicialmente ao “Esquema de Peirce”. Esse esquema é dividido em quatro proposições: universais, particulares, afirmativas e negativas. O interesse de Lacan nesse esquema é por ele definir qualquer elemento a partir de um atributo, expresso no *Todo  $x$  é  $y$* . Para ele, “é uma posição universal perfeitamente aceitável, sem que para tal exista nenhum  $x$ .” (LACAN, 2009 [1971], p. 64). Aonde Lacan quer chegar com isso? À falta de universal do lado feminino. Não existe “todas as mulheres”, nem existe “A mulher”. A partir dessa construção, mais uma vez se reafirma a lógica da relação posta anteriormente. Não há o par

homem e mulher; não há relação entre esses dois polos, masculino e feminino, pois a mulher não existe. Igualmente, Lacan demonstra outro impossível, a saber: o pai que gozava de “todas as mulheres” expresso no mito freudiano *Totem e Tabu*.

Em torno dessas categorias proposicionais, Lacan segue nesta discussão nos levando até a lógica aristotélica, com os seus: universal afirmativo, universal negativo, particular afirmativo e particular negativo. Nos termos de Lacan: “Aristóteles define, para contrastá-las, as universais e as particulares, e, no interior de cada uma, as afirmativas e as negativas” (2012 [1971-72], p. 42). Estas categorias se referem a uma lógica atributiva, expressa pelo: Todo *a* é *b*, algum *c* é *a*, logo, *c* é *b*, que se estabelece por meio dos proposicionismos: *todos*, *alguns* e *nenhum*, cujo enunciado inicial é *Todos homens são mortais*. Vejamos o silogismo aristotélico, que Lacan evoca no *Seminário 18* e retoma no *Seminário 19*.

1. Universal afirmativa: Todo o A é B - *Todos os homens são mortais*.
2. Universal negativa: Nenhum A é B - *Nenhum homem é mortal*.
3. Particular afirmativa: Algum A é B - *Alguns homens são mortais*.
4. Particular negativa: Algum A não é B - *Alguns homens não são mortais*.

A respeito dessa construção lógica, Lacan (2009 [1971]) afirma que os enunciados precisam atender, de alguma forma, aos universais. Por outro lado, *Nenhum homem é mortal* não contradiz *Todos os homens são mortais*, pois ambos são constructos lógicos que se opõem de forma absoluta, podendo um ou outro ser verdadeiro – o que implica que o outro é falso. A única contradição, em termos lógicos para Aristóteles, é a particular negativa: *Alguns homens não são mortais*. Se *Todos os homens são mortais*, não é possível, em termos aristotélicos, que *alguns não sejam*.

Porém, é a partir desse ponto de impasse que Lacan se serve para pensar o feminino por meio de uma lógica que ele demarca como sendo a lógica do “não-todo”. Para Lacan (2012 [1971-72]), o não-todo é aquilo que escapa à lógica aristotélica. Precisamente, ele afirma que o não-todo não corresponde à universal negativa; não é o nenhum. Brodsky (2008a) indica que o não-todo afeta todos os universais, pois “Não é certo que *todas* e não é certo que *nenhuma*, que é outro universal. Não-todo é uma objeção aos dois universais, afirmativo e negativo. Então, uma vez negados os dois universais, algo fica indeterminado: a existência.” (2008a, p. 183). A articulação do não-todo, proposta por Lacan (2012 [1971-72]), visa introduzir outra perspectiva lógica de uma proposição que não domina tudo, por ele considerar ser muito fecunda ao campo analítico. Convém, contudo, ponderar que o fato de Lacan ter tomado como referência a lógica aristotélica, isso não implica em dizer que ele se

sirva da mesma maneira, pois o modo como ele a utiliza não é traduzível nos mesmos termos da lógica das proposições (LACAN, 2012 [1971-72]).

Lacan, por sua vez, nos diz que as proposições por meio das palavras *todos*, *nenhum* e *algum* dão margem para uma série de ambiguidades, preferindo seguir essa empreitada de pensar a sexuação a partir da lógica matemática dos quantificadores – universal ( $\forall x$ ) e existencial ( $\exists x$ ) – em relação com uma função  $F(x)$ . Brodsky (2008 a) salienta que, a partir dos quantificadores existenciais, o ensino lacaniano retira a discussão sobre o homem e a mulher na psicanálise de uma lógica atributiva, no qual o falo era o atributo principal: ter ou não ter o falo. Por sua vez, ainda se servindo do conceito de falo, Lacan o converte em função, esvaziando a dimensão do predicado.

Temos, então, uma função em jogo na relação sexual: a função fálica ( $\phi x$ ). Trata-se de saber se ela se cumpre ou não para cada sujeito. De acordo com Graciela Bessa (2012), a noção de função em matemática aponta para um tipo especial de relação, que, em sua transposição para a psicanálise, permite propor que a função fálica se trata de um tipo de relação que o ser falante tem com o gozo, determinando seu modo de gozar. O falo, portanto, passa conceitualmente de ser tomado como um significante para ser estabelecido como uma categoria de uma função proposicional. Nesse sentido, é importante considerar que o conceito de falo não é linear em Lacan, na medida em que ele sofre modificações ao longo do seu ensino em função do deslocamento da ênfase que é posta nos três registros. Por outro lado, é digno de nota que:

as discussões lacanianas sobre o falo - como significante, seguido de sua articulação com o objeto *a* situado inicialmente como real, depois como semblante, chegando à lógica do todo e não-todo - não são pensamentos contraditórios ou descontínuos, mas apresentam intrínseca relação com o desenvolvimento das construções a respeito do real, que não revoga as contribuições anteriores - antes, redimensiona o aparato teórico-clínico de Lacan. (COSTA, Ana & BONFIM, 2014, p. 243)

Se o falo passa ao estatuto de função, a questão que Lacan, então, se coloca é saber em que medida o *Todo*  $x$  pode satisfazer a relação com esta função. Precisamente, como o homem e a mulher satisfazem ou negam a função fálica. Portanto, não se trata de que os homens são  $x$  e as mulheres,  $y$ , mas de considerar que ambos, a partir da lógica do gozo, devem ser pensados pelo modo como cada um lida com a função  $\phi x$ . Essa função, nos diz Lacan (2012 [1971-72]), é a própria castração.

Vale considerar ainda que  $\phi x$  “Não é a função da relação sexual, mas a que torna impossível ter acesso a ela” (LACAN, 2012 [1971-72], p. 20). Em torno dessa questão, Lacan passa boa parte do *Seminário 18* no esforço de apresentar essa forma inédita e muito própria de articular os impasses da relação sexual por meio da lógica dos quantificadores e de suas



figuras algébricas, que desemboca em situar a posição masculina e feminina em relação à função fálica. Diante disso, ele pondera: “É possível propor a seguinte função de verdade: todo homem se define pela função fálica, sendo esta, propriamente, o que obtura a relação sexual.” (LACAN, 2012 [1971-72], p. 43). Precisamente, ele situa que é justamente a função fálica que faz com que só se estabeleçam as relações “ruins” (termo usado por Lacan) entre os sexos. Ou seja, os impasses e os conflitos, do menor ou maior grau, nas parcerias sexuais decorrem da sexuação do sujeito ser estruturada por meio da função fálica.

Em relação à mulher, Lacan diz: “Fica reservado ao *não-todo* indicar que a mulher tem, em algum lugar, relação com a função fálica, e nada mais.” (LACAN, 2012 [1971-72], p. 44). Abordar com maior clareza o que se passa com o feminino implica em considerar nesse momento do ensino lacaniano que a castração não pode ser tomada como aquilo que define a mulher. Nesse sentido, Lacan estabelece que o homem e a mulher apresentam uma hiância no que concerne à relação de cada um com o gozo, pois não é da mesma ordem. A partir de tais considerações, Lacan, no *Seminário 19* (2012 [1971-72]), introduz pela primeira vez as fórmulas, que mais tarde vieram a compor o quadro da sexuação no *Seminário 20*. Nesse momento, trata-se de começar a situar o modo como o sujeito organiza sua sexualidade por meio da função fálica. Vejamos as fórmulas:

$$\begin{array}{cc} \exists x.\overline{\Phi x} & \overline{\exists x.\Phi x} \\ \forall x.\Phi x & \overline{\forall x.\overline{\Phi x}} \end{array}$$

Fonte: LACAN, Jacques. *Seminário, o livro 19 -... ou pior.* (1971-72)  
Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012, p. 94.

Lacan (2012 [1971-72]) apresenta essas quatro inscrições em conjunto, afirmando ser necessário tomá-las dessa forma para apreender o que se extrai da experiência analítica em torno da relação do homem e da mulher. Na verdade, trata-se de quatro inscrições que formam duas funções por seu pareamento. O modo inicial de Lacan apresentá-las é situar que, no nível superior, está expresso de um lado *Existe*, e, do outro, um *Não existe*. Já no nível inferior, temos o *Todo x*, como um campo que define a função fálica, e, do outro lado, um *Não é toda mulher* que se inscreve nesta função. Por meio dessas colocações, Lacan assinala que suas fórmulas não atendem à relação de negação presentes na base da lógica aristotélica, pois os enunciados são independentes, na medida em que não se trata de fazer um negar o outro, mas, pelo contrário, de fazer um obstáculo ao outro. Ou seja, o *todo x* não nega o *não-todo*. Lacan, então, pondera que não se trata de uma relação de negação que nos força a escolher entre

verdadeiro ou falso, mas a questão está em repartir, em se distribuir de um lado ou outro (LACAN, 2012 [1971-72]).

O “homem”, portanto, nos termos lacanianos, é aquele que confirma a função fálica, que está totalmente submetido a ela; contudo, para atingir essa lógica, o homem só consegue recorrendo ao pai mítico. O mito *Totem e Tabu* vem revelar um pai soberano, que goza – o que é um ponto velado no mito do Édipo, ainda que não possamos dizer que o gozo esteja ausente. Nas palavras de Lacan: “*Totem e Tabu* é um produto neurótico, o que é absolutamente incontestável, sem que por isso eu questione, em absoluto, a verdade da construção.” (LACAN, 2009 [1971], p. 150). Qual verdade? A de que a relação sexual é impossível de vir a ser formulada no discurso, pois não existe *todas as mulheres* para servirem de objeto de gozo do pai da horda. Somente no mito, nos diz Lacan (2012 [1971-72]), as mulheres podem existir como *todas*. Esse pai, portanto, encarna o *ao menos um, o existe um*, para o qual a função fálica não funciona, visto que ele não se apresenta como castrado. “Portanto, é a partir desse *existe um*, é com referência a essa exceção, que todos os outros podem funcionar.” (2012 [1971-72], p. 35).

Os desdobramentos desse mito também nos revelam outro impossível. Trata-se de um pai que goza e que é assassinado pelos filhos, mas no qual nenhum deles assume seu lugar. Eles devoram o pai, no qual cada um toma para si uma parte, de modo que “o todo constitui uma comunhão” (LACAN, 2009 [1971], p. 148). O significante “comunhão” escolhido por Lacan me parece bastante oportuno. “Comunhão” implica na realização de algo em comum, no qual é necessário haver uma sintonia de sentimentos, modos de pensar, de agir, de sentir e também uma identificação. Esse parece ser, então, o pacto estabelecido entre os homens: todos precisam comungar, tomar em comunhão, o mesmo atributo do pai. Assim, os homens precisam se identificar e ser fiéis aos atributos viris. Mas isso não é suficiente, pois é significativo que eles também se façam vigilantes dos outros homens, segregando aqueles que não incorporam tais atributos, tal como em uma religião que exclui os que não comungam da mesma fé. Por que não chamarmos esse funcionamento de religião viril? Contudo, eis o problema: esse pai é mítico – o que confere o caráter de impossível para a virilidade.

## 2.5 O pai da horda como fundamento do conjunto dos homens

A estrutura lógica da virilidade está pautada e acoplada artificialmente ao suposto homem do banquete totêmico, com suas consequências para o conjunto “homens”. A análise do mito empreendida por Lacan e seus desdobramentos em torno do “*ao menos um*” nos leva à questão da existência/inexistência. O mito *Totem e Tabu*, segundo Lacan (2009 [1971]), foi criado por Freud a propósito de seus próprios impasses em contraposição ao mito do Édipo, que surgiu em função da clínica em um momento no qual a posição de soberania do pai já era algo problemático e questionável. Segundo Vidal (2013), o mito da horda foi criado diante de uma busca obstinada da parte de Freud em saber a verdade sobre a questão da relação do sujeito com o seu gozo. Se da clínica, ele só podia extrair as marcas dessa operação, ao qual nomeou de castração, a paixão pela verdade fez Freud fazer existir um pai primevo e localizar o parricídio como o ato inaugural que interdita o gozo. O mito edípico, por sua vez, de acordo com Lacan (2009 [1971]) revela o apelo ao pai – consideração que Freud extraiu da escuta de suas pacientes históricas. Por muitos, foi entendido como uma estrutura mítica baseada no patriarcado, contudo, Lacan situa a referência ao Édipo em outros termos:

O mito do Édipo faz espalhafato porque, supostamente, instaura a primazia do pai, que seria uma espécie de reflexo patriarcal. Eu gostaria de fazê-los perceber por que, pelo menos para mim, ele de modo algum parece ser um reflexo patriarcal, longe disso. Ele nos evidencia por onde a castração poderia ser tomada por uma abordagem lógica, e de um modo que eu designaria como numeral. (LACAN, 2009 [1971], p. 162)

A partir de tal consideração, Lacan nos conduz a pensar o pai por meio de uma surpreendente articulação lógica para indicar que ele se trata de um número. Diz ainda que isso é perfeitamente verificável com as dinastias, em sua típica apresentação da paternidade. Dom Pedro I e Dom Pedro II são alguns exemplos. Se um pai é um numeral, a mãe, por sua vez, é inumerável. Pois quanto à mãe, não há dúvidas. Em termos de linhagem, ela não pode ser numerada, já que ela constitui o próprio ponto de partida. Por sua vez, para instaurar um sucessor, tal como se observa nas dinastias, há a necessidade do zero. Ou seja, antes de situar o 1 (um) é preciso o 0 (zero). “Esse zero é absolutamente essencial a qualquer referencial cronológico natural. E assim compreendemos o que significa o assassinato do pai.” (LACAN, 2009 [1971], p. 164).

Para Lacan (2009 [1971]), o assassinato do pai é esse marco zero. Um pai, no qual se supunha um gozo puro, não castrado, que retorna no declínio do Édipo a partir de um supereu

que institui: *Goze!* Assim, o supereu se converge como aquilo que nos força a gozar, na medida em que ele é o imperativo do gozo. *Totem e Tabu* é uma referência mítica elaborada por Freud em função do que ele também pôde recolher do discurso dos neuróticos para além de seus impasses pessoais, a saber: a recusa da castração, que sempre comparece sob a forma de um temor, de uma evitação. Em torno dessa discussão enigmática entre o zero e o um, Lacan encerra o *Seminário 18*, contudo, a retoma no seminário seguinte, ... *ou pior*.

A partir de termos matemáticos, precisamente dos números inteiros, Lacan opera com a noção de existência e inexistência. Assim, ele assegura que a inexistência não é o nada, pois ela pode ser expressa pelo número zero e este faz parte dos números inteiros. Para que exista o um, a existência, é preciso o zero, como já foi mencionado – o que se extrai que há a necessidade de dois para que exista o 1. Essa necessidade de “dois” é possível ser pensada no campo simbólico, entretanto, é por meio do 0 e 1 que Lacan diz poder fazer a entrada do real, de algo para além da linguagem.

Essa discussão proposta por Lacan abre um campo que ele inaugura para pensar a diferenciação sexual. Ele aponta que há um impasse quando pensamos dois sexos, pois isso implica em supor dois universais: macho e fêmea; homem e mulher. Em tom jocoso, Lacan (2012 [1971-72]) diz que homem e mulher são dois conjuntos e, em outro momento de seu texto, nos lembra que, na teoria de conjuntos, há dois tipos deles: um finito e outro infinito. O desdobramento teórico empreendido por Lacan visa situar o feminino como esse conjunto aberto ao infinito, enquanto os homens estariam localizados no conjunto finito, no caso finito de possibilidade e invenção quanto à construção de sua masculinidade por buscarem responder a um único ideal viril. Temos aqui uma hipótese que precisa ser verificada na atualidade a partir das modificações impostas no campo social, que tendem a interrogar o ideal de virilidade.

Do lado do homem, Lacan afirma existir o *um*, ou *ao menos um*, ao passo que do outro lado há a inconsistência, a inexistência – o que ele situa sendo a relação de um com o zero. Ou ainda: “De um lado, temos a universal baseada numa relação necessária com função fálica, e do outro, uma relação contingente, porque a mulher é *não-toda*.” (LACAN, 2012 [1971-72], p. 102). Portanto, a relação sexual não pode existir, pois só há um sexo. Esse *heteros* [outro] em grego, necessário à noção de heterossexualidade, não existe.

O *Um*, nos diz Lacan (2012 [1971-72]), deve ser pensado como um lugar na relação sexual, que se especifica pelo *existe* e pela negação da função fálica, tal como expresso na fórmula  $\exists x \overline{\Phi x}$ . Se do lado da mulher há uma inconsistência, não podemos afirmar que para os homens tudo esteja garantido. O que não existe é o universal do lado das mulheres,

consideração que corresponde ao aforismo lacaniano “A mulher não existe”. Do lado do homem, a existência é estruturada por meio do *ao menos um*, manifestada pela ideia do Pai mítico. “Existe” o pai mítico e os homens procuram se sustentar nele para amparar a construção de sua masculinidade, recusando uma maior liberdade com o semblante e também com a possibilidade de invenção. Lacan sustenta um universal do lado dos homens, como um ponto de ideal, que é alcançado por meio de uma identificação. Todavia, esta articulação trata-se de uma necessidade lógica (relação entre regra e exceção), mas que só se impõe no nível da aposta. Uma aposta que, vale dizer, se encontra, de saída, com poucas possibilidades de ser acertada, pois, como bem coloca Lacan (2012 [1971-72]), achar um homem viril em nossa época tornou-se uma raridade, sendo mais comum encontrar esse adjetivo para descrever uma mulher.

É digno de nota que essa articulação de universal proposta por Lacan não corresponde a uma perspectiva que é tomada comumente na tradição filosófica, pois, se tomarmos o viés aristotélico dos proposdiorismos “*todo* homem é castrado” e “*algum/ao menos um* não é castrado”, temos entre eles uma contradição. Nesse sentido, Lacan se utiliza de outra lógica, tal como expressa pelo provérbio: *Toda regra tem exceção*. Graciela Bessa (2012) argumenta que para um sistema ter consistência em termos lógicos, para que ele seja livre de contradições, há a necessidade de uma exceção em torno do qual se decide se ele é verdadeiro ou falso. O conjunto passa a ser fundado por essa exceção na medida em que ela delimita um conjunto para o restante dos elementos.

Assim, ao existir *ao menos um*, que não é escravo da função fálica, Lacan faz dessa exceção um suporte para designar que todo homem é escravo da função fálica. Ou seja: “O mito de *Totem e tabu* foi feito, de maneira patente, para podermos falar de *todo homem* como estando sujeito à castração.” (LACAN, 2012 [1971-72], p. 195). Entre a regra e a exceção, temos, assim, uma relação singular do *status* do universal sustentado por uma exceção. Exceção, que não existe do lado da mulher – o que, por sua vez, é também um dos motivos para que não haja universal entre elas (LACAN, 2012 [1971-72]).

Questiona-se, assim, de que ordem é esse universal entre os homens. Para sustentar esse universal, homem se faz escravo do semblante fálico, escravo de uma suposta posse fálica, com toda impostura que isso envolve. Sem deixar de mencionar que isso também implica o homem padecer de uma angústia por não querer perder o hipotético poder do falo que ele materializa no órgão, mas do qual sabe não possuir. Fuentes (2012) pondera que o homem acredita mais nos semblantes que estruturam o campo das identificações, visto que se tomam como parte integrante de um todo, do conjunto de homens. A ideia de que “todos”

estão sujeitos à castração fornece o sentimento de pertencimento e identificação ao semelhante a partir de uma identificação comum – a identificação ao Nome-do-Pai. A lógica do todo-fálico demarca, dessa forma, que cada um que se inscreve deste lado pode ser tomado como um exemplo particular do conjunto – o que se difere em grande medida ao “lado mulher”, no qual o conjunto não apresenta um lei de formação, pois nenhuma se inscreve como um exemplo particular do conjunto; só constituindo um conjunto aberto ao infinito. A conhecida frase “Todos os homens são iguais!”, pronunciada na maioria das vezes em meio às queixas femininas, diz, sobretudo, desse caráter formador no qual os homens parecem todos compor um conjunto fechado. Contudo, Jimenez considera que: “É apenas uma certa monotonia do simulacro fálico que os faz ‘parecer’ entre si.” (2008, p. 228).

Essa exceção encarnada pelo Pai da horda tem, contudo, uma “função inclusiva”, nos diz Lacan (2012 [1971-72]). Isso, então, nos leva a supor que há uma exigência que se coloca para os homens, na medida em que todos precisam fazer parte do mesmo grupo, que se supõe homogêneo, em termos de como exercer a masculinidade, levando-os a um apagamento das diferenças. Exigência que pode chegar ao ponto do aniquilamento daqueles que interrogam e fragmentam essa unidade viril. Vale dizer que o Brasil lidera o *ranking* mundial de morte de pessoas transgêneras. São homens que matam: pessoas nascidas biologicamente com sexo masculino (aqui, incluímos os travestis, as mulheres trans, os homens homossexuais) por não assumirem uma posição viril, e pessoas do sexo feminino (os homens trans, as lésbicas) por não poderem ter uma posição viril.

Isso implica em afirmar que não é possível ler esses trágicos acontecimentos sem levar em conta a questão da virilidade. Também não é possível ler as fórmulas da sexuação proposta por Lacan como algo que fica restrito ao corpo próprio, visto que elas mantêm relação com os discursos e ecoam no laço social. Portanto, não parece ser à toa que Lacan encerre o *Seminário 19* abordando a questão dos corpos aprisionados pelo discurso. Discurso este que tem o corpo como seu suporte. Ou seja, corpos masculinos que ficam petrificados pelo discurso dominante, que instituiu o ideal de virilidade como a única condição de construção da posição masculina.

## 2.6 O gozo fálico e o quadro da sexuação

Acompanhando Lacan, tratemos, agora, da questão do gozo, pois será, a partir dessa noção, que poderemos precisar o que vem a ser a posição masculina na psicanálise sem recorrer às identificações edípicas. Após ter iniciado a discussão sobre a sexuação por meio da lógica no *Seminário 18*, ele passa a introduzir, de forma um pouco mais decidida, a questão do gozo em relação aos termos lógicos no *Seminário 19*. Lacan (2012 [1971-72]) propõe pensar o gozo como uma relação desajustada que o sujeito tem com o próprio corpo, sendo o gozo sexual o ponto de partida e o centro de todo o gozo. Para abordar em termos lógicos essa questão do gozo sexual, ele nos lembra de que os prosdiorismos aristotélicos “todos, nenhum e alguns” só adquirem sentido a partir de uma função, podendo ser estabelecida como verdadeira ou falsa. Como já foi mencionado, ao se servir dessa lógica aristotélica, Lacan estabelece o falo como a função a partir do qual a psicanálise articula a questão do sexual no humano. Por meio dessa função, o sujeito “assumirá a significação do homem ou da mulher, conforme o prosdiorismo escolhido, isto é, quer o *existe*, quer *não existe* – quer o *todo*, quer o *não-todo* (LACAN, 2012, [1971-72], p. 54).

Lacan inicia o *Seminário 20* situando que “O gozo é aquilo que não serve para nada.” (1985 [1972-73], p. 11). Não obstante, segue fazendo uma pequena referência<sup>11</sup> ao *Seminário 7 – A ética da psicanálise* –, o que nos leva a pensar o modo pelo qual ele situou a questão do gozo neste livro em contraponto ao que ele fará girar no *Mais, ainda*. No *Seminário 7*, segundo Miller (2011), o gozo encontrava-se em um campo apartado e evitado; o campo de *das Ding*; um campo organizado pelo princípio do prazer com vias a buscar uma baixa de excitação, uma homeostase. Por outro lado, aceder ao gozo implicava sempre realizar uma transgressão, forçar uma ultrapassagem. Trata-se ainda de uma referência ao gozo, que não se articula à questão do sexual. No *Seminário 20*, por sua vez, o gozo está referido à relação sexual, mas justamente para afirmar em que medida ele faz oposição a ela. A tese principal pode ser resumida da seguinte forma: o gozo fálico é um gozo autoerótico, consequentemente, não se relaciona com o Outro – o que introduz um impedimento para a relação sexual. Outra consideração é que o gozo no *Mais, ainda* está aparelhado pela linguagem e não mais localizado como apartado do princípio do prazer como no *Seminário 7*. Neste livro, o gozo encontrava-se localizado, restrito ao campo de *das Ding*. No *Seminário 20*, em contrapartida,

<sup>11</sup> Lacan retorna de forma mais precisa a questão do gozo em contraponto ao *Seminário 7* na aula V do *Seminário 20*, intitulada “Aristóteles e Freud: A Outra Satisfação”.

Lacan proporá “uma Outra satisfação”, que se satisfaz no nível do inconsciente, para afirmar, assim, que Freud situou o que concerne ao gozo do homem, mas não conseguiu precisar o que corresponderia ao gozo feminino.

Lacan (1985 [1972-73]) reafirma que a experiência analítica testemunha o fato de a sexualização girar em torno do gozo fálico, todavia, salienta que a clínica também testemunha que a mulher se define por ter um gozo não-todo referido ao falo. Outra verificação que extraímos da análise, complementa Lacan, é o fato de o gozo fálico ser justamente o que põe obstáculo ao homem gozar do corpo da mulher, pois seu gozo localiza-se no gozo do órgão. Gozar implica em um corpo que goza de uma parte do corpo do Outro. Essa parte, contudo, não é indiferente, pois ela também goza. Mas a palavra “parte” aqui é fundamental, pois vem assinalar que é de uma parte que se goza e não do corpo do Outro como um todo. Temos, aqui, já de saída no início do seminário, uma síntese em torno da modalidade de gozo todo-fálico, além do impasse que o gozo sexual impõe ao homem aceder a uma mulher. Assim, ele conclui: “O gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal.” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 18). Portanto, mais do que pensar o que produz o enlace amoroso, o interesse de Lacan está em localizar os motivos que levam a relação sexual fracassar, ratear. Vale lembrar que desde Freud é possível extrair que o encontro com o objeto é sempre faltoso, fracassando em permitir ao sujeito encontrar um objeto que o completaria. Ou seja, é intrínseco ao objeto fracassar.

O gozo é apresentado por Lacan como a propriedade do corpo vivo. A substância do corpo se define como aquilo de que se goza, o isso se goza. Não obstante, afirma Lacan: “Isso só se goza por corporizá-lo de maneira significativa.” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 35). Ou seja, o gozo comparece nesse momento do ensino lacaniano intrinsecamente articulado com a linguagem, pois o significante é causa de gozo, ele se situa no nível da substância gozante. As dimensões simbólica e real encontram-se, dessa forma, enodadas. Nesse sentido, afirma Lacan: “A realidade é abordada com os aparelhos do gozo. Aí está mais uma fórmula que lhes proponho, se é que podemos convir que, aparelho, não há outro senão a linguagem. É assim que, no ser falante, o gozo é aparelhado.” (1985 [1972-73], p. 75). Essa aproximação entre linguagem e gozo pode, inclusive, ser verificada na articulação lacaniana em torno dos quatro discursos, haja vista Lacan ter demarcado os lugares que o discurso comporta, a saber: o gozo, a verdade, o semblante e o mais-de-gozar. Frente a esse ponto, o que distinguiria a perspectiva psicanalítica de uma construção sócio-histórica, na medida em que esta pensa a construção da subjetividade em certa medida a partir dos discursos? A psicanálise leva em consideração que esse discurso, ao tocar no corpo, produz gozo e que sempre há a maneira singular do sujeito



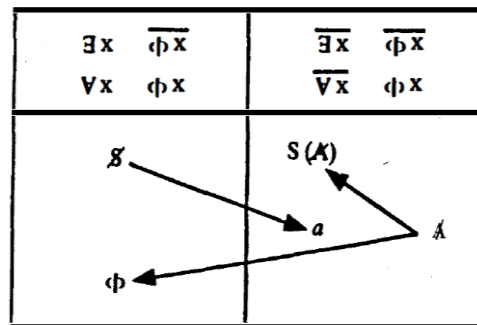
lidar com a linguagem e de se arranjar com a aquilo que faz furo. É conceder um lugar à singularidade que diferencia a psicanálise.

Ao introduzir a discussão da ordenação sexual em termos de gozo, Lacan esforçou-se por situar o que concerne ao gozo feminino, levando-o a não somente considerar o gozo fálico, mas também o *gozo do Outro*, simbolizado pelo corpo. Para Lacan (1985 [1972-73]), esse Outro está mais do que nunca posto em questão na relação sexual, sendo necessário, a partir desse momento do seu ensino, extrair seu pleno sentido, suas consequências mais radicais. Precisando o que vem a ser o Outro, ele pondera: “O Outro, na minha linguagem, só pode ser, portanto, o Outro sexo.” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 54). Assim, para situar o que opera do lado feminino em termos gozo, Lacan aponta que a mulher tem um gozo suplementar em relação à função fálica. Um gozo que inclui a função fálica, mas que também a ultrapassa, de modo que lhe permite ter acesso ao gozo fálico e ao gozo do corpo para além do falo.

O masculino, portanto, não se define mais em relação ao ter o falo ou mostrar tê-lo, mas por meio de um gozo ordenado pelo significante fálico, amparado pelo simbólico, conferindo um modo de gozo localizado e limitado, correspondendo àquilo que toca o real do corpo. O orgasmo do homem localizável em um único órgão é exemplar nesse sentido. Já o feminino tem seu gozo ordenado por aquilo que o falo simboliza e também por aquilo que está além do significante. Isso lhe garante um gozo que pode ser experimentado de maneira ilimitada no corpo. Toda a discussão que envolve o gozo clitoriano em contraponto ao gozo vaginal ganha outro relevo quando consideramos a lógica do não-todo. Como destaca Bessa (2012), o gozo não-todo não se experimenta unicamente no ato sexual porque o gozo feminino não é localizável em um órgão, nem em um objeto. A mulher pode, inclusive, gozar com as palavras. É precisamente um modo de gozo que acontece no corpo. Tal referência é encontrada no próprio título do seminário “Mais, ainda”, que em francês é chamado *Encore*, produzindo uma homofonia com *en corps* [no corpo]. Apesar desse gozo feminino se produzir no corpo, nos escreve Bessa (2012), ele não faz do corpo da mulher um todo, uma unidade, sendo, portanto, não localizável. Toda essa discussão vem, então, ressaltar o modo inédito que o ensino lacaniano passa a tratar do feminino: não mais pela falta fálica, mas pelo viés do gozo e da lógica do não-todo. Nesse sentido, pondera Caldas:

A partilha sexual pensada em função dessas lógicas situa o masculino naquilo que o falo rege e o feminino no desmesurado. Como coexistem, pode-se verificar, caso a caso, como o sujeito se arranja, tendendo mais para uma ou para outra. A predominância de uma é o malefício da outra. A força do falo defende o sujeito, mas mortifica o vivo do gozo. O gozo desenfreado não localiza o sujeito, tampouco o defende da pulsão de morte que excede a vida. (2009, p. 54)

Após apresentar a dimensão do gozo, enquanto o último eixo que faltava ser revisitado para abordar a questão da sexuação, Lacan reúne em um quadro uma série de formulações que vinha trabalhando no *Seminário 18 e 19*. Assim, ele conjuga as inscrições lógicas sobre o homem e a mulher, na parte superior do quadro, ao modo como cada sujeito sexuado se dirige ao parceiro; na parte inferior, para demonstrar a ausência de relação sexual. Vejamos, agora, propriamente o quadro da sexuação:



Fonte: LACAN, Jacques. *Seminário 20 - Mais, ainda* (1972-73). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 105.

Para Lacan (1985 [1972-73]), aqueles que se encontram na posição de habitar a linguagem se colocam de um lado ou de outro do quadro. O lado esquerdo implica em estar totalmente submetido à função fálica, em ter um gozo orientado pelo falo – o que corresponde a ser “homem” em termos lacanianos. O lado direito corresponde aos sujeitos que estão não-todo referido à lógica fálica, apresentando uma modalidade de gozo suplementar – podendo ser localizados como “mulher”. Em torno dessa divisão, convém alguns apontamentos. Dizer que o homem está do lado fálico não impede que eles sejam homossexuais. Assim, a modalidade de gozo masculino não pressupõe a noção de heterossexualidade. Há ainda pessoas nascidas com pênis que se colocam do lado não-todo. Assim, a anatomia não define a lógica de gozo, a relação com a castração. Um exemplo – apresentado por Lacan de um sujeito inscrito na lógica do não-todo – é justamente de São João da Cruz, um místico que experimenta um gozo mais além do falo.

Do mesmo modo, localizar a mulher como o não-todo referido ao falo não impede que elas possam se apresentar como uma mulher fálica. A instabilidade do não-todo e falta de referência do lado feminino pode levar uma mulher a se utilizar de um semblante fálico. Ainda assim, por estar mais próximas do real, as mulheres aderem menos aos semblantes. No campo feminino, a mulher tem mais possibilidade de construir um *savoir-faire* em relação ao uso desses aparatos. Isso, portanto, permite que uma mulher não se agarre ao todo fálico ainda

que venha a se servir de suas máscaras. Temos aqui uma originalidade da condição feminina, do não-todo. Quando a mulher é capaz de sustentar toda instabilidade que a lógica do não-toda comporta, ela tem condições de operar tanto com o uso dos semblantes fálicos quanto com o vazio da castração (FUENTES, 2012).

Vale, então, ressaltar, como bem demarca Lacan, que “homem” e “mulher” são “abreviações” em torno do que ele realmente visa abordar – a questão do gozo na relação sexuada. Portanto, quando estamos falando de “homem” na psicanálise, não há uma equivalência com a anatomia, com gênero, mas corresponde ao *falasser*, com suas marcas de gozo e com sua forma *sinthomática* de enlace sexual. Resumindo:

A sexuação formaliza a não relação entre dois gozos incomensuráveis, o fálico e feminino. Ele nos dá uma lógica que não se confunde com as identificações, as práticas e os *partenaires* escolhidos. Estes, como a clínica demonstra, podem adotar diversas configurações na vida de um sujeito, desenvolver-se de maneira divergente no plano do amor e do desejo, mas deverão sempre decifrar-se na singularidade de cada caso. (GODOY, 2011, p. 60)

Retomando as formulações lógicas lacanianas sobre o todo e o não-todo a partir do quadro anteriormente exposto, temos:

#### Lógica do “Todo-fálico” / Lado homem:

$\forall x \Phi x$  → Para todo x, para todo sujeito, há a inscrição da função fálica, da castração. A partir desta proposição, podemos dizer que o homem como um todo cumpre e está submetido à função fálica. Esta universal afirmativa, contudo, só é verdadeira tendo em vista que é sustentada por uma particular negativa, pela exceção, o *ao menos um*, descrita pela fórmula a seguir.

$\exists x \overline{\Phi x}$  → Existe um x, *ao menos um*, que nega a função fálica, a castração. Com essa inscrição, temos um limite no todo-fálico, na medida em que ela se sustenta por um Pai mítico que nega a castração. De acordo com Bessa (2012), o pai da horda instaura um limite, pois impõe a todos os filhos que se submetam à castração.

#### Lógica do “Não-todo fálico” / Lado mulher:

$\overline{\exists x \Phi x}$  → Não existe sujeito que negue a função fálica. Por intermédio desta proposição, Lacan (1985 [1972-73]) demarca que não existe mulher que não esteja assujeitada à castração.

$\forall x \Phi x \rightarrow$  Para não-todo  $x$ , para não-todo sujeito, a função fálica funciona. Temos aqui, como já foi ressaltado anteriormente, uma estruturação lógica inédita, o não-todo, que Lacan se utiliza para situar a relação da mulher com a função fálica. Portanto, é o quantificador todo  $\forall x$  que é negado – o que implica em não haver universal do lado da mulher. A mulher é não-toda referida à castração. A função fálica não determina tudo o que concerne ao gozo feminino. A mulher “tem a opção de se colocar na  $\Phi x$  ou bem de não estar nela.” (LACAN, 1985 [1971-72], p. 107). O não-todo fálico não implica em negar a lógica do todo-fálico, pois ele passa por ela. Esse ponto de inconsistência lógica nos permite dizer que “a existência fica indeterminada, uma vez que não é certo que todas e não é certo que nenhum cumpra a função fálica. Daí a impossibilidade de dizer toda mulher.” (BESSA, 2012, p. 82).

Ao levar em conta a parte superior do quadro da sexuação, devemos considerar que o fato de o homem estar localizado na lógica toda-fálica não exclui que ele tenha acesso ao gozo além do falo. Do mesmo que para mulher se inscrever na lógica não-todo precisa passar pelo gozo fálico. Nesse sentido, Fuentes afirma: “Convém esclarecer que, embora haja uma identificação masculina que dá consistência ao homem, o ser falante é *não-todo* e o lado feminino das fórmulas da sexuação também lhe concerne.” (2012, p. 144). Ou seja, o real do sexo e o impossível de simbolizar estão para todos os seres falantes. O homem, por sua vez, para lidar com esse real, extrai do significante fálico uma forma de operar com a sexuação. Tal significante, portanto, serve-lhe de suporte para aparelhar seu modo de gozo – o que implica em ficar mais localizado do lado do todo-fálico e muitas vezes produzir um rechaço àquilo que é próprio do significante: a produção do seu mais além. Esse rechaço pode, inclusive, dar lugar à violência e à segregação para aquilo que lhe reporta ao não-todo.

Por fim, a parte inferior do quadro se refere ao modo como os sujeitos que se localizam do lado todo-fálico e do lado não-todo se relacionam, ou melhor, não se relacionam um com o outro. Do lado homem, temos o  $\$$  [o sujeito dividido] e o  $\Phi$  [falo], no qual ele se serve como suporte. Nesta parte esquerda inferior, temos uma seta que liga o  $\$$  ao  $a$ , presente no lado oposto. Trata-se do modo como o homem estabelece sua forma de parceria, ou seja, tomando a mulher como objeto  $a$ . Do outro lado, temos o modo feminino de se situar na relação sexuada, representado por uma seta  $\mathcal{A}$  [A mulher enquanto barrada] em direção ao  $S$  ( $\mathcal{A}$ ) [o significante que falta no campo do Outro], posicionado em seu próprio campo, e outra seta em direção ao  $\Phi$ , localizado no lado do homem. Nitidamente, as setas sinalizam um desencontro de rotas e, nesse sentido, Brodsky aponta que essa parte inferior permite escrever

“todas as variáveis que são possíveis obter a comédia dos sexos” (2008a, p. 192). Essa discussão será retomada e trabalhada no capítulo 4, tendo em vista que nele será abordado o modo como o homem se dirige a uma mulher, do qual podemos extrair tanto algo da comédia como também mais atualmente a tragédia.

Posto isto, podemos encerrar esse capítulo, situando que as teorizações psicanalíticas sobre a masculinidade podem ser localizadas em três momentos: um com Freud, e dois com Lacan, no qual se tem como suporte para a discussão as noções de identificação e sexuação. Inicialmente, Freud postulou que o comando da sexualidade proviria da hipótese da primazia fálica e das identificações edípicas, artifícios encontrados no Outro para se localizar enquanto homem, ainda que tenha considerado que as construções teóricas – tanto sobre a masculinidade quanto a feminilidade – possuem um conteúdo incerto. Lacan, por sua vez, em um momento mais inicial correspondente ao seu primeiro ensino, situou que as identificações ideais de homem se inscreveriam também a partir do campo do Outro, precisamente em torno da figura paterna, no qual a virilidade se daria por procuração ao sustentar a posse fálica. Contudo, em um segundo momento, já ao final do seu ensino, Lacan se servirá da referência paterna e do falo, mas abordará a masculinidade por meio de construções lógicas, que reafirmam as construções anteriores, mas ao mesmo tempo redimensionam a discussão anterior ao introduzir o conceito de gozo dissociado da anatomia, em uma passagem da identificação ao campo da sexuação.

O falo passa de um atributo – no qual a masculinidade era construída em torno do ter, da suposta posse fálica – a uma função na qual é considerado homem aquele que se inscreve e a cumpre totalmente. Ao cumpri-la, o homem tem também seu gozo guiado pelo significante fálico. Nesse sentido, o último ensino lacaniano atesta que gozo e linguagem se articulam, mas que, precisamente, “O significante é causa de gozo.” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 36). Isso, então, nos permite aproximar como os discursos, em torno do ideal viril presentes ao longo da história da virilidade no Ocidente e no Brasil, têm sustentado uma modalidade de gozo fálico com sua estrutura vertical de poder, pois é no corpo que os discursos encontram seu suporte.

### 3 FEMINISMO E GÊNERO: QUESTÕES PARA A PSICANÁLISE

*Ser um homem feminino  
Não fere o meu lado masculino  
Se Deus é menina e menino  
Sou masculino e feminino<sup>12</sup>*

Atualmente, é praticamente impossível abordar a questão da sexualidade sem considerar as discussões sobre gênero, pois – como afirma Marie-Helene Brousse (2019) – essa terminologia se impôs e reestruturou o campo dos discursos, alcançando um lugar de destaque na cultura. Presente nos discursos jurídico, médico, filosófico, psicológico, essa temática vem alavancando diferentes níveis de discussões sobre a sexualidade humana. Brousse (2019) salienta, entretanto, que não se trata de um termo novo, pois desde a Antiguidade ele já era utilizado para classificar conjuntos ligados por alguma similaridade. Se há alguma novidade é justamente o uso que se faz desse termo na atualidade para colocar em questão o campo da sexualidade.

O conceito da identidade gênero foi criado pelo psicólogo americano John Money em 1955 com o objetivo de diferenciar sexo biológico de gênero masculino e feminino. Posteriormente, em 1968, o psiquiatra americano Robert Stoller se serviu deste conceito em sua pesquisa ao tematizar sobre os transexuais e suas famílias. O trabalho de Stoller foi, inclusive, comentado e criticado pelo Lacan no *Seminário 18* – o que produziu um apagamento desse conceito na psicanálise de orientação lacaniana. Se esse termo ressurgiu hoje em dia e demarca sua presença no meio psicanalítico, isso não se deve à influência da produção de Money ou Stoller, mas ao impacto do *Gender Studies* [Estudos de gênero], na medida em que estes promoveram uma série de críticas à psicanálise. Assim, se há uma necessidade dos psicanalistas abordarem essa questão, o intuito é promover uma diferenciação entre como a psicanálise pensa a sexuação do sujeito e o que corresponde o conceito de identidade gênero, além de responder às críticas introduzidas pelos estudiosos do gênero.

Convém situar que, atualmente, os *Gender Studies* se inserem em um contexto denominado de “terceira onda do feminismo”, que tratam de um avanço em torno dos temas abordados ao longo do movimento, incluindo aqui a questão LGBTI+. Dessa forma, é possível dizer que se o conceito de gênero se impôs na cultura, ele é reflexo de um forçamento ainda maior produzido pela própria luta feminista, com suas consequências sobre

<sup>12</sup> Música “Masculino e Feminino”, composta por Pedro Anibal de Oliveira Gomes, Bernadeth Cidade e Claudimar Oliveira Gomes, interpretada por Pepeu Gomes e lançada em 1983.

a vida das mulheres, mas também por seus efeitos de modificação cultural, social, política e relacional de um modo geral. Efeitos estes que interessam a essa pesquisa, pois o feminismo se coloca como um dos grandes contribuidores para o processo de declínio do ideal viril, na medida em que vem desde o século XIX questionando o antigo privilégio dos homens. Diante disso, este capítulo será destinado a apresentar a história do movimento feminista no Ocidente e no Brasil para, em seguida, delimitar a discussão articulando gênero, psicanálise e heteronormatividade, fruto dos debates contemporâneos sobre a sexualidade.

### **3.1 A história do Movimento Feminista e seus efeitos na cultura**

A história do feminismo é contada em função de uma movimentação que marca reivindicações específicas, que variam de acordo com as necessidades das mulheres de cada período. Para descrever essa movimentação, costuma-se elencar três momentos, nomeados de três ondas. Há, porém, pesquisadores que entendem que atualmente estamos na quarta onda. Por que ondas? Longe de estanque, a luta feminista apresenta uma movimentação de discussões, debates e intervenções sociais muito peculiar que, como exemplifica Constância Duarte (2019 [2003]), pode ser comparadas ao movimento das ondas, que começam mansas, imperceptíveis, difusas, mas, aos poucos ou repentinamente, atingem um ponto alto de máxima envergadura, para, em seguida, atingir uma nova calmaria, até o momento de promover novo recomeço. Vale ainda dizer que essas ondas são lidas a partir das experiências do movimento feminista na Europa e nos Estados Unidos. Para dar notícias sobre o movimento feminista no Brasil, nos guiaremos por uma cronologia temporal, sinalizando o caminhar das feministas em nosso país em comparação ao que acontecia no mundo ocidental.

#### **3.1.1 A primeira onda do feminismo: dos ideais de liberdade e igualdade da Revolução Francesa à luta sufragista**

A primeira onda do feminismo se inscreve a partir do contexto de movimentos que se iniciaram com a Revolução Francesa. Precisamente, de acordo com Carla Garcia (2011)<sup>13</sup>, a

---

<sup>13</sup> Em função da precisão e dos destaques centrais que Carla Cristina Garcia traz em seu livro “Breve História do Feminismo”, apoiarei-me, nesta parte da pesquisa, nos fatos históricos descritos pela autora. Todavia, não

obra do filósofo Poulain de La Barre e a inserção das mulheres da luta da Revolução Francesa (1789–1799) constituem os elementos centrais teóricos e práticos, respectivamente, para a articulação de um feminismo moderno.

Em 1673, Poulain de La Barre publicou seu livro *Sobre a igualdade entre os sexos*, no qual criticava o preconceito sobre as mulheres e defendia o acesso à educação como uma forma de sanar a desigualdade entre os gêneros. Sua estratégia foi desconstruir racionalmente os argumentos sobre a inferioridade das mulheres, situando, pelo contrário, que, se as mesmas se encontravam em desvantagem, foi porque as mulheres, enquanto um coletivo social, foram historicamente usurpadas das mesmas possibilidades que os homens. Essa obra inaugurou uma das principais reivindicações iniciais do movimento feminista no que concerne ao direito à educação, bem como se distanciou de uma perspectiva que centrava na comparação entre homens e mulheres para promover uma reflexão sobre a igualdade. Sendo assim, ele é considerado o primeiro livro a propor tal demanda e a corroborar teoricamente para o movimento feminista (GARCIA, 2011).

No plano prático, de acordo com Garcia (2011), a primeira onda do movimento feminista pôde contar com as experiências adquiridas com as revoluções que marcaram a transição entre a Idade Moderna e a Contemporânea. Na Revolução Francesa, por exemplo, as mulheres tiveram protagonismo considerável nos eventos revolucionários, participando tanto na frente de batalha como por meios intelectuais, nas manifestações em Assembleia Constituinte, na produção de textos sobre a revolução, na criação de jornais e grupos que objetivavam a luta por direitos civis e políticos das mulheres.

Tais revoluções foram possíveis em função de interesses econômicos precisos, contudo, a partir delas inaugurou-se uma forma de pensamento que defendia o princípio de igualdade e de cidadania: Todos os homens nascem livres e iguais, logo, com os mesmos direitos. As mudanças políticas que embasaram esse período tiveram como desfecho o nascimento do feminismo e, concomitantemente, seu rechaço e sua violenta repressão.

Nesse período, na França, as mulheres denunciavam as injustiças sofridas e reivindicavam o direito à educação, ao trabalho e ao voto. Além disso, lutavam contra a prostituição e os abusos sofridos no casamento. Entretanto, suas reivindicações não foram levadas em conta na Assembleia Nacional que proclamou a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, obtendo poucas conquistas, ainda que algumas mudanças nas leis tenham sido significativas, como: a lei do divórcio, a possibilidade em testemunhar em

---

utilizarei propriamente os marcos das ondas do feminismo situados por elas, visto que difere da maioria de outras leituras.



processos civis e abolição do direito de maioridade, que conferia o privilégio do filho homem na sucessão hereditária em detrimento à mãe (GARCIA, 2011).

Garcia (2011), contudo, pondera que, se as mulheres foram excluídas desse projeto político, a racionalidade do pensamento que começava a vigorar foi usado contra ele próprio e se tornou um meio de detectar as contradições apresentadas no projeto que defendia a universalidade dos direitos civis e políticos, mas deixava de fora metade da parcela da população. Além disso, com a Revolução Francesa, as mulheres tiveram a experiência com a luta armada – o que impulsionou uma tática de luta por direitos que incluía não somente o embate intelectual, mas também físico. Entre essas experiências de protagonismo e exercício de uma vida pública, marcadamente “um dos momentos mais lúcidos na tomada de consciência feminista do século XVIII está na *Declaração dos Direitos das mulheres e das cidadãs* escrito em 1791 por Olympe de Gouges e em *Reinvindicação dos direitos das mulheres*, de Mary Wollstonecraft, de 1793” (GARCIA, 2011, p. 42). Os dois documentos, contudo, não produziram efeitos concretos, mas se constituem como um importante marcador teórico do movimento feminista.

O objetivo da *Declaração dos Direitos das mulheres e das cidadãs* era conscientizar as mulheres de que seus direitos estavam sendo negados, e também de denunciar a hipocrisia dos revolucionários ao falarem em princípios universais de liberdade e de igualdade quando não toleravam as mulheres como seres livres e iguais. Gouges defendia o divórcio e a união livre, antecipando as posições de Simone de Beauvoir, em função de suas implicações para as mulheres. Mas ela também tinha em seu horizonte outras questões, tais como: a prisão por dívidas e a escravização dos negros. Suas ideias, todavia, lhe custaram a vida. Em 1793, ela foi guilhotinada sem direito a advogado, acusada de ter não ter se comportado como convinha uma mulher, e por ter se intrometido e questionado os valores da República (GARCIA, 2011).

A obra de Mary Wollstonecraft, *Reinvindicação dos direitos das mulheres*, por sua vez, pode ser considerada o fundamento do feminismo moderno, pois ela advoga pela igualdade entre os sexos, pela independência financeira e participação políticas das mulheres. Além disso, a obra situa a educação como o caminho para que as mulheres alcancem melhor posição social, econômica e política, garantindo, assim, o progresso não somente das mulheres, mas da sociedade como um todo. Assim, tanto Gouges quanto Wollstonecraft propunham pensar a igualdade social e política das mulheres como algo que se inscrevia nos princípios do direito natural moderno proposto pelos ideais revolucionários. Igualmente a Gouges, Wollstonecraft também escrevia sobre temas políticos variados, como o tráfico de

escravos e a injustiça social com os mais pobres. Suas ideias, segundo Garcia (2011), foram discutidas nos principais circuitos intelectuais do Reino Unido e também da França.

De modo especial, Wollstonecraft inaugurou, conforme muitos historiadores, a crítica moderna da condição feminina, além de introduzir uma novidade: pela primeira vez é nomeado de “privilégio” o poder que os homens exercem sobre as mulheres, desmitificando ser uma consequência divina ou da natureza. Ela também trabalhou com duas ideias fundamentais do feminismo moderno: 1) aquilo que foi nomeado de gênero e serviu para separar a noção de sexo natural e identidade/papel social, abrindo espaço para pensar que o que foi considerado como natural nas mulheres é fruto da repressão e da aprendizagem; 2) a ideia de discriminação positiva ou ação afirmativa. Nesse sentido, sua obra identificou os mecanismos culturais e sociais que comprometiam a condição feminina e, ao mesmo tempo, propôs estratégias para fomentar a emancipação das mulheres (GARCIA, 2011).

Notadamente, a Revolução Francesa constituiu uma decepcionante experiência para o feminismo. Em 1794, as mulheres foram proibidas de se reunirem para qualquer tipo de atividade política sob a pena de guilhotina ou exílio. O código Napoleônico manteve a menoridade das mulheres em termos de direitos, mantendo-as como filhas em poder de seus pais, maridos e filhos. Não podiam manter uma profissão ou emprego sem a permissão do homem responsável e também não tinham o direito de administrar suas propriedades, fixar ou abandonar seu domicílio. A elas foram imputados delitos específicos como o adultério e o aborto – o que, até hoje, gera a discussão sobre a quem pertence os corpos das mulheres. Não podiam exercer sua liberdade, consagrando as virtudes femininas em torno da obediência ao homem e da abnegação de seus desejos (GARCIA, 2011).

Entretanto, Garcia (2011) argumenta que, se as mulheres não adquiriram direitos legais após a Revolução, a experiência política vivenciada inaugurou uma luta da qual era impossível recuar. O movimento feminista identificou que a busca por cidadania e por educação deviam ser alvo da luta instaurada, pois foram por meio desses pontos que elas ficaram fora do campo dos direitos e das possibilidades econômicas. Portanto, almejar o voto e a entrada nas altas instituições de ensino se constituíram como um dos objetos da primeira onda do feminismo moderno, que tem, como marca, o sufrágismo.

Ainda de acordo com Garcia (2011), as contradições vivenciadas pela sociedade – que, de um lado, nutriu expectativas de um progresso da humanidade a partir do desenvolvimento das democracias e da industrialização, mas, por outro lado, experimentava cotidianamente uma grande discrepância – propiciaram que teorias emancipatórias e movimentos sociais tivessem lugar no século XIX. Assim, havia as mulheres que continuavam a ter seus direitos

civis e políticos negados, somando-se a uma legião de proletários e proletárias explorados pelo processo de industrialização. Desse modo, eis que se delineou, tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos, a união de mulheres burguesas e proletárias em prol de uma nova estratégia política em combate à situação da mulher na sociedade (GARCIA, 2011).

No Brasil, nos escreve Duarte (2019 [2003]), o momento inicial da história do feminino brasileiro ocorreu por volta de 1830. A primeira bandeira levantada foi o direito básico de poder ler e escrever, até então reservado aos homens. Em 1832, Nísia Floresta Brasileira Augusta, rompendo os limites do espaço privado, publicou o livro *Direitos das mulheres e injustiças dos homens*, no qual reivindicava o direito à educação e ao trabalho, além do respeito e do reconhecimento da inteligência das mulheres. Qualquer noção de inferioridade sobre elas só poderia ser lida a partir das desigualdades em termos de instrução e de circunstâncias da vida enfrentadas por elas, que só tende a beneficiar os homens (DUARTE, 2019 [2003]).

O livro de Nísia Augusta foi inspirado na obra de Mary Wollstonecraft, *Reivindicação dos direitos das mulheres*, contudo, sua posição consistiu mais em assimilar seu conteúdo, bem como de outros textos feministas estrangeiros, para construir algo que se articulasse com a realidade brasileira. Difere-se, assim, das europeias também por não propor uma revolução propriamente dita, pois levava em conta nossa defasagem cultural, social e política em relação à Europa. Primeiro, as mulheres precisavam ser consideradas seres pensantes para, então, pleitear uma emancipação política (DUARTE, 2019 [2003]).

Seguindo os passos de Nísia, Ana Eurídice Eufrosina de Barandas, em 1845, publicou o livro *A filósofa do amor*, contendo reivindicações feministas e enfatizando a capacidade da mulher de pensar e de opinar, inclusive, politicamente. Em 1852, foi criado o “Jornal de Senhoras”, que tinha como foco incentivar as mulheres a buscar sua emancipação. Marcadamente, a partir de 1870 até a entrada no século XX, o número de jornais e revistas com tom mais feminista se expandiram consideravelmente, ressaltando agora a ampliação da educação como possibilidade de acesso das mulheres aos ensinos secundário e superior. Além disso, os periódicos, de um modo geral, traziam notícias sobre as realizações de mulheres em outros países, discutiam a desigualdade entre homens e mulheres, defendiam o trabalho remunerado, questionavam a dominação masculina e começavam a falar em direito ao voto (DUARTE, 2019 [2003]).

Nos Estados Unidos, o contexto social possibilitou o surgimento de outros questionamentos. O envolvimento das mulheres na luta contra a escravização dos negros foi, para Garcia (2011), uma forma de reconhecer sua própria condição de subordinação. Essa

experiência, assim como foi para as francesas, lhe permitiram adquirir ferramentas práticas e teóricas, seja na luta civil, seja na por meio da oratória para seguir com a reivindicação feminista. Vale ainda dizer, como pondera Branca Moreira Alves (2019 [1980]), que a prática protestante adotada nos Estados Unidos possibilitou uma participação comunitária mais ampla, na qual homens e mulheres brancos tinham acesso à educação. Ao mesmo tempo, a ideologia protestante, que centra no sujeito a chave para sua salvação, fomenta um papel mais ativo e individualista em suas ações – o que incentivou indiretamente uma maior mobilização das mulheres (ALVES, 2019 [1980]).

Esse contexto, portanto, favoreceu que as mulheres de classe média, que já tinham alcançado certo nível na educação, tivessem uma importante participação na luta antiescravista. Apesar disso, em 1840, durante o congresso antiescravista mundial que aconteceu em Londres, quatro delegadas norte-americanas sofreram represálias e foram impedidas de participar, só podendo assistir às sessões escondidas atrás da cortina. Humilhadas e indignadas, ao voltarem para os Estados Unidos, elas decidiram se empenhar em lutar por seus próprios direitos, de modo que esse episódio no congresso foi lido por muitos estudiosos como o marco do movimento feminista norte-americano (GARCIA, 2011).

Entre as delegadas estadunidenses, destaca-se Elizabeth Stanton. Ela foi responsável pela organização do encontro que culminou na redação da *Declaração de Seneca Fall* ou *Declaração dos sentimentos* – texto que fundou o movimento sufragista norte-americano em 1848. Esse encontro foi uma convenção para discutir os direitos e a condição social, civil e religiosa da mulher, cujo efeito foi produzir um marco significativo no movimento feminista internacional, visto que foi um dos primeiros programas políticos feministas. A *Declaração de Seneca Fall* seguiu o modelo da *Declaração da independência dos Estados Unidos*, apelando “à lei natural como fonte de direitos para toda a espécie humana, à razão e ao bom senso como armas contra o preconceito.” (GARCIA, 2011, p. 55).

Apesar da participação das mulheres na luta antiescravista, segundo Garcia (2011), os movimentos abolicionistas não apoiaram a luta feminista, com o receio de perder os direitos que tinham acabado de conseguir. A legitimidade da luta por direitos políticos das mulheres foi desqualificada, de modo que o movimento sufragista passou a usar estratégias mais radicais – o que levou muitas militantes serem presas ou mortas. Sem o apoio social, Elisabeth Stanton chegou à conclusão de que a luta por direitos femininos dependia somente das mulheres e, assim, em 1868, fundou a Associação Nacional pelo Sufrágio da mulher.

No ano seguinte, o estado de Wyoming, nos Estados Unidos, foi o primeiro a reconhecer o direito ao voto das mulheres – exatamente 21 anos depois da *Declaração de*

*Seneca Fall*. Em Nova York, a conquista em termos de leis, a partir dessa declaração, foi, em 1860, uma emenda pelo reconhecimento do direito das esposas em compartilhar os bens adquiridos pelo casal, além da custódia dos filhos. Contudo, foi somente em 1920 que todas as mulheres norte-americanas conseguirem o direito ao voto, ou seja, mais de 70 anos depois de seu marco inicial. Além disso, o que se recolheu do sufragismo foi uma nova forma de intervir na política:

O sufragismo se viu obrigado a intervir na política a partir do lado de fora, chamando a atenção sobre sua causa e com uma vocação de não violência. Dessa forma teve que ensaiar e provar novas formas de protesto. E acertou. O sufragismo inventou manifestações, a interrupção de oradores mediante perguntas sistemáticas, a greve de fome e muitas outras formas de protesto. O sufragismo inovou as formas de agitação e inventou a luta pacífica que logo foram seguidas por outros movimentos políticos como o sindicalismo e o movimento em prol dos direitos civis. (GARCIA, 2011, p. 58)

Segundo Garcia, a luta *sufragista* possibilitou que o feminismo emergisse “pela primeira vez como um movimento social de âmbito internacional, com identidade autônoma e caráter organizado.” (2011, p. 51). Jardim Pinto (2010) destaca também que o feminismo surge como um movimento que produz sua própria teoria, sua própria reflexão crítica, articulando militância e atividade teórica. Essa possibilidade de articulação pode ser entendida tendo em vista que o movimento feminista emergiu organizado por mulheres de classe média, com acesso à educação e mais intelectualizada. É somente num segundo momento que o movimento passa a ter uma interlocução maior com os movimentos populares (JARDIM PINTO, 2010).

Garcia (2011) também pondera que a busca pelo direito ao voto foi um meio de unir mulheres de ideologias políticas e classes sociais distintas, tal como podemos verificar pela presença de Sojourner Truth como mais uma voz no movimento sufragista. Ela era uma escrava, que não sabia ler nem escrever (pois a alfabetização era proibida para as pessoas escravizadas), mas que denunciava onde podia a exclusão sofrida pelas mulheres, especialmente negras. Fazia, assim, valer seu nome “verdade viajante”. Em 1851, pronunciou um discurso comovente na Convenção de Akron, evocando, de maneira inédita, as dificuldades enfrentadas pelas mulheres negras a partir de duas exclusões que sofriam: de gênero e de raça.

Seu discurso ofereceu, com isso, um solo fértil para o desenvolvimento do feminismo negro, bem como deixou evidente que a suposta incapacidade das mulheres para alguns trabalhos eram uma questão de convenção e de interesse social. Ela destacou que esta diferença não existia entre mulheres e homens negros, pois ambos eram submetidos aos

mesmos trabalhos braçais com a exigência de que apresentassem o mesmo rendimento. Assim, em seu discurso ficou evidente que os problemas vividos pelas mulheres não eram os mesmos, nem suas formas de opressão, variando em função da sua classe social e da sua raça – dando margem para pensar a questão da interseccionalidade (GARCIA, 2011).

Ao levarmos em conta outras formas de opressão, podemos, então, entender as bases para a criação de um feminismo socialista, de modo a atender às dificuldades enfrentadas pelas mulheres operárias. De acordo com Garcia (2011), o capitalismo também alterou a relação entre os sexos ao incorporar maciçamente às mulheres nas fábricas. Por sua vez, fomentou ainda mais desigualdades, que acabou por alimentar a conscientização sobre a opressão vivida pelas mulheres. Se as mulheres burguesas se queixavam da vida limitada ao lar e da opressão machista, as operárias sofriam pelas horas excessivas e pelas condições degradantes de trabalho, e por receber salários inferiores aos homens. Assim, com o passar do tempo, nos diz Garcia (2011), as diferenças entre as feministas burguesas e as proletárias tornavam-se cada vez mais gritante, criando, desta forma, a possibilidade de introduzir no socialismo e no anarquismo elementos do pensamento feminista. No campo do feminismo socialista, temos como protagonistas: Flora Tristan (França) e Alexandra Kollontai (Rússia); já no anarquismo, a figura emblemática foi Emma Goldman (Estados Unidos).

A luta pelo voto que marcou a primeira onda do feminismo também se disseminou em outros países. Na história sufragista da Inglaterra, a discussão sobre o voto feminino encontrou no casal John Stuart Mill e Harriet Taylor seus representantes iniciais. Mill era deputado e um filósofo inglês renomado do século XIX, que, com Harriet Taylor, fundamentaram as teorias políticas que deram força ao sufragismo inglês. Mill escreveu o livro *A sujeição da mulher* e, em 1866, apresentou uma petição no Parlamento inglês a favor do voto feminino. Sua iniciativa foi recusada, mas propiciou que o tema chegasse à opinião pública, tendo um efeito significativo para as sufragistas (GARCIA, 2011).

Segundo Garcia (2011), o livro escrito por Mill também causou grande repercussão, tendo sido traduzido para diversas línguas. Nele, Mill atribuiu os créditos da discussão ali apresentadas às trocas que teve com sua esposa, Harriet Taylor, situando que, apesar de ter sido escrito por ele, as passagens mais profundas pertenciam a ela (GARCIA, 2011). Sobre a repercussão deste livro, Iannini & Tavares (2018) incluíram seus efeitos no próprio Freud. Quando ainda era estudante de medicina, em 1880, Freud foi o responsável pela tradução do livro de Mill para o alemão, intitulando-o de *Sobre a emancipação das mulheres*. O impacto da obra foi, inclusive, descrito em uma carta endereçada à Martha, enquanto eram noivos, na qual Freud falava sobre a “profunda da profunda divisão subjetiva que aquela leitura”

provocou nele – um “jovem médico, apaixonado e de espírito liberal, que, contudo, aspirava a um casamento tradicional.” (IANNINI & TAVARES, 2018, p. 21).

Mill e Taylor lutavam pelo voto feminino e pela participação da mulher na vida pública, incluindo a possibilidade de estudar, de trabalhar e de escolher a profissão que desejassem. Ambos entendiam que o casamento, do modo como era concebido, era uma forma de prostituição, no qual a mulher era usada para servir ao homem. Assim, defendiam modificações na lei do matrimônio e do divórcio. Nesse sentido, a ideia de “sujeição da mulher” proposta no livro introduziu uma novidade: para além da obediência e dos serviços prestados, os homens também querem das mulheres seus sentimentos – o que difere de outras formas de sujeição entre senhores e servos. E, para conseguir esses objetivos, as mulheres são educadas a não ter iniciativa e a se submeter à vontade dos demais (GARCIA, 2011).

O movimento de luta na Inglaterra não foi apenas no campo teórico, tendo se destacado por uma aguerrida atuação política e não tão pacífica. Em 1903, Emmeline Pankhurst criou a *Women Social e Politicar Union* – WSPU [União Política e Social das Mulheres] –, que optou pela tática de confrontação como forma de atuação. O objetivo principal era pressionar o parlamento e chamar a atenção pública para a questão do voto feminino. Finalmente, depois da Primeira Guerra Mundial, em 1918, as inglesas maiores de 30 anos adquiriram o direito ao voto e, em 1928, esse direito foi estendido até as acima de 21 anos, tal como era para os homens.

Sobre o movimento sufragista no Brasil, inicialmente, o direito ao voto era tentado de forma individual, como conta Alves (2019 [1980]). A primeira eleitora foi a dentista Isabel de Mattos Dillon, que recorreu à lei em 1880 alegando ter direito ao voto por ter um título científico – condição assegurada pela Lei Saraiva. Outras feministas também tentaram, sendo recebidas com posições a favor e contrárias, sempre dependendo do entendimento do juiz. Em 1905, apenas 3 mulheres tinham conseguido o direito ao voto. Tendo seu pedido indeferido, Leolinda Daltro percebeu que a luta caso a caso era improdutiva e exaustiva. Então, ela criou a primeira organização sufragista do Brasil, fundando, em 1910, o Partido Republicando e instituindo a tática do *lobby* junto ao Congresso. Em 1917, o partido organizou a primeira passeata no Rio de Janeiro, de reivindicação quanto ao voto feminino (ALVES, 2019 [1980]).

De acordo com Duarte (2019 [2003]), no início do século XX já havia uma movimentação da elite brasileira que clamava pelo voto, pelo direito ao ensino superior e pela possibilidade de se dedicar a outras profissões que não somente professora. Alves (2019 [1980]) escreve que, em 1918, Bertha Lutz publicara a carta na “Revista da Semana”, na qual defendia o voto feminino e buscava desvencilhar sua posição das militantes que usavam

táticas de confrontação na Europa e nos Estados Unidos. Em 1919, ela criou a Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher. Em seus primeiros documentos enviados a deputados, ela pleiteou e justificou o direito ao voto ao mesmo tempo que reiterou que os deveres familiares não seriam esquecidos. Em 1922, a ativista feminista americana Carrie Chapman veio ao Brasil para palestrar no Congresso Internacional Feminista no Rio de Janeiro, servindo de inspiração para o modelo de luta. Poucas eram as feministas no País, mas tinham uma força política significativa em função de sua posição social na sociedade, correspondendo à elite local (ALVES, 2019 [1980]).

Assim, o movimento sufragista brasileiro foi fortemente influenciado pelo modelo da luta feminista americana, assumindo também uma posição cautelosa, como nos escreve Alves (2019 [1980]). Duarte (2019 [2003]), por sua vez, menciona nomes que fugiram desse feminismo burguês e “bem comportado” e se posicionaram de forma anarcofeminista, propondo a instrução da classe operária, a emancipação da mulher em vários níveis da vida social e uma sociedade mais libertária. Maria Lacerda de Moura, por exemplo, desafiou a sociedade de sua época ao propor em seus livros, além dessas reivindicações, o amor livre e a educação sexual. Outro nome é da feminista já citada Leolinda Daltro, que, com passeatas chamativas e barulhentas, conseguiu pressionar a classe política, mais precisamente o senador Justo Chermont a apresentar o primeiro projeto de lei de voto feminino. O projeto não conseguiu ser efetivado e uma forte campanha de antifeministas da Câmara e da imprensa se uniram para ridicularizar as mulheres envolvidas. Ercília Nogueira Cobra foi outra figura emblemática. Em 1922, na Semana de Arte Moderna, a escritora lançou o livro *Virgindade inútil: novela de uma revoltada*, no qual discutia a exploração tanto sexual quanto no trabalho das mulheres. Publicou ainda outros livros dando sequência a essa discussão e, por suas ideias, chegou a ser presa.

Após essa intensa movimentação pública do movimento, em 1927, o senador Juvenal Lamartine, do Rio Grande do Norte, incluiu na Constituição Estadual o direito das mulheres de votar e ser votada – o que possibilitou que Alzira Soriano se candidatasse e, inclusive, ganhasse, sendo a primeira prefeita do Brasil. Este fato teve repercussão nacional e internacional (ALVES, 2019 [2003]). Duarte (2019 [2003]) conta ainda que nesse mesmo ano foi lançado o “Manifesto Feminista”, também chamado de “Declaração dos Direitos da Mulher”, assinado por Bertha Lutz, além de outras mulheres de famílias importantes com tradição política.

Na década de 1930, Getúlio Vargas assumiu o poder e instituiu uma comissão para estudar a reforma eleitoral, todavia, escolheu um jurista contrário ao voto feminino. Bertha



Lutz, que até então mantinha uma posição comedida, pressionou Getúlio de modo que ele garantiu que seu pedido seria atendido. Assim, em 1932, o direito ao voto feminino foi garantido por Lei (ALVES, 2019 [2003]). Contudo, lembra-nos Duarte (2019 [2003]), as mulheres não conseguiram votar neste período, pois Vargas suspendeu as eleições. De fato, as mulheres brasileiras só votaram em 1945.

Diante disso, Alves – citando Virginia Woolf – afirma que a história da luta sufragista, na verdade, se tratou “*da história da resistência masculina à emancipação da mulher*, ainda hoje viva em maior ou menor grau em toda parte, o que justifica a continuidade da luta feminista.” (2019 [1980], p.63, grifo nosso). Além disso, ela contabilizou e resumiu bem o que a luta enfrentou:

Foram setenta anos de luta nos Estados unidos, sessenta na Inglaterra e quarenta no Brasil, sempre enfrentando uma posição de sofismas jurídicos, argumentos moralistas, ridicularizações e violência policial, ações com o intuito de impedir ou retardar o exercício desse elementar direito de participação democrática e cidadã: votar e ser votado. (2019 [1980], p. 60)

### 3.1.2 A segunda onda do feminismo e os questionamentos sobre o *tornar-se mulher*

A partir da década de 1930, o movimento feminista perdeu força na Europa, nos Estados Unidos e no Brasil, só reaparecendo em 1960. Para Garcia (2011), o período entre guerras foi marcado por enfraquecimento do movimento por três motivos: 1) alguns direitos tinham sido satisfeitos; 2) o fato de existir entre a classes média um medo do comunismo e, conseqüentemente, identificar o feminismo como algo igualmente subversivo e perigoso; 3) a queda da taxa de natalidade foi tomado como responsabilidade do feminismo, acusando-o de destruir a família e a nação (GARCIA, 2011).

Mediante esses acontecimentos, esse período foi um “momento de calma” para o movimento feminista, mas que se viu agitado a partir dos anos de 1950, com a obra da filósofa Simone de Beauvoir, intitulada *O segundo sexo* (1949). De acordo com Jardim Pinto (2010), esse livro se mostrou fundamental para restabelecer o movimento feminista, tendo como ponto ancorador a emblemática frase: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, lançando novos ventos e marcando, assim, o início da segunda onda do feminismo.

Segundo Leguil (2016), o objetivo do livro de Beauvoir era contribuir para que as mulheres desfizessem o mito da feminilidade, de uma natureza feminina. Para a autora, o sentido da expressão “tornar-se mulher” não implicava em uma visão humanista, ressaltando

o advento de um processo do ser feminino e de suas qualidades, mas denunciava o assujeitamento às expectativas sociais em torno das mulheres que favoreciam a dominação masculina. Assim, “tornar-se mulher” era tornar-se mulher de um homem, tornar-se esposa e mãe de seus filhos, não deixando lugar para o exercício de sua liberdade. O “tornar-se mulher” seria o produto de uma alienação (LEGUIL, 2016, p. 49).

Não obstante, Garcia (2011) assinala que Simone de Beauvoir não tinha intenção política, nem uma proposta reivindicadora com seu livro. Por outro lado, ele se mostrou o estudo mais completo sobre a condição feminina até aquele período. Para Beauvoir, a mulher é considerada a “outra” em relação ao homem sem que isso implique em uma reciprocidade. O homem não é outro para ela. Não haveria entre eles um sentimento de alteridade, pois o homem é o centro, a medida e a autoridade, produzindo uma lógica androcêntrica, na qual ele é o detentor do poder e criador da cultura. Influenciado por tais considerações, o movimento feminista passou não somente a reivindicar os direitos das mulheres, mas também a questionar as ciências naturais e humanas. Assim, com a perspectiva do “tornar-se mulher”, Beauvoir assegurou que não há nada de biológico que sustente a subordinação das mesmas, sendo um fato cultural. Ainda que não utilizasse a palavra gênero para descrever essa distância entre sexo biológico e papel social, ela separou natureza e cultura, tornando-se a base do feminismo da década de 1950.

Além do impacto de *O segundo sexo*, Jardim Pinto (2010) nos lembra que em 1960, precisamente, foi lançada a pílula anticoncepcional que inaugurou para a mulher uma nova relação com sua sexualidade. E em 1963, nos Estados Unidos, Betty Friedan publicou o livro *A mística feminina*, que ajudou a alavancar o movimento feminista. Seu texto foi fundamental para a discussão do feminismo, pois denunciou a manipulação da mulher americana pela sociedade capitalista. Foi, portanto, nessa década que o movimento passou a falar diretamente sobre as relações de poder entre homens e mulheres (JARDIM PINTO, 2010).

De maneira mais específica, Garcia (2011) situa o contexto que promoveu a fundamentação deste livro. Durante a Segunda Guerra, as mulheres precisaram ser inseridas no mercado de trabalho e, conseqüentemente, no espaço público, visto que os homens haviam ido para a batalha. Quando estes voltaram, as mulheres foram dispensadas dos seus empregos para dar lugar aos homens e novamente foram reinseridas no ambiente doméstico. Agora, elas precisariam virar consumidoras, nascendo, com isso, as “Perfeitas donas de casa que necessitavam de perfeitos eletrodomésticos.” (GARCIA, 2011, p. 83).

Diante dessa nova conjuntura, Friedan identificou que o sofrimento vivido pelas mulheres, como ansiedade, depressão e alcoolismo, traduziam a profunda insatisfação com

suas vidas. A “mística feminina” defendida pela sociedade impunha a mulher um sentido de feminilidade associado a uma natureza dócil, passiva, de caráter misterioso e intuitivo, que confirmaria seu lugar como esposa e mãe. Identificada a esse lugar, a mulher tinha sua vida limitada em torno dessas funções e ainda eram culpabilizadas por não serem felizes cuidando da família. Sua linguagem objetiva sobre a vida cotidiana permitiu, assim, com que donas de casa de outros países pudessem se reconhecer e identificar que o mal-estar vivido já não se tratava de uma experiência pessoal, mas coletiva. O livro tornou-se mais uma produção teórica de conscientização política (GARCIA, 2011).

Os anos seguintes ao livro foram de uma profunda agitação e questionamento político, nos escreve Garcia (2011). Na década de 1960, o sonho americano já tinha naufragado e as contradições de seu sistema político eram cada vez mais visíveis. Apoiados em princípios universalistas, o que se observava eram práticas racistas, classistas, imperialistas, que fundamentaram a criação de uma Nova Esquerda e diversos movimentos sociais (estudantil, antirracista, pacifista e também feminista). Esses movimentos se caracterizavam por ser contracultural. Já não se tratava em apostar nos grandes partidos políticos para alcançar as mudanças, mas em propor novas formas de vida e de relacionamentos sociais (GARCIA, 2011). Nesse período, o feminismo negro ganhou intensa popularidade nos Estados Unidos.

Vale lembrar que nesta década emergiu no país o movimento *hippie*, propondo uma nova forma de forma de organização de vida, que, a partir do slogan “paz e amor”, buscavam contrariar os valores morais e de consumo. Já em Paris, acontecia a rebelião conhecida como “Maio de 68”, iniciada por estudantes que ocuparam Sorbonne. Eles começaram questionando a ordem acadêmica vigente, mas o desfecho foi a desilusão com o que se transformou a esquerda comunista.

Nos Estados Unidos, o movimento feminista percebeu que o sexismo não era considerado pelos líderes políticos – o que promoveu um distanciamento destes para uma organização de forma mais autônoma, dando lugar para um feminismo radical. Radical, não no sentido de violento, mas como um tipo de feminismo que quer pensar a questão pela “raiz”, ou seja, tomar o problema pensando a raiz da opressão (GARCIA, 2011).

Como representante teórica do feminismo radical, temos as obras de Kate Millett, intitulada *Política sexual*, e de Shulamith Firestone, *Dialética da sexualidade*, publicadas em 1970. Partindo do pensamento marxista, da psicanálise e do anticolonialismo, estes livros trabalharam com conceitos de patriarcado e gênero, bem como direitos sexuais e reprodutivos. Mais do que ganhar espaço público, o intuito era modificar o ambiente privado no qual as mulheres estavam inseridas. “A elas corresponde o mérito de terem revolucionado a teoria

política ao analisar as relações de poder que estruturam a família e a sexualidade e sintetizam esta ideia no *slogan*: “*O pessoal é político*” (GARCIA, 2011, p. 87).

A novidade do feminismo radical foi considerar que todos os homens – e não somente os da elite – desfrutam de benefícios econômicos, sexuais e psicológicos em função da lógica patriarcal. Além disso, cabe a elas os grandes protestos políticos, o desenvolvimento de grupos de autoconsciência e a criação de centros de ajudas para mulheres (como creches, centros de defesa pessoal, centros para mulheres violentadas, serviços de saúde). Outra característica do feminismo radical foi a formação de grupos de mulheres igualitários e anti-hierárquico, de modo que as novas militantes estavam em pé de igualdade para questionar e criticar as veteranas (GARCIA, 2011).

Esse último ponto, segundo Garcia (2011), foi um dos motivos do próprio enfraquecimento do grupo, pois militantes iniciantes acabaram expulsando a maior parte das líderes e, ao mesmo tempo, enfraquecendo o movimento pela falta de experiência política. Além disso, o feminismo radical também se confrontou com a questão de classe e do lesbianismo no interior dos grupos, gerando mais um ponto de impasse, divisões e desgaste do movimento. O feminismo já não podia ser entendido como singular. Aliado às questões internas do movimento, temos o contexto histórico que também contribuiu para uma nova calmaria do feminismo. Após líderes ultraconservadores terem assumido o poder na Inglaterra e nos Estados Unidos, associado a um enfraquecimento das ideologias como o socialismo e o fim da União Soviética, a década de 1980 se revelou mais conservadora e menos propensa às manifestações grandiosas.

No Brasil, a situação do movimento feminista ganhou alguns contornos próprios em função de nossa realidade sócio-histórica. Duarte (2019 [2003]) aponta que a década de 1970 foi um momento importante do feminismo, visto que alterou significativamente os costumes. O ano de 1975 tornou-se o Ano Internacional da Mulher e, nos anos seguintes (1975-1985), manteve-se a meta de acabar com a discriminação contra as mesmas. As mulheres brasileiras nesse período lutavam a favor da igualdade de direitos e liberação sexual, questionavam a dupla jornada de trabalho, o pouco espaço da mulher na política, mas também enfrentavam o problema da ditadura militar e da censura – o que as fez incluir no debate feminista a temática da redemocratização do País e da anistia.

Vale dizer que o tema da sexualidade era um ponto de destaque, incluindo-se aqui o direito ao prazer, ao próprio corpo e ao aborto. O surgimento do anticoncepcional, o planejamento familiar e o controle de natalidade como políticas públicas tornaram-se aliados do movimento feminista brasileiro. Crescia também a força das mulheres na escrita de

revistas e jornais, bem como na literatura, impulsionando a visibilidade no campo social ao mesmo tempo que chamava a atenção para os problemas femininos. Como destaque desse período, temos a escritora Rose Marie Muraro que publicou firmemente sobre a questão feminista, até mesmo na ditadura militar, considerando a diversidade de nossas regiões e de classe social. Ela foi, inclusive, a responsável por trazer Betty Friedan ao Brasil (DUARTE, 2019 [2003]).

Del Priore (2011) destaca que, entre 1960 e 1970, no Brasil começou a experimentar os reflexos da revolução sexual que acontecia nos Estados Unidos e na Inglaterra. Incluir a busca pelo prazer na subjetividade feminina despontava com um novo objetivo e essa maior liberação no campo sexual também significou a busca pela realização no plano pessoal. Isso tudo só foi possível, segundo a autora, em função dos meios de comunicação e de uma cultura de massa, que passava a crescer e difundir novos modelos e diferentes representações sexuais. Vale dizer que os meios de comunicação não escapavam das ambiguidades ao tratar dos temas da emancipação feminina e da homossexualidade, mantendo certo tom conservador, todavia, ainda assim, promoviam que esses temas chegassem ao grande público. “E, aos trancos e barrancos, discutia-se um novo modelo de feminilidade, mas também de masculinidade.” (DEL PRIORE, 2011, p. 126).

### 3.1.3 A terceira onda e as consequências sociais, econômicas, sexuais e relacionais do feminismo

A década de 1980 na Europa e nos Estados Unidos foi marcada por uma calmaria no que concerne às grandes manifestações feministas. Isso não implica em dizer que as feministas não tenham continuado suas discussões, mas se deu um ponto de virada para pensar o feminismo centrado na diversidade entre as mulheres. Em meio a essas novas problematizações, ressurge, na década 1990, uma terceira onda do feminismo, que veio justamente criticar o uso universalizante da categoria mulher. Isso porque variáveis como país de origem, classe, raça e orientação sexual colocam diferentes problemas na vida cotidiana e na experiência subjetiva das mulheres. Com isso, emergiu ainda com mais força “os feminismos”, tais como: o feminismo negro e a Teoria *queer*.

Os reflexos dessa terceira onda não chegaram imediatamente no Brasil. Segundo Duarte (2019 [2003]), a década de 1990 foi um período de maior acomodação do que tinha ocorrido e assimilação na vida cotidiana dos efeitos da revolução sexual. Por exemplo, é

somente nos anos 2000 que o pensamento de Judith Butler, teórica *queer*, chega ao Brasil, de modo que ainda estamos colhendo as consequências de suas ideias. Sobre esta teoria e a discussão que ela abre, o próximo item da pesquisa dará seguimento a esta temática, tendo em vista que Butler introduz a psicanálise neste debate, ampliando na atualidade a discussão sobre a sexualidade.

No que diz respeito ao feminismo negro, convém dizer que, no Brasil, ele já havia iniciado sua luta na década de 1980, tendo como importante representantes: Sueli Carneiro, Núbia Moreira, Luiza Bairros, entre outras, cujos efeitos têm sido revitalizado no século XXI, a partir do acesso das mulheres negras ao ensino superior e da, até então, desconhecida força das redes sociais. Em torno do problema da mulher negra na sociedade brasileira, Sueli Carneiro (2019 [2003]) aponta para a necessidade de “enegrecer o movimento feminista brasileiro”, que seria instituir a questão racial na agenda do movimento de luta das mulheres.

Assim, Carneiro considera que se deve levar em conta as dificuldades específicas, como o modo particular de violência contra as mulheres negras, sendo preciso pensá-la por meio do conceito de “violência racial”, bem como identificar os problemas de saúde mais característicos que incidem sobre a população negra. Outro tema pertinente é a discussão sobre as políticas demográficas que excluem e exterminam a população negra. Não menos importante é problematizar os mecanismos de seleção do mercado de trabalho em torno do perfil de “boa aparência”, na medida em que assegura privilégios e desigualdades entre mulheres brancas e negras, pois o padrão sempre será os traços fenotípicos dos brancos. Deve-se lembrar ainda que as conquistas das mulheres brancas no que concerne a possibilidade de vida pública foram em muito possibilitadas pela figura da empregada doméstica, que pôde assumir as funções do lar. Ou seja, sua imagem é também um ponto analisador para um feminismo que se pretendeu ser único (CARNEIRO, 2019 [2003]).

De acordo com Jardim Pinto (2010), o movimento feminista se propõe ser libertário, todavia, que não busca apenas espaço para mulher no trabalho, na educação, na vida pública e política, mas luta por uma nova forma de relacionamento entre homens e mulheres, de modo que estas últimas possam ter liberdade e autonomia para decidir sobre sua vida e seu corpo. Resumidamente, é possível afirmar que, atualmente, os temas abordados pelo movimento se configuram em torno da discussão da sexualidade, do direito ao trabalho, da igualdade no casamento, do direito à saúde materno-infantil, da luta contra o racismo, das opções sexuais e da violência (JARDIM PINTO, 2010).

Após elencar historicamente as três ondas do feminismo, é importante ainda considerar as repercussões desse movimento na cultura. Durante esse longo período de

reivindicações, é indiscutível que o movimento feminista trouxe modificações profundas, seja a nível social, político, relacional que surgiram em decorrência de um processo de luta contra as formas de opressão e de dominação nas quais as mulheres estavam (e ainda estão) submetidas. Situar seus efeitos na cultura não implica em desconsiderar as particularidades de cada região, de classe e de raça. Não se pode dizer, por exemplo, que as alterações são as mesmas de uma mulher que reside em uma região metropolitana de outra que vive no interior do País. Mas, ainda assim, trataremos de identificar mudanças mais abrangentes

Entre os efeitos do movimento feminista, pode-se destacar, sobretudo, a relação com o trabalho, com o dinheiro, com a sexualidade da mulher e com as relações familiares. A produção e a administração de riquezas sempre estiveram localizadas historicamente do lado dos homens, ao passo que para as mulheres estava naturalizada a dimensão reprodutiva e do cuidado. A entrada da mulher no mercado de trabalho provocou uma desestabilização nessa ordenação. Ernesto Sinatra (2010) vai mais longe e destaca que, tanto nos patamares socioeconômicos mais baixos quanto mais altos, o que se observa é uma alteração no que se refere à distribuição do dinheiro no contexto familiar, no qual já não se torna muitas vezes adequada a nomeação “chefe da família” para o homem.

É digna de nota que uma das fontes para o estabelecimento da relação de dominação e de opressão dos homens sobre as mulheres é a grande diferença de proventos entre eles. Na maioria das vezes, quem é o detentor do dinheiro no universo familiar se sente no direito e em condições de se colocar numa posição decisória e de poder. Contudo, ao passo que o homem se vê afetado pelo desemprego em massa ou quando chega a ganhar menos que sua companheira, ou simplesmente quando a diferença de rendimentos entre eles diminui, isso coloca em xeque seu lugar de poder. Aqui, a referência freudiana quanto ao valor simbólico do dinheiro desprendido da série fálica pode ser pensada como um fator a contribuir na economia libidinal dos homens. A suposta posse fálica nutrida pelo valor simbólico do dinheiro não é mais exclusividade deles. Assim, os pontos de ancoragem e engodo da impostura masculina que advém de se fazer detentor do falo têm cada vez mais lhe escapado entre seus dedos.

Albuquerque Junior (2010) destaca que o número de mulheres que não aceitam mais o lugar social e histórico a elas concedido tem aumentado – o que leva a um constante questionamento sobre os costumes e as tradições. A partir disso, o que se observa também é que as mulheres têm assumido espaços decisórios, antes apenas ocupado por homens, de modo que suas vidas têm seguido de forma mais emancipada, autônoma e independente.

Mudanças também ocorreram no campo sexual. Del Priore (2011) chama a atenção para as modificações postas no terreno do erotismo e nas parcerias amorosas. A capacidade de gozar e obter prazer – antes exclusivo dos homens – foi estendida às mulheres como uma possibilidade concreta e não algo exclusivamente pecaminoso ou moralmente impróprio. O casamento, outrora vivido como ponto central da vida da mulher, perdeu esse *status*. O número de matrimônios tem diminuído e o de divórcios, aumentando, pois a relação conjugal não deve ter mais valor de prisão. Na década de 1990, 73% dos pedidos de divórcio eram tomados por iniciativa das mulheres. Promoveu-se a ideia de que o casamento é uma relação de amor e não de influências e de comodidades (DEL PRIORE, 2011).

Além disso, a felicidade teve que fazer parte das relações amorosas, bem como o cuidado recíproco e o partilhamento de um destino comum entre o casal. O estigma sobre a mulher divorciada e sobre os filhos de pais separados, antes vistos como problemáticos, diminuiu – o que também ajudou a mulher a não recuar para buscar a separação. No campo relacional, a ideia do homem como dono da mulher é insustentável, de modo que um parceiro violento perdeu o estatuto de “dono” sob os quais tinha direitos para ser visto como um homem bruto e agressivo. Além disso, a superioridade do homem nas relações íntimas também enfrenta profundos questionamentos, assim como a hegemonia de uma “masculinidade tradicional” tem sido alvo de intensos debates (DEL PRIORE, 2011).

Essa nova configuração tem repercussões, inclusive nas relações familiares e no lugar do pai no processo reprodutivo. Segundo Baubérot (2013), a família, a escola, as brincadeiras, os jogos, os esportes, as amizades, o quartel e o trabalho participam da formação da identidade masculina, todavia, nenhum desses elementos sofreu tanta mutação quanto a organização familiar. A maternidade, que até os meados do século XX era um dos únicos destinos possíveis da mulher, tornou-se agora uma escolha quando levamos em conta, sobretudo, as classes média e alta. Uma escolha, que costuma ser adiada muitas vezes em função de uma busca pela construção e pela estabilidade da carreira profissional. Não obstante, essa escolha pode contar cada vez mais com os avanços tecnológicos a ponto de nem sequer haver necessidade de um parceiro, um pai – o que ajuda a deslocar o homem de uma função central na família. Além disso, Baubérot (2013) destaca também as repercussões sobre o papel do pai na socialização da criança quando o casal se separa. De modo geral, a guarda fica com a mãe e não raro muitos homens se afastam do convívio efetivo com o filho após uma separação. Os divórcios promoveram uma nova recomposição familiar, tendo em vista que não somente o pai biológico passa a participar do cotidiano, da educação e da formação da criança, levando a figura do pai ser dividida com outro homem.



Outra consideração importante dos efeitos do feminismo na cultura deve ser buscada nas repercussões do feminismo negro. Angela Davis, em sua conferência<sup>14</sup> no Brasil (2017), afirmou que pelo fato das mulheres negras estarem na base da hierarquia de gênero, de raça e de classe, quando elas se movimentam, o mundo inteiro se movimento com elas. Complementando, ela diz que não é coincidência que o movimento “Vidas negras importam” nos Estados Unidos tenha sido iniciado por mulheres negras *queer*, nem que o feminismo negro tenha inspirado novos movimentos negros em regiões do mundo, como a África, a América Latina, a Europa e a América do Norte. Seguindo suas palavras, é possível dizer que “não é coincidência” que nos últimos anos no Brasil tenha ocorrido o crescimento dos movimentos sociais antirracismo, os avanços dos programas de reparação social e histórico por meio de cotas raciais para a universidades públicas e concursos, o início de uma visibilidade de intelectuais negras, que vem interrogando o racismo estrutural que se encontra no cerne de nosso País, resquício de uma longa tradição escravocrata (BONFIM, 2020a).

Aqui, caberia mencionar também a perspectiva da quarta onda no feminismo, que emerge com mais força por volta de 2010 e inclui o feminismo decolonial, o avanço do feminismo negro e a interseccionalidade<sup>15</sup> com um conceito fundamental de discussão, que permite, inclusive, uma reordenação da produção científica no campo das ciências humanas. Trata-se de uma onda que tem na internet, nas redes sociais, e na tecnologia de informação em geral, um meio de promoção e divulgação das suas propostas de luta. A quarta onda tem relação, sobretudo, com o protagonismo das nomeadas “subalternas”, no qual se destacariam o trabalho das mulheres consideradas do “terceiro mundo”. Eis algumas teóricas feministas dessa quarta onda: Lélia Gonzalez e Djamila Ribeiro (Brasil), Chimmamanda Nogzi Adchie (Nigéria), María Lugones (Argentina), entre outras.

Se com o movimento feminista foi possível destacar até aqui as repercussões práticas e cotidiana na vida de homens e mulheres, também não devemos deixar de mencionar suas consequências teóricas. Nesse sentido, o feminismo negro também precisa levar os créditos sobre o forçamento que tem produzido na cultura, aliada a uma perspectiva decolonial, sobre

---

<sup>14</sup> Conferência de abertura do curso “Descolonial Black feminism in the Americas” [Feminismo negro decolonial nas Américas], realizado na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). A palestra completa pode ser encontrada no Youtube: CULTINE – Angela Davis no CAHL – Centro de Artes, Humanidades e Letras – Cachoeira – Bahia.

<sup>15</sup> A interseccionalidade leva em conta que não é possível dissociar o gênero das interseções políticas e culturais (raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais) quando se busca avaliar e estudar os sistemas relacionados à opressão. Um exemplo na contramão dessa perspectiva seria analisar as opressões vividas por mulheres negras sob o viés do racismo ou do machismo separadamente, tendo em vista que tal modo de análise não permitiria abarcar a complexidade das opressões vividas por elas.

seus efeitos, inclusive para a própria psicanálise brasileira. Esta tem sido interrogada sobre a necessidade de pensar sobre as particularidades do processo de constituição e sobre a modalidade de sofrimento específico da pessoa negra por estar inserida em um sistema racista. Vale ainda considerar que a história do feminismo, como a psicanálise, é antiga. Freud, nem Lacan, fugiram de seus questionamentos e, atualmente, nós, analistas, também não.

### **3.2 Teoria *queer*: a desconstrução da identidade de gênero e performatividade no pensamento de Judith Butler**

Uma das pensadoras mais proeminentes no campo dos estudos de gênero na atualidade é a filósofa feminista estadunidense, Judith Butler. Sua vasta obra tem produzido significativo impacto sobre os estudos do feminismo, gênero, teoria *queer* e filosofia política, demonstrando uma vivacidade surpreendente na medida em que traz, para o campo social, questões sobre o sexo, o corpo, a vida, a morte, a ética, o poder e a subjetividade. Patrícia Porchat resume, de forma precisa, a posição teórica e política de Butler: “Como filósofa, reflete sobre a constituição do sujeito; como feminista, aborda o campo da identidade e dos direitos humanos e como teórica de gênero, põe em questão a sexualidade e o sofrimento.” (2014, p. 48).

O livro mais conhecido de Butler, *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, foi lançado em 1990, mas só chegou ao Brasil em 2003 – o que contribuiu para agitar esse debate em solo brasileiro. Segundo Patricia Porchat (2014), o cenário dos estudos de gênero se modificou com a publicação deste livro, pois Butler introduziu um ponto de partida revolucionário, na medida em que não adotou como referência o masculino e o feminino, mas justamente pensou essa questão a partir dos sujeitos que interrogam esses gêneros em função de suas identidades, suas práticas sexuais e seus desejos. Ao fazer a leitura por um outro viés, Butler propõe a falta de essência no que concerne às questões do gênero e recusa uma noção identidade fixa e estável. Precisamente, ela aponta a existência de um poder invisível que cria e mantém o gênero, assegurando apenas o binarismo heteronormativo (PORTCHAT, 2014).

Ao apontar as relações de poder em jogo em torno da categoria gênero, Butler tem agenciado uma discussão que abre espaço para a criação de estratégias políticas contra

situações de opressão por parte daqueles que não se enquadram no padrão das sexualidades tidas como hegemônicas: homem e mulher. Segundo Clotilde Leguil (2016), Butler tem produzido avanços epistemológicos, uma vez que sua discussão promove um progresso ético e político. Ao denunciar a homofobia na sociedade, Butler escancara o sofrimento que ela acarreta e a exclusão que ela promove – exclusão que pode chegar ao aniquilamento dos homossexuais, transexuais, intersexos, transgêneros.

De maneira radical, Butler conseguiu alimentar as forças do “movimento *queer*”. Este tem como intuito reverter o insulto impostos aos gays, às lésbicas, aos transexuais e aos bissexuais, para poder reafirmá-lo a partir do próprio significante, antes degradante, a uma nova posição política, com ampla força social. Sua obra admirável e de tamanho valor político e social merece ser amplamente reconhecida, pois lança luz sobre os problemas daqueles que têm sido constantemente silenciados e negligenciados na sociedade em termos de subjetividade, de direito, de possibilidade de trabalho, de vida, no sentido mais amplo do termo.

Vale, contudo, destacar que, em meio à denúncia contra as normas de gênero, Butler também interroga e critica a psicanálise, ao mesmo tempo que busca um diálogo com a mesma. Essa escolha não foi aleatória, visto que a psicanálise tem se destacado nos meios acadêmicos e na cultura por colocar a sexualidade em primeiro plano em suas teorizações. É, assim, que grande parte dos analistas chegam à obra de Butler: a partir das críticas que ela impõe à psicanálise. Suas críticas perpassam pelos conceitos de falo, Édipo, diferença sexual e simbólica, com o objetivo de justificar que as teorizações freudiana e lacaniana estão pautadas no binarismo heteronormativo.

Não se pode deixar de mencionar, todavia, a relação particular de Butler com a psicanálise, pois ainda que ela a critique, também se serve do aparato conceitual da metapsicologia freudiana e lacaniana, especialmente a noção de pulsão<sup>16</sup>, para elaborar suas construções sobre a diferença sexual. Em uma entrevista concedida à Porchat, Butler apresenta uma posição bastante interessante em relação à teoria psicanalítica, que nos indica melhor seu posicionamento. Segue suas palavras:

Para mim é uma teoria muito importante, uma prática muito importante. [...] Mas sinto também que ela [a psicanálise] precisa ser posta em contato com a Teoria Cultural e a Política Cultural, de um modo mais geral. Então eu me vejo arranjando

<sup>16</sup> Butler, em *Deshacer el género* (2006 [2004]), recorre ao conceito freudiano de pulsão para situar que a diferença sexual se trata de um conceito fronteiro em que se coloca e recoloca o questionamento sobre o biológico e o cultural. Assim, ela chega a afirmar que não possui nenhuma definição sobre o que é a diferença sexual, ao mesmo tempo que propõe que essa diferença tem dimensões psíquicas, somáticas, sociais e discursivas que não se sobrepõem, nem são claramente distintas, nem se pode localizar onde começam, nem onde terminam.

um encontro ou alguma espécie de reunião entre psicanálise e movimentos sociais mais amplos, políticas culturais e questões relativas a gays, lésbicas, bi, trans, intersexo. [...] a psicanálise pode fornecer uma crítica vigorosa da normalização, uma crítica vigorosa da regulação social, pode nos proporcionar uma teoria da fantasia, pode colocar em questão o corpo natural, pode observar o modo como o poder social toma forma na psique, há várias maneiras de se fazer isso. E acho que os movimentos sociais preocupados com isso podem entender melhor sua própria situação a partir de uma perspectiva psicanalítica. (Porchat, 2010, p. 166-167)

### 3.2.1 O “problema do gênero” para Butler e a desconstrução das identidades

Para adentrar no pensamento teórico de Butler, tomarei como ponto de partida seu livro *Problemas de gênero*, tendo em vista que ele apresenta a questão da performatividade – seu marco conceitual no que concerne a teoria de gênero. *Problemas de gênero* é uma obra dividida em três densos capítulos com o objetivo de questionar a noção de identidade de gênero implícita na própria teoria feminista e promover uma subversão quanto ao conceito de identidade. No primeiro capítulo, ela interroga a noção de mulher enquanto a categoria universalizante no movimento feminista. Já no segundo, ela critica a psicanálise e, por fim, ela trabalha a noção de atos corporais subversivos e de performatividade (BUTLER, (2016 [1990])).

Seu ponto de partida são as balizas nas quais o próprio movimento feminista está pautado, a saber: a noção de gênero “mulher”, enquanto uma identidade definida, estável e permanente. Ao identificar o patriarcado como uma forma hegemônica de dominação no qual as mulheres estão submetidas, o feminismo produziu uma política de base universal, sem levar em conta outras formas de opressão e outros eixos de poder. A política feminista também favoreceu a ideia de sujeitos com traços de gênero em concordância com a estrutura binária, na qual há a mulher, que luta contra a sua submissão e a sua objetificação, e o homem entendido como dominador e opressor. Além disso, Butler denuncia que a categoria mulher do feminismo foi construída no interior de uma matriz heterossexual de poder, em que só existiria a dominação do homem sobre a mulher. Butler, por sua vez, busca destacar que a noção de gênero e de mulher não pode ser dissociada das interseções políticas e culturais de identidade, nas quais se incluem as questões raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais (BUTLER, 2016 [1990]).

Vale destacar que Butler (2016 [1990]) não deixa de considerar que a categoria “mulher” foi de extrema importância para demarcar um lugar, para apontar desigualdades e

preconceitos, assim como para reivindicar direitos. Tendo em vista as condições culturais, sociais e econômicas nas quais as mulheres estavam submetidas e a falta de representatividade, fazer uso da categoria “identidade”, da categoria “mulher”, foi uma importante ferramenta política para legitimar a luta feminista, dando voz às que eram e ainda continuam sendo oprimidas, discriminadas e subjugadas. Contudo, a identidade, para Butler (2016 [1990]) produz uma função normativa, pois unifica mulheres em categorias e torna homogêneo sujeitos singulares.

Ao produzir uma crítica sobre a luta feminista no interior do próprio movimento, Carla Rodrigues (2005) considera que Butler promove, inclusive, um questionamento sobre a noção do sujeito que o feminismo quer representar, tendo em vista que ele não existe. Frente a isso, não podemos deixar de mencionar a proximidade de conceituação – com as devidas proporções – entre Butler e Lacan, ao questionarem a universalidade da noção de mulher e a inconsistência dessa identidade. Se, para Lacan, “A mulher não existe”, para Butler, essa categoria não é mais tão útil, pois restringiu o movimento a levar em conta predominantemente as mulheres brancas de classe média com suas formas particulares de opressão e de dificuldades.

Segundo Rodrigues (2005), Butler inclui nesse debate a crítica ao modelo binário de sexo e gênero. A partir desse modelo, é criada uma matriz de inteligibilidade de gêneros que, de acordo com Butler (2016 [1990]), exclui outros corpos, os chamados “corpos abjetos”. Estes se configuram como corpos não inteligíveis, corpos sem legitimidade e representatividade; corpos vistos como um excesso social que pode ser eliminado. Segundo Porchat (2014):

O campo da inteligibilidade refere-se às instituições, categorias e linguagens existentes que podem fazer com que o gênero tenha sentido. Para um indivíduo reconhecer o outro, ele tem que recorrer a campos existentes de inteligibilidade, quando não os encontra poderá surgir a violência, seja sob uma forma direta, como o espancamento ou até mesmo assassinato de homossexuais, travestis e transexuais, seja sob a forma indireta, através da marginalização ou exclusão desses indivíduos. (2014, p. 35)

A partir desse ponto, Butler estabelece uma diferença entre os corpos que são e os que não são inteligíveis. “Gêneros ‘inteligíveis’” são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (Butler, (2016 [1990], p. 43). Isto é: o masculino e o feminino. Aqui, excluem-se os homossexuais e as pessoas transgêneras, pois suas identidades fogem ao padrão heterossexual. Para Butler (2016 [1990]), as imposições sociais da matriz heteronormativa impõem uma

expectativa sobre o sujeito para que ele responda a partir de uma unidade de experiência entre sexo, gênero e desejo. Precisamente, essa unidade precisa se converter em um desejo diferenciador pelo gênero oposto, de modo que: “A coerência ou a unidade internas de qualquer dos gêneros, homem ou mulher, exige assim uma heterossexualidade estável e oposicional.” (BUTLER, (2016 [1990]), p. 52).

Butler (2016 [1990]) considera ainda que a matriz heterossexual organiza práticas reguladoras para o estabelecimento das identidades tidas como coerentes. Essa organização está implícita, inclusive na própria noção de “identidade pessoal”, na medida em que esta se estabelece depois que a identidade de gênero já foi colocada para o sujeito. Em seu texto “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo” (2000), a autora afirma que a matriz heterossexual antecede a própria emergência do “humano”. Ao nomear como menina ou menino, estabelece-se uma fronteira, bem como se indica para a criança a marca repetida de uma norma. Nesse sentido, segundo Butler (2000), o “eu”, a unidade egoica, não se estrutura primeiramente para posteriormente se situar como um gênero ou outro, mas ele emerge no interior das próprias relações de gênero. Resumindo: o “eu” é submetido e subjetivado pelo gênero (BUTLER, 2000).

Em função dessas relações, a identidade pessoal, as características internas do sujeito, que estabelecem uma continuidade e autoidentidade de uma pessoa ao longo de um espaço de tempo, tendem a ser questionadas caso o gênero seja tomado como incoerente e descontínuo. (Butler, 1990/2016). Esse questionamento pode ser observado quando uma pessoa transgênera tem sua índole, ou sua capacidade para uma atividade intelectual ou um trabalho, questionada pelo simples fato de o seu gênero ser tomado como incoerente, para além de qualquer outro comportamento que ela possa apresentar. Essa é uma consequência do poder discursivo em torno dos gêneros, pois, segundo Butler (2000), ele age necessariamente por meios excludentes, impedindo a existência no campo da cultura de corpos que escapam ao binarismo homem/mulher. Para Porchat (2015), os gêneros não inteligíveis são justamente os que se encontram em maior vulnerabilidade social, pois correspondem a corpos que na sociedade são detestados e odiados – corpos reduzidos a corpos abjetos.

Sara Salih (2019 [2002]) afirma que a identidade de gênero na perspectiva butleriana é uma prática significativa, construída e constituída pela linguagem, de modo que os sujeitos são efeitos e não causas dos discursos regulatórios que o precedem. Márcia Arán & Carlos Peixoto Junior (2007) explicam que Butler se apoia na teoria foucaultiana de poder para pensar o processo de sujeição e de regulação do gênero. Para Foucault, as formas de poder não podem ser lidas de maneira simplistas, a partir da pura opressão e dominação de

subjetividade. O poder opera na própria construção dos sujeitos. De acordo com Salih (2019 [2002]), Foucault propõe que os sujeitos não internalizam as leis, mas as incorporam em seus corpos e passam a significar essas leis como uma escrita da lei. Butler se serve dessa noção para dizer que o gênero é uma “estilização corporal”. Mas ele também é uma estratégia de sobrevivência cultural, pois aquele que não executa e não repete seu gênero, de maneira tomada como “verdadeira”, tende a ser punido pela sociedade (SALIH, (2019 [2002])).

Frente a isso, Butler considera que os discursos reguladores formadores do gênero do sujeito são os mesmos responsáveis pela produção de sua sujeição – o que a leva a propor que o gênero é uma forma de regulação social. Portanto, não se trata de pensar que há uma regulação que atua sobre o gênero, no qual haveria uma nítida separação entre esses termos. Mas de considerar que o sujeito só existe ou encontra possibilidade de maior existência social na medida em que se sujeita às regulações de uma heterossexualidade compulsória e uma hierarquia entre masculino e feminino (ARÁN & PEIXOTO JUNIOR, 2007). Nesse sentido, Porchat nos auxilia a entender que:

A relação [foucaultianas] entre poder, saber e produção de subjetividade aparece, em Butler, na crítica dirigida ao heterossexismo latente nas teorias feministas e na quase natural distinção entre sexo e gênero, presença marcante em aproximadamente todas as teorias sobre a sexualidade e identidade. (PORCHAT, 2014, p. 35-36)

De um modo geral, Butler – a partir das contribuições de Foucault, como pondera Giselle Falbo (2016) – toma as noções de gênero e sexo como construções sociais, históricas e culturais não determinadas por nenhuma verdade, seja extraída da natureza, seja da ontologia. Porchat (2014) ressalta que as considerações foucaultianas levaram Butler a interrogar o caráter dado e puramente biológico concernido ao sexo, pois o sexo também é lido segundo os discursos ocidentais da biologia. Por outro lado: “Essa discussão se enriquece quando abrimos mão de uma decisão sobre ‘sexo’ ser um conjunto de processos biológicos ou um produto do discurso biomédico da cultura ocidental e atentamos para a sua construção pelo discurso enquanto uma unidade artificial” (PORCHAT, 2014, p. 36). Esta unidade dada ao sexo integra artificialmente elementos anatômicos, funções biológicas, prazeres e condutas. Ainda de acordo com Porchat (2014), Butler se sustenta nesta perspectiva para propor que o gênero também é construído como uma unidade, com uma substância idêntica a si mesma. Essa unidade é organizada sob a rege de uma prática de poder que regula as identidades sexuais, sendo este o ponto mais importante da discussão do que propriamente um debate entre natureza e cultura, biologia e determinações culturais.

As consequências dessa relação de poder operam de modo a fazer existir e essencializar as categorias “homem” e “mulher” enquanto gêneros inteligíveis, ao passo que outras identidades de gênero não podem existir. Os sujeitos com uma discordância entre sexo e gênero ou que cujas práticas de desejo não se apoiam nem no sexo, nem no gênero, são relegados à invisibilidade ou à patologia. Quem não se enquadra na matriz heterossexual tem seus corpos tomados como falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas.

Todavia, Butler (1990/2016) aposta que a persistência e a proliferação de gêneros não inteligíveis são justamente aquilo que gera possibilidades críticas e subversivas à matriz heterossexual. De acordo com Cossi & Dunker (2017), Butler considera que a anomalia, o desvio, aquilo que foge à regra é o mecanismo fundamental no que concerne à construção dos gêneros. Nesse sentido, não há lugar para pensar a patologização dos sujeitos não aderidos às normas do gênero. Sendo assim, a estratégia empreendida por Butler é promover uma política pós-identitária e desconstrucionista dos gêneros; é favorecer o deslocamento da patologia à política, garantindo o direito à cidadania e a legitimidade de existência aos sujeitos que não respondem ao padrão heteronormativo (COSSI & DUNKER, 2017).

### 3.2.2 O gênero pensado como ato performativo

Será, então, por meio de gêneros não inteligíveis – precisamente, do travesti e da *drag queen* –, que Butler formulará sua justificativa para questionar o padrão heteronormativo. Para ela, tais figuras configuram uma subversão desse padrão visto que mesclam e desconstroem a ideia de que há dois sexos diferentes. A forma da *drag* e do travesti encarnarem o gênero feminino, por exemplo, demonstra como este é performativo fruto de uma repetição de signos, atos e gestos. “A performance da *drag* brinca com a distinção entre anatomia do performista e o gênero que está sendo performado. [...] “Ao imitar o gênero, a *drag* revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência.” (BUTLER, 2016 [1990], p. 237, grifo da autora).

Ao pensá-lo como performativo, Butler contrapõe a ideia do gênero entendido como uma identidade fixa e estável, pois ele é constituído no tempo e instituído por meio de uma “repetição estilizada de atos”, no qual gestos, movimentos e estilos corporais “constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero” (Butler, 1990/2016, p. 242). Apesar de se pensar tão longe do pensamento de Lacan, Butler poderia encontrar uma aproximação sobre



essa dimensão da não identidade fixa a partir da própria ideia presente no ensino lacaniano de que o sujeito não é passível de ser reduzido por um significante, um  $S_1$  que vise o representar.

Para entender esse conceito de performatividade de gênero, é preciso levar em conta que os efeitos que o ato performativo produz. Ou seja, por meio dos gestos e comportamentos atuados, ele tem a capacidade de tornar real e de produzir aquilo que ele nomeia e representa, conferindo-lhe consistência. Por sua vez, a repetição estilizada de atos corresponde à ideia de que ele é sempre a citação de algo que se inscreve em um código de condutas sobre ser homem e ser mulher – puras citações e repetições baseadas em convenções (PORCHAT, 2014).

Salih (2019 [2002]) ressalta, ainda, que as repetições performativas de gênero que se operam enquanto ato são produzidas e determinadas por um quadro regulatório extremamente rígido. Esse ato acaba por fazer existir aquilo que ele nomeia, ou seja, um homem “masculino” ou uma mulher “feminina”. Essa repetição advém do âmbito cultural e reforça a construção de corpos masculinos e femininos. Igualmente, Porchat (2014) salienta que o gênero é um ato, encenado ao público, mediante significações pré-estabelecidas socialmente, sem qualquer original ou essência.

Entender o gênero como performativo implica em considerar que ele é constituinte da identidade que pretende ser ou que simula ser. Logo, não há essência por trás do gênero – o que em certa medida Butler extrai de Nietzsche. Recorrendo à noção crítica da metafísica da substância, Butler (2016 [1990]) faz menção ao caráter ilusório do ser e da substância. Como descreve Salih (2019 [2002]), a metafísica da substância refere-se à ideia de que o sexo e o corpo são entidades materiais e naturais, contudo, para Butler, sexo e gênero são construções culturais ‘fantasmáticas’ que definem o corpo. Segundo Butler (2016 [1990]), o gênero não é uma propriedade ontológica anterior e permanente, mas é um feito, não existindo identidade de gênero por trás das expressões do gênero – só há o ato. O gênero é um devir, um processo e não um estado ontológico do ser. Ele se aproxima mais de uma repetição contínua que se solidifica, dando a impressão de que sempre esteve ali de forma inata.

Porchat (2014) pondera que, para Butler, não há essência de homem ou mulher. O que há é uma crença na existência de uma substância ou essência desses gêneros, que é conferida ao sujeito a partir de seu nascimento, produzindo um estatuto de “verdade” sobre sua sexualidade. Essa nomeação tão precoce produz e reproduz uma série de atos, gestos e performances que, ao serem continuamente repetidas, dão a impressão de que existe uma ontologia a respeito do ser homem e ser mulher. Desse modo, Butler (2016 [1990]) conclui que se não existe essência do ser, também não há uma estrutura binária estável, na medida em

que o gênero é um ato intencional, performativo e repetitivo. Qualquer ideia de essência ou ontologização dos gêneros só pôde ser construída em função desses atos repetitivos e imitativos de corpos tão diferentes entre si (BUTLER, 2016 [1990]). Porchat (2014) nos ajuda a compreender que nomear o gênero como um ato performativo intencional não implica em tomá-lo como deliberado ou voluntário, pois o “intencional” em Butler refere-se à ideia de “intencionalidade da consciência” proposta por Sartre, na qual ela sempre visa algo e se constitui num movimento de direcionamento ao mundo. Do mesmo modo, podemos entender a intencionalidade do gênero como algo que se inscreve no mundo exterior, no âmbito público (PORCHAT, 2014).

Na perspectiva butleriana, segundo Cossi & Dunker (2017), esses atos repetitivos e imitativos ocorrem como “paródia”, “citação” ou “iteração” e se estruturam de tal forma que criam a ilusão de uma unidade, uma coerência, uma identidade e um modelo original de gênero. Por esse modelo original não existir ou só existir dentro dessa repetição, isso explicaria o fato comum da inadequação dos sujeitos quanto ao seu gênero e a seu corpo. Butler considera que os significados originais atribuídos aos gêneros, na verdade, são parodiados. Por outro lado, segundo Salih (2019 [2002]), a paródia de gênero não implica que haja uma versão original. O que se faz quanto ao gênero é apenas cópia de uma cópia, no qual a própria noção de original está sendo parodiada, podendo algumas serem mais subversivas e outras mais corriqueiras. Nem todas as *drags*, por exemplo, são subversivas, pois elas podem estar apenas repetindo as estruturas de poder heterossexual e reforçando as distinções existentes entre macho/fêmea; masculino/feminino; heterossexual/homossexual. Outras, porém, conseguem se fabricar de maneira mais subversiva, podendo mesclar o masculino e feminino a ponto de relativizar tal diferença.

Para Butler (2016 [1990]), o gênero é uma fabricação de modo que não existe gênero verdadeiro ou falso. Sobre a ideia de gênero verdadeiro, Arán & Peixoto Junior (2007) comentam que este se coloca como ficção reguladora, que só se mantém mediante uma repetição reiterativa. Entretanto, essa repetição nunca ocorre de maneira totalizante, pois é impossível aos corpos obedecerem completamente às normas. É justamente por essa repetição sempre implicar em uma diferença que as noções de masculino e feminino podem ser desconstruídas e desnaturalizadas. Tais noções são uma materialização fabricada (ARÁN & PEIXOTO JUNIOR, 2007). A partir de tais formulações, Porchat considera que Butler:

Desfaz a necessidade de coerência interna às identidades sexuais e da classificação dessas identidades segundo grau de normalidade e patologia. Não há seres mais verdadeiros ou mais patológicos do que outros por se aproximarem ou se distanciarem de um ideal, seja anatômico, seja psicossocial. (2014, p. 41)

O que existe, portanto, no dizer de Butler são gêneros performados. Sendo assim, Salih (2002/2019) ressalta que, para Butler, o sujeito é tal como um ator que encena sua identidade de gênero num palco metafórico de sua própria escolha. A questão da escolha não implica em considerar que o sujeito seja um agente livre que seleciona seu gênero tal como uma peça de roupa que pretende usar. A escolha de gênero não diz de uma “liberdade de escolha”, pois estamos submetido a certas leis reguladoras e estruturas de poder que fazem parte do contexto cultural e social. “Escolher o gênero” é o mesmo que dizer que o sujeito interpreta e organiza as normas discursivas de gênero de maneira própria, ainda que de forma restrita e limitada. A família, os amigos, a classe social, o trabalho, o meio no qual se vive, por exemplo, impactam sob essa dimensão da escolha, de modo que o sujeito, desde seu nascimento, se encontra empenhado neste trabalho de lidar com as normas discursivas de gênero (SALIH, 2019 [2002]).

Segundo Butler (2016 [1990]), toda a construção de gênero é resultado de uma produção disciplinar que atua sobre os corpos e promovem uma falsa estabilidade e coerência de identidade, cujo objetivo é a construção e a regulação de uma sexualidade heterossexual com objetivos reprodutivos, que formam, assim, uma aliança. Nesse sentido, para Butler, o gênero é uma construção no qual está oculta a sua gênese, promovendo a ideia de uma ontologia no que concerne ao sexual. A produção de um efeito ontológico sobre o ser homem, ser mulher, não é, para Butler, apenas uma crença inofensiva, visto que ela serve para controlar os seres humanos. “A constituição das identidades masculina e feminina serve a um poder regulador que obedece à estrutura de dominação masculina e da heterossexualidade compulsória.” (PORCHART, 2014, p. 38). Este poder regulador, por sua vez, tem como consequência a normatização das identidades de gênero por meio da heterossexualidade compulsória, bem como também promove a exclusão, a patologização e a eliminação daqueles que ousam apresentar novas possibilidades de gênero. Mais ainda, esse poder regulador, além de punir os que não exercem “corretamente” seu gênero, constrói a ideia de coerência de gênero para ocultar a descontinuidade implícita no mesmo.

Se o gênero é uma norma, isso não impede de Butler pensar que ele é também fonte de resistência. Pois, seguindo o pensamento foucaultiano a respeito do poder, é no interior dessas relações que se encontra também uma insubmissão constitutiva. Na própria engrenagem do poder, é possível encontrar uma força de resistência com potencial de transformação (ARÁN & PEIXOTO JUNIOR, 2007). De acordo com Salih (2019 [2002]), apesar de toda limitação de possibilidade de encenar o gênero em função das estruturas de poder, também existem e

insistem possibilidades subversivas com as quais Butler conta para promover a própria desconstrução dos gêneros. Algo sempre escapa às normas e é isso que permite que a força reguladora entre em confronto com a hegemonia, que ela visa sustentar, para abrir possibilidade de rearticulações. A partir desse ponto, Butler consegue se diferenciar dos outros pensadores das teorias de gênero, segundo Porchat (2014), pois, ao conceituar o gênero como um ato repetitivo, ela introduz também a possibilidade da ocorrência de uma repetição subversiva e transformadora.

Para Butler (2016 [1990]), a ideia de gênero fabricado a permite pensar sobre uma fluidez de identidades, bem como na possibilidade de ressignificação e de recontextualização das mesmas. Nesse sentido, Salih (2019 [2002], p. 96) pontua que Butler “parece otimista sobre as possibilidades de desnaturalizar, proliferar e deslocar as identidades para revelar a natureza construída da heterossexualidade.” Resumindo, o conceito de gênero para Butler – nos indica Cossi & Dunker (2017) – deve ser articulado mediante um aporte performativo da linguagem e levando em conta a discussão em torno de políticas que possam produzir mudanças nas relações de poder que existem entre os gêneros. Não podemos perder de vista que, se Butler abre essa discussão sobre o gênero, ela tem um objetivo político explícito: o de promover cidadania e visibilidade aos excluídos, aos considerados gêneros abjetos em função de sua não adequação às normas binárias de gênero.

### **3.3 Gênero e psicanálise: um debate sobre a heteronormatividade**

Com os *Gender Studies*, a psicanálise foi interrogada e mais uma vez agitada pelas repercussões do movimento feminista – o que tem sido motivo de trabalho, pois nos convoca a revistar a obra freudiana e o ensino lacaniano com maior rigor de modo a nos posicionarmos neste debate. Qual o lugar dado ao Pai na psicanálise? O que significa o conceito de Nome-do-Pai? E de falo? Quando falamos em “homem” e “mulher” na psicanálise, estamos nos orientando por intermédio de uma estrutura binária heterossexual? Os psicanalistas realmente superaram a ideia da homossexualidade como um desvio? Há lugar na psicanálise para pensar a transexualidade sem incorrer na estrutura psicótica? Conseguimos pensar a constituição do sujeito no seio de uma sociedade com novas organizações familiares? Cada psicanalista que se insere nesta discussão é levado a torcer, a virar de um lado a outro os conceitos lacanianos, colocando à prova o saber que pôde extrair da obra do Lacan e da sua própria clínica. Pois,

atualmente, não é mais possível repeti-los simplesmente, fazendo-os de puros “clichês” ou, como se diz, um “lacanês”.

Para adentrar nesta discussão e recolher às críticas feitas às teorizações de Freud e Lacan, nossa interlocutora será Judith Butler – como já mencionamos. Os apontamentos podem ser encontrados em diferentes momentos da obra de Butler, como, por exemplo, nos livros *Problema de gênero*, *Deshacer el género* [Desfazendo o gênero], *Cuerpos que importam – Sobre los limites materiales y discursivos del sexo* [Corpos que importam – Sobre os limites materiais e discursivos do sexo] e no artigo “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo.” – para citar alguns. Convém, contudo, destacar que “longe de entender as críticas de Butler à psicanálise como um problema ou um entrave, consideramos que ela nos promove uma exigência frutífera de precisão teórica-clínica que irrompe na atualidade para avançarmos no debate sobre as novas ordenações da sexualidade.” (BONFIM & VIDAL, 2021). Não se considera aqui a necessidade de rechaçar os problemas apontados, mas de produzir um diálogo, uma articulação, ainda que não seja possível escapar aos pontos de tensionamentos.

### 3.3.1 Críticas de Butler à psicanálise freudiana e lacaniana: o problema do falocentrismo, do simbólico e da diferença sexual

Para Butler (2016 [1990]), as teorizações freudianas e lacanianas, ao proporem que o homem e a mulher se estruturam por meio do binário fálico-ter o falo/ castrado-ser o falo, respectivamente, reforçam o padrão heteronormativo, pois localizam a lei simbólica e primazia fálica como estruturante da sexualidade. Precisamente, a ideia lacaniana de que o homem, identificado ao pai, possui o “título de posse, de propriedade no bolso” para se servir na puberdade e ter acesso à mulher – segundo Lima (2020) – seria para Butler a confirmação de que Lacan se sustenta no problemático sistema de trocas e normas de parentescos enunciados pelo pensamento estruturalista do antropólogo Lévi-Strauss. Tal lógica confirma, segundo a autora, uma economia masculina de pensamento e significação responsável pela persistente dominação masculina. Isso porque o falo é usado para assegurar o poder dos homens. Eles têm!

Para Butler, ainda que Freud tenha pensado a construção da sexualidade a partir do caráter bissexual do sujeito, bem como incluído a homossexualidade como forma de

expressão sexual, ele não deixou de produzir uma teorização na qual se observa uma matriz heterossexual do desejo. Cossi & Dunker (2017) observam que a descontinuidade entre sexo, gênero, desejo e práticas sexuais, ao serem explicados por meios de formulações psicanalíticas em torno das noções de fixação pulsional, inversão do objeto sexual, regressão a uma organização pré-genital, escolha narcísica do objeto e alteração do objetivo sexual, comportaria para a filósofa uma dimensão patologizante sobre aqueles que não se enquadram na norma heterossexual.

As críticas de Butler, como se pode perceber, também incluem neste debate o pensamento de Lévi-Strauss a respeito da lei universalizante da proibição do incesto e da noção de parentesco, presentes no seu livro *As estruturas elementares do parentesco*. A partir deste, ela avança para problematizar o pensamento lacaniano, na medida em que Lacan teria se servido do estruturalismo de Lévi-Strauss para formalizar o conceito de simbólico, que acaba por naturalizar as noções de poder em torno dos gêneros. Lima (2020) pondera que a crítica de Butler ao pensamento de Lévi-Strauss decorre da influência do texto de Gayle Rubin, “O tráfico de mulheres: nota sobre a economia política do sexo”, de 1975. Com este artigo, Rubin aponta que Freud e Lévi-Strauss promoveram teorizações que ratificavam a opressão das mulheres feitas pelos homens. Precisamente, com sua obra, Lévi-Strauss pronunciou que as mulheres não possuem os mesmos direitos que os homens e que, em função das normas de parentesco, seu lugar seria de um objeto de troca entre os clãs, sendo este o fundamento da cultura. No que se refere a Freud, ela entendeu que a noção de falo não é apenas um elemento diferenciador entre os sexos, mas a encarnação do domínio masculino, que justificaria, inclusive, a troca das mulheres no sistema de parentesco. Assim, para Butler, a troca de mulheres, o tabu do incesto e a exogamia, como a origem da cultura, não passam de um arranjo cultural contingente que implica em uma heterossexualidade natural no humano (LIMA, 2020).

Márcia Arán & Peixoto Junior (2007) argumentam que a crítica butleriana também aponta para a exclusão recíproca entre identificação e desejo, no qual, a partir das tramas do Complexo de Édipo e de Castração, a criança torna-se menino ou menina, passando a desejar o sexo oposto. Nisto, Butler reconhece uma forma de reiteração da norma sexual reforçada pela psicanálise, pois ela localiza a homossexualidade como um desvio no processo de identificação do Édipo, no qual a criança não se identificaria com o genitor do mesmo sexo. Em resposta a essa tese freudiana, Butler (2016 [1990]) propõe uma outra maneira de pensar a estruturação sexual para além do tabu do incesto. Segundo a autora, a formação da identidade de gênero se daria por meio de uma proibição que antecede o tabu do incesto, a saber, pelo

tabu da homossexualidade (ideia também recolhida do texto de Rubin). Isso implica em dizer que na base da sexualidade está o desejo homossexual proibido (BUTLER, 2016 [1990]).

Cossi & Dunker (2017) explicam que a leitura que a filósofa faz da psicanálise lacaniana a leva a entender que Lacan, ao invés de contestar a matriz heterossexual, formula uma teoria que ratifica esse pensamento, negligencia outras possibilidades de existência e reproduz os regimes de poder. Para Butler, as formulações psicanalíticas sobre a ordem simbólica e a diferença sexual sustentam mecanismos de inteligibilidade cultural, que foram tomadas como transcendentais, localizando o homem e a mulher a partir da oposição fálico/castrado, ativo/passivo e, conseqüentemente, a sexualidade a partir de termos binários. Tais construções, na perspectiva de Butler, tornam-se um dos obstáculos para a psicanálise repensar novos tipos de organização familiar (como aquelas fruto da união entre homossexuais), novas formas de parentesco, bem como práticas sexuais e gêneros indiscerníveis (COSSI & DUNKER, 2017).

Sobre a questão das novas organizações familiares e o modo como a psicanálise pode responder a ela, Butler, em seu livro *Deshacer el género* (2006 [2004]), retoma as críticas dirigidas a Lacan em função da associação entre Édipo e estrutura familiar, nos moldes pai/homem-mãe/mulher-criança. Vale, contudo, dizer que o cenário no qual se insere essa crítica tem relação, sobretudo, com o tenso debate que se colocou na França em torno da parentalidade de casais gays. Na ocasião, alguns psicanalistas, filósofos e antropólogos franceses emitiram opinião contrária à adoção de casais homoparentais, alegando que a constituição subjetiva não patológica dependeria da diferença sexual dos pais.

Antonio Quinet (2019) conta que esse tipo de posição preconceituosa não é novidade na psicanálise e que Freud sempre se posicionou contra ela, seja dentro da instituição psicanalítica, seja com declarações públicas. Contrariando Ernest Jones e Anna Freud, sua própria filha, Freud se posicionou contra o impedimento da entrada de analistas gays na IPA (Associação Psicanalítica Internacional). Além disso, assinou uma petição contra a criminalização da homossexualidade e fez declarações públicas que essa escolha sexual não era doença, nem uma questão de tribunal. Lacan também nunca impediu a entrada de analistas em sua escola em função de ser homossexual.

Sobre a polêmica ocorrida na França, Quinet (2019) resgata algumas falas pronunciadas por analistas que chegam a causar espanto pelo tom moralista impresso. Uma afirmação considerava que a construção subjetiva é resultado de um encontro entre a mulher/mãe e o homem/pai. Ou ainda, que o Nome-do-Pai deveria ser apresentado à criança sem ambigüidades, representado por um terceiro na relação mãe-criança, marcadamente por

uma diferença sexual em relação à genitora. Havia quem defendesse que um casal homoparental impediria o filho de se confrontar com a diferença sexual estruturante. Outro, porém, apelou para a necessidade de a criança ter um “modelo” de homem que ama uma mulher. Houve, porém, quem alegasse que um casal homossexual tomaria a criança como o centro de toda a casa, algo excepcional, um bem inestimável do casal. Desconsideraram, portanto, que isso também pode ocorrer com qualquer casal, tendo Freud já descrito o lugar da criança como “sua majestade o bebê” (QUINET, 2019).

De um modo geral, tais falas traziam especulações não sustentadas pela teoria, nem pela própria clínica. A teoria lacaniana, desde seu início, falou em função paterna e materna e apontou, pelo contrário, que a constituição subjetiva dependia de um desejo particularizado e da possibilidade de transmissão da falta, da castração – o que não implica que essas funções se referiam ao pai e à mãe, da realidade concreta da criança. Do ponto de vista clínico, as considerações apresentadas por esses analistas também não se sustentam, na medida em que não estão pautadas em conclusões extraídas de análises de filhos de casais homoparentais, mas somente em seus próprios preconceitos. Qualquer conclusão teórica precisaria advir da clínica e, neste caso, ainda temos poucos relatos.

Interessante, entretanto, foi a posição de Butler neste debate, pois foi por meio da própria psicanálise que ela encontrou argumentos para rebater tais considerações. Seu argumento é endereçado nominalmente a uma filósofa chamada Sylviane Agacinski. Esta se colocou de maneira enfática contra a parentalidade homossexual, sustentando que este tipo de organização familiar não é natural, além de comprometer a cultura e o simbólico por não colocar em evidência a diferença sexual como fundamento das bases geracionais. Frente a esses argumentos, Butler, sendo bastante lacaniana – se assim posso dizer – afirma que, na psicanálise, as figuras pai e a mãe não precisam existir concretamente para poder operar a constituição subjetiva, podendo ser posições estruturantes (BUTLER, 2006 [2004]).

Ainda que tenha essa leitura, Butler insiste que a psicanálise alimenta um padrão heteronormativo. Para compor sua crítica, a autora se atém nas primeiras formulações do ensino lacaniano, entre elas o escrito “A significação do falo”, de 1958. Butler (2000), tomando como referência esse escrito, questiona a noção de “assunção do sexo”, pois, segundo ela, isso propõe que existe uma “escolha altamente reflexiva” do próprio sujeito quanto à ordenação de sua sexualidade. Todavia, se essa “assunção do sexo” é restrita ao masculino e feminino, ela está imposta pelo aparato regulatório de heterossexualidade, tornando essa questão da escolha demasiadamente problemática (BUTLER, 2000).



Ainda sobre as construções propostas por Lacan em seu primeiro ensino, Butler (2016 [1990]) questiona as posições sexuais binárias em torno da noção de “ter” o falo (posição masculina) e “ser” o falo (posição feminina), pois considera que essa conceituação alimenta a dominação masculina ao colocar a mulher como aquela que reflete e confirma esse poder. Assim, ela escreve: “‘Ser’ o falo é ser o ‘significante’ do desejo do Outro e *apresentar-se* como esse significante. Em outras palavras, é ser o objeto, o Outro de um desejo masculino (heterossexualizado), mas é também representar e refletir esse desejo” (2016 [1990], p. 85). Seguindo, ela conclui: “Assim, ser o falo é sempre “ser para” um sujeito masculino que busca reconfirmar e aumentar sua identidade pelo reconhecimento dessa que “é para” (2016 [1990], p. 88).

Nesse sentido, podemos sintetizar a crítica de Butler à psicanálise da seguinte forma: ela recusa o falo como o único elemento estruturador da sexualidade, e, conseqüentemente, os conceitos de complexo de Édipo e de Nome-do-Pai como modos que organizam a identificação do homem e da mulher, e suas escolhas objetais. Ela recusa ainda o Édipo como uma estrutura normatizadora e neurotizante, na qual a tríade pai-mãe-criança formada de saída por um casal heterossexual comporia a estrutura fundamental da organização social (COSSI & DUNKER, 2017).

### 3.3.2 Respostas à Judith Butler

A escuta das críticas de Butler nos força revisitar o conceito de Édipo no ensino lacaniano. Quando Lacan (1995 [1956-57]) situa a expressão “relação edipiana normativa”, ele nos diz que, se a experiência psicanalítica considera que o Édipo tenha uma função “normativa”, é por identificar que esse complexo promove a escolha de objeto heterossexual. Estaria Lacan, nesse momento, defendendo uma normatividade ou apenas lendo o que era considerado a norma na sociedade? Não podemos negar que o termo “normativo” associado a uma “escolha objetal heterossexual” nos soa profundamente problemático na atualidade. Entretanto, convém lembrar que esse seminário foi escrito há mais de 60 anos. Não se deve aqui desprezar um real histórico no qual o Lacan estava imerso. Também não se trata de desresponsabilizar o autor por suas afirmativas.

Insistindo um pouco mais na discussão, estaria Lacan patologizando a homossexualidade nesse seminário? Inegavelmente, no *Seminário 4*, Lacan associa a

homossexualidade feminina à perversão – uma aproximação contestável, vale dizer. Quinet (2019) conta que nesta época Lacan ainda não havia distanciado seu ponto de vista da posição que era transmitida pela IPA sobre a homossexualidade. Associá-la à perversão introduz inevitavelmente um tom patológico. Por outro lado, se tomamos especificamente a aula em que Lacan trabalha o caso freudiano da Jovem Homossexual<sup>17</sup>, seu interesse está em demarcar “as vias perversas do desejo”, no sentido de que ele não atende às normas, sempre desvirtuando de uma pretensa linha instintiva, biológica e até cultural. Basta lembrarmos que a própria psicanálise retira a fronteira entre perversão e normalidade, tendo em vista que considera que toda criança é uma perversa polimorfa quanto a seu objetivo e quanto ao objeto, cujo chuchar do seio é paradigmático para verificar como o prazer rapidamente invade o terreno da necessidade de nutrição.

Diante disso, podemos dizer que a psicanálise situa a homossexualidade como algo fora da norma? Basta um ano para que Lacan coloque a questão em outros termos. Assim, ele diz: “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 de seu sexo – o que como vocês sabem, sempre persiste, na análise, dentro de uma certa ambiguidade.” (LACAN, 1999, [1957-58], p. 171). O que a experiência analítica nos permite reconhecer é que a relação do sujeito com seu sexo, sua escolha de objeto, não é algo simples, bem delimitado, pois há sempre a “ambiguidade” destacada por Lacan.

Continuando em sua discussão sobre o Édipo e sobre o lugar do pai nesta operação subjetiva, Lacan nos dá outra chave para pensar a “normatização”. Reafirmando que falar da função do pai no Édipo não tem relação com a questão ambientalista, ele nos diz que presente ou ausente, a necessidade é que o pai compareça no discurso da mãe, pois nos dois casos encontramos “complexo de Édipo inteiramente normais”. Aqui, está a parte que mais interessa: “normais nos dois sentidos: normais como normatizadores, por um lado, e também normais no que se desnormalizam, isto é, por seu efeito neurotizante.” (LACAN, 1999, [1957-58], p. 173). O normal e o patológico não possuem estruturas separadas dentro da psicanálise.

Posto isto, é pertinente ponderar que Lacan é um psicanalista que reformula constantemente seu ensino e que a patologização da homossexualidade não é algo que podemos extrair de suas contribuições finais, visto que aquilo que corresponde ao gozo do sujeito é sempre fora da norma, seja ele hetero ou homossexual. Igualmente, em sua famosa

---

<sup>17</sup> Essa aula pode ser encontrada no *Seminário 4* e refere-se aos capítulos VI, VII e VIII, “O primado do falo e a jovem homossexual”, “*Bate-se numa criança* e a jovem Homossexual” e “Dora e a jovem homossexual”, respectivamente, reunidos sob o título “As vias perversas do desejo”.

carta de 1935 endereçada a uma mãe aflita sobre a sexualidade de seu filho, Freud já havia afirmado que a homossexualidade não é um vício, uma degradação, nem pode ser classificada como uma doença. A despatologização da homossexualidade está presente no discurso do próprio fundador da psicanálise. Posto isto, alguns mal-entendidos podem ser dissolvidos.

Entre as causas desses mal-entendidos, podemos dizer que está o recorte do ensino de Lacan feito por Butler. A filósofa leva em consideração unicamente o caminho das identificações sexuais, negligenciando os avanços lacanianos do seu último ensino a partir da introdução das fórmulas da sexuação, sobretudo no que concerne à sexualidade feminina. Como salienta Fajnwaks (2017), há um ponto de real no processo de sexuação do sujeito de modo que a sexualidade não pode ser reduzida ao terreno das identificações, nem das identidades, fruto de repetição de modelos sociais e culturais – como inicialmente propõe Butler. Este real diz respeito à relação mais íntima e singular que o ser falante construiu com o gozo, sobressaindo a dimensão do corpo anatômico.

A partir do recorte feito, a leitura de Butler ficou comprometida, pois ela travou um debate com um conceito de ordem simbólica da década de 1950, construída a partir da influência do pensamento de Lévi-Strauss, mas que o próprio Lacan abandonou. Acompanhando os desdobramentos do ensino laciano, Butler teria identificado o esvaziamento que o próprio psicanalista foi dando ao conceito de Édipo. Além disso, como bem lembra Lima (2020), a hipótese de um pretensu patriarcado na psicanálise, do pai que escaparia à castração, com livre acesso ao gozo, é um mito neurótico para se haver com a limitação do pai e para se defender da dura realidade de que todos somos castrados, e que estamos submetidos à estranheza do nosso corpo e do gozo. Apesar desse esforço, o que se recolhe na clínica é sempre um “pai manco” e homens aflitos por estarem aquém do semblante fálico que insistem em sustentar (LIMA, 2020).

Segundo Fajnwaks (2017), Lacan introduz um remanejamento na discussão sobre a ordem simbólica já entre os anos de 1958-59, no *Seminário, o livro 6 – O desejo e sua interpretação*. Na contracapa deste livro, Miller resume as consequências que se anunciam a partir desse seminário: o desejo não tem um objeto natural, sendo seu o objeto sempre fantástico. Ele nos orienta, coloca-se como uma bússola, ao mesmo tempo que nos desorienta, que sempre aponta para algo fora da norma. O campo do desejo foi inicialmente reconhecido como tendo sempre o mesmo norte, o Nome-do-Pai, o Édipo. Todavia, eis que, neste seminário, o Édipo deixa de ser visto como a solução única do destino desejante do sujeito. O Édipo é apenas uma forma normatizadora – que assegurou até aqui a manutenção do patriarcado e de certa ordem social –, sendo inicialmente tomado como uma invariante

antropológica, mas que passa a ser deslocado desse eixo central, tendo em vista que estamos em outro momento de inovação do lugar da tradição (Miller apud Lacan, 2016 [1958-59]).

Em 1962-63, no *Seminário, livro 10 – A angústia*, Lacan, por sua vez, introduz um novo estatuto da angústia de castração, não mais referida à ameaça paterna, logo, não sendo delimitada somente pelo Complexo de Édipo. Neste livro, o que ganha destaque é uma falta, enquanto separação, apontando para a impossibilidade de um gozo absoluto. e cujo resto é o objeto *a*. Mais adiante, em 1967, Lacan localiza o Édipo como um ponto de fuga, como um problema para a psicanálise, e complementa dizendo que: “Abri-lo [o Édipo] permitiria restaurar ou mesmo relativizar sua radicalidade na experiência.” (Lacan, 2003 [1967], p. 261). Lacan (2003 [1967]) não deixa de considerar que há, inclusive, certa “ideologia edipiana” ao se associar o Complexo de Édipo à família pequeno burguesa (pai/homem-mãe/mulher-filho), conferindo-lhe um “valor” ao identificar as funções simbólicas com os personagens parentais. Nesse sentido, o próprio Lacan nos dá uma chave de leitura ao situar que, antes mesmo de adentrar a década de 1970, os psicanalistas já estavam em tempo de relativizar o Édipo.

Em 1972-73, no *Seminário 20*, Lacan estabelece de forma decisiva uma leitura sobre a feminilidade que vai além do Édipo e do falo, situando a problemática da sexuação em termos de gozo e não de identidades. É, portanto, um momento de virada teórica, em que o “ter” e o “não ter o falo” já não são suficientes para abordar o campo sexual. Tais considerações foram, todavia, ignoradas por Butler em seu livro *Problemas de Gênero*. Fajnwaks (2017), por sua vez, pontua que esse desconhecimento se justificaria pelo fato da filósofa – tal como a maioria dos teóricos de gênero (Monique Wittig, Gayle Rubin e Eve Kosofsky Sedgwick) – não ter acesso a esses os últimos seminários de Lacan, tendo em vista que os mesmos ainda não tinham sido transcritos quando elas iniciaram tal discussão.

Não se pode deixar de mencionar que, apesar dessa dificuldade de ordem prática quanto ao acesso de material que lhe permitisse acompanhar melhor a continuidade do ensino de Lacan, Butler, no livro *Cuerpos que importam – Sobre los limites materiales y discursivos del sexo* [Corpos que importam – Sobre os limites materiais e discursivos do sexo] de 1993, faz uma pequena referência, em nota de rodapé, ao *Seminário 20*, indicando um contato da autora com as ideias deste livro. Isso, contudo, não modificou sua forma de estabelecer a crítica dirigida à psicanálise em torno do padrão heteronormativo. Para ela, Lacan continua em uma perspectiva binária ao apresentar dois modos de gozo diferentes, aos quais ele denomina “masculino” e “feminino” (BUTLER, 2002 [1993]).

Butler, contudo, não conseguiu assimilar que o cerne da discussão sobre a lógica do todo-fálico e não-todo fálico traz uma visão sobre a sexualidade além do simbólico, das

identificações homem/mulher e da ideia de gênero, cujo paradigma é a repartição de gozo. Antes, porém, de entrar nessa discussão, Lacan já havia localizado, no *Seminário 18*, as categorias homem e mulher serem apenas semblantes, estabelecendo, inclusive, um paralelo com o que vinha sendo discutido na época em termos de identidade de gênero, a partir da perspectiva do trabalho de Stoller.

Lacan (2009 [1971]), por sua vez, ao citar o livro de Stoller, *Sex and Gender* [Sexo e gênero], demonstra maior interesse não propriamente no conceito de gênero, mas nos casos de transexualidade descritos por este autor. Quanto à questão da identidade do gênero, Lacan se reduz a afirmar que se trata daquilo que ele está chamando de semblante. No seminário seguinte, Lacan fala do homem e da mulher como valores sexuais, que, ao abordá-los, há a necessidade de tomar dois polos: o do semblante e o do gozo. Nesse sentido, ele comenta:

Quanto ousamos, como se faz todo dia, rotular nossos parceiros por seu sexo, é impressionante que tanto o homem como a mulher simulam [*font semblant*], cada qual seu papel. Mas o importante, pelo menos quando se trata da função da fala, é que os polos sejam definidos, o do semblante e o do gozo. (LACAN, 2012 [1971-72], p. 68)

Há, portanto, o polo do semblante, da discussão sobre os gêneros, dos papéis sociais que veiculam a dominação masculina – eixo central e altamente pertinente da discussão sobre o gênero – e há o que Lacan aborda com o polo gozo todo fálico e não-todo fálico. Lembremos que o discurso é aparelho de gozo, portanto, entendo que esse polo do gozo seja uma leitura lacaniana em torno de como o discurso patriarcal e fálico hegemônico é capaz ou não de ordenar, limitar, suprir ou fracassar, ao tocar no corpo dos seres falantes, produzindo modalidades de gozos distintos e, conseqüentemente, maneiras diferentes de se relacionar com o outro sexo.

Aqui, ressaltamos o termo “leitura”. A pretensão da teoria psicanalítica é realizar uma leitura, uma interpretação dos fenômenos inconscientes recolhidos na clínica, sob transferência. Não se trata de defender ou rejeitar certos modos de existências ou de ordenação da sexualidade, mas sim de interpretar o modo como o sujeito se vira com a falta de saber sobre seu sexo ou com a ausência de relação sexual. Esse foi o legado deixado por Freud e Lacan. Isso não implica em desconsiderar que na história da psicanálise tenham existido psicanalistas, e ainda há, que defendam certos padrões morais e conservadores em torno da sexualidade. Estes falam por si. Nesse caso, é necessário distinguir a psicanálise dos psicanalistas, pois estes se diferenciam em muito, mesmo quando estão sobre uma mesma denominação “analistas freudianos,” “analistas lacanianos”. Como aponta Quinet (2019), a psicanálise é subversiva, mas isso não impede que existam analistas conservadores e

reprodutores da ordem vigente. E complementa: “Daí a necessidade de uma crítica assídua para que a psicanálise não seja desagregada e engolida pela religião, ciência ou discurso capitalista.” (QUINET, 2019, p. 31). A psicanálise busca levar o sujeito à pura diferença e ir na contramão dessa posição é deixar-se contaminar por uma norma social, pelo discurso do mestre, do universitário ou do capitalista.

Não podemos perder de vista esse caráter subversivo da psicanálise, que esteve presente desde a sua fundação. Iannini & Tavares (2018) argumentam que tanto o meio familiar, social e científico se sentiram abalados com as teorizações de Freud acerca da sexualidade infantil, da bissexualidade, da não coincidência necessária entre o sexo anatômico e a posição sexual, do caráter errante da sexualidade. Por outro lado, algumas vertentes do movimento feminista, já em sua época, entenderam que haveria uma lógica binária em torno da sexualidade, bem como uma defesa patriarcal e uma lógica falocêntrica. Nesse sentido, os autores concluem: “Essa polarização da *recepção* mostra, por si só, a complexidade das posições freudianas, que exige uma leitura cuidadosa e sutil, justamente porque não se deixa apreender em lugares pré-determinados por discursos e saberes prévios.” (IANNINI & TAVARES, 2018, p. 12).

No que tange à leitura proposta pela psicanálise, Marcus André Vieira (2019) situa que Freud descreveu o modo como a sexualidade se estruturava em sua época – com todos os impasses, as fissuras e os elementos conflitantes que a cultura oitocentista possuía –, nomeando de “falo” o elemento que estaria na base da constituição das identidades-padrão de sua cultura. Dizendo de outro modo, Freud verificou que a sociedade europeia era marcadamente estruturada pelos padrões patriarcais e falocêntricos. Essa leitura não é justamente a mesma feita pelo movimento feminista? De um lado, estariam os homens, reconhecidos culturalmente pelo seu papel de detentor do “cedro do poder” e precisando responder em sua posição sexual a partir da posse do falo, e, do outro lado, a mulher, aquela que se distingue do homem por não possuir a posse fálica, com as consequências e os desdobramentos sobre a feminilidade, que o próprio Freud teve dificuldade de acompanhar, permanecendo com a questão: *O que quer a mulher?* Lacan (2012 [1971-72]), por sua vez, joga com a homofonia entre *La norme male* [a norma masculina] e o *l’anormal* [o anormal] para assim demarcar que essa própria norma que ordena a dimensão sexual comporta em si uma anomalia, ratificando uma dissolução entre o normal e o anormal no campo da sexualidade. Não desconsiderando também a influência das normas sociais no desenrolar da sexualidade, que situam a mulher em uma suposta posição passiva, Iannini & Tavares lembram que Freud:

insta seus leitores a não subestimarem o papel que a normatividade social tem na subjetivação da sexualidade, desabonando de saída qualquer interpretação que tome as descobertas da psicanálise como se fossem impermeáveis a injunções sociais, culturais ou históricas. Quando confessa a obscuridade remanescente, Freud desenha uma zona cinzenta na qual a psicologia individual e a psicologia social se interpenetram. (2018, p. 11)

Isso não impede de mencionar a existência de conceitos discutíveis na obra de Freud, tal como o *penisneid*, “inveja do pênis”. Por outro lado, esse termo pode revelar mais do que temos notícias sobre a organização social do século XX, no qual Freud estava imerso. Ao descrever, por exemplo, fatos da infância da Jovem homossexual, Freud chama a atenção para alguns comportamentos da paciente que não correspondiam ao que se esperava de uma menina. Com uma postura mais vibrante, realizava “traquinagens” e “lutas”, não se submetendo a uma posição em segundo plano diante do irmão mais velho. Freud diz ainda que, após a jovem constatar a diferença sexual, “desenvolvera uma acentuada inveja do pênis e as reflexões derivadas dessa inveja ainda continuavam a povoar-lhe o espírito.” (FREUD, 1996 [1920], p. 180). E complementa: “Era na realidade uma feminista; achava injusto que as meninas não gozassem da mesma liberdade que os rapazes e rebelava-se contra a sorte das mulheres em geral.” (FREUD, 1996 [1920], p 180). Como não achar injusto as mulheres não terem os mesmos direitos em termos sociais, educacionais e financeiros que os homens? Como não querer usufruir desses mesmos direitos? Enfim, o termo pejorativo “inveja do pênis” não favorece a discussão sobre os impasses vividos pelas mulheres, na qual as questões sociais não podem ser excluídas. Além disso, o modo como ele foi transmitido depois de Freud também não nos auxiliou nesta compreensão, restringindo a sexualidade feminina à dialética em torno do sentimento de sentir-se lesada e depreciada em relação ao menino e, por consequência, nutrir um desejo de possuir um filho, como equivalente simbólico do falo.

Ainda que seja possível reconhecer essa problemática formulação vinda de Freud, Vieira (2019) destaca, por sua vez, que o tratamento psicanalítico operava a partir do fracasso dessas identificações, virando-as pelo avesso. O problema, contudo, foi o entendimento justamente ao contrário, pois se assimilou que teorização freudiana visava a uma apologia à restauração da identidade fálica. Freud verificou que sustentar a posse fálica, na verdade, era um engodo também para os homens. Seu órgão, na realidade cotidiana, nunca consegue responder ao padrão desse falo ereto, símbolo de potência – o que os relega a viver sempre sobre a ameaça e o medo da castração, revelando, assim, que a castração está para homens e mulheres. Castração, que deve ser entendida não como mutilação, mas como a condição

humana de ser falível, incompleto, faltoso; condição para que o desejo tenha lugar. Nesse sentido, Vieira complementa o que Freud pôde verificar em sua clínica:

A crença no falo distribui ainda essa negatividade de maneira binária. Uns acreditarão tê-lo no corpo, ao alcance da mão, serão ditos masculinos. Não é tão bom quanto parece. Estes, mais que ninguém, sentirão que os deles não é tudo isso, que à diferença do falo imaginário dos deuses, o deles costuma estar flácido e apenas de vez em quando ereto e por isso serão para sempre assombrados com o medo do fracasso. Outros serão levados a crer que não o têm, que aquela coisinha que fazia sua felicidade masturbatória infantil era um engano, que precisariam para gozar, passar por outro corpo. Esse outro modo de negativização fálica em seus corpos, mais explícito, levará, porém, a um gozo bem menos limitado quando encontrado. Sem medo de perder o que já não tem, esses seres mais intensamente “tudo ou nada”, serão ditas e feitas mulheres. (2019, p. 180)

Chegamos, portanto, ao problema denunciado por Butler a respeito do binarismo na psicanálise. Para avançar neste diálogo, o caminho escolhido deve ser as teorizações presentes no último Lacan. Jogando com o título do livro *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir, ao qual recusou o convite feito pela autora para conversar sobre a contribuição da psicanálise para a discussão sobre o feminino, tendo em vista o pouco tempo hábil que ela teria para escutá-lo, Lacan (2012 [1971-72]) afirma que não existe o segundo sexo. “Não existe segundo sexo, a partir do momento em que entra em funcionamento a linguagem.” (LACAN, 2012 [1971-1972], p. 93). Dizendo de outra forma, ele nos lembra de que a noção de heterossexualidade comporta uma relação com o *heteros* [outro, em grego], sendo justamente isso que não há nas parcerias sexuais: seja porque o verdadeiro parceiro do homem é a fantasia \$, seja porque a mulher se relaciona tanto com o falo e com o vazio, com o significante que falta no campo do Outro. Toda relação comporta, assim, uma interferência que põe obstáculo à relação com o outro sexo: só há Um. Esse Um não é redutível ao termo masculino, vale dizer. Propriamente, essa colocação quer apontar para o fato de que, no horizonte de cada relação, está o *um a um* (LACAN, 2012 [1971-72]).

Lacan, insistentemente, do *Seminário 18* ao *20*, coloca em evidência que não há relação articulável no plano sexual, no qual todos de um mesmo sexo se relacionariam com seu correspondente do outro sexo. Lacan é preciso ao dizer que isso é uma referência ao modelo animal, que no humano é desalojada a partir da entrada da linguagem. Isso coloca, portanto, em xeque a noção de uma suposta heteronormatividade na psicanálise. Outra maneira de colocar essa questão é articulá-la a partir da noção de universal. Dois sexos correspondem a dois universais – contudo, a teoria lacaniana sustenta que não há universal do lado da mulher. Não há, para a psicanálise, uma essência masculina e uma essência feminina. Nesta direção, ele articula a questão da seguinte forma:



Tratemos agora de nos aproximar do que vem a ser o parentesco entre o universal e o nosso assunto, ou seja, o enunciado segundo o qual os objetos deveriam dividir-se em duas totalidades de equivalência oposta. Acabo de lhes fazer notar que não há motivo algum para exigir a equinumericidade dos indivíduos, e acrescentarei que acreditei poder sustentar o que tinha a formular a partir da simples biunivocidade da copulação. Seriam, portanto, se isso fosse possível, dois universais definidos pelo simples estabelecimento da possibilidade de uma relação de um com o outro e do outro com o um. (2012 [1971-72], p. 96).

Dizendo de outra maneira, as fórmulas da sexuação propostas por Lacan buscam apontar que não há dois sexos, dois universais, dois termos, dois conjuntos, dois polos, dois gêneros, nos quais se confirmaria o padrão normativo heterossexual. Se Lacan usa os termos atualmente desgastados homem e mulher, sua elaboração teórica vai além da noção habitual com a qual se pensa a sexualidade. Ao introduzir uma perspectiva lógica, ele propõe pensar que existe, de um lado, um conjunto fechado – lado “homem” –, e, do outro lado, um conjunto que tende ao infinito. O lado das mulheres comporta um caráter aberto, plural, não limitado, que poderíamos, inclusive, nos permitir incluir várias possibilidades de expressão da sexualidade.

Convém ainda ressaltar que, quando Lacan (2012 [1971-72]) introduz pela primeira vez as fórmulas da sexuação, ele afirma que, para explicá-las, não tomará a noção de heterossexualidade, mas de bissexualidade. Isso já aponta para uma diferença: a modalidade de gozo pode comparecer em desacordo com a anatomia e também não definirá o tipo de escolha hetero ou homossexual. De maneira ainda mais radical, Colete Soler argumenta que “Os parceiros variam, aqui, sem comprometer a pertença sexual do sujeito decidida no nível da modalidade de gozo, o que tem como consequência que, em cada um dos casos, o verdadeiro parceiro, que é o gozo, permanece velado e como à espera de interpretação.” (2005, p. 140).

É digno de nota que quando Butler (1990/2016) problematiza o binarismo de gênero, ela chama a atenção para a exigência sobre os sujeitos de uma heterossexualidade compulsória, sustentada por uma unidade de coerência entre sexo, gênero e desejo, a ponto de cada um desses elementos se refletir no outro e desembocar num desejo diferenciador pelo gênero oposto. Resumindo, Butler afirma: “A coerência ou a unidade internas de qualquer dos gêneros, homem ou mulher, exige assim uma heterossexualidade estável e oposicional” (1990/2016, p. 52, grifo nosso). Portanto, quando ela discute sobre a questão do binarismo, não é somente para afirmar a exigência normativa de apenas dois gêneros, mas é também para sustentar que há uma única maneira de fazer casais, entre o homem e a mulher, que corresponderia a essa heterossexualidade estável e oposicional.

O ensino lacaniano permite, contudo, equivococar tal ideia de binarismo sustentada por uma relação oposicional. Lacan (2012 [1971-72]) pondera que o fato de existir o número equilibrado de homens e mulheres não basta para justificar a relação sexual. As fórmulas da sexuação apontam para o fracasso da relação entre homens e mulheres a partir do seu famoso aforismo: “Não há relação sexual.” Ela não permite escrever e atribuir um homem a uma mulher, e vice-versa. Ou seja, Lacan não assegura, nem defende uma heteronormatividade, pelo contrário, ele dá destaque a como ela fracassa e falha, assim como qualquer tipo de relação, só existindo parcerias sintomáticas.

Por essa perspectiva, Cossi e Dunker (2017) consideram que a teorização que fundaria um modelo centrado no par heterossexual se dissolve, pois a ideia de binarismo pressupõe que as categorias de homem e de mulher são complementares e estabelecem relações de reciprocidade. Se há algo que Lacan procurou de distintas maneiras abolir, foi tal noção de complementaridade e de reciprocidade. Inclusive, ao abordar o gozo feminino, ele diz ser um gozo “suplementar” – chamando atenção para esse termo. Nas palavras de Lacan: “por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar. Vocês notarão que eu disse suplementar. Se estivesse dito complementar, aonde é que estaríamos! Recairíamos no todo.” (1985 [1972-73], p. 99). Não há todo, não há nenhum tipo de parceria que promova uma união em que o homem e a mulher se complementariam, como um pleno modelo de fazer casal.

Toda essa discussão se inscreve no *Seminário 20*, contudo, Fajnwaks (2017) nos alerta quanto a outras possibilidades de leitura que o ensino lacaniano nos permite, tal como podemos encontrar no *Seminário, o livro 23 – O sinthoma*. O conceito de *sinthoma* no ensino lacaniano corresponde ao arranjo singular do *fallasser* com o gozo, que aponta para a sua forma de lidar e enodar os três registros, sua forma de gozar de seu inconsciente. Fajnwaks afirma que: “As soluções que o *fallasser* pode encontrar para lidar com o gozo são da ordem de uma bricolagem, de um saber-fazer, e nenhuma norma saberia regular essa relação.” (2017, p. 33). Ao radicalizar a noção de singularidade a este nível, isso implica em considerar que qualquer entendimento normativo da sexualidade é uma concepção alheia à psicanálise, na medida em que o gozo sempre escapa a qualquer enquadramento, sendo fundamental na práxis psicanalítica levar em conta a maneira singular do sujeito se virar com seu gozo. Sobre o que se extrai da psicanálise, Quinet escreve:

O que a psicanálise nos ensina é que tem algo do gozo que não é coletivizável, na medida em que é aquilo que o sujeito tem de mais singular. Há algo que tampouco entra no discurso, como as coisas do amor e do sexo que não se encaixam em nenhum discurso previamente pré-estabelecido (2019, p. 40-41).

A crítica de Butler é direcionada ao modo como a psicanálise pensa a diferença sexual, ainda que sua resposta para essa questão tenha sido construída com o conceito psicanalítico de pulsão. Lacan, por sua vez, afirma que: “As pessoas se confundem, precipitam-se na negação da diferença sexual. Finge-se apagá-la mediante o uso do sinal de *igual, mulher=homem.*” (LACAN, 2012 [1971-72], p. 115). Isso, contudo, não o leva a pensar a diferença apoiada nas representações sociais, mas a partir do conceito de gozo. O gozo no *fallasser* é subversivo e pode romper com as posições instituídas pela civilização. Jesus Santiago (2017) considera que a psicanálise pensa diferença sexual apoiada sob o real pulsional, implicando na função de furo. Esta consideração nos permite pensar a sexuação como a infinitude dos corpos sexuados. Desse real como impossível, não podemos nos livrar e a cada época os sujeitos procuram encontrar maneiras de contornar o mal-estar que a sexualidade provoca. Do campo do Outro, o sujeito consegue recolher certos semblantes para lidar com a falta de programação sexual, bem como discursos que visam à regulação do gozo. Como ressalta Quinet (2019):

A regulação dos gozos que asseguram os discursos é frequentemente utilizada pelo ‘moral sexual civilizada’ para determinar e discriminar os laços amorosos adequados ou inadequados a uma dada sociedade. Os laços sociais que tentam, em vão, regular as parcerias amorosas entre os sexos são tentativas também vãs de suprir o real da relação sexual que não pode ser escrita. (2019, p. 30)

Há certas indicações sociais de habitar a sexualidade e formar parcerias amorosas, mas o que interessa à psicanálise é a sexuação do sujeito, seu arranjo singular, sua invenção para lidar com o sexo e com a linguagem, sua bricolagem à revelia do binário homem/mulher, bem como o seu modo de responder à ausência de relação sexual. Se a partir dessas considerações não podemos dizer que exista uma norma heterossexual sustentada pela psicanálise, resta um esforço a mais de nos perguntarmos o que vem a ser o gênero para a campo psicanalítico, pois esse foi o ponto de partida de Butler para introduzir um diálogo com a teoria de Freud e de Lacan.

De acordo com Falbo, o conceito de identidade de gênero aponta para uma noção egoica de unidade, por meio de “uma suposta identidade do Um consigo mesmo.” (2016, p. 3). Não obstante, essa noção se inscreve no registro da consciência. Segundo Stella Jimenez (2018), a identidade de gênero é maciçamente imaginária, ainda que parta de um significante: homem, mulher ou qualquer outro. De saída, é possível afirmar que se trata de uma noção que elide o que a psicanálise em seus primórdios já havia sustentado com a noção de divisão subjetiva. Além disso, a noção de gênero despertou pouco interesse para o nosso campo até

então justamente por não apontar para fenômenos de ordem inconsciente. Revela-se mais como um recurso imaginário, de frágil ancoramento, mas que os sujeitos se utilizam como forma de atribuir uma inteireza, um pertencimento – tal como outros tipos de identidades: nacional, grupal, étnica, religiosa, política, entre outros. Mas, sem dúvida, não podemos discordar de Butler que essa identidade se sobressai em detrimento das outras, pois ela vem do campo do Outro e comparece muito precocemente, marcando um corpo com o significante “menino” e “menina”, e com todas as expectativas que se constroem a partir de tais noções para o advento de um homem e de uma mulher.

No que tange à clínica psicanalítica, por princípio, ela é regida pela singularidade, pelo caso a caso, e a experiência analítica permite revelar que as identidades de gênero não dão conta de expressar o modo como sujeito experimenta sua sexualidade. Elas são um semblante, um recurso imaginário e simbólico que visa dar conta do real em jogo no sexual, mas que fracassa, visto sua impossibilidade. O que a análise descobriu foi, contudo, que os gêneros homem e mulher, tão enfatizados em nossa cultura patriarcal e falocêntrica – em torno dos quais Butler constrói sua crítica –, tende rapidamente a se esvanecer quando o sujeito começa a falar. Todo um rol de incerteza sobre o seu sexo ganha espaço mediante os inúmeros questionamentos sobre a masculinidade e a feminilidade: “*Não me sinto um homem de verdade*”, “*Isso não é coisa de homem*”, “*Não sei como ser mulher*”, “*Ela sabe ser feminina e eu não*”. E mesmo quando o sujeito tenta se aproximar de uma definição sobre a dúvida quanto a ser homem ou ser mulher, escreve-nos Poli (2007), ele se engana, pois essa identidade sexual “jamais dirá respeito à posição de enunciação do sujeito inconsciente” (2007, p. 55), pois há sempre um real da sexuação em jogo.

Isso, portanto, permite afirmar que, ainda que apoiados em uma estrutura binária, os heterossexuais não estão tão assegurados assim quanto aos problemas da sexualidade. Por outro lado, se os heterossexuais também são tomados por inúmeras incertezas e inseguranças, não podemos, contudo, ignorar o problema apresentado por Butler, igualando a situação com o que ela denominou de gêneros não inteligíveis. A sexualidade é sempre um ponto de inquietação para o sujeito. Mas é verificável que a heterossexualidade é um fator de maior segurança na vida, dentro da própria casa, nas cidades, nas ruas e no mercado de trabalho, por corresponder a um padrão social em detrimento daqueles que se encontram em posições mais vulneráveis. A heterossexualidade em si não implica em ter uma vida mais limitada, e até ameaçada, como é o caso dos homossexuais, travestis, transexuais e transgêneros. Ninguém nunca apanhou ou morreu por ser heterossexual. Seria irresponsável de nossa parte desconsiderar esses fatores, pois, ao negarmos essas particularidades, promovemos uma

invisibilidade de certos modos de sofrimentos em nosso campo e alimentamos um discurso que pode flertar com a segregação e a discriminação. O interesse aqui é unicamente responder ao diálogo com a psicanálise aberto por Butler e não diminuir ou relativizar seus apontamentos sobre o sofrimento e a exclusão social imposta a uma parcela da população.

Posto isto, é possível afirmar que a psicanálise não ignora ou desconsidera a discussão sobre os gêneros, mas seu campo teórico-clínico é outro. Dizendo de outro modo: aquilo que os *Gender studies* entendem por gênero não é o mesmo que a noção de masculino e de feminino na psicanálise, sobretudo a partir do que se extrai das fórmulas da sexuação. Mais ainda, é possível afirmar que, do ponto de vista psicanalítico, não haveria nenhuma objeção a nível teórico em torno do esforço de Butler em desconstruir a categoria de gênero. Tanto Butler quanto Lacan apontam – cada um à sua maneira – a inconsistência que a noção de identidade de gênero comporta. A distinção, contudo, será no modo como cada autor se encaminhou nesta discussão. Butler pôde contar com a influência de autores pós-estruturalistas e de pensadores da filosofia crítica alemã pós-kantiana e hegeliana (entre eles: Michael Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida), permitindo-lhe elaborar a noção de performatividade. Lacan, por sua vez, partiu de Freud, articulando, no seu primeiro ensino, os conceitos psicanalíticos com a antropologia e a linguística, e, no segundo, com a matemática lógica e a topologia. E, principalmente, pôde se servir da clínica – o que o permitiu reconhecer a dimensão do gozo que opera no campo sexual, forjando, assim, o conceito de sexuação. Isso implica em dizer que ambos, ao reconhecerem a precariedade do gênero, da impossibilidade de o significante definir o sujeito, avançaram até onde suas influências teóricas e seus instrumentos de análise lhe permitiram caminhar (BONFIM, 2020b).

Diante do que foi exposto ao longo desse capítulo dedicado a pensar as repercussões do movimento feminista sobre o terreno da masculinidade, é possível dizer, junto à Claudine Haroche, que no plano social a dominação masculina tem sido limitada em seus excessos nas sociedades democráticas ocidentais, entretanto, não conseguiu ser suprimida. Com forte insistência, o movimento feminista, ao longo de uma história de importantes lutas, tem conseguido provocar mudanças na legislação, podendo as mulheres se beneficiarem de direitos jurídicos e políticos; contudo, ainda há um longo caminho em torno dos direitos sociais e econômicos. As desigualdades tornaram-se menos toleradas, mas a dominação masculina permanece de maneira insidiosa. “As formas insidiosas da dominação masculina resultam, assim, de uma imbricação contemporânea entre as exigências seculares da tradição viril e os princípios das sociedades democráticas de hoje.” (HAROCHE, 2013, p. 21-22). Nesse jogo de forças, situa-se o homem na contemporaneidade. Mas como? Ainda confiantes

em seu papel dominante? Desorientados sobre seu lugar e sua posição na partilha dos sexos? Angustiadados? Ressentidos? Ainda mais agressivos e machistas? Lutando para resgatar uma potência desde sempre perdida? Ou inventando outras possibilidades de ser homem? Perguntas estas que se mantêm em aberto, mas cuja pesquisa se destina a tentar construir algum encaminhamento de resposta por meio de uma leitura psicanalítica.

#### 4 A (NÃO) RELAÇÃO DO HOMEM COM A MULHER E AS CONSEQUÊNCIAS DO DECLÍNIO DO IDEAL VIRIL

*Um dia  
Vivi a ilusão de que ser homem bastaria  
Que o mundo masculino tudo me daria  
Do que eu quisesse ter*

*Que nada  
Minha porção mulher, que até então se  
resguardara  
É a porção melhor que trago em mim  
agora  
É que me faz viver*

*[...]  
Quem sabe  
O super-homem venha nos restituir a  
glória  
Mudando como um deus o curso da  
história  
Por causa da mulher*

Gilberto Gil<sup>18</sup>

O que é ser homem?

Para Lacan (2009 [1973]), “A identificação sexual não consiste em alguém se acreditar homem ou mulher, mas em levar em conta que existem mulheres, para o menino, e existem homens, para a menina.” (2009 [1971], p. 33). Sua indicação parece destacar a necessidade de um encontro com a alteridade para chegar à possibilidade de uma identificação propriamente sexual. Longe de pensar o campo da construção sexual de forma isolada, Lacan indica tratar-se de algo que se coloca em constante relação, ainda que seja para concluir que, na verdade, tudo o que a psicanálise descobriu gire em torno da “ausência de relação sexual”. Assim, abrem-se as seguintes questões: como os homens se relacionam/não relacionam com as mulheres? O que é possível extrair desse encontro para pensar o processo de sexuação da masculinidade na contemporaneidade?

Ao final do seu ensino, Lacan situou a mulher como o sintoma do homem, enquanto modo do homem gozar do seu inconsciente. Essa última elaboração ganha relevo nesta pesquisa tendo em vista que se coloca como interrogação saber se podemos sustentar uma articulação entre uma possível modificação na construção da sexualidade masculina e as transformações ocorridas no universo feminino na contemporaneidade, sobretudo em função

<sup>18</sup> Música “Super-homem, a canção”, escrita em 1978 e interpretada por Gilberto Gil.

do impacto do feminismo na cultura. É digno de nota que o movimento feminista não produz necessariamente uma abertura para a feminilidade, especialmente quando a luta por direitos igualitários desemboca em uma reivindicação quanto à disputa de quem tem mais poder – o que leva as mulheres a assumirem uma posição viril e um protesto fálico.

Por outro lado, se as mulheres se orientam por novos discursos, se elas mudam sua relação com os homens, com as possibilidades de gerir sua vida e construir outros circuitos desejantes que não somente a maternidade, se as mulheres modificam sua relação com o sexo, com o prazer, com o seu entendimento sobre o que é “ser mulher”, os homens são forçados a mudar também, e algo além do falo vai ficando cada vez mais evidente. Mas como os homens respondem a tais transformações? O campo do gozo também é levado a permutações? Mais ainda: as mudanças culturais provocadas pelo feminismo e os discursos em torno da liberação sexual seriam capazes de levar o homem a produzir novos arranjos com sua sexuação e seu gozo? Esses questionamentos mais decisivos norteiam os desdobramentos desta parte da pesquisa, na qual o percurso eleito será atravessar as construções psicanalíticas em torno do modo como o homem se dirige a uma mulher.

#### **4.1 O modo do homem se dirigir a uma mulher**

A maneira pelo qual o homem acede ou não ao encontro com uma mulher revela seus impasses quanto à castração e ao desejo. Freud pensou essa relação a partir da bifurcação amorosa, na qual haveria uma divergência entre o afeto e o campo desejante. Iannini & Tavares (2018) chamam a atenção para o fato de que o “ideal do amor romântico” é uma invenção recente, datada do século XIX, que emerge em consonância com o nascimento de uma experiência subjetiva mais interiorizada. Esse ideal eleva o amor a um tipo de sentimento espontâneo, não forçado, no qual o sujeito projeta suas expectativas de realização subjetiva e de felicidade. Nesse contexto, a ascendente burguesia da Europa, ainda que muito apegada às convenções sociais e às regras morais, dispensa o casamento aristocrático para propor um modelo de união baseada no amor. Isso, contudo, não se deu sem contradições, cujo exemplo são as relações extraconjugais mantidas pelos homens, a hipocrisia sexual e a necessidade de sujeição feminina. Assim, a interpretação freudiana sobre o domínio do amor e da sexualidade é construída em meio a essa cultura oitocentista confusa e heterogênea. Se o discurso vigente pressupõe que amor comporta a união da ternura e da paixão, Freud retira daí elementos para



construir sua teorização sobre a vida amorosa, ao mesmo tempo que demarca seus impasses: o homem separa amor e desejo, e a mulher é um tabu para o homem (IANNINI & TAVARES, 2018).

Ao desdobrar esses impasses, Lacan destacou a forma fetichista do homem amar; o modo como ele faz a mulher causa de seu desejo, objeto *a* de sua fantasia, e, por fim, situou a mulher como o sintoma do homem. Essas três perspectivas podem ser localizadas em momentos específicos do ensino lacaniano. A forma fetichista de amar se inscreve nas produções lacanianas a respeito da significação do falo. Já a mulher, como causa de desejo, deve ser pensada a partir de suas construções sobre o objeto *a* e a fantasia. E a mulher como sintoma se estabelece a partir de seus avanços sobre a noção de *sinthoma*. Sem promover oposição entre elas, essas perspectivas não são descontínuas ou excludentes, pois elas fazem referência ao modo particular de construção da teoria psicanalítica que se articula com os avanços da clínica, no qual o real ganha maior relevo e, conseqüentemente, o gozo e o *sinthoma* – reafirmando a não relação do homem com a mulher.

#### 4.1.1 Os impasses sobre a bifurcação amorosa e a forma fetichista de amar dos homens

A bifurcação na vida amorosa dos homens foi abordada por Freud em seu texto sobre as “Contribuições para uma psicologia da vida amorosa”, que se desdobra em três séries: 1) Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens (2018 [1910]); 2) Sobre a mais geral degradação da vida amorosa (2018 [1912]); e 3) O tabu da virgindade. Iannini & Tavares (2018) consideram que os dois primeiros ensaios da série parecem querer interrogar “o que querem os homens” – pergunta altamente pertinente, convém dizer. E complementam: “Afim, a psicologia masculina, em sua aparente simplicidade, esconde segredos complexos.” (2018, p. 12).

Será, então, pelo Édipo que Freud começa a desvendar esses segredos complexos. Ele propõe que a escolha amorosa nos homens traz relação com as constelações edípicas, pois as conseqüências advindas da relação com a mãe e de suas fantasias incestuosas levariam o homem a produzir uma separação entre amor e desejo. Para desejar, o homem buscaria objetos sexuais que não remetesse às imagos incestuosas, mas, com isso, utilizaria como tática protetora desqualificar e depreciar o objeto sexual de modo a garantir maior prazer.

Levando em conta seu contexto histórico, Freud afirma que os homens tendem a amar a virgem (tal como a mãe) e desejam as consideradas “mulheres de má reputação”.

Essa afirmativa foi retomada por Freud mais uma vez no livro “*Psicologia das massas e análise do eu*”, no subitem “Estar amando e Hipnose”. Nele, Freud (1996 [1921]) escreve que os homens alimentam sentimentos por mulheres a quem respeitam profundamente, todavia, encontram dificuldades para que tais sentimentos caminhem conjuntamente com a excitação sexual. Assim, Freud observa que os homens tendem a ser mais potentes justamente com as mulheres pelas quais nutrem pouco sentimento ou até mesmo desprezam. A possibilidade de síntese entre o amor não sensual e o amor sexual decorreria de uma interação da pulsão diretamente sexual com a pulsão sexual inibida em seus objetivos. Mas o que Freud aponta, no caso dos homens – como menciona Caldas (2009) –, é uma relação entre a tríade amor, desejo e gozo, na qual, de um lado, o desejo se conjuga com o amor, e, do outro, com o gozo.

A divisão “virgem” e “prostituta” atualmente ganha novos contornos, expressos nas classificações entre as que “são para um relacionamento sério” e “as que não são”, ainda que estas últimas possam servir para suscitar o desejo sexual. Se a virgindade já não pode ser situada como um bem, o número de parceiros anteriores que uma mulher já teve pode servir como uma nova medida. Não raro encontramos na clínica homens que alimentam fantasias em torno dessa questão – o que leva a um desprezo por tais parceiras que inviabiliza o amor, mas não o prazer que advém desse encontro sexual.

A questão “bifurcação entre amor e desejo” foi retomada por Lacan a partir do conceito de falo, localizando que o homem tem seu gozo guiado por uma “forma fetichista de amar” (LACAN, 1998 [1958]), sem que isso implique necessariamente em uma perversão enquanto estrutura clínica propriamente dita. Marisa Chamizo (2008) comenta que Freud não restringe o objeto fetiche à perversão, mas amplia seu valor: o fetiche é uma condição erótica da sexualidade humana, especialmente a masculina. A partir deste novo valor, o fetiche é entendido como “uma condição do gozo sexual, um detalhe acoplado ao objeto escolhido” (Chamizo, 2008, p. 134). O fetichismo ocorre quando há uma personalização do objeto ou quando o sujeito dá mais importância a ele que a pessoa (MILLER, 2010b). Segundo Miller (2011), quando Lacan se refere a essa forma de amar do homem, devemos aqui entender como o *Liebe* freudiano, ou seja, uma palavra que reúne amor, desejo e gozo. Essa forma de amar mantém relação com a modalidade de gozo masculino, que repercute na maneira pelo qual a parceira sexual será tomada pelo sujeito, como ela pode vir a ser causa desejante, com todos os impasses para fazer encontrar o amor e o desejo.

Como assinala Caldas (2008), para o homem se aproximar de uma mulher, ele precisa destituí-la do falo, de modo a distanciá-la da figura do Outro primordial não barrado, ou seja, da mãe. Por outro lado, para desejá-la, o homem necessita identificar na mulher algum atrativo fálico. A posição masculina, segundo Laura Russo & Paula Vallejo (2011), constitui-se a partir da ameaça de perder o falo, o temor da castração, fazendo com que ele encontre uma solução para seu impasse no corpo da mulher, buscando encontrar algum atributo fálico.

Freud (1996 [1927]) assegura que o fetichismo não é uma modalidade sexual tomada como uma fonte sintomática pelo sujeito, mas, pelo contrário, ela é um facilitador da vida erótica. Ele ainda considera que o fetiche é um “substituto impróprio” do objeto sexual, revestido por uma supervalorização, e que sua escolha decorre da influência de alguma impressão sexual sofrida, principalmente na primeira infância. Essa impressão é justamente a comprovação da castração feminina – ou melhor dizendo, a interpretação que o menino constrói a partir da diferença anatômica, na qual o primado do falo se faz seu ponto de referência. A substituição é produzida por meio de uma “conexão simbólica de pensamentos”, pois, entre o fetiche e o objeto sexual que ele substituiu, há alguma relação de proximidade (FREUD, 1996 [1905]). Não raro é o pé, o sapato, a pele, a calcinha, o veludo (representivo dos pelos pubianos) que podem ganhar o estatuto de objeto fetiche – ainda que não sejam os únicos, podendo ser os mais variados. Para Chamizo (2008), o objeto fetiche protege, assim, do que poderia se constituir como um horror, contudo, ao mesmo tempo que oculta, ele aponta para o lugar da falta que busca escamotear. Ele é um artifício utilizado para assegurar a existência do falo.

É nesse sentido que o desejo do homem se assemelha ao desejo do perverso, pois ele é condicionado pela cifra fálica e mantém um caráter de unidade, de permanência, de traços uniformes. Ou seja, tal desejo pode exigir a fixidez da presença de um traço sempre igual, tal como um tipo específico de cor de pele, de olhar, de sorriso, de andar, de bunda, de pernas, pois a fixidez do detalhe garante o ponto de excitação. Em alguns casos, pode levar à exigência de um detalhe e a necessidade de a parceira responder a um modelo de sua fantasia – o que se revela na semelhança entre as parceiras, que passam a formar uma série. Como observa Caldas: “Ancorada por um significante, a fantasia se encontra do lado fálico de onde se pretende neutralizar as variantes do objeto” (2004, p. 55). E complementa: “Justamente porque a fantasia não se realiza totalmente, é sempre um tanto fracassada, o sujeito a repete, tentando, a cada vez, o sucesso da fórmula.” (CALDAS, 2004, p. 55).

Outra consideração importante é que o objeto fetiche não necessita passar pelo amor e se satisfaz prescindindo das palavras. Não obstante, vem daí a queixa feminina de que os

homens são brutos, de que eles não falam. O objeto fetiche não necessita passar pelo amor; só é prescindível que ele comporte um traço, um elemento permanente para garantir a excitação. É um tipo de objeto, segundo Miller (2011), que satisfaz sem o recurso da palavra, totalmente inerte, objetificado, e, se o homem é levado a falar no jogo amoroso, é porque se vê obrigado pela mulher em sua demanda erotomaníaca de amor. O que se observa no homem é uma modalidade de gozo silenciosa e fetichista.

Posto isto, devemos nos perguntar: Como situar essa “falha na corrente amorosa” e a “forma fetichista de amar” entre os homens brasileiros, precisamente entre os homens brancos? Quando circunscrevemos essa categoria específica de “homens brasileiros”, está-se atento que a discussão promovida não pode ser pensada num caráter universalizante, visto que, por exemplo, não sabemos se o homem negro poderia ser incluído de forma similar nos desdobramentos a seguir.

Realizada as devidas delimitações, é possível afirmar que um exemplo dessa “falha na corrente amorosa” de muitos homens brasileiros poderia ser expressa pelo ditado<sup>19</sup> popular: “brancas são para casar, para amar” e “negras de pele mais clara e feições mais finas são para fornicar, para desejar.” Um ditado popular tão antigo, mas que permanece ainda atual, a partir do lastro vivo do conservadorismo colonial. Assim, para alguns homens, o detalhe da cor da pele se destaca como causa de desejo, como objeto de fetiche, como um traço isolado cristalizado na fantasia de que as mulheres negras são hipersexualizadas.

Como salienta Ernesto Sinatra (2010), o gozo fálico, em sua modalidade autística de gozo, coloca uma resistência para o homem condescender ao desejo sob a forma de amor. Para ele, o problema masculino está justamente em conseguir situar a mulher como objeto causa de seu desejo e conseguir relacionar-se amorosamente com ela (SINATRA, 2010). Dizendo de outro modo: tomar a mulher como causa de desejo é o modo pelo o qual o homem pode vir a construir um laço amoroso, sendo o impasse masculino justamente fazer o amor e o desejo caminhar na mesma direção. Mais ainda, seria importante destacar que a noção de objeto *a* também pode comportar um valor agalmático, não apenas de resto, dejetivo.

Diante disso, a questão pode se tornar mais complexa quando a parceria sexual se dá com uma mulher negra, tendo em vista que o racismo, ainda que velado, pode se colocar como um problema a mais, alimentando todo impasse amoroso propriamente masculino. Assim, é possível concluir que aquilo que Freud e Lacan puderam reconhecer enquanto fato de estrutura, no que diz respeito à forma fetichista do homem amar, ganha contornos próprios

---

<sup>19</sup> Essa divisão faz referência ao ditado popular dos tempos coloniais resgatado por Gilberto Freyre, em sua obra *Casa-Grande & Senzala*, de 1933: “*branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar*”.

em nossa sociedade miscigenada e estranhamente racista, com um efeito devastador sobre a vida amorosa das mulheres negras.

Vale, contudo, ressaltar que o desencontro amoroso entre homens e mulheres se faz independente do problema do racismo. As mulheres brancas não estão livres de serem capturadas pelas fantasias masculinas obturantes, por meio de um traço qualquer, que irá variar de acordo com as singularidades de cada homem. Trata-se de uma disparidade nas formas de amar, de maneiras distintas de se dirigir ao objeto amoroso, nas quais o homem apresenta uma face fetichista de se enlaçar com a mulher; e a mulher, uma face erotomaníaca em relação ao homem. Não há complementaridade entre os parceiros, não há relação sexual, nos termos lacanianos – o que promove todo tipo de embaraço nas relações amorosas. O interesse de levantar essa hipótese é, não obstante, incluir a dimensão do racismo como um elemento a mais a fomentar os impasses sexuais entre os homens e as mulheres, no qual podemos identificar uma fantasia compartilhada sobre a mulher negra que é legitimada por discursos e pela estrutura social brasileira.

Esgarçando um pouco mais essa discussão, poderíamos nos perguntar sobre a vida amorosa dos homens negros, pois a questão das relações inter-raciais brasileiras precisa encontrar lugar no discurso psicanalítico. Esse tema carece de maiores desenvolvimentos em nosso campo, todavia, o trabalho pioneiro da psicanalista Neusa Santos Souza nos oferece algumas indicações. Em seu livro *Tornar-se negro* (1983), Souza discute sobre o impasse superegoico da pessoa negra que ascende socialmente no Brasil, na medida em que constrói um ideal de brancura, impossível de ser atingido, cujo mecanismo é a negação de tudo aquilo que remete à sua negritude.

A psicanalista argumenta que, para atingir esse ideal, o Eu lançaria mão de algumas táticas, entre elas a busca de um objeto amoroso que possa substituir o ideal irrealizável. Isso implica em dizer, por exemplo, que o homem negro poderia buscar uma parceira branca para atingir esse ideal. A sustentação de Souza (1983) para tal articulação é a formulação freudiana sobre o fato de os referenciais narcísicos poderem estar presentes no amor. Para Freud, o amor comporta uma idealização, podendo a eleição do objeto amoroso ser uma tentativa de alcançar um ponto inalcançável do ideal do eu. Neste caso, ele seria uma forma indireta de satisfazer o próprio narcisismo, na medida em que aquilo que é amado são as perfeições que o sujeito gostaria de atingir.

Complementando essa discussão, Souza (1983) inclui Fanon no debate, pois, como ele mencionou, o que é amado é a brancura. Em função da “alienação psíquica do negro”, operada quando a pessoa negra passa a usar a língua e os costumes do colonizador, os negros

passam a mimetizar os brancos e, com isso, buscam alcançar o branqueamento da raça. Assim, escolher mulheres brancas seria uma forma de entrar no mundo dos brancos, de ser tal como ele é, e de obter o seu reconhecimento, pois:

Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco. Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude... Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio. (FANON, 2008 [1952], p. 69).

Voltando à questão do lugar da mulher negra nas parcerias amorosas, Stephanie Ribeiro (2016) considera que esta não é vista como um sujeito para ser amado, na medida em que há uma construção social que padroniza o que é belo, bom e aceitável. A pessoa branca é, então, sempre reforçada a esse lugar de ideal, visto a falta de representatividade de caráter mais positivado dos negros na sociedade. O resultado disso é que inclusive muitos homens negros evitam assumir publicamente um relacionamento com uma mulher negra, mas, quando estão com uma mulher branca, fazem questão de exibir a relação (S. RIBEIRO, 2016).

Silva Jr. & Caetano (2018) sugerem que a mulher branca pode ter um estatuto de troféu para alguns homens negros, tendo a função de promover algum reconhecimento dentro de uma sociedade que os inferioriza. Eles indicam ainda que os homens negros também realizam uma separação entre as mulheres que são para casar e as que não são, entretanto, não observam que os mesmos exaltem o corpo hipersexualizado das mulheres negras ao promover esta distinção.

Se pudermos levar a discussão nesses termos, frente ao homem branco e ao negro, a mulher negra encontra-se duplamente em desvantagem. A historiadora Beatriz Nascimento (2019 [1990]) acrescenta ainda outra dificuldade quando a mulher negra não aceita a fantasia de submissão amorosa e quando ela consegue escapar das limitações impostas pelas desigualdades sociais, ocupando outros lugares que não sejam de posições subalternizadas. Quando ela ascende socialmente por meio de maior acesso à educação formal, os encontros sexuais são ainda mais dificultados e a solidão amorosa também se faz presente: seja com homens negros – que, por contingências históricas e raciais, têm menor acesso à educação, acarretando um distanciamento entre ambientes sociais, profissionais e intelectuais –, seja com homens brancos, por ela não responder a seu modelo de fantasia (NASCIMENTO, 2019 [1990]). Solidão amorosa que podemos verificar nos relatos clínicos de mulheres negras, que se torna ainda mais complexa quando entrelaçadas pelas questões singulares de cada mulher a partir de sua história de vida e de seus impasses com a (não)relação sexual.

Diante do que foi exposto até aqui sobre a eleição amorosa inter-racial do homem negro, devemos nos perguntar: seria a pele branca o fetiche do homem negro? Sendo a mulher branca um fetiche para o homem negro, esse objeto teria um valor predominantemente mais agalmático quando comparado à mulher negra no fetiche masculino do homem branco? Ou, aqui, mais uma vez o ditado popular se atualizaria (as brancas são para amar), indicando que também o homem negro incorporou o discurso dominante de lógica racista?

É digno de nota que não convém promover uma lei geral das relações inter-raciais, na qual o homem negro só poderia estabelecer uma relação afetiva com uma mulher branca (e vice-versa), visando uma mobilidade social, em resposta a um desejo de branqueamento via casamento. Se assim o fizéssemos, correríamos o risco de negligenciar as singularidades de cada sujeito em suas parcerias sexuais e de restringir toda vivência da pessoa negra aos imperativos do racismo, sem o qual ela não poderia nunca escapar. Algo sempre espaça e é com isso que devemos também contar e apostar para que sentidos mais afirmativos e vivificantes possam ter espaço. Ao levantar esse debate, a intenção é justamente outra: longe de tentar capturar e restringir as experiências subjetivas da pessoa negra, é chamar a atenção para uma discussão que se encontra pouco espaço no campo psicanalítico. A questão foi lançada!

Considera-se, contudo, que essas interrogações precisam ser revisitadas com amplo rigor de modo a avançarmos na articulação da psicanálise com temas diretamente ligados a nossas particularidades históricas, culturais, sociais e econômicas. Seria ainda necessário verificar como essas hipóteses podem ser confirmadas ou não no caso a caso, a partir do que se extrai do real da clínica, para construirmos formulações psicanalíticas mais consistentes, por exemplo, sobre os impasses amorosos dos homens negros a partir dos atravessamentos do racismo em sua constituição subjetiva. São mais questões do que respostas...

#### 4.1.2 Aforismos lacanianos: a mulher como causa de desejo e como sintoma do homem

A formulação sobre a forma fetichista de amar proposta por Lacan antecipa os desenvolvimentos apresentados no *Seminário 20*, de modo mais específico o aforismo de que a mulher é causa do desejo do homem, objeto de sua fantasia – objeto *a*. Dominique Laurent (2006) situa que o aforismo da mulher como causa de desejo de um homem decorre de uma formulação do ensino laciano da década de 1960, no qual se articula suas teorizações sobre

o fantasma. Trata-se de uma referência que precede as fórmulas da sexuação, mas que encontra seu alcance justamente com a perspectiva da lógica e do gozo fálico.

Para acompanhar essa articulação, faz-se necessário retomar a parte inferior do quadro da sexuação.<sup>20</sup> Esta parte se refere ao modo como os sujeitos que se localizam do lado todo-fálico e do lado não-todo se relacionam, ou melhor, não se relacionam um com o outro. Do lado homem, temos o  $\$$  [o sujeito dividido] e o  $\Phi$  [falo], no qual ele se serve como suporte. Lacan (1985 [1971-72]) diz que nisto não há nenhum privilégio para o homem, pois todo significante, na medida em que não está colocado ao seu significado, fracassa quanto ao sentido. Poder-se-ia, assim, dizer que o falo, enquanto órgão-posse que o homem supõe portar, é apenas um significante e seu sentido não vem acoplado podendo conferir-lhe alguma garantia quanto a ser homem. Ou ainda, que não há nenhuma garantia de ser possível sustentá-lo em sua dimensão de potência a todo o momento – o que só o resta conviver com a ameaça de castração.

Ainda na parte esquerda inferior, temos uma seta que liga o  $\$$  ao  $a$ , presente no lado oposto. Trata-se do modo como o homem estabelece sua forma de parceria, ou seja, tomando a mulher como objeto  $a$ . Essa conjunção diz respeito à fórmula da fantasia,  $\$ \diamond a$ . Dizendo de outro modo: o homem atinge seu parceiro sexual, a mulher como o Outro, fazendo-a de causa de seu desejo (LACAN, 1985[1971-72]). Nesse sentido, Lacan pondera: “O que se viu, mas apenas do lado do homem, foi que aquilo com o que ele tem a ver é com o objeto  $a$ , e que toda a sua realização quanto à relação sexual termina em fantasia.” (1985 [1972/73], p. 116). Ao tomar a mulher a partir de sua fantasia, verificamos que a prerrogativa freudiana de que o amor nas mulheres tinha uma face narcísica é, então, estendida aos homens. De acordo com Lacan (1985[1971-72]), o homem vê na parceira algo sobre o qual ele próprio se baseia narcisicamente. Nesse sentido, Jacqueline Dhéret (2008) pondera que o desejo do homem procura um resto que lhe concerne, no qual um traço isolado se cristaliza na fantasia, produzindo uma relação forçada dele com os objetos de seu desejo.

Isso, contudo, produz uma série de consequências na forma de enlace propriamente masculino. Segundo Bessa (2012), o homem permanece fixado à pulsão e aprisionado a um gozo autoerótico – o que o impede de se relacionar com o Outro sexo, só conseguindo fazer do Outro um objeto  $a$ . Ainda de acordo com a psicanalista, fazer a mulher objeto causa de desejo é também supor que se pode extrair o objeto  $a$  do corpo dela (BESSA, 2012). Assim,

---

<sup>20</sup> O quadro da sexuação foi apresentado no capítulo 2 desta pesquisa, podendo ser encontrado na página 111.



não há, para o homem, ao se restringir na função fálica, a possibilidade de gozar do corpo de uma mulher, a possibilidade de fazer amor.

A estratégia masculina de gozar de um objeto parcial, destacado do corpo feminino, para Russo & Vallejo (2011), é uma tentativa de o homem recuperar algo do objeto na mulher, em determinada parte, traço ou detalhe privilegiado do corpo que lhe atrai. Assim, o que se observa é como o molde de parceria do homem com a mulher está determinado pelo objeto pequeno *a* – sendo este uma unidade de gozo discreta, no sentido de que está separado, destacado. A fantasia sempre opera em silêncio, regulando a experiência de gozo de maneira repetida e inercial.

Neste ponto, Lacan separa o amor e o desejo, para afirmar que o homem aborda uma mulher a partir deste último, fazendo-a causa de seu desejo, propriamente como objeto *a*. Isso constitui o “ato de amor” do homem – suaviza Lacan. “Fazer amor, como o nome o indica, é poesia. Mas há um mundo entre a poesia e o ato. O ato de amor é a perversão polimorfa do macho, isto entre os seres falantes.” (LACAN, 1985 [1972-73], p. 98). É digno de nota que tal construção nos permite ler a forma fetichista de amar dos homens presente desde suas elaborações sobre a significação do falo de uma forma ressignificada a partir do conceito de objeto *a*.

Com isso, Lacan (1985 [1971-72]) desconstrói a ideia de que a relação sexual entre o homem e a mulher poderia ser descrita pela polaridade ativo e passivo. Ele pontua que esses enunciados se baseiam em uma fantasia visando descrever o que não pode ser escrito – a relação sexual. Ele ainda conversa com essa “grosseira polaridade” para subvertê-la. A partir dela, há um passivo (a mulher) e um agente (o homem) que “anima”, que age sobre ela. Há uma ambiguidade, pois não é o homem que a anima; é ele que é animado e causado por ela, na medida em que ela é causa do seu desejo. Ao ser impossível gozar do corpo da mulher, ele goza de algumas partes do corpo feminino, que podem ser capturados pela fantasia, tal como o olhar, a voz, um sorriso, um tom de pele, ou ainda, a bunda – como um atrativo particularmente brasileiro.

Sobre essa última parte do corpo feminino, Gonzalez (2019 [1992-93]) reconhece nessa marca do desejo e das fantasias sexuais tipicamente dos homens brasileiros aspectos inconscientes da influência da cultura africana no Brasil. Ela situa a bunda como um objeto parcial, por excelência, de nossa cultura. Não obstante, a autora ressalta ainda que a palavra bunda é de origem africana, do termo *mbunda*, que provém da língua *quimbundo*, e refere-se ao quadril, as nádegas. Esta língua revela considerável influência em nosso português – ou o “pretuguês” –, tendo em vista que ele tem várias importações lexicais da língua *quimbunda*,

falada, sobretudo, no Noroeste de Angola, incluindo Luanda, que constituiu um dos maiores portos de exportação de pessoas escravizadas para a América (GONZALEZ, 2019 [1992-93]). A população dessa região ficou aqui conhecido como povo bundos, cujo idioma falado era chamado de “língua banta dos bundos” ou “língua bunda”. Os corpos das mulheres dessa região se diferenciavam das europeias em função de possuírem uma região glútea mais volumosa, configurando-se como mais chamativa e destacada pelo olhar. Assim, a palavra bunda, que antes designava as mulheres de um povo, passou a ser sinônimo de nádegas e ganhou ampla importância na configuração desejante dos homens brasileiros – observação que não podemos desprezar.

Outra consequência que podemos extrair da lógica da sexuação é o fato de o gozo ser o elemento presente nas eleições dos homens por suas parceiras, tal como aponta Sinatra (2010). Ao buscar obter um gozo no próprio corpo, o homem não consegue passar pelo corpo do semelhante, configurando um gozo autoerótico, com todo o embaraço que isso gera nas questões em torno do amor. Ao nos lembrar do aforismo lacaniano de que “só o amor permite ao gozo condescender ao desejo”, Sinatra (2010) comenta que essa máxima ajuda a pensar sobre as dificuldades dos homens na vida amorosa, pois é justamente o gozo fálico que apresenta uma resistência para condescender ao desejo sob a forma de amor. Nessa mesma direção, Jesus Santiago (2018) pontua que a relação do homem com o falo se traduz em um gozo autístico, em uma forma sintomática de lidar com o amor. Amar implica em se aproximar do feminino, em “viver o vazio da pulsão sem os imperativos obturantes da fantasia” (SANTIAGO, 2018, p. 224) –, sendo a lógica fálica uma forma de defesa para não viver esse vazio, que tem, como consequência, a (não)relação do homem com a mulher. Brodsky (2008) nos lembra também que amar é dar o que não se tem, é consentir com o “não ter”, logo, um homem aceder ao amor implica em consentir com uma declinação do falo como semblante, como ideal.

Nos anos de 1970, os impasses da (não)relação do homem com a mulher no ensino lacaniano passaram a ser articulados por meio de um novo aforismo, a saber: “a mulher é sintoma do homem”. Esse aforismo, contudo, não pode ser pensado do lado da mulher. Para ela, seu parceiro tem valor de devastação, tanto no sentido de arrebatamento (*ravie*) ou deslumbramento (*ravissement*) – como é possível extrair dos desdobramentos da palavra “ravage” (devastação) na língua francesa. Tais articulações podem ser encontradas no *O Seminário, o livro 23: O Sinthoma*.

Neste seminário, Lacan afirma: “o sinthoma é, muito precisamente, o sexo ao qual não pertencço, isto é, uma mulher (2007 [1975-76], p. 98). No seu escrito “Joyce, o Sintoma”

(2003 [1975]), Lacan, por sua vez, propõe que o sintoma é um evento corporal e acrescenta: “Uma mulher, por exemplo, é o sintoma de um outro corpo” (Lacan, 2003 [1975], p. 565). E conclui: é com o homem que ela se sintomatiza. O que sugere tais formulações? Elas apontam justamente para o lugar do *sinthoma*. Este emerge produzindo alguma ligação, no ponto onde não há relação. Ou seja, o *sinthoma* produz uma relação, na medida em que “o outro sexo é suportado pelo *sinthoma*.” (2007 [1975-76], p. 98). Isso leva Lacan a dizer que há relação, ao mesmo tempo que não há relação.

Para ler essa formulação da mulher como sintoma do homem, faz-se necessário acompanhar as modificações que o conceito de sintoma sofreu ao longo do ensino lacaniano. Inicialmente, Lacan partiu da ideia de que o sintoma é uma disfunção, que, ao mesmo tempo, revela uma verdade. Uma verdade, uma mensagem cifrada endereçada ao Outro, que almeja uma interpretação a ser alcançada em uma análise, por meio da produção de um saber. Tal articulação se inscreve, portanto, no primeiro ensino lacaniano, cuja ênfase é a ordem simbólica. Contudo, ao enfatizar a dimensão real em seu ensino, a noção de sintoma também sofre uma modificação. Retorna-se, assim, à perspectiva já anunciada por Freud: de que há no sintoma uma exigência incansável de satisfação, que Lacan traduziu como gozo (MILLER, 2011).

A experiência analítica foi decisiva para sinalizar que nem tudo é passível de ser interpretado. Mais ainda, que, além de se produzir um saber, há também a necessidade de se tocar na dimensão do gozo. Com isso, Lacan empreendeu um conceito que pudesse articular de maneira mais precisa que o sintoma não é apenas sofrimento, mas também meio de gozo. Portanto, é a noção de *sinthoma* presente no último ensino de Lacan que vem circunscrever o gozo localizável no sintoma. Assim, o sintoma passa a ser articulado não somente a uma vertente simbólica, mas revela também uma dimensão real. Como consequência dessa virada teórica, Lacan passa a falar em seu último ensino do *sinthoma* para indicar a fixidez de gozo, fruto de uma relação entre sintoma e fantasia. Com essa perspectiva, ele ganha o estatuto de quarto elo, uma suplência, que mantém enodado o real, simbólico e o imaginário (MILLER, 2011). Resumindo:

No *Seminário 23*, Lacan modifica a grafia do termo sintoma, empregando *sinthome* para diferenciá-lo do *symptôme* - que evoca a queda de algo, segundo a própria etimologia do termo (*ptôma*), ao passo que o *sinthoma* implica a reparação da falha estrutural do enlace dos três registros.” (FUENTES, 2012, p. 152-153)

Essa suplência atribuída ao *sinthoma*, segundo Fuentes (2012), desaloja o Nome-do-Pai de sua função de amarração de enodamento, de modo que este passa a ser apenas uma

forma entre tantas outras. Fuentes (2012) ainda considera que essa formulação se coloca em um momento do ensino em que Lacan já havia se confrontado com os limites do Complexo de Édipo, precisando atravessar a questão de como tratar o real quando o poder da tradição revela seus limites. Portanto, será pelo viés do *sinthoma* e da letra que Lacan passa a formular uma resposta – o que o permitiu estar em consonância com as mudanças da subjetividade de sua época e fazer a psicanálise avançar (FUENTES, 2012). Nesse sentido, Angela Batista (2004) destaca que o *sinthoma* aponta para a forma como cada um goza do seu inconsciente e sustenta sua estranheza.

Não obstante, Laurent (2006) esclarece a possibilidade de passagem do aforismo “a mulher como causa de desejo” para “a mulher como sintoma do homem”. A primeira formulação se articula com a definição do sujeito barrado, que, ao ter um corpo mortificado pelo significante, também sofre uma subtração expressa pela ideia de objeto *a* – complemento libidinal, que escapa a tal mortificação. Ao final do ensino lacaniano, o significante não é mais mortificador, mas é aquilo que aparelha o gozo, produzindo um mais-de-gozar, pois para que o sujeito tenha acesso a libido, ao objeto causa de desejo, há a necessidade de um corpo vivo. Assim, o *sinthoma* aponta para uma conexão entre significação e gozo. Complementando, Laurent conclui: “Ao ser objeto *a*, ou o sintoma que o homem recupera no seu corpo ao preço do Falo na relação sexual, a mulher localiza o gozo fálico deste homem.” (2006, s/p).

Russo & Vallejo (2011) pontuam que, a partir do que Lacan extrai de Joyce, ele passa a considerar que o *sinthoma* se coloca como uma função e não disfunção, remetendo a algo que não é passível de ser eliminado por completo. Ou seja, há um ponto incurável para cada sujeito. Miller (2011) afirma que o *sinthoma* é um modo de gozar do inconsciente, da articulação significante, bem como um modo de gozar do corpo do Outro. A ideia de “corpo do Outro” corresponde tanto ao corpo do outro como meio de gozo do corpo próprio quanto ao corpo próprio em sua dimensão de alteridade. Ou seja: “O gozo se produz sempre no corpo de Um, mas através do corpo do Outro.” (MILLER, 2011, p. 411).

É nesse sentido que a mulher encarna para o homem seu sintoma. Não se trata de fazer o homem adoecer, mas apontar para a forma pela qual o homem goza de seu inconsciente. A noção de mulher-sintoma diz da dimensão real do sintoma, como algo da ordem do funcionamento, necessário ao circuito pulsional. A mulher, portanto, ocupa o lugar de objeto causa que permite ao homem a articulação entre seu gozo e seu desejo. Precisamente, Russo & Vallejo (2011) indicam que a mulher como sintoma permite ao homem estruturar sua

relação com o gozo fálico, portanto, ela tem relação com a constituição desse sujeito com aquilo que o enoda e possibilita alguma consistência.

Colette Soler (2005) pondera que o homem, ao gozar com o corpo de uma mulher, goza do seu inconsciente. Isso não o permite, portanto, ter acesso ao gozo do Outro, ao gozo do corpo, mas somente ao gozo limitado do falo. Outra forma de dizer isso é lembrar que o homem goza com parte do corpo da mulher, no qual encontrou algum atributo fálico, sendo assim, uma tentativa de assegurar sua relação com o falo, com o gozo fálico, logo, com aquilo que o faz homem. Eis o que se trata de gozar do seu inconsciente. Categoricamente, afirma Lacan: “No final das contas, ele [o homem] faz amor com seu inconsciente, e mais nada.” (2007 [1975-76], p. 123).

Em torno da discussão sobre a mulher-sintoma, Fuentes (2012) chama a atenção para o fato de que uma mulher pode ser sentida como profundamente estranha para um homem, incompreensível por ser não-toda, e, se elas encarnam esse lugar de sintoma para ele, isso tem relação com a primeira mulher com o qual o homem se confrontou: a mãe. Dizendo de outro modo, a mãe “permanece contaminando a mulher para o homem, não apenas pela ficção, que gira em torno da posição do filho no desejo materno, mas pelo que permanece como impossível de simbolizar no inconsciente.” (FUENTES, 2012, p. 152).

Precisamente, Fuentes (2012) argumenta que a mãe é fonte de *lalangue*, sendo esta o fundamento com o qual o sujeito fabrica e enraíza seu sintoma ou cava sua devastação. Inevitavelmente, desde muito cedo, o sujeito é afetado por esse encontro com *lalangue*, de modo que a linguagem e o inconsciente serão tanto uma elucubração de saber para a ausência de um saber instintual quanto um saber fazer com a língua. Pascale Fari (2014) diz ainda que esse neologismo inventado por Lacan caracteriza o mais singular da língua que habita em cada um de nós, correspondendo ao núcleo íntimo de nossa relação com a linguagem. *Lalangue* demonstra como a fala afeta o nosso corpo e localiza o ponto de real que nos agita. Sem qualquer possibilidade de entrar no campo comunitário, sem valor de troca, é uma língua morta, mas com valor de uso exclusivo para o sujeito que faz dela sua fixidez de gozo e sua inércia (FARI, 2014).

Com a introdução do conceito de *lalangue*, Lacan realiza “um temível atentado à ordem simbólica” (FARI, 2014, p. 221) que ele tanto prezou em seu primeiro ensino. A língua não é somente o que mortifica o gozo, mas ela é causa de gozo. A linguagem, propriamente dita, não existe. O que contamos é com *lalangue*, enquanto múltiplos suportes da linguagem, que correspondem à língua particularizada. *Lalangue* é feita de *lalações*, significantes-mestres, fragmentos de significantes, frases, entonações, sotaques, entre outros, concentrados

de mal-entendidos que nos banham muito precocemente e que bordejam a fronteira do inarticulável. “É com ela e contra ela que nos inscrevemos na corporação humana.” (FARI, 2014, p. 221).

Desse contingente encontro com *lalangue*, o inconsciente dá testemunho e também se defende; algo se inscreve como letra no real, tendo um aspecto determinante na vida do sujeito por condicionar seu modo singular de gozar. *Lalangue* produz fixações de gozo que sustentarão o sintoma. Posto isto, “uma mulher poderá ser o sintoma de um homem, na medida em que aloje essa letra que fixa seu gozo, enlaçando o gozo do inconsciente do homem ao Outro sexo na parceria amorosa.” (FUENTES, 2012, p. 154).

Diante disso, é possível dizer, com Fuentes (2012), que a última palavra de Lacan sobre a mulher não foi localizá-la restritamente a objeto causa de desejo de um homem, mas foi situar que a mulher é algo com o qual o homem não sabe nunca lidar. Isso porque é sobre ela que se tende a localizar o encontro com a alteridade radical, com o Outro absoluto, o que foi impossível de simbolizar no inconsciente.

#### **4.2 Ares de não-todo e o declínio do Ideal viril**

O desenvolvimento do capitalismo e da ciência tem um papel fundamental, segundo Philippe De Georges (2013), de promover um deslocamento do Ideal em direção ao objeto *a*,  $I < a$ . A figura reinante do Deus Pai, criador de todas as coisas, não é mais preponderante – ponto evocado por Lacan por meio da noção de declínio social da imago paterna –, promovendo um deslizamento dos valores moralizantes, das relações sociais e também sexuais. Tanto o capitalismo quanto a ciência alimentam a zênite do gozo sem horizonte com a incessante produção de *gadgets* que vem povoar e rodear nosso mundo, nossos corpos. O uso dos objetos tem valor de um mais-de-gozar, como uma tentativa de recuperar um gozo desde sempre perdido, que acaba por ser alimentada pela instância superegoica que busca sempre mais (LACADÉE, 2011).

Por outro lado, não se trata aqui de negar as benfeitorias que a tecnologia e a medicina são capazes de nos oferecer – o que seria uma posição ingênua. A cada instante nos servimos de seus avanços para facilitar nosso cotidiano e para lidar com a fragilidade da vida. Seus benefícios, contudo, também podem trazer consequências inesperadas para além de suas intenções iniciais, como é o caso da invenção da contracepção, que conseguiu ajudar a separar

o ser mulher e o ser mãe, e as Procriações Medicamente Assistida (PMA), que levou a uma dissociação entre sexualidade e procriação (GEORGES, 2013). Sobre esse aspecto, pondera Georges:

Essa dupla mudança levou a formular, em termos inéditos, a relação de cada um com seu ser sexuado, com sua maneira de gozar de seu corpo e a de cogitar, ou não, as relações de seu parceiro, de sexo diferente ou do mesmo sexo, e vislumbrar a concepção, a parentalidade e a filiação. (2013, p. 199)

Verifica-se, portanto, neste caso, que a emancipação das mulheres proveniente de percurso de lutas, aliada às tais possibilidades técnicas e médicas, abriu possibilidades e impasses inteiramente novos, que precisaremos ler. Sobre esse campo repleto de alternativas e embaraços, Georges comenta: “Nada justifica anunciar o Apocalipse, mas nada incita verdadeiramente a predizer amanhã que cantam: hoje, como em outros momentos cruciais da história das civilizações, não se trata, nada mais, nada menos, do que uma mudança de paradigma.” (2013, p. 200). Trata-se de verificar como cada um operará com essa mudança, na medida em que ela reafirma cada vez mais a perspectiva psicanalítica de pensar a sexuação como um ponto de assunção do sexo, no qual é o próprio sujeito que se nomeará em função do modo de gozo assumido por ele, no qual a anatomia não se coloca como o fato determinante (GEORGES, 2013).

Miller (2010a) nomeia essa mudança de paradigma com o termo *feminização do mundo*. Corresponde, assim, à leitura de nossa época a partir do declínio do ideal do pai como operador hegemônico da subjetividade, que tem, como consequência, o declínio do ideal viril, e a maior possibilidade de abertura às manifestações do não-todo. Quando Miller usa a expressão “feminização do mundo”, ele não está se referindo apenas ao número crescente de mulheres ocupando funções antes destinadas aos homens, mas está partindo da consideração freudiana de que as mulheres são menos apegadas aos ideais e mais sensíveis ao significante do Outro que não existe. Nesse sentido, elas se encontrariam mais avisadas ou com melhores possibilidades de se situar diante de uma época na qual a ausência de garantias advindas do Outro é escancarada, revelando sua falta de consistência. Se antes podíamos nomear o mal-estar estrutural a partir das imposições de uma lógica vertical regida pelo operador do Nome-do-Pai, hoje nos encontramos em uma época horizontalizada, em que cada vez mais reina o não-todo, com todos os impasses que dele também advém. Diante do Outro que não existe, temos associado uma ascensão social do objeto *a*, em detrimento ao I (A), ideal (MILLER, 2010a).

Nesse sentido, Phillipe Lacadée (2011) pontua que a sociedade atual é o campo do gozo que orienta a vida do sujeito e não tanto do ideal, de modo que as figuras idealizadas que

sustentavam a autoridade se esvaneceram para dar lugar a uma sociabilidade mais horizontalizada. Nesta direção, Sinatra (2014) argumenta que, ao passo que a exceção encarnada pela autoridade do pai já não se sustenta, a lógica do todo-fálico também tende a ser balançada. Na atualidade, cada vez mais a lógica do não-todo desponta com sua influência sobre a subjetividade. Como foi apresentado, a lógica do todo-fálico se sustenta a partir de uma ficção: a do “ao-menos-um” que escapa à castração (o pai totêmico) e que, por essa exceção, introduz o Um totalizante. À medida que a figura do pai como um ideal vem sendo desalojada, o que se evidencia é um conjunto aberto, configurado pela lógica do não-todo.

Eis o problema para o masculino: na medida em que portar o pênis não assegura o que é ser homem, a crença é colocada no pai como o portador do falo. Por outro lado, “A queda do pai evidenciou que o gozo fálico não dá ao homem garantias suficientes de identificação com o masculino.” (SINATRA, 2014, p. 181). Essa identificação amparada no pai servia a uma tendência de universalização. Vinicius Lima e Angela Vorcaro (2018) ponderam que essa busca pela universalização em muito se apoiava em torno da presença do pênis – suposto, podendo se igualar ao falo – como um meio de franquear essa reunião em torno do conjunto, com sua falsa totalidade. A falácia da posse do falo configurou, portanto, um elemento unificador. Igualmente, Cristina Duba (2009) assinala que os homens encontram do lado do falo uma forma de circunscrever seu gozo a partir do seu corpo, cuja saída é, portanto, no nível do universal. Mestres e escravos, criadores e submetidos, da paixão pelo universal, os homens supõem poder tamponar o furo da linguagem, tornando-se igualmente enganados pelo semblante fálico, pelo ideal viril. Buscando precisar o que seria esse ideal viril, Lima & Vorcaro realizam a seguinte descrição:

É o ideal de fazer Um Todo fálico, pela crença no semblante. Isso implica acreditar nos avatares do falo, naquilo em relação ao que eles fariam suplência ou dariam esteio, uma aparência de garantia, para o órgão. Isso nos permite avançar dizendo que o ideal viril é acreditar também que o semblante fálico vale no real e, por essa crença, tentar fazê-lo valer no real a todo custo, mesmo que desemboque em violência e segregação – o que, na verdade, já atesta seu próprio fracasso. Assim, essa crença no semblante, que localizamos, por exemplo, na ostentação e na parada viril, envolve o desconhecimento de que os avatares fálicos já são uma forma de suplência por velarem um nada, um buraco, que aparece para além do órgão, denunciado em sua insuficiência. (LIMA & VORCARO, 2018, p. 38)

Vale dizer que esse ideal viril confere lugares aos homens e às mulheres, no qual uma das consequências para estas últimas é localizá-las em uma posição de inferioridade em relação aos primeiros. Temos, portanto, uma forma de fazer par: ativo e passivo, fálico e castrado, masculino e feminino, em que se supõe obturar a relação sexual e os impasses do ser sexuado em torno do seu gozo. As mulheres, por sua vez, mais avisadas ao fato de que existe



semblante na relação do homem com a mulher, tem protagonizado denúncias em torno do fato de que o pênis não é o falo, de modo a questionar a estrutura social em torno do patriarcado e do ideal viril. Tal crítica ao ideal viril advinda de um dos esteios da luta feminista não deve, contudo, ser confundida com a posição feminina tal como é possível extrair do lado não-todo da sexuação. Trata-se do discurso histórico em ação, que vem interrogar o mestre – no caso, o homem em sua pretensa soberania. Todavia, intencionalmente ou não, ela fez aparecer algo além do falo (LIMA & VORCARO, 2018).

Ao passo que a contemporaneidade dá sinais do declínio do ideal viril, as defesas construídas em torno do aparato fático também vão se enfraquecendo, podendo cada vez mais aparecer algo mais-além do falo. O que fica mais evidente é que o mais-além do falo, o não-todo está para todos, homens e mulheres, e que é próprio do significante produzir seu mais além. Nesse sentido, a sexuação do todo-fático e o além do falo não devem ser pensados como um muro no qual, a partir da localização em um determinado lado, o sujeito deixaria de ter acesso ao gozo do outro campo. A maior abertura ao não-todo impõe se confrontar de forma mais radical com o real, com o inominável da experiência quanto ao seu próprio sexo, com a falta de saber quanto ao terreno do gozo. Posto isto, todos os seres sexuados são convocados a um trabalho de saber operar com o vazio da castração, e estando aberto à possibilidade de criar invenções mais singulares para lidar com todo o estranhamento que o gozo produz.

É importante, contudo, ressaltar que não se trata aqui de fazer do não-todo uma salvação. Se a lógica do todo-fático impõe uma série de dificuldades, o não-todo também produz seus impasses, angústia, podendo produzir algo da ordem do deslumbramento e da devastação. Como observa Caldas, nem todos acedem a esse gozo sem sofrimento, pois “nunca se sabe a abertura segura para obter gozo sem o excesso suplementar que ele pode trazer. O gozo acéfalo, sem norte, é pura pulsão de morte.” (2014, p. 104). A reiteração aditiva dos sintomas contemporâneos, o modo como eles põem em evidência o corpo e seus modos de gozo, se constitui um exemplo dessa face excessiva e sem limite do gozo. Se antes os sujeitos sofriam por terem as cartas do seu destino altamente determinadas pelo discurso do Outro e pelo Nome-do-Pai, isso constituía certa bússola, que permitia alguma forma de orientação, seja para seguir ou recusar. Mais livres da necessidade de se orientar pelas determinações edípicas, os sujeitos também podem se sentir mais desorientados, tendo em vista que a falta de garantias advinda do campo do Outro se revela ainda mais radical. Dizendo de outro modo: sem prevalecer o ideal e sua função limitante, abre-se um céu para o gozo, que pode ser mais múltiplo e inventivo, mas também mais propenso a uma desregulação

desenfreada. Sendo assim, partindo dessa constatação de que era do não-todo cada vez mais se delinea e de que o ideal viril tem se tornado insustentável, resta analisar as consequências para a masculinidade.

#### 4.2.1 Crise da masculinidade?

A ideia de crise da masculinidade procura demarcar a inadequação do modelo de masculino e o deslocamento, nos quais a identidade do homem se vê confrontado na contemporaneidade frente às mudanças causadas pela emancipação das mulheres. Uma crise, fruto de um processo de questionamento sobre a naturalização da dominação masculina. Pinto (2004) assinala que a chamada “crise do masculino” se coloca como um tema preponderante nos debates sobre a masculinidade, que apontaria para a necessidade de construção do “novo homem”. Por outro lado, ele pondera que, se existe essa crise, localizada temporalmente na contemporaneidade, ela remete a um tipo característico de homem, que poderia ser descrito nos seguintes termos: homem ocidental, heterossexual, branco, de classe média, reativos às conquistas das mulheres. Seu interesse visa demarcar que, na verdade, existe outra crise do masculino ainda mais antiga, que se refere à questão sexual, de classe e de raça. Ou seja, há uma crise do masculino que transcende a questão de que os homens agora precisem adequar-se à horizontalidade na relação com as mulheres, ao compartilhamento dos cuidados com a casa e com os filhos, sendo demandado serem mais sensíveis e vaidosos (PINTO, 2004).

A crise do masculino que Pinto (2004) procura chamar a atenção é aquela que afeta homens homossexuais, pobres e negros, e se traduz em um número gritante do índice de morte, de violência e de abusos físicos, em desigualdade social e segregação entre os homens. A violência masculina, além de ser dirigida às mulheres, também é manifestada de maneira gritante entre os homens. Marcos Nascimento (2018) pondera que a maior causa de agravos sofridos pela população masculina são de causas externas, como a violência e os acidentes de trânsito – entendida como fruto de concepções culturais de virilidade que produzem exposições ao risco e à agressividade. De acordo com o Documentário “O silêncio dos homens”<sup>21</sup> (2019), 83% das mortes por homicídios e acidentes têm os homens como vítima. Eles são 95% da população prisional no Brasil, sendo, em sua maioria, jovens das periferias.

---

<sup>21</sup> Este documentário faz parte de um projeto desenvolvido pelo grupo “Papo de homem” e Instituto PdH, que ouviu mais de 40 mil pessoas em diferentes regiões do País, no qual foi abordado a questão da masculinidade.

Além disso, eles vivem, em média, 71 anos – enquanto as mulheres, 78 anos – em função de menor procura por serviços médicos e cuidados com a saúde. Os homens se suicidam quatro vezes mais do que as mulheres e 17% dos homens apresentam dependência de álcool.

Sem desprezar o problema inerente a essa discussão destacado por Pinto – o que seria produzir efeitos alienantes sobre a complexa problemática que envolve a masculinidade no campo social –, a psicanálise pode contribuir para este debate a partir de uma perspectiva que interroga não a masculinidade em si, mas o ideal viril. Lembremos que historicamente a virilidade comporta o ideal de força e de virtude, correspondendo àquele que possui coragem, força física e vigor, que exerce dominação no ato sexual e nas relações sociais e territoriais, além de ser comedido em suas manifestações sentimentais. Em termos psicanalíticos, a virilidade enquanto um ideal implica em promover uma universalização amparada na crença no semblante fálico, no qual o pênis também é levado em conta como uma forma fracassada de garantia, de suplência para o vazio do real do sexo. Fixada na lógica fálica, o ideal viril constitui-se como uma defesa, um rechaço à diferença. Portanto, a chave de leitura que se tem destacado nesta pesquisa pode ser os discursos promotores que estabelecem um único modelo de masculinidade associado ao semblante de virilidade, e suas repercussões sobre o corpo, o gozo e o laço social.

Se esses discursos detêm um lugar, é porque não existe uma pulsão genital para guiar o sujeito em sua construção sobre a sexualidade, de modo que – como aponta Caldas – será preciso “inventá-la, fazer com que as pulsões parciais passem pelo campo do Outro, da cultura, do Édipo, para que seja possível construir algum semblante de homem, mulher, gay etc.” (2009, p. 56). O modo como o homem tem feito isso ao longo do tempo é com uma recusa à invenção, vale dizer, recorrendo sempre à mesmice do semblante fálico e, conseqüentemente, caindo numa impostura.

No que concerne ao terreno das identificações, Rosa (2008) afirma que falar de crise da identidade masculina é supor que, se não estivéssemos diante dessa suposta crise, de fato existiria uma coincidência do sujeito com aquilo que foi denominado “homem”, como se esta identidade pudesse defini-lo completamente. Portanto, o que a psicanalista pondera pode ser resumido nos seguintes termos:

O que a crise faz surgir é uma não coincidência do sujeito consigo mesmo e com as representações com as quais a sua identidade masculina foi construída. Nesse sentido, podemos dizer que a crise da identidade masculina é, ao mesmo tempo, uma crise das representações através das quais o imaginário social define o que é ser homem, podemos dizer que é uma crise das identificações. (ROSA, 2008, p. 2)

O mal-estar que afeta os homens surge tanto porque as identificações construídas com base no modelo patriarcal de virilidade já não funcionam da mesma maneira, seja porque faltam novas identificações nas quais eles possam se apoiar. Os significantes-mestres, que orientam a construção social do que é ser homem, estão amparados em torno da sexualidade, da paternidade, da relação conjugal, da iniciativa, da atividade, de modo que, a partir do momento que uma dificuldade ou um sintoma surge nesses campos, isso também interroga e faz vacilar a identificação com esses significantes (ROSA, 2008). Por outro lado, o significativo da virilidade ainda circula no meio social como se fosse o único disponível para a construção da masculinidade, de modo que não se reconhecer e não se identificar com o “grupo de homens” também é experimentado por alguns sujeitos como fonte de conflito. Ao mesmo tempo que o  $S_1$  da virilidade ainda tenta se colocar como o único disponível, outras formas de discursos sobre a masculinidade também tentam produzir um forçamento no campo social, como “as masculinidades tidas subalternas”: negras, de homossexuais, de homens trans, buscando romper com a noção de uma masculinidade tomada como universal.

Portanto, mais do que pensar em uma crise da masculinidade ou uma crise do viril, pois isso poderia no levar a supor que um dia existiu o homem viril, o “homem de verdade” agora não existe mais – a questão aqui colocada é justamente pensar a relação dos homens com o abalo do “ideal viril”. Esse abalo tem produzido repercussões subjetivas no laço social, bem como tem servido para escancarar as fissuras internas presentes nesta única noção de ser homem construída ao longo do tempo.

Por ser mostrar a masculinidade um terreno amplo e complexo, restrinjo-me a indagar sobre os sujeitos ainda fortemente identificados com esse único modelo virilidade, no qual o poderio imaginário do falo é alçado a um ponto de referência. Como eles têm respondido ao abalo do ideal viril? Não é possível estabelecer uma única via de resposta que dê conta de expressar o modo como os homens enfrentam ou não essa questão, visto que tal questionamento só pode se inscrever no caso a caso. Todavia, ainda assim, podemos perceber alguns indicadores: angústia e reivindicação viril. Esses dois indicadores serão o fio que parte de uma de uma “micro-história” passível de ser recolhida na clínica em direção a nossa recente História do Brasil, especificamente, nosso atual cenário político-brasileiro, como será desdobrado a seguir.

#### 4.2.2 Homens angustiados

Partindo da constatação de que o ideal viril se encontra desestabilizado e que este foi ao longo dos anos entendido como sinônimo da masculinidade, isso, então, nos leva a considerar que muitos homens têm enfrentado um profundo questionamento no que concerne ao modo como experimentam sua sexualidade. A confiança no seu papel de homem e a segurança de sua identidade sexual estão abaladas, fruto de um embaraço em sustentar o mito da posição viril enraizada. Assim, o que vem se denunciando é que as respostas ligadas ao poderio imaginário do falo, os ideais do império do pai, da tradição e da lei não são suficientes. Notadamente, esse mal-estar aparece na clínica como fenômenos em torno da angústia, com seus desdobramentos: inibição, impedimento e embaraço. Observa-se também uma sintomatologia em torno da impotência e na paralisação no que concerne ao campo do desejo.

No artigo “Inibição, sintoma e angústia”, Freud (1996 [1926]) assinala que a angústia é um sinal de alarme que surge no eu e que provoca a fuga pelo sintoma, produzindo o recalque. O perigo é propriamente a ameaça de castração, tal como ele pôde extrair da análise dos sintomas da fobia, histeria e neurose obsessiva. Freud também situa nesse texto que há um perigo em jogo com a perda de objeto, a perda da mãe, um desamparo experimentado, que seria revivido com a angústia de castração. Lacan, por outro lado, em *O Seminário, livro 10 – A angústia*, relaciona a angústia com a perda da perda e não propriamente com a perda em si. Dizendo de outro modo, o que gera angústia no sujeito não é a falta, mas o desaparecimento dela, pois perigoso realmente seria na falta faltar. A fonte da angústia não deve ser buscada na separação da mãe, na alternância presença-ausência. O que angustia uma criança é o fato de a mãe estar o tempo todo à sua volta; o que angustia é a ausência de uma distância.

Lacan (2005 [1962-63]) situa ainda que o impasse supremo do neurótico, e ponto no qual ele não recua, não é a castração, visto que já foi marcado por ela. Seu tormento é não se inscrever como complemento do Outro, pois a especificidade da neurose é negação à castração do Outro. Assim, a angústia também se articula ao desejo do Outro, que remete à falta no Outro. Outra descrição que Lacan faz da angústia é não saber o que o Outro quer do sujeito – *Che vuoi? Que queres?* Parece ser justamente essa pergunta sobre o que o Outro – no caso, a mulher, enquanto alteridade radical – quer do homem que o angustia. O ideal de virilidade e a dominação masculina não são capazes de impedir a interpelação das mulheres, e os homens têm se visto – agora, rodeado por novos semblantes – sem meios de responder ao

enigmático desejo feminino. “O que as mulheres contemporâneas querem dos homens?” tem esse efeito angustiante. Por outro lado, a preocupação com o que os homens querem dele também não pode ser desprezada, na medida em que comporta um ponto questionador e igualmente angustiante. Não raro aparece na clínica preocupações em torno do que os outros homens vão achar sobre o desejo do sujeito por uma determinada mulher, sobre seu comportamento na partilha dos sexos, sobre sua reação diante de um conflito, de um desentendimento com outro homem.

Vale lembrar que a angústia é estrutural, por estar articulada à própria constituição subjetiva. Como resto desta relação constitutiva com o Outro, sobra o objeto *a*, dedutível de duas operações: alienação e separação. E será precisamente em torno de suas cinco formas (oral, anal, fállica, vocal e escópica) que Lacan identificou o índice da presença da angústia. É justamente quando esses objetos entram no campo especular (onde não deveriam estar) que a angústia emerge. Dizendo de outra forma, é na tensão entre o sujeito e o objeto *a* que podemos situar a angústia. Esta é testemunha do objeto real que está em causa no sujeito. Ela é um sinal de perigo vindo de um lugar onde o sujeito desconhece, inarticulável, ponto de inflexão da cadeia significante. Se a angústia é o índice da presença do objeto *a*, é porque desvela a falta, a incompletude, o furo, o desejo enigmático do Outro, a ausência da relação sexual. No cerne da angústia, está a dimensão da falta, enquanto impossível de ser tamponada por qualquer miragem de objeto. Nisto, encontramos a dimensão do *a*, enquanto objeto causa de desejo.

Precisamente, no *Seminário 10*, Lacan introduz um novo estatuto da angústia, não mais vinculada à questão fállica enquanto amarrada pelo Édipo, pelas funções da lei e da ameaça paterna, mas ele propõe pensar a angústia enquanto experiência de separação, de perda inscrita no corpo, de uma perda de órgão da libido. Assim, Lacan faz referência ao objeto em suas cinco formas, dizendo tratar-se de partes anatômicas de caráter singular na constituição do sujeito e com função de caráter cedível. Destacando o falo entre esses objetos, Lacan não o conceitua mais como falo imaginário, imagem de potência, ou unicamente como significante, mas como falo órgão. O (- φ) revela-se agora também da detumescência que atinge o órgão no momento do orgasmo – objeto que se destaca do corpo, que não está subordinado aos comandos do sujeito. Assim, Lacan chama a atenção para uma experiência de angústia que acomete especificamente os homens.

No *Livro 10*, Lacan (2005 [1962-63]) propõe pensar a angústia de castração não mais enfatizada em termos de uma ausência do órgão fállico na mulher, em termos da privação feminina, mas a partir da detumescência na copulação – sendo, portanto, o homem que a

experimenta de maneira mais radical. No ato sexual, o homem experimenta o seu pênis, tão valorizado e signo de sua virilidade, enquanto um objeto cedível, separado do corpo. Além disso, a angústia também comparece frente à possibilidade de falhar, de “não poder” sustentar o ato sexual (LACAN, 2005 [1962-63]).

Lacan (2005 [1962-63]) lê a detumescência como um “esboço do corte”, uma “separação”, um “desaparecimento da função do órgão”, um “instrumento fora do combate”, que aponta para o falo em seu estado de esgotamento, permitindo verificar que, no cerne da experiência do desejo, o objeto cai do sujeito. Vieira (2008), então, chama a atenção para o fato de que o pênis, entre tantos elementos corporais disponíveis, sustenta o jogo da falta exatamente porque costuma faltar. Ele revela, portanto, uma ambiguidade nata: “tudo ou nada, poder absoluto ao longo de alguns minutos e representante flácido, DETUMESCENTE, da potência perdida no restante do tempo.” (VIEIRA, 2008, p. 92).

Funcionando o falo como objeto cedível, há algo que é arrancado no momento do orgasmo e, nesse momento, o sujeito ejacula – justamente no auge da angústia. A angústia comparece porque algo do gozo, do real e, portanto, sem explicação, toca o corpo, mas que é mascarado pelo orgasmo que ocorre concomitantemente. Lacan (2005 [1962-63]), então, observa que no nível fálico o ponto de angústia é homólogo ao orgasmo, sendo frequente na clínica encontrarmos relatos de produção orgástica no auge de uma situação angustiante.

Diante disso, podemos dizer que se o homem concentra grande parte do entendimento de sua virilidade no seu órgão, paradoxalmente, é também dele e do seu funcionamento que deriva grande fonte de angústia. Os problemas sexuais estão aí para atormentar os homens; 30% deles apresentam ejaculação precoce ou disfunção erétil. Essa angústia de falhar e os questionamentos diante do próprio desempenho sexual também são alimentados por uma ideia de performance no sexo, ao qual nunca se está à altura. Aqui, a pornografia desempenha um forte papel. De fácil acesso pela internet, ela entra muito precocemente na vida de um menino, antes mesmo de qualquer encontro propriamente sexual – o que alimenta uma série de fantasias, construindo obstáculos para eles próprios e para as relações com as mulheres.

Para evitar a angústia, alguns homens podem se mostrar inibidos no campo amoroso, e a clínica atesta com frequência esses casos. Lembremos que a inibição é uma tática de defesa frente ao desejo do Outro, cujo enigma provocaria a emergência da angústia. Para evitar o confronto com o *Che vuoi?*, pois tal pergunta implica em se deparar com a falha radical de estrutura, com a castração do Outro, o inibido se antecipa a essa pergunta por meio de uma restrição da função do eu. Entre essas funções do eu, Freud (1996 [1926]) considerou que a função sexual pode ser afetada por esse processo de inibição, considerando que:

Nos homens as principais fases nas quais a inibição ocorre são reveladas por: um afastamento da libido no próprio início do processo (desprazer psíquico); ausência do preparo físico para ela (falta de ereção); abreviação do ato sexual (*ejaculatio praecox*), ocorrência que pode igualmente ser considerada como um sintoma; uma suspensão do ato antes de haver chegado à sua conclusão natural (ausência de ejaculação); ou o não surgimento do resultado psíquico (falta da sensação de prazer no orgasmo). (FREUD, 1996 [1926], p. 91-92)

Essa restrição do funcionamento implicada na inibição não é sem consequências, pois o sujeito paga promovendo uma estagnação do seu desejo. Não é à toa que a clínica nos fornece inúmeros testemunhos de homens com dificuldades em sustentar seu desejo, em se arriscar no campo sexual, nas parceiras amorosas, sob o signo da insegurança. Homens inseguros, que dizem “travar” no campo amoroso, pois, no final das contas, não sabem como fazer para aceder a uma mulher.

#### 4.2.3 Reivindicação viril

Se a contemporaneidade vem acompanhada de transformações nas formas de parcerias amorosas, nos modos como novos semblantes ordenam os sexos, com ela também surgem forças que resistem a tais modificações. Neste caso, chama a atenção a exacerbação das manifestações machistas odiosas, sobretudo na internet; o aumento da violência dirigida às mulheres; a criação de um projeto político de “Cura gay” (Terapia da Reorientação Sexual, Terapia de Conversão ou Terapia Reparativa); a exacerbação explícita do ódio e do preconceito a homossexuais; o impressionante recorde no Brasil de assassinatos de travestis e transexuais; e, especialmente, a popularidade de figuras políticas e religiosas que sustentam discursos de intolerância homofóbicos e racistas. Popularidade esta capaz de elevar ao cargo mais importante do País uma figura como o nosso atual presidente.

Benedito Medrado, Marcos Nascimento e Jorge Lyra (2017) – pesquisadores dos estudos sobre a masculinidade no Brasil – consideram que o momento da história sociopolítica do Brasil tem nos feito reencontrar com desafios que pareciam já superados, especialmente no que concerne a uma ressignificação simbólica de masculinidade. Entre 1980 e 1990, segundo Nascimento (2018), era possível observar um esboço de mudanças nas relações entre homens e mulheres provocadas pelo feminismo, pela maior participação das mulheres no âmbito público e pelas ações do movimento homossexual brasileiro.



Desde a década de 1980, ocorria, no contexto de redemocratização do País, eventos, congressos e publicações que promoviam a visibilidade dos estudos sobre os homens, abrindo espaço para interrogar o modo como a masculinidade vinha sendo construída. Antes da década de 1990, a literatura brasileira que se referia ao gênero abordava primordialmente as mulheres e a condição feminina. Quando o problema da AIDS começou a assolar o Brasil, os homens passaram a fazer parte do tema de estudo em função da homossexualidade masculina, contudo, a proposta não tinha como alvo analisar os processos de construções da masculinidade (MEDRADO & LYRA, 2018).

Todavia, conforme as mulheres avançavam nos debates sobre os direitos sexuais e reprodutivos, ficava mais evidente a importância de se buscar a inclusão dos homens na promoção desses direitos, pois são eles que configuram um entrave as essas conquistas Medrado e Lyra (2018), consideram que a questão da responsabilidade dos homens e a necessidade de sua participação para o sucesso das políticas públicas dirigidas às mulheres foi inicialmente o ponto por onde se ancorou muitos estudos sobre a masculinidade. Nascimento (2018) observa que a demanda de maior participação dos homens nos debates sobre a equidade e igualdade de gênero, bem como no planejamento reprodutivo, fomentou o interesse e o investimento em pesquisa nesse campo. De forma precisa, passou-se a buscar compreender a construção social das masculinidades e sua articulação com a saúde, a paternidade, a homossexualidade, a violência contra as mulheres, os direitos sexuais e reprodutivos, o sistema patriarcal e o racismo.

Com essa abertura para um novo campo de estudo, outras perspectivas passaram a ganhar força, como a crítica ao modelo de masculinidade hegemônica – o que levou a discutir sobre a variedade de possibilidade de exercício do ser homem. O conceito de masculinidade hegemônica foi criado pela socióloga australiana Raewyn Connell – cientista social transexual renomada, conhecida na época como Robert Connell. Esse conceito vem demarcar que a masculinidade tomada como universal era branca, heterossexual e dominante; e que, portanto, seria preciso levar em conta outras masculinidades a partir de seus singulares contextos culturais, econômicos, políticos e históricos. Desde então, as discussões sobre os homens e as masculinidades começaram a se ancorar sobre os estudos de gênero, pensado, assim, como uma construção social sobre o sexo.

Ao mesmo tempo em que o termo “masculinidade tóxica” despontou nos campos de pesquisa acadêmicos – e atualmente ganha ampla visibilidade nas redes sociais –, a sustentação do ideal viril cada vez se apresenta de forma declinante. Uma das respostas a esse declínio tem sido justamente a reivindicação viril: uma tentativa de restabelecer o ideal de

virilidade perdido, ou melhor, impossível, pois este nunca existiu em função de seu caráter mítico. Em torno dessa reivindicação viril, o que se verifica é o reaparecimento de posições mais radicais e extremistas, excessivamente misógina e fundamentalista, pautadas na hierarquia entre os sexos, bem como num rechaço da diferença, como uma estratégia de defesa que recai em um caráter segregativo.

Não obstante, podemos dizer que essa reação tem sido alimentada pelo atual contexto social político brasileiro pós-2013, no qual as várias formas de ódio foram instrumentalizadas a favor da extrema-direita brasileira. A escolha democrática do atual presidente do Brasil, assim como o que foi a vitória de Donald Trump nos Estados Unidos – ainda que envolvam uma complexa trama política, com diferentes fatores que se sobrepõem –, pode ser lida também sob o esteio dessa reivindicação viril, como uma reação fundamentalista que busca reintroduzir a ordem androcêntrica. A eleição dos mesmos sucede justamente presidentes representantes de minorias (Dilma, uma mulher, no Brasil<sup>22</sup>, e Barack Obama, um homem negro que não buscava encarnar o ideal viril) e parece testemunhar um retorno à dominação masculina branca, que tem se visto ameaçada pelos avanços do feminismo e pelos movimentos antirracistas e sociais, em geral. Trata-se de uma busca de retorno à antiga ordem social, visando à manutenção das condições históricas de dominação, do homem sobre a mulher, do branco sobre o negro e da elite sobre o pobre.

Para alcançar esse retorno, o ódio foi usado como política, com uma face explícita e sem constrangimentos. Vale lembrar, como nos aponta Felipe Castelo Branco (2019), que os autoritarismos políticos têm por característica viabilizar que as massas expressem seu ódio, mas não lutem por seus direitos, nem questionem as desigualdades de classe. Como lembra Gil Caroz (2018), o ódio é inerente a todo ser humano e pode ser facilmente acessado e utilizado para os mais variados fins. Castelo Branco (2019), então, sinaliza que a insegurança social também é capaz de despertá-lo; contudo, as ações de políticas autoritárias passam a instrumentalizá-lo, direcionando-o para o outro, tomado como ameaçador, como um inimigo, que nem precisa ser encarnado, mas deve ser combatido.

Se tomarmos a recente história do Brasil pós-2013, o inimigo interno que ameaça a ordem pode ser localizado no PT, no comunismo inventado, no movimento LGBTI+, nos estudos de gênero, no feminismo, entre outros. Para Lacan (1985 [1972-73]), o inimigo que o tirano teme é aquele que lhe disputa o gozo. Quando o sujeito ataca o modo de gozo do Outro,

---

<sup>22</sup> Não se pode deixar de mencionar que, antes da Dilma chegar ao poder, o cargo foi ocupado pelo ex-presidente Luiz Inácio da Lula da Silva, cuja figura de nordestino e ex-operário rompia com as antigas oligarquias de poder.

especialmente no campo sexual, ele supõe defender sua própria forma de gozo – o que é puro engodo, pois, neste campo, não há garantias, na medida em que cada um tem que se virar com sua modalidade particular de gozo, fruto de uma aposta singular.

Nessa suposta disputa de gozo, os homens tendem, então, a localizar no feminino o inimigo a ser combatido. Convém sinalizar que o ódio dispensado às mulheres é infelizmente um dado histórico. Por outro lado, o modo como ele é expressado na atualidade chama a atenção. Ele tem ganhado força e se apresenta de forma exacerbada e declarada. Ao passo que o feminismo avança e o declínio do ideal viril se anuncia mais evidente, a misoginia é realimentada como resposta, cujo pano de fundo é reivindicar um lugar perdido. Exagerando o simulacro fálico, trata-se de homens que buscam expressar com seu corpo a força física e com os atos a aptidão sexual, configurando o típico “machão”. Não raro, a truculência e a violência são usadas como respostas aos impasses enfrentados.

Deve-se também ressaltar que esses homens, justamente por não conseguirem corresponder à impossível virilidade, têm nas armas uma forma de complemento. Não por acaso, abriu-se, recentemente no País, o tema da posse e do porte de arma, cujo símbolo foi a campanha do atual presidente, com a justificativa de que seria uma forma do “cidadão de bem” se defender. Seria importante nos perguntar de qual “defesa” se está falando. Do que alguns homens buscam se defender? Pois, como bem se sabe, ter uma arma em casa coloca a família em mais riscos do que a protege. Ela aumenta os riscos de acidentes fatais entre crianças, a probabilidade de suicídio, além de ser usada como forma de intimidação sobre as mulheres e causa de morte das mesmas.

Sobre essas mortes, é importante lembrar que o Brasil ocupa o 5º lugar no mundo de casos de feminicídio. Na nossa frente está El Salvador, Colômbia, Guatemala e Rússia. De um modo geral, aqui, esse crime é causado por maridos ou namorados das vítimas, cujos relacionamentos já eram permeados de outros tipos de violências (física, sexual, psicológica, moral e patrimonial). Entre as motivações mais comuns dos agressores estão o sentimento de posse sobre a mulher, que inclui o controle sobre seu corpo, desejo e liberdade, além da limitação de sua emancipação profissional, econômica, social, ou ainda propriamente um ódio ao feminino.

No rastro dos fatores propriamente inconscientes, a indicação lacaniana sobre a dimensão do *amódio* nos ajuda a compreender o que leva um homem a eleger uma mulher como parceira amorosa e, ao mesmo tempo, fazer dela alvo de sua violência. Lacan (1985 [1972-73]) propõe que o ódio não exclui o desejo, pois o ódio é dirigido ao ser, enquanto suporte do objeto *a*. O ódio inclui o objeto causa de desejo, logo, uma mulher pode ocupar

esse lugar paradoxal para um homem. Para tratar desse tema, Lacan formula o termo “*hainamoration*”, uma enamoração feita de ódio (*haine*) e de amor, cuja experiência analítica foi capaz de revelar. De maneira ainda mais radical, ele ressalta que não existe amor sem ódio. É digno de nota que a violência dirigida à mulher se torna ainda mais complexa, como observa Caldas (2013), quando a forma feminina de amar pode consentir com que uma mulher se deixe devastar em modalidades de parceria, em que o *amódio* revela sua força mortífera. Literalmente mortífero, quando as mulheres estabelecem parcerias entre um gozo devastador e um circuito pulsional que promove uma identificação ao objeto dejetivo em relação a um homem.

Outro fator que deve ser levado em conta a respeito da violência dirigida à mulher é a questão do gozo. O homem depara-se, assim, com uma disparidade em relação ao seu gozo. Há para eles um ponto intolerável no modo como a mulher goza. Precisamente, Miller (2010) situa essa questão em torno da noção de extimidade, de Outro interior. Por remeter ao gozo do Outro, o gozo feminino é sentido como aquilo que é subtraído dele, como o roubo de gozo que cada um experimenta com a castração. Por outro lado, considera Miller, esse Outro é o Outro dentro do próprio sujeito, de modo que se trata de um ódio ao próprio gozo. Nesse ponto, encontra-se a questão da extimidade, do estranho familiar, que está no sujeito e que ele odeia, mas cujo reflexo o homem encontra na alteridade que a mulher encarna. Nesse sentido, Fuentes escreve:

Quando as diferenças de cada Um e a alteridade como tal são rechaçadas, quando o narcisismo é o motor do coletivo, a identidade surge às custas da segregação contra o estrangeiro que há em nós – a presença inquietante do *Unheimliche* do qual falava Freud –, cujo efeito é o incremento da angústia e intolerância que se manifesta na agressividade e violência. (2016, p. 197)

Essa agressividade e violência, de acordo com Ondina Machado (2018), pode ser entendida pelo fato de o agressor não suportar que o Outro goze de maneira distinta da sua, por localizar ali um excesso. Este, todavia, habita em cada sujeito, pois o gozo sempre comporta algo de excessivo, puro desconhecimento, que o sujeito só faz rejeitar e odiar. A maneira como as mulheres gozam em sua modalidade de gozo não-todo permite que as mesmas estejam no mundo sem seguir os padrões fálicos ainda predominantes na civilização, ao passo que os homens ainda vivem a falácia do falo – o que sempre demarca uma diferença que para alguns pode ser intolerável. Daí, todo esforço de controlar as mulheres.

Em se tratado nesta falácia do falo, Caldas (2013) também verifica que carregar a suposta posse do falo como órgão tem consequências significativas para o homem, pois eles se tornam mais sensíveis àquilo que remete à castração. Nesse sentido, a culpabilização do

outro pode ser uma estratégia para não se responsabilizar por aquilo que lhe escapa, para aquilo que remete à sua impotência e limitação. Assim, a mulher passa facilmente de um lugar que gera fascínio e desejo para ser tomada como a responsável por sua perda de gozo – configurando um objeto desprezível.

Por fim, é possível afirmar que o declínio do ideal viril tem sido sentido como essa perda de gozo experimentada do lado dos homens, cuja reivindicação viril se coloca como uma resposta a essa nova organização social. O que se observa são indícios do colapso da centralidade da lógica fálica e de sua estrutura vertical de poder, mas cuja resposta de alguns homens tem sido garantir a estrutura de ficção da virilidade desde sempre perdida, fazer a potência fálica existir, como reação do tempo de declínio do ideal viril. Nesse sentido, Dicker, Badari & Caldas (2016) ponderam que as modalidades de gozo, que Lacan operou a partir da noção de sexuação, não devem ser pensadas como restritas à esfera do corpo próprio, mas elas também se refletem e ecoam nos discursos e no corpo social.

### 4.3 O homem não existe

“A mulher não existe” – temos aqui um dos famosos aforismos lacanianos. Numa visada dicotômica e antagônica, parece-nos supor, então, que o homem existe. Não se pretende aqui ir tão rápido assim! Ao propor tal aforismo, Lacan quis ressaltar que não há um universal do lado feminino, um traço identificatório que oriente, que ofereça suporte para a feminilidade de modo que cada mulher precisa se inventar. O homem, por sua vez, nos pareceu estar garantido por meio de uma estrutura de ficção, amparada pelo mito *Totem e Tabu*, no qual a identificação ao pai lhe indicaria como ser homem, já que possuir um pênis não é suficiente. Diante disso, o problema de todos os avatares que envolvem a construção da feminilidade em sua dimensão de invenção nos parece ausente quando comparado à questão da masculinidade. Será?

Stella Jimenez (2008) é precisa ao situar que não devemos acreditar que do lado do homem exista alguma definição sobre o sexo ao qual pertence, estando ausente essa resposta somente do lado feminino. Ela sustenta ainda que a hipótese lacianiana é mais complexa, visto que as indicações de Lacan tendem a demonstrar que tanto a mulher quanto o homem não existem, são definições vagas e impõem uma radical inadequação do *fallasser*, no que se refere ao registro da sexualidade, pois não existe nada no real que inscreva uma certeza quanto ao

sexo. De maneira mais enfática, Lacan propõe a falta de fundamento e inscrição do lado feminino, sendo muito mais claro uma abertura ao infinito, e, por sua vez, uma necessidade de inventar sua própria feminilidade, mas isso não quer dizer que tudo esteja de antemão afiançado para os homens (JIMENEZ, 2008).

A partir da sua experiência clínica, Jimenez (2008) escreve que os homens, da mesma forma que as mulheres, não encontram no corpo recursos consistentes que lhe garantam uma certeza quanto a ser homem, ainda que venham portar o que historicamente ficou estabelecido como o signo biológico da diferença – a presença do pênis. Igualmente, os homens se apresentam angustiados diante da dúvida se cumprem ou não os requisitos da virilidade, mais precisamente eles tendem a sentir que não são suficientemente homens, viris. Isso os leva a produzir uma série de esforços para parecer o que não são, para parecer que existem, para fazer acreditar que eles possuem o falo. As mulheres, pelo contrário, tendem a estar mais avisadas da dimensão da mascarada em torno do lugar do vazio que constitui a própria sexualidade (JIMENEZ, 2008).

É importante lembrar que Lacan, ao falar sobre a virilidade, demarca toda a impostura na qual ela se encontra construída, na medida em que é amparada sob o artifício do homem se apresentar com uma identidade, um título, que não lhe são próprios. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que se o “homem existe”, sua existência é mero estatuto de ficção, sustentada sob um aparato de impostura. A falta de existência do lado da mulher foi configurada por Lacan a partir da falta de um universal, de uma exceção que pudesse fundamentar e confirmar o conjunto das mulheres. Do lado do homem, essa exceção é localizável, sustentada por *ao menos um* que escapou a castração, o pai da horda. Essa localização, contudo, é mítica – o que nos permite reconhecer a estrutura lógica sobre a qual está sustentada a virilidade, mas esvaziar e relativizar seu sentido, para apontar que se “a mulher não existe”, o homem tão pouco. Talvez possamos dizer que o homem acredita existir “Um Homem”, mas um que não é nunca ele próprio.

Lacan, inclusive, chega a afirmar que “não se pode fundar nada do status do homem, visto pela experiência analítica, senão juntando artificialmente, miticamente, o *todohomem* com o suposto homem, o pai mítico, de *Totem e Tabu*, isto é, aquele que é capaz de satisfazer o gozo de todas as mulheres.” (2009 [1971], p. 133). Literalmente, pelas palavras de Lacan, “o status do homem” é fundado ao ser atrelado artificialmente ao pai mítico, reduzido aqui a “suposto homem” – homem este que nunca existiu e totalmente reduzido a uma suposição. A partir disso, reitera-se aqui a precariedade para pensar a existência da noção de homem – o que aponta para o fato de que eles também precisam se haver com o *torna-se homem*.

Preparando o que ficaria mais evidente nas fórmulas quânticas da sexuação, Lacan (2012 [1971-72]) afirma que, apesar desse *todos* do lado do homem, existe *ao menos um* para o qual não é verdadeiro sustentar essa relação com a função fálica, com a castração. Lacan, por sua vez, não deixa de demarcar a problemática em jogo do que venha a ser a existência. Mais deliberadamente, argumenta Lacan:

O homem é uma função fálica na qualidade de *todo homem*. Mas como vocês sabem, há enormes dúvidas incidindo sobre o fato de que *todo homem* existe. É isso que está em jogo – esse só pode sê-lo na qualidade de *todo homem* [*touthomme*], isto é, de um significante, nada mais. (LACAN, 2009 [1971], p. 132-133)

A partir de *Totem e Tabu*, do ponto de exceção, Lacan formulou um que “existe”. Todavia, convém sinalizar que não encontramos propriamente uma articulação em Lacan que aponte para a existência em termos matemáticos de *todos os homens*, ainda que eles busquem escapar e se protegerem de tudo que o remeta a uma inconsistência por meio de uma identificação com aquele que nega a castração.

A dúvida que repousa sobre o fato *todo homem* existe, sobretudo na contemporaneidade, me leva a propor que o homem precisa também se haver com o vazio, no que concerne ao seu próprio sexo, para construir meios de inventar sua própria resposta ao que é ser homem. Aqui, podemos, inclusive, nos permitir perguntar: o que quer *um* homem? – de modo a sustentar que há também, na construção da posição masculina, uma complexidade que foi obturada a partir do momento que o significante virilidade foi utilizado como metáfora para o homem. Se este significante serviu durante séculos, hoje ele dá sinais de falência, seja por impossibilidade advinda com o declínio da tradição que sustentava os ideais, seja porque, quando ele retorna e é reafirmado na atualidade, sempre comporta algo caricaturado.

Não há dúvidas de que o masculino e o feminino, como observa Sinatra (2014), usam diferentes roupagens a cada época, mas o que mudou é o abalo enfrentado pela exceção paterna, o *ao menos um*, que introduzia o Um totalizante. É digno de nota que a lógica patriarcal ainda impera, mas quanto mais os ideais são questionados, menos a crença no pai, como portador do falo, pode ser um recurso que sirva aos homens para construir a sua masculinidade. Se a garantia mais tradicionalmente conhecida tem dificuldades em se sustentar por meio da transmissão do pai, o desafio que se coloca para o homem na atualidade é inventar uma maneira singular de construir sua masculinidade. Marcia Rosa (2008) salienta que esse momento pode ser bastante interessante, pois “abre para o sujeito a possibilidade de interrogar as suas relações com o Outro do amor, do desejo e do gozo.” (2008, p. 438). Assim,

entendo que será preciso para cada homem encontrar uma solução para o problema de seu gozo sem crer profundamente no semblante fálico.

A experiência analítica, nesse sentido, pode promover outro horizonte no que concerne a este cativo do semblante fálico e seu modo de gozo. Caroz (2018) salienta que um atravessamento construído em análise seria a possibilidade de o homem sair de sua prisão, que é o império fálico, consentido suportar a alteridade que a mulher encarna, reconhecendo seu ódio a esse gozo enigmático e inassimilável. Nessa direção, Santiago (2013) propõe que uma análise tente a desvelar a verdade do horizonte do regime fálico do gozo que só permite ao sujeito viver a pulsão de acordo com a forma fetichista de amar, inscrita nos usos da fantasia. Uma análise desgasta e dissolve o enquadre fetichista da fantasia, desestabilizando a certeza ilusória do ideal viril, abrindo espaço para o uso inventivo quanto a seu gozo – um gozo radicalmente mais singular (SANTIAGO, 2013).

O desvelamento dessa verdade implica, contudo, em de confrontar e passar pela vertente opaca do gozo. O significante fálico, ainda que seja causa de gozo, não consegue circunscrever tudo o que é da experiência que toca o vivo do corpo. Ou seja, o final de análise requer em lidar com um indizível, com um inominável do gozo – do gozo que resiste à nomeação. Isso, por outro lado, não implica em considerar que a perda que se opera sobre o regime fálico leve a um rechaço do uso do significante fálico, mas significa que a masculinidade pode funcionar de outro modo. O que se perde e subtrai é o uso imaginário do falo, enquanto potência, cujo resíduo é o real envolvido nas relações entre os sexos. A partir deste resíduo, do furo no real promovido pelo falo, o homem poderia ser levado a um *savoir faire* com seu parceiro, na medida em que a mulher constitui para ele seu próprio *sinthoma* (SANTIAGO, 2013).

De acordo com Fajnwaks (2017), uma análise pode permitir ao homem renunciar o ideal de virilidade e, conseqüentemente, o fantasma da castração – o que, por sua vez, possibilitaria uma posição desejanse para além das identificações fálicas que se colocam como uma defesa masculina. Como bem pondera Christiane Albert (2017), a virilidade é uma fantasia por excelência. Isso permite considerar que a análise coloca em jogo a travessia dessa fantasia, também permitindo ao homem aceder uma nova posição sem o temor de se ver feminilizado por ter consentido com a castração. Vale ainda dizer que a organização fálica ao qual o homem está capturado o leva a construir um horror ao feminino justamente por igualar castração e feminilidade, fazendo oposição à masculinidade. Esse horror se fundamenta na premissa universal do falo e na ignorância quanto ao fato de que todos os sujeitos são castrados e não somente as mulheres. Consentir com a castração abre ao homem a



possibilidade fazer declinar o ideal de virilidade para inventar uma maneira mais singular de construir sua masculinidade, tendo em vista que igualar masculinidade e virilidade é um fato de discurso. Fazer declinar o ideal de virilidade é também um saber-fazer em torno de outro ideal, o do pai.

Convém considerar que, ao tomar o pai enquanto ideal do Eu, I (A), o sujeito constrói também uma concepção idealizada de virilidade. Como todo ideal, este nunca pode ser atingido completamente, deixando os homens inclinados aos impasses com a masculinidade, sobretudo na atualidade. Trata-se de fazer um luto dos ideais, pois cada vez mais se atesta que estamos em uma época em que o Outro não se coloca de forma tão consistente, e cada sujeito precisará encontrar formas de seguir a prerrogativa lacaniana de prescindimos do pai com a condição de nos servimos dele. Na cultura, o Nome-do-Pai se colocou como o significante mestre (pelo menos, a Ocidental, com a arbitrariedade que todo S1 comporta), que propiciava o modo de amarração e enodamento dos três registros. Mas este não passa de um *sinthoma*, podendo existir outros.

Por fim, é possível sustentar que, assim como a feminilidade, a masculinidade também implica em um *tornar-se*. Igualmente, esse *tornar-se homem* inclui um árduo e extenso trajeto, pois se leva um longo tempo para que o menino possa construir uma posição masculina. Se é que ele algum dia atinja, quando o que ele busca é alcançar a virilidade. Arrisca-se aqui dizer que isso pode levar boa parte da vida, pois, ao fazer virilidade e masculinidade como sinônimos, o homem é levado a tentar atingir um ponto ao qual nunca se chega, pois ele é mítico, tem uma estrutura de ficção. Identificar-se ao pai não dá ao sujeito garantias de como ser homem. Assumir uma virilidade “por uma série infinita de procurações dos ancestrais varões” revela uma impossibilidade, pois, se ela é realmente passada, ela nunca chega ao fim, precisando ser constantemente renovada. Não obstante, seria ainda preciso considerar se essa procuração ainda guarda o mesmo valor a partir das interrogações que a estrutura patriarcal vem sofrendo.

É importante demarcar que o patriarcado ainda opera, em maior ou menor grau, dependendo da região do nosso País. Modos de organização familiar e de influência do sistema patriarcal diferem, por exemplo, de uma região metropolitana de uma situada no interior. Mas, de um modo geral, a tradição tem sido interrogada e, ainda que o modelo de viril continue a vigorar, cada vez mais se aponta também para suas fissuras internas ao próprio universal, no qual ele está pautado: ele é mítico e impossível. É, portanto, com esse declínio que os homens precisam se haver. A angústia, por não poder contar com a identificação com os ideais fálicos ou por não se reconhecer neles, ou a reivindicação viril

como forma de fazer existir a falácia do falo, revelam ambas seu fracasso. São modos contemporâneos de adoecimento de si e do laço social.

Assim, mais do que nunca, o homem contemporâneo será forçado a inventar uma forma mais singular de construir sua masculinidade, que não se faça tão escravo do semblante fálico. Trata-se de uma invenção mais singular, uma bricolagem, proveniente daquilo que ele pode recolher e fazer uso a partir dos seus encontros e das suas experiências com o sexual e, sobretudo, com o feminino. Nesse sentido, escrevem Lima & Vorcaro (2018): “cumpre ao falasser inventar, por sua conta e risco, um saber-fazer com a parte da satisfação pulsional que não se universaliza, dando algum contorno às estranhas marcas desse gozo que ressoa no corpo de maneira infernal.” (2018, p. 44).

Poder pensar a invenção também do lado masculinidade não se restringe unicamente a propor uma saída para o homem branco, de classe média, heterossexual e sem deficiência diante de seus impasses sobre o que é ser homem frente aos avanços do feminismo. Um saber-fazer com a masculinidade abre, inclusive, a possibilidade para que homens negros, por exemplo, possam construir formas de ser homem que não precisem corresponder ao discurso de hipervirilidade, que os relega a um lugar ora hipersexualizado, ora demasiadamente agressivo e violento. Do mesmo modo, desarticular virilidade, masculinidade e heterossexualidade abre a possibilidade para que homens homossexuais também possam se reconhecer e serem reconhecidos como homem, já que cada vez fica mais evidente que não existe um único modelo de masculinidade. Não existe “O homem”!

## 5 CONCLUSÃO

Chegado o tempo de concluir e tendo atravessado os desdobramentos em torno da discussão sobre o homem, é possível afirmar que a incomparável discrepância entre o volume de estudos que privilegiam a dimensão da feminilidade em comparação à masculinidade na psicanálise não pode mais ser sustentada, a partir de uma maior complexidade dos primeiros em relação ao segundo. O que se constatou, contudo, é que a sexuação do homem se revela tão problemática quanto da mulher. Seria importante pensar essa assimetria por outro viés. Ambra (2013) levanta a hipótese de que ela decorre do fato de a masculinidade ser tomada como muitas vezes comportando uma visão “natural ou essencial”, que ignora a dimensão de construção em jogo no processo de se tornar homem. Pondera, ainda, que o homem, tomado como universal, sinônimo de ser humano ou sujeito, “dominante”, costuma ser pensado como o caso geral; e as mulheres, vistas como o “continente negro”, são tomadas como o caso particular a ser estudado. Ambra (2013) faz, inclusive, uma comparação com os estudos das relações raciais, em que unicamente o negro é racializado, comportando a maior parte dos estudos relativos a esse tema, por ser visto como “outro”, ao passo que a branquitude, encarada como universal e dominante, não costuma ser tão tematizada e/ou problematizada. A complexidade está no “outro”.

Nesse sentido, reafirma-se aqui o quão imprescindível é que trabalhos que tenham o homem como ponto central possam ganhar maior espaço nos debates psicanalíticos, já que este tema tem sido pouco explorado ou reduzido a considerações pontuais sobre a violência e masculinidade. Esse foi o intuito dessa pesquisa. O ponto de partida questionador para o estudo aqui travado foi não somente pensar a sexuação do homem a partir da psicanálise, mas interrogar a construção de sua posição sexuada na contemporaneidade, levando em consideração as modificações provocadas na cultura pelo movimento feminista. Nesse sentido, não seria demais retornar ao problema proposto: a legítima busca de igualdade de direitos entre os sexos e as mudanças culturais e sociais desde então seriam capazes de produzir algum impacto no processo de sexuação do homem entendido a partir da lógica do todo-fálico, amparado pela exceção do “ao menos um”? Se admitimos que o feminismo teve esse impacto, podemos sustentar uma articulação entre uma possível modificação na constituição da sexualidade masculina e as transformações ocorridas no universo feminino na contemporaneidade por meio do aforismo laciano: “a mulher é o sintoma do homem”?

Para encaminhar essas questões, o percurso teórico inicial escolhido foi seguir não pela psicanálise, mas pela História do homem no Ocidente e no Brasil. Nesse trajeto, foi possível acompanhar o movimento simbólico da civilização, desde a Antiguidade até a contemporaneidade e, assim, recolher os discursos que operam sobre o *tornar-se homem*. Seguindo a indicação lacaniana de que os discursos são aparelhos de gozo e indicam modo de viver a pulsão, cujo o corpo é seu suporte, o que se extraiu – para além de fatos históricos – é como os corpos masculinos têm servido de suporte para os discursos que igualam ser homem a ser viril, permitindo reconhecer que algo do corpo social tem repercussões no corpo próprio.

A aproximação entre masculinidade e virilidade é datada da Antiguidade greco-romana, na qual os “dizeres” sobre ser homem promoveram a invenção do ideal viril, por meio das noções de *andréia* e *virilitas*. Ambos os termos fazem menção à dimensão do masculino em sua versão mais elevada, que se traduz por coragem, força física, dominação territorial e sexual. Proveniente do termo *vir*, virilidade é considerada uma virtude a ser alcançada e não um dado da natureza. No léxico latino, homem [homo] e virilidade [*virilitas*] não são sinônimos – o que permite desarticular masculinidade e virilidade. Não se restringindo a uma questão de léxico, a história dos homens greco-romanos, todavia, não destaca uma observação antropológica sobre como a masculinidade se apresentava nesse período, mas revela uma construção ideológica que operava por meio de discursos.

Essa construção ideológica avança até a Idade Média (do século V ao XV), associado neste momento à figura do cavaleiro. Este, além de estar referenciado no ideal de virilidade, precisava não apenas fazer do seu corpo e suas práticas suporte desse ideal, mas também necessitava encenar e falar sobre sua força física e desempenho sexual. Se os comportamentos dos homens medievais nos pareciam tão distantes, eis que essa forma de relação entre os pares ainda é fortemente verificável. Notadamente, para ser viril, é preciso se afirmar entre outros homens justamente porque se saiba que não é tão viril assim. A Modernidade (séculos XVI e XVII), contudo, desponta com uma nova figura de homem, na qual se concretiza a passagem do cavaleiro ao cavalheiro – o homem moderno, civilizado, com domínio de si. Esse homem cavalheiro contrapõe o homem grosseiro da Idade Média, sendo necessário demonstrar sutileza, requinte, sagacidade para lidar com os desafios da vida em detrimento da necessidade da força. A preocupação com o estudo e a aparência também compõe essa nova imagem de homem. Esta, contudo, não surge sem produzir inquietações e questionamentos sobre a própria noção de virilidade, pois, para muitos tais, comportamentos eram sinais de efeminização – o que atesta como “os semblantes que recobrem a falta constitutiva vacilam

com a chegada de significantes novos.”<sup>23</sup> (RAMIREZ, 2017, p. 39, tradução nossa). É também na Modernidade, com o avanço do mercantilismo e da “conquista” de novas terras, que vai se produzindo uma diferenciação sobre quem é o “verdadeiro homem”. A virilidade, mais do que nunca, atesta seu valor de atributo, que alguns homens possuem e outros não. Homem é o europeu, por ser “civilizado”; já negros e índios são excluídos dessa categoria, chegando ao ponto de nem sequer serem considerados humanos, por sua condição de “primitivos” aos olhos da Europa.

Tal separação entre os homens de verdade e os que não são, foi, inclusive, uma das marcas da virilidade vivida no Brasil entre o período Colonial (de 1500 a 1822) e Imperial (de 1822 a 1889). Uma virilidade exercida no mundo rural a partir de encontros entre brancos, negros e índios. Os índios foram tomados como seres selvagens, cuja forma de laço social e sexual eram exemplos de pecado – o que os excluía da categoria de homens. Igualmente excluídos foram os africanos escravizados, cujo corpo ficou reduzido a um objeto de fetiche, hipervirilizado e, portanto, não viril. Homens de verdade eram os senhores de engenhos, não sem pagar o preço de precisar responder aos ideais de virilidade de sua época: desempenho sexual e comportamento de agressivo e violento como respostas aos conflitos.

No Ocidente, com o advento da contemporaneidade (século XVIII - ), foi possível verificar normas sociais até o século XIX, que elevaram o ideal viril a seu máximo, quanto os indícios de seu declínio nos séculos XX e XXI. Na tentativa de atingir esse ideal, a educação moral e o código de conduta sobre ser um homem viril precisavam ser transmitidos muito precocemente aos meninos, devendo os mesmos aprender a se endurecer, reprimir as lágrimas, suportar a violência e os maus-tratos. A exaltação da virilidade também foi influenciada pelo naturalismo, que centrou no homem a espécie que domina a criação. O naturalismo localizou no corpo do homem, no seu pênis, o “porta-semente” dessa criação, determinando que traços morfológicos são os responsáveis por características psíquicas expansivas, tais como o vigor, a energia, a coragem, o domínio do medo e a necessidade de dominação. A cultura bélica, como política dos países europeus, teve no neocolonialismo – na África, na Ásia e na Oceania – uma forma de exaltar a virilidade e resgatar a “essência guerreira dos homens”. Por fim, o campo jurídico arrematou essa exaltação viril a partir de uma legislação que regulamentava a autoridade do homem dentro da família.

Essa exaltação viril, todavia, foi perdendo sua força na contemporaneidade, a partir de três importantes acontecimentos no Ocidente: as Grandes Guerras, o processo de

---

<sup>23</sup> “les semblants recouvrant le manque constitutif vacillent avec l’arrivée de significant nouveaux.”

industrialização e o movimento feminista. As “habilidades” do homem para o combate e para a batalha conheceram, com as guerras, a vulnerabilidade masculina com a devastação dos corpos. Os soldados têm medo de morrer e se traumatizam com o horror da guerra. Já o processo de industrialização desalojou o saber e a força que o homem detinha do seu trabalho. O que se via eram trabalhadores fabris magros e enfraquecidos por tamanha exploração. Somando-se a isso, temos a burocratização das economias, a terceirização das profissões, a precariedade do trabalho e o desemprego em massa, que descentraliza o homem do lugar de detentor do dinheiro e conjuntamente do poder.

Por último, temos os efeitos sem precedentes do movimento feminista, que modificou a relação das mulheres com o trabalho, com o dinheiro, com a sexualidade e com as relações familiares. Mais do que modificar a relação das mulheres com o mundo, ousou dizer que o mundo mudou e vem se modificando com o feminismo. Posto isso, abordar a história do feminismo, com suas três ondas, bem como descrever suas consequências também se revelou importante nesta discussão. Afinal, o abalo da identidade do homem, que sempre se tentou mostrar sem fissuras, chega à contemporaneidade interrogada, sobretudo, pelas consequências desse movimento. Outro efeito na cultura advém da terceira onda do feminismo, na qual podemos recolher o impacto que o *Gender Studies* produziu na ordenação dos discursos, alçando um lugar de destaque no campo social ao discutir sexualidade aliado ao campo político. Convém não recuar em afirmar que esse impacto se faz sentir, inclusive, na psicanálise quando somos forçados a responder às críticas feitas por Butler e Preciado ao nosso escopo teórico. Mais do que isso, estamos sendo novamente agitados pelas discussões do feminismo e, se formos realmente sensíveis ao problema levantado por esses autores, teremos mais condições de avançar no debate sobre a sexualidade na contemporaneidade.

No que se refere propriamente ao laço social, no Brasil, os avanços do feminismo têm sido fortemente sentido desde o período da República (1889 - ), com o processo de industrialização e de urbanização, que acabaram questionando os valores e os modos de sociabilidade patriarcais. Neste cenário, as formas rústicas e pouco cortesias dos homens de relacionar, comportar, falar e vestir foram se modificando, de modo que, no lugar da valorização do coronel como modelo viril de homem, surgiu a figura do “bacharel antipatriarcal”. Tal modificação social não se deu sem reações reacionárias, como foi a invenção do “cabra-macho”, do nordestino, como uma resposta à feminização da sociedade, e o declínio social da região Nordeste. A figura do homem brasileiro como o centro da família ainda perdura, mas não mais como antes. Outras formas de socialização e de relação ganham

cada vez mais espaço, e as diferentes formas das mulheres gerirem sua vida e sua sexualidade produziram fortes consequências para os homens.

Ao atravessar esse longo percurso histórico, tanto no Ocidente quanto no Brasil, pensou-se recolher apenas dados históricos, que poderiam ficar reduzidos a um caráter ilustrativo das mudanças que vêm ocorrendo no exercício de ser homem, desde a Antiguidade até a contemporaneidade. Todavia, eis que eles permitiram destacar os discursos que norteiam o ideal viril – o que possibilita fazer uma articulação com a referência mitológica do *Totem e Tabu*, usada por Lacan, para exemplificar a fórmula da sexuação, enquanto um universal com pretensão de unificar o conjunto de homens.

Pelo discurso, a sociedade busca organizar a ordenação dos gozos e as formas de laço social. O discurso, portanto, permite articular os campos da linguagem, do gozo, do sujeito e o saber inconsciente. Cada sujeito será afetado de maneira singular pelo discurso – sendo justamente esse ponto que interessa à psicanálise. É sobre o corpo que se diz “é menino” ou “é menina”: sendo menino, o portador do pênis, da virilidade, capaz de ser homem; e sendo menina, será sinônimo de falta, de privação, de feminilidade, de enigma. Essas nomeações marcam o corpo, contudo, ainda será preciso uma resposta singular do sujeito em torno da experiência com o sexual de modo a localizar-se na sexuação propriamente dita, que configura, assim, lidar com o estranho campo do gozo.

Essa experiência em relação ao sexual foi abordada inicialmente na psicanálise por meio da noção de identificação, de modo que só posteriormente Lacan elaborou um conceito mais preciso para incluir a questão do gozo. Partindo da noção de identificação, Freud encontrou no campo do Outro o caminho para pensar a construção da masculinidade. O atravessamento do complexo de Édipo e de Castração constituiu suas balizas. Lacan, por sua vez, também partiu desse mesmo referencial para pensar a masculinidade em seu primeiro ensino – cujo suporte é a insígnia paterna; e o falo, o elemento estruturador. Ao mesmo tempo que Lacan localiza a identificação ao pai como a base da virilidade, ele afirma que o homem só é viril “por uma séria *infinita* de procurações que lhe provêm de todos os ancestrais varões, passando pelo ancestral direto.” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 363, grifo nosso) – o que equivale dizer que ela nunca se dá por completo, implicando em um trabalho incansável de recorrer infinitamente a essas procurações. Há sempre um resto. Se do campo do Outro é possível recolher as identificações para a construção da masculinidade, é relevante destacar como essas identificações fracassam. Como escreve Freud, “a maioria dos homens também está muito aquém do ideal masculino” (2020 [1925], p. 271).

Igualmente, Lacan atesta que o homem, ao se pensar viril, ele é “sempre mais ou menos sua própria metáfora” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 201) – o que nos permite reafirmar, com o que foi verificado ao longo do percurso histórico abordado, que a virilidade ( $S_2$ ) é uma metáfora, que vem em substituição ao significante homem ( $S_1$ ), sendo a interrogação dessa produção metafórica algo que emerge com mais força na contemporaneidade. Ao se produzir por meio dessa construção metafórica, Lacan reconhece que é justamente isto que “coloca sobre o termo virilidade a sombra de ridículo” (LACAN, 1999 [1957-58], p. 201). Vale, então, destacar que não podemos encontrar na psicanálise argumentos que identifiquem a virilidade como o modelo de ser homem, permitindo, nesse sentido, entender que a masculinidade também pode ser um conjunto aberto. O homem viril não existe. E será trabalhando o caso Hans que Lacan testemunhará, na cultura, experiências de masculinidade que não se enquadram neste modelo de virilidade, ao qual ele nomeou ironicamente “o estilo do ano de 1945” – “encantadores rapazes que esperam que as iniciativas venham do outro lado – que esperam, para dizer tudo, que se lhes tirem as calças.” (LACAN, 1995 [1956-57], p. 429).

Até esse momento, Lacan caminhava no terreno das identificações. Sua virada teórica o permitirá avançar para introduzir a dimensão do gozo, elevando essa discussão para o que chamou de sexuação, na qual o campo da lógica foi seu instrumento de elaboração. É digno de nota que Lacan continuou a pensar o arranjo sexual por meio do significante fálico, todavia, deslocou o falo da dimensão de atributo para fazer dele uma função. Se antes a masculinidade era construída em torno do “ter”, da suposta posse fálica, ela passa a ser descrita, ao final do ensino lacaniano, por meio da função fálica, na qual é considerado homem aquele que se inscreve e a cumpre totalmente. Ao cumpri-la, o homem tem também seu gozo guiado pelo significante fálico. Assim, o significante passa a ser pensado como causa de gozo. Se antes a linguagem e o gozo comportavam campos distintos no ensino lacaniano, temos também aqui uma modificação teórica ao propor uma relação entre eles.

Essa articulação sobre o campo do gozo foi, entretanto, precedida pela noção de semblante, no qual Lacan pôde destacar como o homem se faz escravo do semblante fálico. Em função da sexualidade comportar algo da ordem do vazio, o que resta ao sujeito é tentar “parecer homem”, encontrando refúgio no semblante fálico. Nesse “parecer”, o menino é precocemente ensinado a ter que “dar provas”, cuja tentativa seria definir como um homem deve se comportar sexualmente. Se ele faz escravo, é justamente porque o semblante de homem comporta papéis rígidos em torno dessa “mostração”, que é feita à base de exclusões. O homem não deve parecer uma mulher, nem gay, nem deve demonstrar sensibilidade,



fragilidade, passividade, nem pode falhar sexualmente. Com frequência, meninos escutam, diante da expressão de seu sofrimento ou algum impasse, ditos do tipo “homens não chora”, “você é um homem ou um rato?”, “isso é coisa de viadinho”, entre outros. E mais do que escutar, eles também aprendem muito cedo a transmitir. Como em uma religião (a religião viril), os homens aprendem a vigiar os outros homens, segregando quem não comunga da mesma fé (a fé na virilidade), quem não incorpora as formas de pensar, de agir e de sentir dos homens pretensamente viris. Temos aqui alguns fundamentos para pensar o “conjunto dos homens”, no qual a segregação do gozo diferente é uma forma de defesa.

Lacan estruturou esse conjunto por meio da lógica pautada e acoplada artificialmente ao suposto homem do banquete totêmico. Como quem não consegue evitar<sup>24</sup>, tal como Freud, Lacan recorre ao mito *Totem e Tabu*<sup>25</sup> para empreender a discussão da sexuação do homem. Estabelecendo uma relação entre a regra e a exceção, Lacan situa o pai da horda como a exceção que funda o conjunto de homens. Um conjunto pensado finito quando se restringe à possibilidade de invenção quanto à construção da masculinidade, justamente por buscar responder a um único ideal viril, cuja estrutura de ficção do pai da horda pôde ser extraída do escopo psicanalítico. Especificamente, em suas fórmulas da sexuação, Lacan pensa o homem a partir deste universal. Para sustentá-lo, o homem precisa se fazer escravo deste conjunto no qual “todos” se pensam a partir do falo e da castração, e cuja saída tem sido se fazer prisioneiro do semblante fálico, que tem, como marca, a impostura. A ideia de que “todos” estão sujeitos à castração fornece o sentimento de pertencimento e de identificação ao semelhante a partir de uma identificação comum: a identificação ao pai. Por outro lado, isso também implica que o homem vinculado a esta lógica sempre está a padecer de uma angústia por não querer perder o hipotético poder do falo que ele materializa no órgão, mas do qual sabe não possuir.

Não obstante, tal lógica preconiza corpos masculinos aprisionados, petrificados pelos discursos que instituem o ideal de virilidade como a única condição de construção da posição masculina. Considera-se, assim, que esse discurso promove uma organização para esse

---

<sup>24</sup> Referência ao artigo de Claudio Oliveira, intitulado “Da enunciação da verdade ao enunciado do gozo” – “O começo é um mito. E no começo sempre há um mito. A psicanálise não pôde evitá-lo, não mais que a filosofia.” (2007, p. 273).

<sup>25</sup> A problematização da referência mitológica *Totem e Tabu*, utilizada por Lacan, mesmo quando busca empreender uma discussão em termos lógicos sobre a sexuação, pode ser encontrada na dissertação de mestrado de Pedro Ambra, intitulada “A noção de homem em Lacan: uma leitura das fórmulas da sexuação a partir da história da masculinidade no Ocidente” (2013), cuja hipótese é demonstrar como a construção histórica sobre a virilidade poderia responder melhor às exigências formais de uma proposta de sustentação lógica sobre o campo sexual.

estrangeiro que é o campo do gozo, cujo referencial fálico é o ponto de ordenamento e, ao mesmo tempo, defesa. Esse ordenamento trará implicações tanto para o corpo próprio do homem (tipo de gozo fálico) quanto para sua relação com as mulheres, ou melhor dizendo, sua não-relação. Com Freud, foi possível destacar os impasses dos homens quanto ao campo do amor e do desejo, cuja máxima é a bifurcação na vida amorosa dos mesmos. Ao separar as mulheres entre as que são para amar e as que são para desejar, a necessidade de degradação do objeto sexual chama atenção. Essa bifurcação ganha contornos próprios em solo brasileiro, no qual o racismo serve de apoio. Seguindo o conservadorismo colonial, por meio do ditado popular “*Branca para casar, mulata para fornicar*”, o detalhe da cor da pele se destaca para alguns homens brancos como causa de desejo, como um traço isolado, cristalizado na fantasia de que as mulheres negras são hipersexualizadas e servem para atender aos desejos sexuais dos homens.

Lacan, por sua vez, tematizou a relação do homem com a mulher a partir da forma fetichista de amar, da mulher como causa de desejo e como sintoma do homem, na qual cada maneira de descrever esses impasses se articulam como momento teórico do seu ensino: as produções lacanianas a respeito da significação do falo; as construções sobre o objeto *a* e a fantasia; e a noção de *sinthoma*, respectivamente. Para Lacan, o desejo do homem, ao ser condicionado pelo falo, acaba por se assemelhar ao desejo do perverso, requerendo a fixidez da presença de um traço sempre igual: um tipo específico de cor de pele, de pernas, de olhar, de sorriso, ou ao estilo bem brasileiro: de bunda. Daí sua formulação a respeito da forma fetichista de amar do homem. Essa estratégia responde necessariamente ao modo de construção masculina, no qual o temor da castração está sempre no horizonte, e a solução encontrada para seu impasse é buscar no corpo da mulher algum atributo fálico.

Avançando nessa discussão, Lacan, ao dispor suas fórmulas da sexuação, propõe que a forma do homem se relacionar com a mulher é condicionada por sua fantasia. A consequência, porém, é que, ao fazer da mulher objeto *a*, o homem permanece fixado à pulsão e aprisionado a um gozo autoerótico – o que o impede de se relacionar com o Outro sexo, e confere toda a dificuldade em consentir com amor, em se aproximar do feminino, em viver o vazio da pulsão sem os imperativos obturantes da fantasia. Não obstante, Lacan elevará essa temática com a noção de *sinthoma*, propondo um novo aforismo: a mulher é o sintoma do homem – ponto elegido nesta tese para pensar os efeitos do processo de sexuação do homem na contemporaneidade a partir das modificações culturais produzidas pelo feminismo.

Com esse aforismo, Lacan busca ressaltar que a mulher-sintoma aponta para a dimensão real do sintoma, como algo da ordem do funcionamento, necessário ao circuito pulsional. A mulher como sintoma do homem diz da forma pela qual o homem goza de seu inconsciente, na medida em que a mulher permite ao homem estruturar sua relação com o gozo fálico. Nesse sentido, a mulher tem relação com a constituição do homem, com aquilo que o enoda e possibilita alguma consistência. Por meio da mulher, o homem tenta assegurar sua relação com o falo, com o gozo fálico. Não podemos deixar de mencionar que essa mulher que o constitui também inclui a primeira mulher com o qual ele se deparou, ou seja, a mãe. Esta, por sua vez, é fonte de *lalangue*, sendo ela o fundamento com o qual o sujeito fabrica e enraíza seu sintoma ou cava sua devastação. *Lalangue* produz fixações de gozo que sustentarão o sintoma e a mulher se faz sintoma quando permite que essas fixações enlacem o gozo do inconsciente do homem ao Outro sexo na parceria amorosa.

Mais ainda, ela se faz sintoma quando de alguma maneira interfere no modo de funcionamento do campo do gozo. Isso, então, permite sustentar a hipótese a respeito de certa aproximação entre o aforismo lacaniano “a mulher como sintoma do homem” e as transformações no processo de sexuação do homem a partir das mudanças ocorridas no universo feminino na contemporaneidade, sobretudo em função do impacto do feminismo. Convém afirmar que o feminismo e feminino não se equivalem, nem o feminismo permite aceder a algo da feminilidade. Todavia, é inegável que as consequências do feminismo abrem para mulheres novas experiências com o seu corpo, com o sexo, com os homens e, não seria demais dizer, com o gozo também. As mudanças que esse movimento tem produzido no laço social, aliado ao desenvolvimento do capitalismo e da ciência, tem promovido um deslocamento do Ideal em direção ao objeto *a*, visto que cada vez mais temos notícias do declínio do ideal do pai como operador hegemônico da subjetividade. Assim, a exceção encarnada pela autoridade do pai já não se sustenta com tanto vigor, de modo que a lógica do todo-fálico também tende a ser desestabilizada, cedendo lugar a uma abertura maior à lógica do não-todo. Ou melhor dizendo, à medida que a contemporaneidade dá sinais do declínio do pai, e conseqüentemente do ideal viril, as defesas construídas em torno do aparato fálico também vão se enfraquecendo, podendo cada vez mais aparecer algo mais-além do falo. Não obstante, o que também fica evidente é que o mais-além do falo, que o não-todo está para homens e mulheres. Isso implica em um confronto sem tanto anteparo com o real, com o inominável da experiência quanto ao seu próprio sexo e com a falta de saber no terreno do gozo. Os seres sexuais são convocados, nesse sentido, a um saber-fazer com o vazio da castração e com todo o estranhamento que o gozo produz. Vale, contudo, afirmar: se a lógica

do todo-fálico, com sua estrutura vertical de poder, impõe uma série de dificuldades, a maior abertura à lógica do não-todo também não nos livra de impasses. Com esta, abre-se um céu para o gozo, que pode ser mais múltiplo e inventivo, mas também mais propenso a uma desregulação desenfreada, ao excesso, à angústia e à devastação.

Realizar essa constatação, que tem sobre seu bojo o declínio dos ideais, inclusive do ideal viril, implicou, assim, em encerrar essa pesquisa analisando as consequências para a masculinidade. Distancia-se aqui de uma perspectiva que supõe uma “crise da masculinidade”, na medida em que isso levaria a considerar que houve um momento no qual os homens de fato desfrutavam dessa correspondência com a identidade masculina e que hoje não desfrutam mais. Ou ainda, seria supor que um dia existiu o homem viril, o “homem de verdade”, e somente na atualidade ele vem desaparecendo. Trata-se, entretanto, de considerar que sempre houve fissuras internas em torno da sustentação desse ideal de virilidade, e que, para escamoteá-la, foi ao preço da segregação e do sofrimento dos sujeitos que se distanciavam em demasia desse ideal. É importante, todavia, lembrar que essa distância sempre existirá, pois nenhum homem está à altura de qualquer ideal.

Dentre essas consequências, destacou-se, nesse percurso, dois modos de respostas ao declínio do ideal de virilidade passível de recolher da clínica e da recente História do Brasil. Da clínica, constata-se como os homens têm enfrentado um profundo questionamento, no que concerne ao modo como experimentam sua sexualidade, em que as respostas ligadas ao poderio imaginário do falo, da tradição e da lei, não são suficientes. O mal-estar comparece no consultório por meio dos fenômenos em torno da angústia, com seus desdobramentos – inibição, impedimento e embaraço –, bem como uma sintomatologia em torno da impotência e na paralisação no que concerne ao campo do desejo. Do plano social e político, o que se tem observado é a reivindicação viril como uma tentativa de restabelecer o ideal de virilidade perdido e as formas verticalizadas de poder, sustentadas por uma falácia em prol de “Deus e da família”. Com sua repercussão no laço social, vivenciamos o reaparecimento de posições mais radicais e extremistas, excessivamente machista, racista e fundamentalista, pautadas no rechaço da diferença, cuja estratégia de defesa é o aumento da segregação e das manifestações de ódio. Não se considera demais afirmar que inclusive a escolha democrática do atual presidente do Brasil – que deixou uma parcela da população atônita – pode ser lida igualmente para além de uma complexa trama política, a partir dessa reivindicação viril, como uma reação fundamentalista que busca reintroduzir a ordem androcêntrica e as antigas oligarquias de poder.

Por fim, o ponto ao qual se chega – após ler, com a psicanálise, os discursos em torno da virilidade, das diversas manifestações sobre o modo de ser homem, do impacto do feminismo e da relação dos homens com o feminino – é propor que também a sexuação do homem está aberta ao campo da invenção. Se “A mulher não existe”, o homem também não. Há um profundo desajuste do *falasser* ao registro da sexualidade, pois não existe nada no real que inscreva uma certeza quanto ao sexo. Ainda que o homem busque encontrar do lado do falo uma forma de circunscrever seu gozo a partir do seu corpo (pela via do suporte imaginário do pênis), cuja saída é buscada no nível do universal, é preciso considerar que isso sempre fracassa.

Não se trata, contudo, de propor um rechaço do uso do significante fálico, mas sim o uso imaginário do falo, enquanto potência, cujo resíduo é o real envolvido nas relações entre os sexos – o que significaria a possibilidade de a masculinidade funcionar de outro modo. Esse universal, esse *ao menos um* que existe é mítico e cada vez menos é capaz de livrar os homens de se confrontarem com o vazio, no que concerne ao seu próprio sexo, com o furo na linguagem. Nesse sentido, a contemporaneidade convoca os homens a inventarem sua própria resposta ao que é ser homem, abrindo, quem sabe, uma maior possibilidade de interrogar as suas relações com o amor, o desejo e o gozo. Isso implicaria também em um saber-fazer com o sexo, com o gozo, sem temer se ver feminilizado por ter consentido com a castração. Consentir com a castração, estar mais advertido sobre a falta inerente a todo sujeito, sem crer em demasia naquilo que poderia funcionar como atributos fálicos é, inclusive, abrir ao homem à possibilidade de não somente estar subordinado aos impactos do declínio do pai e do viril, mas de fazer declinar, à sua maneira, o falo como semblante e o ideal de virilidade. Temos aqui uma aposta!

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Christiane. Homme ou homard? In: *Revue de Psychanalyse La cause du désir – Virilités Plurielle*, Paris, n. 95, p. 33 – 36, 2017.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. Máquina de fazer machos: gênero e práticas culturais, desafios para o encontro das diferenças. In: MACHADO, Charliton; SANTIAGO, Idalina & NUNES, Maria. (Orgs.) *Gênero e práticas culturais: desafios históricos e saberes interdisciplinares*. Campina Grande: Eduepb, 2010, p. 21 – 34.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval. *Nordestino: a invenção do “falo” – Uma história do gênero masculino (1929-1940)*. São Paulo: Intermeios, 2013. 254 p.

ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018. 264 p.

AMANTINO, Marcia & FREIRE, Jonis. Ser homem... ser escravo. In: DEL PRIORE, Mary. *Histórias dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013. p. 15 – 48.

AMBRA, Pedro. “A noção de homem em Lacan: uma leitura das fórmulas da sexuação a partir da história da masculinidade no Ocidente” (2013). Dissertação de mestrado. São Paulo. USP. 128 p. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-28082013-112429/publico/FINAL.pdf>. Acesso em: 06/11/2020.

AMARAL, Rebeca & Costa, Carlos. Questionamentos em torno do desejo e da dimensão ética do amor. *ECOS - Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, v. 10, n. 1, 2020. Disponível em: <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2980/1676>. Acesso em: 04/01/2021.

ARÁN, Márcia. & PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. Subversões do desejo: gênero e subjetividade em Judith Butler. *Caderno Pagu*, n. 28, Campinas/SP, jan-jun/2007. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332007000100007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332007000100007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt). Acesso em: 20/11/2019.

BAUBÉROT, Arnaud. Não se nasce viril, torna-se viril. In: CORBIN, A., COURTINE, J. & VIGARELLO, G. (orgs.) *História da virilidade 3 – A virilidade em crise? Séculos XX – XXI*. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2013, p. 189 – 220.

BERTAUD, Jean-Paul. O exército e o brevê de virilidade. In: CORBIN, A., COURTINE, J. & VIGARELLO, G. (orgs.) *História da virilidade 2 – O triunfo da virilidade. O século XIX*. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2013, p. 74 – 94.

BESSA, Gabriela. (2012) *Feminino: um conjunto aberto ao infinito*. Belo Horizonte: Scriptium. 159 p.

BONFIM, FLAVIA. Declínio viril e o ódio ao feminino: entre história, política e psicanálise. In: *Revista Periodicus*, n. 13, v. 1 mai.-ago.2020 a. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/35256/21725>. Acesso em: 23/11/2020

\_\_\_\_\_. “Problemas de gênero” e sexuação. In: *Gênero e política: derivas do feminino*. São Paulo: Edições Concern, 2020 b, p. 49 –66.

BONFIM, Flavia & VIDAL, Paulo. (no prelo). Encontros e desencontros de Judith Butler com a Psicanálise. In: *Estudos e Pesquisa em psicologia*.

BRODSKY, Graciela. Um homem, uma mulher e a psicanálise. *Latusa: O semblante e a comédia dos sexos*. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise Seção Rio, n° 13, p. (153-170), 2008 a.

\_\_\_\_\_. O homem, a mulher e a lógica. *Latusa: O semblante e a comédia dos sexos*, Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise Seção Rio, n° 13., p. (171- 192), 2008 b.

BROUSSE, Marie-Helene. (2019) Mulheres e Discursos. Rio de Janeiro: Contra-Capa. 171 p.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importam: sobre los límites materiales y discursivos*. (1993). Barcelona: Paidós, 2002. 345 p.

\_\_\_\_\_. Judith *Deshacer el gênero*. (2004) Barcelona: Paidós, 2006. 392 p.

\_\_\_\_\_. *Problemas de gênero - feminismo e subversão da identidade*. (1990) Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2016. 287 p.

CALDAS, Heloisa. Cartas de amor semblante. *Latusa: Sintoma e semblantes na vida e na análise*. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise Seção Rio, n° 14. p. (53 – 64). 2009.

\_\_\_\_\_. Da cifra à letra: uma leitura ilegível no corpo. In: COSTA, Ana & RINALDI, Doris. (orgs.) *Linguagem e escrita no corpo*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2014, p. 99 – 112.

\_\_\_\_\_. O amor nosso de cada dia. *Latusa: O semblante e a comédia dos sexos*. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise Seção Rio, n° 13, p. (11 – 17) 2008.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. (2003) In: HOLLANDA, Heloisa. (org.) *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019. p. 313 –321.

CHAMIZO, Marisa. Fetiche. In: Scilicet – Os objetos a na experiência psicanalítica. AMP. Rio de Janeiro: Contra Capa Editora, 2008, p. 134 – 136.

CORBIN, Alain. A virilidade reconsiderada sob o prisma do naturalismo. In: CORBIN, A., COURTINE, J. & VIGARELLO, G. (orgs.) *História da virilidade 2 – O triunfo da virilidade*. O século XIX. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2013, p. 13 – 34.

COSSI, Rafael. & DUNKER, Christian. A diferença sexual de Butler a Lacan: Gênero, espécie e família. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Vol. 33, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ptp/v33/1806-3446-ptp-33-e3344.pdf>. Acesso em: 10/08/2019.

COSTA, Ana & Flavia Bonfim. Um percurso sobre o falo na psicanálise: primazia, querela, significante e objeto *a*. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*. Vol. XVII, n° 2. Rio de Janeiro, julho-dezembro de 2014. p. 229 –245.

COSTA, Carlos. Que corpo para o “criminoso”? *Latusa: Um corpo que nasce*, n° 20. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise Seção Rio, 2015, p. 161 –170.

CULTUNE ACERVO. *CULTNE - Angela Davis no CAHL - Centro de Artes, Humanidades e Letras - Cachoeira - Bahiano*. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cbg1g55QHoY>. Acesso em: 24/10/2019.

DHÉRET, Jaqueline. Impostura masculina. In: *Scilicet – Os objetos a na experiência psicanalítica*. AMP. Rio de Janeiro: Contra Capa Editora, 2008, p. 165 –167.

DEL PRIORI, Mary. *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011. 199 p.

DOCUMENTÁRIO O SILÊNCIO DOS HOMENS. Ian Leite e Luiza de Castro. Produção executiva: PapodeHomem e Instituto PdH. Brasil. Monstro Filmes, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NRom49UVXCE> . Acesso em: 20/01/2020.

DUARTE, Constância. Feminismo: uma história a ser contada. (2003) In: HOLLANDA, Heloisa. (org.) *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 25 – 45.

DUBA, Cristina. O feminino e o feminismo. Notas sobre Simone de Beauvoir e Jacques Lacan. In: *Arquivos da Biblioteca*, n° 6, p. (45 – 54), 2009.

DUMÉZIL, Bruno. O universo bárbaro: mestiçagem e transformação da virilidade. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean Jacques. & VIGARELLO, Georges. (orgs.) *História da virilidade I – A invenção da virilidade – Da antiguidade às Luzes*. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2013, p. 125 – 151.

FALBO, Gisele. Sexualidade, gênero e corpo. *Opção lacaniana Online*, n. 20, 2016. Disponível em: [http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_20/Sexualidade\\_genero\\_e\\_corpo.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_20/Sexualidade_genero_e_corpo.pdf). Acesso em: 15/10/2019.

FAJNWAKS, Fabian. Lacan e as teorias *queer*: mal-entendidos e desconhecimentos. In: Santiago, Ana. (org. et al.) *Mais além do gênero: o corpo adolescente e seus sintomas*. Belo Horizonte: Scriptum, 2017, p. 22 – 39.

FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. (1952) Salvador: EDUFBA, 2008. 194 p.

FARGE, Arlette. Virilidades populares. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean Jacques. & VIGARELLO, Georges. (orgs.) *História da virilidade I – A invenção da virilidade – Da antiguidade às Luzes*. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2013, 465 – 523 p.



FARI, Pascale. Lalíngua. In: MACHADO, O. & RIBEIRO, V. (Org.) *Scilicet: Um real para o século XXI*. Associação Mundial de Psicanálise. Belo Horizonte: Scriptium, 2014, p. 220 – 223.

FERNANDES, Estevão. “*Existe índio gay?*” *A colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, 245 p.

FRANCESCONI, Paola. “Sexuação”. In: MACHADO, O. & RIBEIRO, V. (Org.) *Scilicet: Um real para o século XXI*. Associação Mundial de Psicanálise. Belo Horizonte: Scriptium, 2014. p. 349 – 351.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer – Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 57 – 220.

\_\_\_\_\_. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos (1925). In: *Amor, Sexualidade, feminilidade – Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 259 – 276.

\_\_\_\_\_. A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher (1920). In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996. v. XVIII. p. 159 – 183.

\_\_\_\_\_. Contribuições para a psicologia da vida amorosa (1910-1918). In: *Amor, Sexualidade, feminilidade – Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 117 – 178.

\_\_\_\_\_. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996. v. XX, p. 81 – 171.

\_\_\_\_\_. Luto e melancolia. In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996. v. XIV, p. 245 – 63.

\_\_\_\_\_. O declínio do Complexo de Édipo. In: *Amor, Sexualidade, feminilidade – Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 247 – 257.

\_\_\_\_\_. Organização Genital infantil. (1923) In: *Amor, Sexualidade, feminilidade – Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 237 – 245.

FUENTES, Maria Josefina. *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino*. Belo Horizonte: Scriptium, 2012. 312 p.

\_\_\_\_\_. Comunidades feministas entre adolescentes. In: CALDAS, Heloisa. (org.) *Errâncias, adolescentes e outras estações*. Belo Horizonte: Editora Escola Brasileira de Psicanálise, 2016, p. 188 – 198.

FUNARI, Pedro. *Grécia e Roma*. 2. ed, São Paulo: Contexto, 2002. 143 p.

GARCIA, Carla. *Breve história do feminismo*. São Paulo: Claridade, 2011. 120 p.

GAZALÉ, Olivia. Futuro do feminismo depende da reinvenção de masculinidade. Folha de São Paulo, 9 de março de 2019. Entrevista concedida a Fernando Eichenberg. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/03/futuro-do-feminismo-depende-de-reinvencao-de-masculinidade-afirma-autora.shtml>. Acesso em: 15/03/2019.

GODOY, Claudio. Bissexualidade. In: *Scilicet: A ordem simbólica no século XXI* – Associação Mundial de Psicanálise. Belo Horizonte: Scriptium Livros, 2011, p. 58 – 60.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de *Amefricanidade*. (1992-93). In: HOLLANDA, Heloisa. (org.) *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 341 – 352.

\_\_\_\_\_. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. (1984) In: HOLLANDA, Heloisa. (org.) *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 237 – 255.

GOYA, Amanda. Homossexualidade masculina. In: *Scilicet: A ordem simbólica no século XX* – Associação Mundial de Psicanálise. Belo Horizonte: Scriptium Livros, 2011, p. 190 – 193.

GEORGES, Philippe. Apocalypse? No. In: HARARI, Angelina. (org.) *A ordem simbólica no século XXI. Não é mais o que era. Quais as consequências para o tratamento?* Rio de Janeiro: Subversos, 2013. p. 199 – 201.

HAROCHE, Claudine. A antropologia da virilidade: o medo da impotência. In: CORBIN, A., COURTINE, J. & VIGARELLO, G. (orgs.) *História da virilidade 3 – A virilidade em crise? Séculos XX – XXI*. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2003, p. 15 – 34.

IANNINI, Gilson & TAVARES, Pedro. Sobre amor, sexualidade e feminilidade. In: *Amor, Sexualidade, feminilidade – Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 7 – 35.

JABLONKA, Ivan. A infância ou a “viagem rumo à virilidade”. In: CORBIN, A., COURTINE, J. & VIGARELLO, G. (orgs.) *História da virilidade 2 – O triunfo da virilidade. O século XIX*. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2013, p. 37 – 73.

JAIME, Pedro. A questão racial no Brasil: conceitos, contextos, perspectivas. In: *Executivos negros: racismo e diversidade no mundo empresarial*. São Paulo: Edusp, p. 89 – 128.

JARDIM PINTO, Celi. Feminismo, história e poder. In: *Revista Sociologia e Política*. Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/03.pdf>. Acesso em: 20/07/2017.

JIMENEZ, Stella. Máscaras, velhas e novas. *Latusa: O semblante e a comédia dos sexos*, Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise Seção Rio, n° 13, p. (223 – 230). 2008.

KRISTZMAN, Lawrence. A virilidade e seus “outros”: a representação da masculinidade paradoxal. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean Jacques. & VIGARELLO, Georges. (orgs.) *História da virilidade 1 – A invenção da virilidade – Da antiguidade às Luzes*. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2013, p. 217 – 241.

LACADÉE, Philippe Lacadée. *O despertar e o exílio: ensinamentos psicanalíticos da mais delicada as transições, a adolescência*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2011. 175 p.

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998 a, p. 869 – 892.

\_\_\_\_\_. A significação do falo. In: *Escritos*. (1958) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 692 – 703.

\_\_\_\_\_. Joyce, o sintoma. In: *Outros Escritos* (1975). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 565 – 566.

\_\_\_\_\_. Os complexos familiares da formação do indivíduo. (1938) In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 29 – 90.

\_\_\_\_\_. O tempo lógico e asserção da certeza antecipada. (1945) In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 197 – 213.

\_\_\_\_\_. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola” (1967) In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 248 – 264.

\_\_\_\_\_. *Seminário, livro 4 – A relação de objeto* (1956-57). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. 456 p.

\_\_\_\_\_. *Seminário, livro 5 – As formações do inconsciente* (1957-58). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. 532 p.

\_\_\_\_\_. *Seminário, livro 6 – O desejo e sua interpretação*. (1958-59) Rio de Janeiro: Jorge Zahar E., 2016. 599 p.

\_\_\_\_\_. *Seminário, livro 10 – A angústia* (1962-63). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. 366 p.

\_\_\_\_\_. *Seminário, livro 18 – De um discurso que não fosse semblante*. (1971) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. 174 p.

\_\_\_\_\_. *Seminário, livro 19 - ... ou pior* (1971-72). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2012. 250 p.

\_\_\_\_\_. *Seminário, livro 20 - Mais, ainda* (1972-73). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. 201 p.

\_\_\_\_\_. *Seminário, livro 23 – O sinthoma* (1975-76). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007. 249 p.

LAURENT, Dominique. O sujeito e seus parceiros libidinais: do fantasma ao sintoma. In: *Asephalus – Revista Eletrônica do Núcleo Sephora*. – Rio de Janeiro, n. 2, maio-out 2006, ano 1. Disponível em: [http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_02/traducao.htm](http://www.isepol.com/asephallus/numero_02/traducao.htm). Acesso em: 10/07/2019.

LE GALL, Jean-Marie. A virilidade dos clérigos. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean Jacques. & VIGARELLO, Georges. (orgs.) *História da virilidade 1 – A invenção da virilidade – Da antiguidade às Luzes*. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2013, p. 242 – 263.

LEGUIL, Clotilde. *O ser e o gênero: homem e mulher depois de Lacan*. Belo Horizonte: EBP Editora, 2016. 210 p.

LIMA, Vinicius. Lacan, as normas de parentesco e a castração masculina. In: *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 52.2, p. 6-27, 2020. Disponível em: [https://www.tempospsicanalitico.com.br/index.php/tempospsicanalitico/article/view/288/pdf\\_198](https://www.tempospsicanalitico.com.br/index.php/tempospsicanalitico/article/view/288/pdf_198). Acesso em: 10/02/2021.

LIMA, Vinicius & VORCARO, Angela. Ideal viril e feminização do mundo: uma sexuação moebiana na era do não-todo. In: *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*. Rio de Janeiro, 13(25), 31-46, nov. 2017 a abr. 2018 Disponível em: [http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_25/pdf/4\\_ideal\\_viril\\_e\\_feminizacoo\\_do\\_mundo.pdf](http://www.isepol.com/asephallus/numero_25/pdf/4_ideal_viril_e_feminizacoo_do_mundo.pdf). Acesso em: 04/04/2021.

MELO, Vitor. *Novas performances públicas masculinas: o esporte, a ginástica, a educação física (século XIX)* In: DEL PRIORI, Mary. *Histórias dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013. p. 119 – 152.

MILLER, Jacques-Alain. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2010 a. 466 p.

\_\_\_\_\_. *El partenaire-sintoma*. Buenos Aires: Paidós, 2011 a. 500 p.

\_\_\_\_\_. *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010. 427 p.

\_\_\_\_\_. *Minha garota e eu. Opção lacaniana online*. (2), 1 – 20, julho/2010 b. Disponível em: [http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_2/minha\\_garota\\_e\\_eu.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_2/minha_garota_e_eu.pdf). Acesso em: 23/11/18

MOREL, Genéniève. *Sexuação, Gozo e Identificação*. In: *Latusa – Revista da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-Rio)*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 89 – 112, 1997.

MÜLLER, Angélica. Não se nasce viril, torna-se: juventude e virilidade nos “anos 1968”. In: DEL PRIORI, Mary. *Histórias dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013. p. 299 – 233.

NASCIMENTO, Marcos. *Essa história de ser homem: reflexões afetivo-políticas sobre masculinidades*. In: *De guri a cabra macho: as masculinidades no Brasil*. 2018, p. 16 – 27.

NOGUEIRA, Isildinha. *O corpo da mulher negra*. In: *Pulsional Revista de Psicanálise*, São Paulo, n. 135, (40-45), 1999. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/40658638/o-corpo-da-mulher-negra-editora-escuta>. Acesso em: 04 /03/2020.

OLIVEIRA, Claudio. *Da enunciação da verdade ao enunciado do gozo*. In: *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*, n. 36. São Paulo, p. 273 – 284, 2007.

PIGENET, Michel. Virilidades operárias. In: CORBIN, A., COURTINE, J. & VIGARELLO, G. (orgs.) *História da virilidade 2 – O triunfo da virilidade. O século XIX*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013, p. 249 – 301.

PINHEIRO DE SOUZA, Fabiana. A importância do pensamento de Koyrè para a orientação lacaniana. *Revista asephallus*, v. 3, n. 5, abril 2008. Disponível em: [http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_05/pdf/resenha.pdf](http://www.isepol.com/asephallus/numero_05/pdf/resenha.pdf). Acesso em: 02/10/2020.

PINHO, Osmundo. Qual a identidade do homem negro? In: *Revista Democracia viva*, vol. 22, jun-jul, p. 64-69. Disponível em: [https://www.academia.edu/1420907/Qual\\_%C3%A9\\_a\\_identidade\\_do\\_homem\\_negro](https://www.academia.edu/1420907/Qual_%C3%A9_a_identidade_do_homem_negro). Acesso em: 30/07/2020.

POLI, Maria Cristina. A diferença sexual em psicanálise. In: ALBERTI, Sonia (Org.) *A sexualidade na aurora do século XXI*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008. p. 355-371.

\_\_\_\_\_. *Feminino/Masculino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007. 76 p.

\_\_\_\_\_. Freud e Lacan com Marx: mais ainda. In: COELHO DOS SANTOS, Tania & MALCHER, Fabio. (orgs.) *Psicanálise no século XXI: ideologia políticas, subjetividade, laços sociais e intervenções psicanalíticas*. Curitiba: Editora CRV, 2017 a, p. 95 –106.

\_\_\_\_\_. Sexo e história: modalidades do Real. In: II Jornada Interamericana da Escola e III Simpósio Interamericano da IF e XVIII Encontro Nacional da EPFCL-Brasil. 2017 b. Rio de Janeiro.

PORCHAT, Patricia. Ato performativo e desconstrução: o gênero em Judith Butler. In: AMBRA, Pedro & SILVA Jr., Nelson. *Histeria e Gênero: sexo como desencontro*. São Paulo: nVersos, 2014, p. 33 – 52.

\_\_\_\_\_. Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*, v. 18, n. 1, p. 1-10, Florianópolis. jan-abr/2010. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2010000100009](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2010000100009). Acesso em: 10/03/2020.

\_\_\_\_\_. Um corpo para Judith Butler. *Revistas de estudos disciplinares em gêneros e sexualidade*. v. 3, n. 1, p. 37-51. Bahia. mai-out/ 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/14254/9855>. Acesso em: 15/03/2020.

QUINET, Antonio. Homofobias psicanalíticas. In: DAQUINO, Mariano. *A diferença sexual: gênero e psicanálise*. São Paulo: Aller Editora, 2019, p. 29 – 41.

RAMIREZ, Camilo. Vacillations salutaires: travelling sur virilité au XX siècle. In: *Revue de Psychanalyse La cause du désir – Virilités Plurielle*, Paris, n. 95, p. 37 – 43, 2017.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018. 120 p.

RIBEIRO, Sthepanie. “A mulher negra não é vista como um sujeito para ser amado.” *Revista Claudia*. 30 de novembro de 2016. Disponível em: <https://claudia.abril.com.br/sua-vida/a-mulher-negra-nao-e-vista-como-um-sujeito-para-ser-amado/>. Acesso em: 15/02/ 2020.

RODRIGUES, Carla. Butler e a desconstrução do gênero. *Revista Estudos Feministas*. v.30, n. 13. Florianópolis. Jan-abril/2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2005000100012](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000100012). Acesso em: 10/05/2019.

ROSA, Marcia. Ser um homem segundo a tradição? *Fractal – Revista de Psicologia UFF*. , vol. 20, no. 2. Rio de Janeiro. July/Dec. 2008. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1984-02922008000200010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922008000200010). Acesso em: 14/06/2020.

RUSSO, Laura & VALLEJO, Laura. *El amor y lo femenino*. Buenos Aires: Tres Haches, 2011. 232 p.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. 235 p.

SALMAN, Silvia. Semblante. In: *Scilicet: A ordem simbólica no século XXI*. – Associação Mundial de Psicanálise. Belo Horizonte: Scriptium Livros, 2011, p. 346 – 348.

SANT’ANA, Denise. Masculinidade e Virilidade entre *Belle Époque* e a República. In: DEL PRIORI, Mary. *Histórias dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 245 – 266.

SANTIAGO, Jesus. Corpo de homem. In: *As conversações do ENAPOL*. 2013. Disponível em: <http://www.enapol.com/pt/template.php?file=Las-Conversaciones-del-ENAPOL/Cuerpo-de-Hombre/Jesus-Santiago.html>. Acesso em: 10/011/2020.

\_\_\_\_\_. *O falasser* mais além do binário homem-mulher. In: SANTIAGO, Ana. (org. et al.) *Mais além do gênero: o corpo adolescente e seus sintomas*. (pp. 15-21). Belo Horizonte: Scriptium. 2017, p. 15 – 21.

SARTRE, Maurice. Virilidades Gregas. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean Jacques. & VIGARELLO, Georges. (orgs.) *História da virilidade 1 – A invenção da virilidade – Da antiguidade às Luzes*. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2013, p. 17 – 70.

SCONOOR, Eduardo. “Riscando o chão”: masculinidade e mundo rural entre a colônia e o Império. In: DEL PRIORI, Mary. *Histórias dos homens no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 85 – 117.

SILVA JR., Paulo. & CAETANO, Marcio. Roda de homens negros: masculinidade, mulheres e religião. In: *De guri a cabra macho: as masculinidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Lanparina, 2018, p. 190 – 210.

TARAUD, Christelle. A virilidade em situação colonial: do final do século XVIII à Grande Guerra. In: CORBIN, A., COURTINE, J. & VIGARELLO, G. (orgs.) *História da virilidade 2 – O triunfo da virilidade. O século XIX*. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2013, p. 414 – 436.

SINATRA, Ernesto. *¡Al fin hombres al fin!* – Buenos Aires: Grama Ediciones, 2010. 240 p.

\_\_\_\_\_. Homem (O). In: *Scilicet - Um real para o século XXI*. MACHADO, O. & RIBEIRO, V. (orgs). Belo Horizonte: Scritpum, 2014, p. 179 – 181.

SOLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. 245p.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. 88 p.

THOMASSET, Claude. O medieval, a força e o sangue. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean Jacques. & VIGARELLO, Georges. (orgs.). *História da virilidade I – A invenção da virilidade – Da antiguidade às Luzes*. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2013, p. 153 – 201.

THUILLIER, Jean- Paul. Virilidades romanas: *vir, virilitas, virtus*. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean Jacques. & VIGARELLO, Georges. (orgs.) *História da virilidade I – A invenção da virilidade – Da antiguidade às Luzes*. Rio de Janeiro: Editoras vozes, 2013, p. 71 – 123.

VIDAL, Paulo. Édipo sem complexo, Hamlet edípico. *ECOS: Estudos Contemporâneos da subjetividade*, v. 4, n. 1, Niterói, 2014. p. 76-89. Disponível em: <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/1295/976>. Acesso em: 25/07/2020.

\_\_\_\_\_. Édipo, sonho de Freud. *Analytica. Revista de Psicanálise*, v. 2, n. 3, São João del-Rei, julho/dezembro de 2013. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2316-51972013000200002](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972013000200002). Acesso em: 25/07/2020.

VIEIRA, Marcus André. A madame saiu: Lélia Gonzalez e a subversão do sujeito. *Radar - Blog da Escola Brasileira de Psicanálise*. 2021. Disponível em: <https://ebp.org.br/rj/blog/index.php/2021/04/28/a-madame-saiu/>. Acesso em: 01/05/2021.

\_\_\_\_\_. “Quererer”. In: IANINI, G. (Org.) *Caro Dr. Freud: respostas do século XXI a uma carta sobre a homossexualidade*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2019, p. 176 – 183.

VIGARELLO, George. O viril e o selvagem das “terras descobertas”. In: CORBIN, Alain, COURTINE, Jean Jacques. & VIGARELLO, Georges. (orgs.) *História da virilidade I – A invenção da virilidade – Da antiguidade às Luzes*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013 b, p. 466 – 492.

ZACK, Oscar. O Édipo: um impasse. In: MILLER, Jacques-Alain et al. *Del Edipo a la sexuación*. Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 159 – 167.

ZUCCHI, Márcia. Sobre o sexo e os limites do semblante. *Latusa: O semblante e a comédia dos sexos – Revista da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-Rio)*, Rio de Janeiro, n.13, p. 85-94, 2008.

