



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO**  
**PRO-REITORIA DE PESQUISA, POS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**  
**CURSO DE DOUTORADO**

**DIFERENÇA SEXUAL E PSICANÁLISE, OU A NÃO-  
RELAÇÃO ENTRE PAUL B. PRECIADO E JACQUES LACAN:  
UMA LEITURA CRÍTICA DAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO**

Recife

2025

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO**  
**PRO-REITORIA DE PESQUISA, POS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**  
**DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**

**PEDRO XAVIER DE MORAIS NETO**

**DIFERENÇA SEXUAL E PSICANÁLISE, OU A NÃO-  
RELAÇÃO ENTRE PAUL B. PRECIADO E JACQUES  
LACAN: UMA LEITURA CRÍTICA DAS FÓRMULAS  
DA SEXUAÇÃO**

Tese apresentada à banca examinadora, como requisito para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica, no Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco.

Orientadora: Edilene Freire de Queiroz

Co-orientador: Eduardo Leal Cunha

Recife  
2025

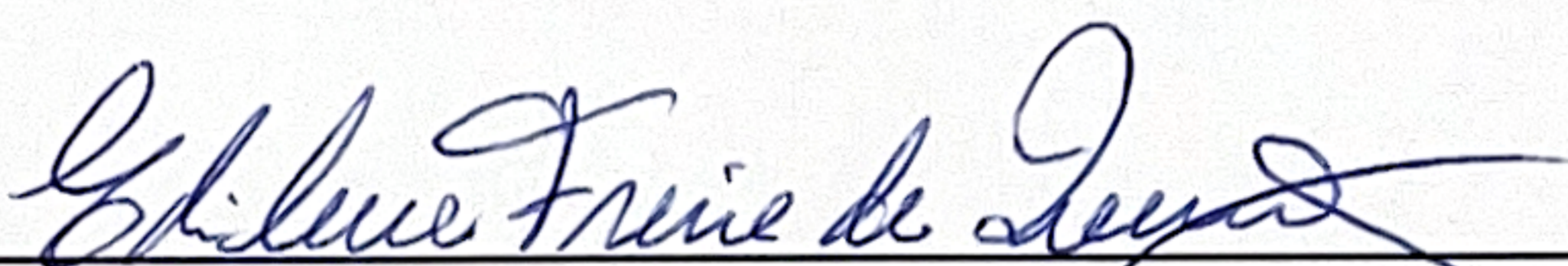


# FOLHA DE APROVAÇÃO

Tese de doutorado intitulada: DIFERENÇA SEXUAL E PSICANÁLISE, OU A NÃO-RELAÇÃO ENTRE PAUL B. PRECIADO E JACQUES LACAN: UMA LEITURA CRÍTICA DAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO, de autoria do doutorando Pedro Xavier de Moraes Neto, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP como requisito para obtenção do título de doutor em Psicologia Clínica, linha de pesquisa Psicopatologia Fundamental e Psicanálise.

Data da aprovação: \_\_/\_\_/\_\_

## Banca Examinadora



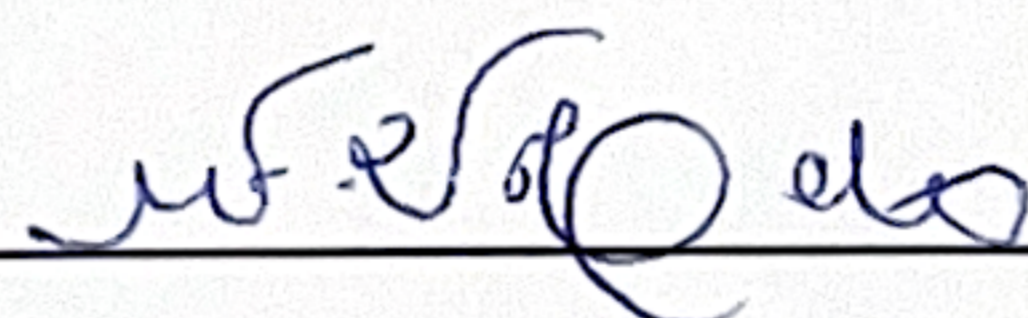
**Profa. Dra. Edilene Freire de Queiroz (orientadora)**  
**Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)**

Documento assinado digitalmente  
EDUARDO LEAL CUNHA  
Data: 24/11/2025 10:30:11 -0300  
Verifique em https://validar.br.gov.br

**Prof. Dr. Eduardo Leal Cunha (co-orientador)**  
**Universidade Federal de Sergipe (UFS)**



**Profa. Dra. Paula Cristina Monteiro de Barros (membro interno)**  
**Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)**



**Profa. Dra. Maria de Fátima Vilar de Melo (membro interno)**  
**Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)**

Documento assinado digitalmente  
ALINNE NOGUEIRA SILVA COPPUS  
Data: 24/11/2025 10:30:11 -0300  
Verifique em https://validar.br.gov.br

**Profa. Dra. Alinne Nogueira Silva Coppus**  
**Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)**

Documento assinado digitalmente  
ANDRÉA MÁRIS CAMPOS GUERRA  
Data: 24/11/2025 10:30:11 -0300  
Verifique em https://validar.br.gov.br

**Profa. Dra. Andréa Máris Campos Guerra**  
**Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)**

## **Agradecimentos**

Aos meus pais, que me ergueram em seus ombros.

A Duda, por dividir a vida comigo.

A Edilene Freire de Queiroz, pela parceria de longa data, signo de confiança.

A Eduardo Leal, pela leitura crítica e cuidadosa, que contribuiu para dar densidade à argumentação da tese.

Às professoras Alinne Nogueira, Andréa Guerra, Fátima Vilar e Paula Barros, que compuseram a banca examinadora, pelas contribuições para o avanço desse trabalho.

A Paula Barros, em particular, pelo suporte e atenção a mim dispensados ao longo do percurso.

A Rosane da Fonte, *in memoriam*...

Aos que fazem o Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco.

Àqueles que me dão o privilégio de escutá-los.

*O homem e a mulher, não sabemos do que se trata.*

*(Jacques Lacan)*

*Ao longo de sua história, os homens nunca deixaram de se construir eles mesmos, quer dizer, de deslocar continuamente sua subjetividade, de se constituir em uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes que nunca terão fim e nunca nos colocarão diante de qualquer coisa que seria o homem.*

*(Michel Foucault)*

*Na medida em que seres vivos se afastam do tipo específico, serão eles anormais que estão colocando em perigo a forma específica, ou serão inventores a caminho de novas formas?*

*(Georges Canguilhem)*

## Resumo

A tese investiga a crítica de Paul B. Preciado à psicanálise, em particular sua denúncia da filiação desta à epistemologia da diferença sexual, e interroga em que medida as fórmulas da sexuação propostas por Jacques Lacan conseguem escapar dessa grade epistêmica. Parte-se da hipótese do filósofo de que a tentativa lacaniana de desnaturalizar a diferença sexual fracassou, mantendo-se prisioneira do binarismo moderno. Para examinar essa proposição, o trabalho articula quatro movimentos: (1) uma genealogia da epistemologia da diferença sexual, a partir de Michel Foucault, e a análise da constituição da figura do “monstro” como exterior constitutivo das normas de gênero e sexualidade; (2) a discussão dos limites da racionalidade identitária e o surgimento da cultura queer, contexto no qual se inscreve a crítica de Preciado; (3) a reconstrução da noção de epistemologia da diferença sexual e de sua derrocada diante do regime farmacopornográfico, no qual as tecnologias biomoleculares e midiáticas reconfiguram corpos e subjetividades; e (4) a leitura crítica das fórmulas da sexuação de Lacan, tensionadas pelas objeções de Preciado e confrontadas com as mutações contemporâneas nos regimes de subjetivação. Foi possível verificar que as fórmulas oferecem recursos conceituais relevantes, mas que esbarram em certos limites, exigindo da psicanálise a tarefa ética de revisitar seus pressupostos e reinventar-se em diálogo com os monstros do presente.

Palavras-chave: fórmulas da sexuação, gozo, epistemologia da diferença sexual, gênero.

## Résumé

Cette thèse examine la critique que Paul B. Preciado adresse à la psychanalyse, en particulier sa dénonciation de la filiation de celle-ci à l'épistémologie de la différence sexuelle, et interroge dans quelle mesure les formules de la sexuation proposées par Jacques Lacan parviennent à échapper à cette grille épistémique. On part de l'hypothèse du philosophe selon laquelle la tentative lacanienne de dénaturiser la différence sexuelle aurait échoué, demeurant prisonnière du binarisme moderne. Pour examiner cette proposition, le travail s'articule en quatre mouvements : (1) une généalogie de l'épistémologie de la différence sexuelle, à partir de Michel Foucault, et l'analyse de la constitution de la figure du « monstre » comme extérieur constitutif des normes de genre et de sexualité ; (2) la discussion des limites de la rationalité identitaire et l'émergence de la culture queer, contexte dans lequel s'inscrit la critique de Preciado ; (3) la reconstruction de la notion d'épistémologie de la différence sexuelle et de son déclin face au régime pharmacopornographique, dans lequel les technologies biomoléculaires et médiatiques reconfigurent les corps et les subjectivités ; et (4) la lecture critique des formules de la sexuation de Lacan, mises à l'épreuve par les objections de Preciado et confrontées aux mutations contemporaines des régimes de subjectivation. Il a été possible de constater que les formules offrent des ressources conceptuelles pertinentes, mais qu'elles rencontrent certaines limites, imposant à la psychanalyse la tâche éthique de revisiter ses présupposés et de se réinventer en dialogue avec les monstres du présent.

Mots-clés: formules de la sexuation, jouissance, épistémologie de la différence sexuelle, genre.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>05</b>
<b>2 PREÂMBULO AO DISCURSO DO MONSTRO.....</b>	<b>11</b>
2.1 O INÍCIO DE TUDO.....	11
2.2 COMO NASCEM OS MONSTROS.....	17
2.3 ONDE HÁ PODER, HÁ RESISTÊNCIA: A CONSTITUIÇÃO DE GRUPOS IDENTITÁRIOS.....	26
2.4 OS IMPASSES DA RACIONALIDADE IDENTITÁRIA.....	32
<b>3 O DISCURSO DO MONSTRO.....</b>	<b>40</b>
3.1 DE ONDE FALA O MONSTRO?.....	40
3.2 A EPISTEMOLOGIA DA DIFERENÇA SEXUAL, SEU OCASO E O SURGIMENTO DO REGIME FARMACOPORNOGRÁFICO.....	53
<b>4 A DIFERENÇA SEXUAL NAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO: UMA PROBLEMATIZAÇÃO A PARTIR DAS CRÍTICAS DO MONSTRO.....</b>	<b>78</b>
4.1 DO ÉDIPO ÀS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO.....	78
4.1.1 LACAN E A RETOMADA DO ÉDIPO: PRIMEIRA VERSÃO DA DIFERENÇA SEXUAL.....	89
4.2 A DIFERENÇA SEXUAL NAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO.....	109
4.3 AS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO EM FACE DAS CRÍTICAS DO MONSTRO.....	132
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>170</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>172</b>

## 1 INTRODUÇÃO

– Você pode se sentar ali – disse eu, indicando a poltrona ao recebê-la pela primeira vez no consultório.

– Por que eu tenho que me sentar ali? – retrucou ela, sem hesitar.

Espanto. Sideração.

Tratava-se de uma pessoa trans. Intuí que este brevíssimo instante atualizava na transferência um ponto nevrálgico de sua história de vida e da razão que a havia conduzido a me procurar: o fato mesmo de ela haver questionado, num dado momento de sua história, o gênero que lhe havia sido designado pelo Outro. O gesto de interrogar o lugar atribuído para o sujeito pelo Outro desponta hoje como uma das marcas distintivas de nosso tempo, um período de vertiginosas transformações.

Mas, pelo bem da clareza, digamos logo: no texto que o leitor tem em mãos, não me deterei em experiências transidentitárias singulares, de analisantes ou não. Se evoco essa vinheta clínica é somente porque ela me parece ilustrativa de uma série de transformações em curso na contemporaneidade. Com isso, faço referência ao amplo questionamento das categorias de sexo e gênero que herdamos da modernidade e que sustentaram formas de subjetivação. Em nossos dias, o sujeito já não se reconhece naquilo que lhe é atribuído pelo Outro. Em vez disso, ele interroga, questiona, reinventa os lugares que pode ocupar. Nesse sentido, a cena inaugural serve como ponto de partida para uma reflexão mais ampla, que atravessa esta tese, pois é preciso compreender as transformações subjetivo-corporais com finalidade de transição de gênero como efeitos de uma mutação epocal, uma mudança paradigmática global na relação com o corpo, o sexo e o gênero.

Ao longo das últimas décadas, assistimos ao desmonte progressivo do que Paul B. Preciado denomina como epistemologia da diferença sexual – um regime de saber-poder que funciona como máquina performativa que fixa identidades masculinas e femininas como opostas e complementares, definidas sobretudo por suas morfologias corporais. Estaríamos, portanto, experimentando uma inflexão histórica: da rigidez do sistema binário de diferença sexual para um paradigma mais aberto, fluido e plural. Essa ideia ocupa lugar de destaque no livro *Eu sou um monstro que vos fala* (Preciado, 2020), central para esta tese e que ainda não havia vindo à luz na época do atendimento que me serve de ponto de partida para a reflexão que ora se inicia.

O encontro com minha paciente me confrontou com meus limites como analista, limites de que procurei dar conta por meio da análise, da supervisão e do estudo teórico. Abria-se, diante de mim, um universo inédito de dúvidas e interrogações. E é esse percurso que nos traz até aqui. Pois logo me pareceu que os limites contra os quais me choquei não diziam respeito apenas à minha capacidade de escuta, mas eram também inerentes ao corpus teórico da psicanálise diante das transformações contemporâneas nos modos de existência, especialmente no que diz respeito às questões de gênero e sexualidade. Pareceu-me necessário interrogar se a psicanálise está à altura das mutações que atravessam o sujeito no presente.

Essa constatação, no entanto, não implica um repúdio à psicanálise. É preciso levar em conta que a invenção de Freud antecipa e, inclusive, contribui para as mutações que hoje, no entanto, parecem ultrapassá-la. Além disso, um dos grandes méritos de Freud foi ter concebido um dispositivo cujo funcionamento consiste em pôr em suspenso o saber acumulado pelo analista a fim de acolher o saber produzido pelo analisante. Nesse sentido, a psicanálise é um saber furado, uma teoria do não-saber. Eis o que permite que o corpus psicanalítico esteja sempre virtualmente em vias de ser renovado pelos aportes trazidos pelas pessoas que escutamos. Parelamente, situo-me também entre aqueles que consideram que a psicanálise pode se beneficiar dos aportes de outros campos de estudo e pesquisa – o que não deveria provocar espanto entre os lacanianos, considerando que a psicanálise lacaniana não se sustentaria sem tudo o que Lacan foi buscar para além de suas fronteiras. A reflexão empreendida nessa tese é fruto do necessário esforço de repensar a psicanálise, que, não por acaso, tem sido objeto de questionamentos dos estudiosos de gênero. Penso, com Ayouch (2019, p.70), que o desafio da psicanálise,

[...] para manter-se psicanalítica, é manter uma relação constante com outros discursos, hibridar-se. Sustento aqui que a hibridação conceitual, teórica, mas também epistemológica do discurso analítico com outros discursos é o que garante sua dimensão psicanalítica, isto é, uma relação constante com a extimidade. Portanto, se a psicanálise pretende questionar toda identidade monolítica, ela não pode deixar de aplicar esta desconstrução a si mesma.

Muito cedo, parecia-me também que aqueles que eu viria a conhecer – pessoalmente ou por meio da literatura especializada – como dissidentes do sistema sexo/gênero, como pessoas trans e não binárias, habitantes das margens ao casal branco e heterossexual, estavam na vanguarda das mutações societárias. Posição que os coloca em condição de nos ensinar uma ou duas coisas sobre a subjetividade da nossa época: sujeitos fluidos, errantes, de identidades

instáveis; sujeitos desembaraçados dos ditames do Outro, da rigidez de suas determinações, de suas injunções; sujeitos que escolhem os próprios nomes e modificam seus corpos em consonância com seus anseios.

É nesse contexto que se inscreve a crítica de Paul B. Preciado à psicanálise. Para o filósofo, a psicanálise freudiano-laciana teria se mantido prisioneira de um arcabouço teórico que naturaliza a diferença sexual como fundamento universal da subjetivação e que teria contribuído para torná-la, hoje, uma prática e um saber obsoletos. A presente tese toma essa crítica como ponto de partida para um exame rigoroso e, ao mesmo tempo, aberto dos fundamentos epistêmicos da psicanálise sobre a diferença sexual. O monstro Preciado – monstro que fala, que se levanta do divã e toma a palavra desde o lugar paradoxal de um “igual monstruoso” (Preciado, 2020, p. 17) – é convocado aqui não como um inimigo ou um detrator da psicanálise, como em geral parece ser considerado, mas como um interlocutor crítico e privilegiado.

O que especifica essa tese, portanto, é a tentativa, não de elaborar mais uma resposta à crítica do filósofo, mas de pensar **com** ele a psicanálise laciana. Nesse sentido, ombreio aqueles para quem tais críticas nos oferecem a possibilidade de repensar nosso ofício a partir da interrogação dos nossos pressupostos, tarefa a que dificilmente nos dedicamos nas instituições e escolas de psicanálise que frequentamos ou de que fazemos parte. Busquei realizar uma leitura crítica que aposte na permeabilidade da psicanálise tanto às críticas de fora quanto às demandas do presente. A psicanálise não é tomada aqui como saber imune às mudanças históricas, mas, antes, como saber situado.

Adotei então, como hipótese de trabalho, uma afirmação de Preciado que o próprio autor apresenta como tal: a de que a tentativa laciana de desnaturalizar a diferença sexual teria fracassado. Segundo essa hipótese, Lacan teria elaborado uma concepção de diferença sexual que permanece inscrita no interior do que o filósofo denomina *epistemologia da diferença sexual*. Foi essa proposição que escolhi investigar por meio de uma leitura crítica das fórmulas da sexuação. Mas convém esclarecer: ao tomar essa hipótese como ponto de partida, não pretendi endossá-la de imediato, como se se tratasse apenas de confirmá-la ou refutá-la. Antes, propus-me a examiná-la cuidadosamente – o que, como se sabe, não é a mesma coisa.

O presente trabalho se estrutura em três capítulos, além desta introdução. O segundo capítulo retoma, com Foucault, a emergência da sexualidade como categoria histórica e política, atentando para o modo como a modernidade opera a normatização dos corpos por meio da conjunção entre saber e poder. Busquei reconstituir o contexto sócio-histórico que possibilitou o nascimento da epistemologia da diferença sexual como regime dominante no Ocidente e

discuti como a figura do “monstro” – aquele cuja existência escapa aos moldes da inteligibilidade sexual e de gênero – representa a encarnação de tudo aquilo que tal regime epistêmico não consegue reduzir à sua lógica operatória.

Este segundo capítulo – intitulado **PREÂMBULO AO DISCURSO DO MONSTRO** – examina ainda o modo como os corpos dissidentes – os monstros – organizam-se politicamente a partir do final do século XIX e ao longo do século XX. Mostrei como o surgimento dos grupos identitários responde à necessidade de enfrentamento das violências simbólicas e epistêmicas impostas às subjetividades que escapam à norma heterossexual cisgênera. Procurei, ainda, discutir os limites da racionalidade identitária, que criam fronteiras de pertencimento e de exclusão. Traçar a genealogia de tal racionalidade nos campos do gênero e da sexualidade pareceu importante na medida em que o pensamento e a cultura *queer*, de que Preciado se faz expoente, surgem no final do século passado em parte como reação a esta mesma racionalidade, pela qual muitas pessoas não se sentiam representadas.

No terceiro capítulo – **O DISCURSO DO MONSTRO** – procurei desdobrar as ideias centrais de *Eu sou um monstro que vos fala*, empreitada necessária diante do caráter elíptico do livro, provavelmente decorrente do seu formato de discurso oral. Para tanto, recorri a outras obras do filósofo sempre que tal procedimento se revelou importante. O esforço consistiu, sobretudo, em explicitar as referências veladas ou, ao menos, pouco desenvolvidas no livro a autores cujas ideias são decisivas para a formulação da noção de epistemologia da diferença sexual, embora não sejam diretamente nomeados por Preciado. Entre esses autores, destacam-se Michel Foucault, Thomas Laqueur e Thomas Kuhn, mas também Donna Haraway, María Lugones etc.

Este terceiro capítulo está organizado em duas seções principais. Na 3.1 – *DE ONDE FALA O MONSTRO* –, tentei situar o lugar a partir do qual Preciado toma a palavra, já que tal fato tem consequências para as críticas que ele dirige à psicanálise. Objetivei também explicitar o deslocamento que conduziu à substituição do personagem do homossexual como monstro por excelência no século XIX pela figura do transexual a partir do final da primeira metade do século XX. Tal substituição exemplifica as mutações nos regimes de verdade e nos dispositivos de saber-poder que organizam o campo da sexualidade. E, de fato, como argumento no capítulo, a noção foucaultiana de regime de verdade é incontornável quando se trata de compreender a epistemologia da diferença sexual, que estabelece seus próprios critérios de separação entre o verdadeiro e o falso nas esferas do sexo e do gênero.

Na seção 3.2 – *A EPISTEMOLOGIA DA DIFERENÇA SEXUAL, SEU OCASO E O SURGIMENTO DO REGIME FARMACOPORNOGRÁFICO* –, os esforços foram

concentrados na caracterização desse regime epistemológico, bem como nas razões de sua derrocada, que, para Preciado (2020), teria consequências para a psicanálise na medida em que ela seria solidária e, mais que isso, até mesmo dependente desse regime epistemológico. Daí a pergunta que atravessa essa seção: até que ponto os fundamentos da psicanálise são atingidos pelas transformações operadas pelo surgimento do regime de subjetivação farmacopornográfico? Argumenta-se que essa mutação coloca em xeque os modelos tradicionais de identidade, gênero e sexualidade, exigindo da psicanálise um posicionamento diante da perda de centralidade da noção moderna de diferença sexual.

Este percurso, ao mesmo tempo teórico, histórico e epistemológico, assegurou a base necessária para que fosse possível, no quarto e último capítulo – **A DIFERENÇA SEXUAL NAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO: UMA PROBLEMATIZAÇÃO A PARTIR DAS CRÍTICAS DO MONSTRO** – colocar à prova a hipótese da cumplicidade entre a psicanálise e epistemologia da diferença sexual. Para tanto, propus o tensionamento do quadro da sexuação lacaniano, tomando como ponto de partida as críticas centrais formuladas pelo filósofo trans. Aqui, a gramática lógico-formal da sexuação lacaniana é friccionada pela retórica político-epistemológica de Preciado, por seu saber situado e encarnado.

O capítulo se subdivide em três seções. A primeira delas, 4.1 – **DO ÉDIPO ÀS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO** – traça o percurso teórico que conduziu Lacan de uma primeira abordagem da diferença sexual, fundada na releitura do Édipo freudiano, até a concepção que se depreende do quadro da sexuação, no qual são apresentadas as fórmulas, bem como as modalidades de gozo todo fálico e não-todo fálico. Procuro indicar como essa transição, longe de representar uma ruptura absoluta, conserva certos elementos estruturantes do primeiro momento, como a centralidade do significante fálico – um dos pontos de maior tensão na relação com as críticas de Preciado.

A tábua da sexuação é apresentada detalhadamente na seção 4.2 – **A DIFERENÇA SEXUAL NAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO** –, onde busco evidenciar o funcionamento lógico das fórmulas, sua polissemia e os impasses que elas pretendem formalizar. Trata-se de apresentar o quadro da sexuação para interrogar, na sequência, se a proposta lacaniana consegue ou não romper com os compromissos normativos com a matriz binária que marca a tradição psicanalítica, trabalho empreendido na última seção do trabalho.

Por fim, na seção 4.3 – **AS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO EM FACE DAS CRÍTICAS DO MONSTRO** –, entrego-me a um exercício de leitura das formulações lacanianas sobre a diferença sexual na tábua da sexuação a partir das lentes de Preciado. Exploro, ainda, a *não relação* entre Preciado e Lacan, assinalando pontos de aproximação e de distanciamento entre

as propostas dos dois autores, bem como retomo a questão da racionalidade identitária discutida no segundo capítulo, articulando-a à dimensão ética questão do reconhecimento. Foi possível concluir que, apesar de as fórmulas da sexuação oferecerem ferramentas conceituais relevantes para se pensar a sexuação, elas ainda comportam limitações.

A aposta na leitura crítica da psicanálise a partir das lentes de Paul B. Preciado significa recusar uma psicanálise dogmática, normativa e nostálgica, isto é, uma psicanálise incapaz de acompanhar as mutações contemporâneas e que se apressa – e se esmera – em condená-las. Nesse sentido, escutar os monstros vai de par com a interrogação necessária e incontornável dos limites da teoria psicanalítica, inclusive de seus alicerces epistêmicos, daquilo que nela tem valor de pressuposto. Que esse percurso possa contribuir para a construção coletiva de uma psicanálise capaz de habitar novos futuros que já estão em curso.

## 2. PREÂMBULO AO DISCURSO DO MONSTRO

### 2.1 O INÍCIO DE TUDO

Heteropatriarcal e colonial, transfóbica e homofóbica, racista e favorável à dominação masculina – eis, na opinião de Paul B. Preciado, algumas das características definidoras da psicanálise. Não se trata de uma acusação menor. Signatária do que o filósofo espanhol denomina epistemologia da diferença sexual, que é ao mesmo tempo binária e heteronormativa, a psicanálise figuraria, em sua leitura, como um saber-poder que coloniza os corpos e busca conformá-los a essa grade epistêmica – que, fato agravante, não seria reconhecida como tal pelos psicanalistas. Os discípulos de Freud acreditariam na diferença sexual como um fato a-histórico e universal, ora entendida como natureza imutável, ora como sinônimo de uma ordem simbólica transcendente. É justamente nesse ponto que, segundo Preciado, a invenção freudiana adquire seu caráter normativo em matéria de gênero e sexualidade. Essas acusações ressoaram no auditório onde ocorria a 49ª Jornada da Escola da Causa Freudiana<sup>1</sup>, em 17 de novembro de 2019, evento intitulado, numa divertida ironia, *Mulheres de hoje*<sup>2</sup>.

Entre os presentes, ninguém permaneceu indiferente. Da estupefação aos aplausos, as reações foram as mais variadas. O psicanalista François Ansermet, conhecido por seu trabalho sobre questões ligadas à transexualidade, ficou encarregado de receber o convidado. De sua fala, a também psicanalista Caroline Leduc (2019) recolheu o significante “vertigem”, termo que condensa o efeito provocado pelo discurso de Preciado: “A vertigem capturou muitos dos ouvintes” (2019, p. 2), afirma ela, que nos esclarece ainda sobre a reveladora etimologia do termo: vem do latim *vertigo*, de *vertere*, que remete a “revirar”, “inverter”, “transformar”.

Após a apresentação e a discussão, Leduc registra ainda outras expressões que ela escutou do público, indícios da mesma vertigem: “Esse homem é perigoso”; “Ele não sabe com quem ele está falando. Ele não leu o último Lacan!”; “Isso não nos diz respeito”. Pode-se muito bem interpretar essas falas como evidências de que, para estas pessoas, Preciado teria errado o alvo, suas críticas sendo frutos de uma leitura enviesada ou até mesmo leviana. Mas talvez também possamos nos perguntar, nisso inspirados pela psicanálise, se essas pessoas – para dizer de uma

<sup>1</sup> Doravante ECF.

<sup>2</sup> Ironia considerando, primeiramente, que Preciado se identificava à ocasião como um homem trans, que viveu grande parte de sua vida como uma mulher lésbica, mas também, é claro, em virtude das afirmações do autor, que não são sem relação com sua própria história e seu processo de transição de gênero, que o levam a dizer que mais valeria organizar um evento sobre os homens heterossexuais brancos e burgueses na psicanálise. Com essa afirmação, o autor endossa a crítica feminista segundo a qual a representação feminina como o Outro sexo só pode ser compreendida como uma consequência do fato de que são os homens os artífices da psicanálise.

maneira prosaica – não acusam o golpe, ainda que de forma denegatória. Afinal, é preciso reconhecer que as tais críticas deram muito o que falar, e até hoje!

Por óbvio, não me situo entre aqueles para quem os questionamentos do autor passam ao largo da psicanálise, muito embora reconheça que suas referências diretas aos textos lacanianos carecem de profundidade. Isso, no entanto, não basta para invalidar suas críticas. Aliás, rejeitá-las em bloco por não nos sentirmos concernidos equivaleria, mais uma vez, a permanecer surdos a um conjunto de interrogações antigas das quais Preciado se faz dessa vez, à sua maneira, o porta-voz. Daí a necessidade de examinar mais detidamente o que singulariza sua posição – ponto que será abordado no Capítulo 3.

Anos antes, numa coletânea de artigos dedicados às relações entre os estudos de gênero e a psicanálise, intitulado *Subversion lacanienne des théories du genre* (2015), o psicanalista Fabrice Bourlez escreve um texto que destoa do conjunto da obra. Nele, o autor questiona o mutismo da psicanálise, que lhe parece não se dignar a responder aos questionamentos que lhe são endereçados. E, jogando com o título do livro, o autor formula a seguinte questão: “O ensino de Lacan é o único a subverter? As teorias de gênero [...] não têm verdadeiramente nenhum efeito sobre o discurso do analista?” (Bourlez, 2015, p. 90). Parece-me que o fato mesmo de ter havido um convite a Preciado pode ser tomado como indício de maior abertura do campo analítico aos discursos de gênero.

Na conferência, Preciado se queixava de que os saberes Psi historicamente não reconhecem os dissidentes do sistema sexo-gênero<sup>3</sup> como pessoas capazes de formular um conhecimento válido e coerente sobre si mesmos, reduzindo-os, antes, à condição de objetos dos saberes especializados. Dessa vez, porém, a cena se invertia: um homem trans estava em posição de ensinar uma ou duas coisas a um conjunto de psicanalistas. Inversão inédita das relações entre saber e poder: era a psicanálise, e não o homem trans, quem estava sendo interpelada. O “objeto de estudo torna-se sujeito e aquele que até agora era o sujeito aceita se submeter a um processo de estudo, de questionamento e de experimentação. Ele aceita mudar” (Preciado, 2020, p. 123).

É verdade que o tom de Preciado foi, por vezes, veemente. Mas, dadas as relações de poder em jogo, ele passa longe de contrabalançar a violência sofrida por *aquelxs*

---

<sup>3</sup> Um “sistema de sexo/gênero” consiste em uma série de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas (Rubin, 2017). Esta poderosa noção vem solucionar o problema do potencial explicativo do patriarcado, que, ao contrário do que se costuma pensar, não é uma forma de opressão universal. Falar, então, em sistema de sexo/gênero permite compreender melhor as formas de opressão locais, particulares a determinados contextos, regiões e períodos históricos.

paradoxalmente relegados ao silêncio pelo conjunto de saberes encarregados de escutá-los. Com demasiada frequência, tais experiências dissidentes da norma binária foram enquadradas no registro da psicopatologia, sob os rótulos de perversão ou de psicose. Daí porque me parece surpreendente que não nos questionemos, como psicanalistas, pela nossa parte na desordem da qual nos queixamos – para retomar a célebre intervenção de Freud junto a Dora que Lacan leu como ilustração da ética do desejo na psicanálise. Noutras palavras, será mesmo imerecida ou gratuita a transferência negativa que encontramos em tantos textos dos estudiosos de gênero? Será tudo fruto de leituras enviesadas e mal-entendidos (Fajnwanks, 2015)?

Eu, que escrevo a partir da psicanálise, concordo com o filósofo quando ele afirma que seu discurso nos oferece a possibilidade de uma crítica epistemológica da teoria psicanalítica e de uma terapia política das nossas instituições, processos que, ainda segundo o autor, exigem uma análise exaustiva dos nossos pressupostos (Preciado, 2020). Este último ponto me parece essencial, e por uma razão muito simples: por se tratar de pressupostos, temos dificuldade em reconhecê-los quando são postos em questão, e por isso as críticas parecem sempre errar o alvo.<sup>4</sup> De modo particularmente agudo, tal dificuldade atravessa o conjunto das proposições psicanalíticas a respeito das questões transidentitárias, nas quais a diferença sexual é muitas vezes mobilizada como categoria impermeável à historicidade.

É nesse sentido que obras como as de Judith Butler e Paul B. Preciado podem trazer contribuições fundamentais à psicanálise. Cada um à sua maneira, ambos favorecem a desontologização das posições de gênero, ao mostrar que da sua ontologização decorre, por um lado, a naturalização – não inteiramente assumida, porque pressuposta – de determinadas identidades sexuais e de gênero e, por outro, a condenação ou patologização de outras, tacitamente consideradas desviantes e às quais não se concede a mesma dignidade daquelas consideradas hegemônicas. Ao fazê-lo, os autores oferecem à psicanálise a oportunidade de refletir sobre os fundamentos epistêmicos nos quais nossa teoria e nossa prática estão assentadas.

Precisamente por ser um campo de estudos surgido nos últimos decênios do século XX e início do século XXI, tal produção pode auxiliar a psicanálise a se manter à altura de seu tempo, em vez de ser “posta armário das antiguidades” (Meseguer, 2020, p. 7). E de que tempo se trata? Do tempo das sociedades líquidas, do sujeito fluido, que já não se deixa prender à rigidez de um Outro transcendente e normativo. Vivemos em um contexto em que se tornou possível

---

<sup>4</sup> Antes de Preciado, Judith Butler havia tentado desvelar a existência de uma lógica heteronormativa subjacente à teoria psicanalítica, em razão de a sexualidade ser pressuposta como heterossexual, o que por sua vez teria ligação com o fato de a essência de sua construção teórica ter sido concebida por homens.

escolher o próprio nome e promover modificações no próprio corpo segundo os anseios de cada um. Preciado, ele mesmo um dissidente do sistema sexo-gênero, que utilizou testosterona para frustrar o que a sociedade quis lhe impor, encarna de forma exemplar esse deslocamento. Para o autor, a experiência de sua transição de gênero reflete “a mutação de uma época” (Preciado, 2018a, p. 23). Caberá à psicanálise, portanto, acompanhar essa mutação ou permanecer à margem, fixada em categorias que já não respondem mais às mutações contemporâneas.

Em sua apresentação, Preciado se compara ao macaco Pedro Vermelho, personagem principal de um conto de Kafka que, tendo sido capturado pelos homens, aprende sua linguagem e ingressa na jaula da humanidade. A metáfora marca a diferença entre o autor e o público ao qual se dirige, no qual não espera encontrar nenhum “mutante” como ele, isto é, nenhum psicanalista que se defina como trans ou não binário. De onde vem, aliás, o seu convite: “[...] eu apelo com todas as minhas forças a uma mutação da psicanálise, à emergência de uma psicanálise mutante, à altura da mutação de paradigma que nós estamos vivendo” (Preciado, 2018a, p. 126).

Levar em conta esse apelo, efetivamente, implica renunciar ao narcisismo cognitivo (Bevidas, 1999) e à hostilidade teórica, clínica e contratransferencial (Ayouch, 2015a) que têm marcado a recepção psicanalítica das críticas aos saberes reconhecidos como exteriores ao seu campo. É o caso dos estudos feministas, de gênero e *queer*, cuja interlocução com a psicanálise foi frequentemente atravessada por rejeição e resistência. A abertura, aqui, não significa submissão acrítica, mas implica tornar porosas as fronteiras do campo analítico, de modo a permitir que esses saberes funcionem como andaimes para o *aggiornamento* do nosso arcabouço teórico. Afinal, como insiste Preciado (2020, p. 119), já não é possível “recorrer sistematicamente aos textos de Freud e de Lacan como se eles tivessem um valor universal não situado historicamente”.

Um dos propósitos desta tese é circunscrever o que especifica a crítica do filósofo à psicanálise. Mas a questão que a atravessa como seu *fil rouge* pode ser formulada nos seguintes termos: **as fórmulas da sexuação estabelecidas por Lacan em *Mais, ainda permanecem inscritas na epistemologia da diferença sexual, e, portanto, sustentam um quadro binário, cis e heteronormativo?*** Essa é a principal objeção formulada por Preciado em *Eu sou um monstro que vos fala* (2020), ainda que o autor não se refira explicitamente às fórmulas. Nesta obra, Preciado aventa a hipótese de que a tentativa lacaniana de desnaturalizar a diferença dos sexos fracassa, e Lacan finda por criar um metassistema que o filósofo considera tão rígido quanto as noções modernas de diferença dos sexos. Esta hipótese será aqui assumida como norte de investigação, não para confirmar ou refutar sumariamente as críticas, mas para

interrogar se as fórmulas da sexuação oferecem ou não uma via de saída diante da crise contemporânea da epistemologia da diferença sexual.

Para enfrentar essa questão e buscar possíveis respostas, faz-se necessário um retorno histórico. Seguindo Foucault (2014a), voltaremos ao século XIX, não porque ele esgote ou defina integralmente nossa experiência atual do sexo, mas porque nele se consolidou o regime epistêmico da diferença sexual que, contemporâneo ao surgimento da psicanálise, deixou marcas profundas na obra freudiana. Esse cenário confirma a lição foucaultiana de que uma “história da sexualidade [...] deve ser feita, antes de mais nada, do ponto de vista de uma história de discursos” (Foucault, 2014a, p. 77). Resgatar esse contexto discursivo e epistêmico é fundamental para compreender o solo sobre o qual a psicanálise se constituiu. No próximo capítulo, examinaremos algumas dessas marcas. O ponto central, porém, será avaliar se Lacan, ao formular as chamadas fórmulas da sexuação, teria conseguido ou não escapar da normatividade que sustentava esse regime.

A consolidação da epistemologia da diferença sexual – ou, ainda, do “modelo dos dois sexos incomensuráveis”, segundo a expressão de Laqueur (2001) – esteve estreitamente ligada ao êxito do discurso da biologia, que passou se apresentar como guardião da verdade do sexo. Nesse ideário, as características morais ou psíquicas de cada sexo, desse ponto em diante reduzidas a masculino **ou** feminino, foram concebidas simplesmente como derivações dos caracteres anatômicos e biológicos primários. Nesse sentido, em particular a partir do século XIX, a inserção social de cada sexo estaria fundada nas suas diferentes finalidades biológicas, inscritas em nosso patrimônio genético – se me permitem o deliberado anacronismo.

Butler (2015a, p.192) oferece uma síntese precisa dessa lógica ao observar que

O desejo de determinar o sexo conclusivamente, e de determiná-lo como um sexo em vez de outro, parece assim advir da organização social da reprodução heterossexual, através da construção de identidades e posições claras e inequívocas dos corpos sexuados em relação uns aos outros.

A partir do momento em que a biologia se consolida como o discurso que, pretensamente, abriga a verdade do sexo, a sexualidade passa à natureza, o que fornece as condições para uma codificação normativa das práticas sexuais. Esse novo paradigma dos dois sexos atende ao imperativo biopolítico da reprodução, instaurando uma distinção entre a sexualidade considerada verdadeira – porque voltada à reprodução – e a falsa, a anormal ou desviante. Nesse contexto, o campo nomeado por Foucault (2014a) como o das sexualidades periféricas começa

a se organizar para fazer frente às investidas patologizantes contra ele, o que dará origem aos movimentos gay e lésbico. Trata-se de uma ilustração exemplar da máxima foucaultiana segundo a qual “onde há poder há resistência” (Foucault, 2014a, p.104). Como veremos, uma das estratégias de resistência à perseguição consistirá em alegar, em consonância com o novo regime de verdade, que a homossexualidade é, também ela, uma sexualidade natural – movimento que, não obstante seus efeitos políticos positivos, representa, no fim das contas, a adoção, pelos oprimidos, do mesmo discurso que os oprime.

Este percurso com Foucault pelo século XIX servirá também para nos capacitar a compreender, com mais rigor, o pensamento *queer*, no qual Preciado se insere – se é que a expressão é pertinente<sup>5</sup>. Pois veremos que este conjunto fragmentário de teorias que reconhecemos sob o nome de *estudos queer* surge como movimento de contestação aos movimentos gay e lésbico que emergiram neste mesmo século XIX. Para os autores aí situados, tais movimentos identitários organizados, que contestam a norma heterossexual hegemônica, findaram por reproduzir em seu seio a mesma lógica que pretendiam criticar, malgrado os inegáveis avanços que eles proporcionaram para as pessoas LGBTQUIAPN+. Nesse sentido, enquanto os movimentos gays e lésbicos demandavam tolerância, igualdade e integração, a cultura *queer* afirma orgulhosamente sua diferença e recusa a assimilação às normas hegemônicas.

É esse percurso que nos possibilitará uma melhor compreensão do pensamento de Paul Preciado e, conseqüentemente, de suas críticas à psicanálise. O objetivo aqui não é refutá-las, mas investigar em que medida elas podem se converter em contribuições para o pensamento analítico, o que será feito a partir do tensionamento das fórmulas lacanianas a partir dos questionamentos do filósofo. O quadro da sexuação foi escolhido como objeto de análise na medida em que ele condensa a tentativa mais elaborada de Lacan de formalizar a diferença sexual, a ponto de o psicanalista chegar a afirmar que nelas se encontraria “as únicas definições possíveis da parte dita homem ou bem mulher para o que quer que se encontre na posição de habitar a linguagem” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 86).

Vejamos, então, como nascem os monstros.

---

<sup>5</sup> Interrogo esse ponto visto que o *queer* é marcadamente anti-identitário e abole as fronteiras que fariam dele, se existissem, um sistema fechado no qual pudéssemos dizer que estes ou aqueles autores pudessem “se inserir”. Veremos como, nisso, ele se aproxima da lógica do *não-todo*, tal como Lacan a define principalmente em seu *Seminário 20, Mais, ainda*. As aproximações e distanciamentos entre o *queer* e a lógica do *não-todo* serão desenvolvidas no capítulo 4.

## 2.2 COMO NASCEM OS MONSTROS

O monstro é em si mesmo ininteligível.

(Foucault)

Quase meio século antes de Preciado se apresentar como um monstro diante da audiência da ECF, Michel Foucault, no curso *Os anormais* (2010), proferido no *Collège de France*, buscava reconstruir uma genealogia da anormalidade desde o século XVIII. Ali, sustenta que o domínio da anormalidade, então em vias de constituição, organizava-se em torno de três figuras principais que paulatinamente vão ganhando forma: o monstro humano, o indivíduo a ser corrigido e a criança masturbadora. Entre essas diferentes figuras, um ponto em comum, a saber, o componente sexual como, diria ele em outra obra,

[...] o objeto da grande suspeita; o sentido geral e inquietante que, independentemente de nós mesmos, percorre nossas condutas e nossas existências; o ponto frágil através do qual nos chegam as ameaças do mal; o fragmento de noite que cada qual traz consigo. Significação geral, segredo universal, causa onipresente, medo que nunca termina. (Foucault, 2014a, p. 78).

Dessas três figuras, interessa-nos especialmente a do monstro humano. Sem tentar fundir realidades históricas diferentes em uma teleologia reconciliadora, podemos encontrar no monstro foucaultiano algumas das características daquele que chamarei de monstro preciadiano. O papel da sexualidade é apenas um dos elementos em comum, não obstante central. Para Foucault (2010, p. 45), o monstro aparece como efeito da tentativa de se “praticar a normalização no domínio da sexualidade”, pois, como mencionado anteriormente, a demarcação de um campo de normalidade é consubstancial à constituição da esfera da anormalidade<sup>6</sup>. Normal e anormal se definem reciprocamente.

Judith Butler (2015a) viria a explorar minuciosamente o assunto, transformando-o num aspecto central de sua teorização sobre sexualidade e gênero ao abordar o caráter de ininteligibilidade dos corpos e subjetividades dissidentes da norma hegemônica. Encontramos em Foucault os precedentes desta proposição, pois, para ele (2010, p.53), “o monstro [...] é essencialmente o misto”. O misto de dois reinos (humano e animal), misto de duas espécies (dois animais diferentes num só corpo), a mistura de dois indivíduos (como alguém que

---

<sup>6</sup> Mais à frente, veremos que relações se estabelecem entre estes dois campos. Adianto que não se trata de uma relação de simples oposição binária, como se o campo da norma visasse pura e simplesmente excluir tudo o que ele não comporta.

possuísse um corpo e duas cabeças, por exemplo, ou irmãos siameses), mas também um “**misto de dois sexos: quem é ao mesmo tempo homem e mulher é um monstro**” (Foucault, 2010, p. 66; grifos meus). A exigência moderna de fixar a verdade do sexo opera assim como condição de possibilidade para o surgimento dos monstros, evidenciando a indissociabilidade entre saber e poder. Isso porque a produção de saber sobre o sexo sustenta e legitima práticas de normalização.

Daí a importância das figuras à época chamadas de hermafroditas.<sup>7</sup> Segundo Foucault (2010, p. 57), foi “em torno dos hermafroditas que se elaborou, em todo caso que começou a se elaborar, a nova figura do monstro, que vai aparecer no fim do século XVIII e que vai funcionar no início do século XIX”. O elemento central, aqui, é a **transgressão**. O monstro viola, a um só tempo, as leis da natureza, as leis sociais e ainda as leis divinas. A exigência moderna de fixar a verdade do sexo, a partir de uma matriz binária, faz do hermafrodita o exemplo privilegiado desse excesso, pois ele põe em questão a necessidade de definir de forma conclusiva se um corpo é masculino ou feminino. Nas palavras do autor:

[...] o que define o monstro é o fato de que ele constitui, em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza. Ele é, num registro duplo, infração às leis em sua existência mesma. [...] Digamos que o monstro é o que combina o impossível com o proibido. (Foucault, 2010, p. 47).

Em seu discurso, Preciado se apresenta como um monstro. O próprio autor (2020, p.49) nos dá sua definição: “O monstro é aquele que vive em transição. Aquele cujo rosto, o corpo e as práticas não podem ainda ser considerados como válidos em um regime de saber e de poder determinados”. Os monstros, portanto, são todos aqueles e aquelas cujos corpos, práticas sexuais e modos de vida são considerados não inteligíveis, que causam estranhamento por combinarem em si características tidas como incompatíveis. Mas, e é importante frisar este ponto, trata-se sempre de uma não inteligibilidade relativa: relativa a uma determinada epistemologia ou, o que dá no mesmo, inscrita no interior de um determinado regime histórico de poder e de saber<sup>8</sup>. E é justamente porque nossos saberes e práticas se transformam ao longo do tempo que o autor pode afirmar que tais corpos e práticas não podem *ainda* ser considerados

<sup>7</sup> Atualmente, tem-se preferido falar em pessoas intersexo, a palavra hermafrodita tendo caído em desuso, ao menos nos círculos especializados.

<sup>8</sup> Paul B. Preciado (2020, p.17) ilustra esse ponto em sua apresentação da Jornada da ECF ao se apresentar como o monstro que a psicanálise e os saberes psi em geral teriam construído “com seus discursos e práticas”.

válidos – leia-se, inteligíveis –, sugerindo que a fronteira entre o humano e o monstruoso não é fixa, mas histórica e, logo, mutável.

A centralidade do saber e dos discursos na definição do que é reconhecido como humano e do que é rejeitado como monstruoso ajuda a compreender a utilização, por Preciado, da expressão epistemologia da diferença sexual, que será trabalhada no próximo capítulo. Por ora, sem avançar diretamente sobre essa formulação, importa observar como se deu o processo de cristalização, no século XIX, da norma cisheteronorma binária. Essa norma, tornando-se hegemônica, cria, por implicação, o campo das sexualidades que Judith Butler (2015a), depois da psicanalista Julia Kristeva, adjetivará como abjetas. Uma história inicialmente esboçada por Foucault no primeiro volume de *História da sexualidade*, intitulado “A vontade de saber” (2014a), livro no qual retraça as condições que tornaram possíveis o aparecimento e a proliferação das sexualidades que ele nomeou como “periféricas” (p. 45), “heréticas” (p. 54) ou, ainda, “disparatadas” (p. 55).

Para Foucault (2014a), longe de ser um dado prévio, uma causa ou uma origem – como em geral tendemos a pensá-la, mesmo hoje –, a categoria de sexo constitui um efeito ou um produto do que ele denomina *dispositivo de sexualidade*. Este dispositivo funciona como uma rede formada por elementos heterogêneos, composta por discursos, práticas e instituições, que opera para fazer do sexo o alvo privilegiado tanto do controle disciplinar dos corpos (anatomopolítica) quanto da regulação das populações (biopolítica). Não haveria, portanto, para Foucault (2014a), uma sexualidade natural que viria a ser, depois, objeto da ação de poderes exteriores a ela; em vez disso, a sexualidade existiria desde sempre no interior de um campo de discursos e práticas específicos.

Longe de serem neutros ou desinteressados, os discursos e práticas que compõem o dispositivo de sexualidade são inextricavelmente marcados pela vontade de poder. No limite, é essa vontade que delimita, em cada época, o campo do sexual. Ainda segundo Foucault (2014a), tal dispositivo não nasce do nada, mas vem responder a uma urgência, isto é, ele busca resolver um problema igualmente constituído segundo determinadas coordenadas históricas e políticas. Na modernidade, com o advento do biopoder, o problema central passa a ser a gestão da população, uma vez que se acreditava que a riqueza e a força de um dependiam diretamente do seu potencial demográfico.

É nesse contexto que o sexo ganha centralidade como objeto de preocupação e intervenção, dando ensejo a preocupações com temas como taxa de natalidade, nascimentos ilegítimos, idade do casamento, frequência e a precocidade das relações sexuais ou interdições diversas. Essa conjuntura fornece as condições políticas e históricas para a hegemonia da norma

heterossexual e para o crescente interesse moderno na diferença sexual entre homens e mulheres. Trata-se, aqui, daquilo que Foucault denomina *scientia sexualis*: um conjunto heterogêneo de discursos e práticas que se articulam em torno de uma mesma ambição, a de fixar a verdade do sexo. Eis aí a grande novidade do século XIX e que guarda uma relação direta com o que o nascimento dos monstros<sup>9</sup>. Sobre essa novidade, dirá Foucault (2014a, p.63):

O importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdade e falsidade, que a verdade do sexo tenha se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha sido constituído em objeto de verdade.

Um efeito incontornável desta ligação entre sexo e verdade consiste no estabelecimento de uma espécie de hierarquia entre as formas de sexualidade. Doravante – e como consequência do êxito do discurso científico, cujo paradigma é o biológico –, certas práticas sexuais passam a ocupar o lugar de formas corretas e verdadeiras, em relação às quais todas as demais foram consideradas como falhas no desenvolvimento ou “desvio monstruoso” (Cunha, 2009, p. 105). No âmbito das ciências da sexualidade que vieram à luz no período oitocentista, a categoria da perversão tornou-se central. Ela designa menos um tipo específico de estruturação psíquica do que uma série de condutas e experiências subjetivas heterogêneas nas quais se podia reconhecer o índice da monstruosidade, ameaçando o reconhecimento do outro como ser humano. Esse ideário atravessou o século XX e chegou até o campo da psicanálise contemporânea. É o que se nota, por exemplo, na obra de Jean-Pierre Lebrun (2008), para quem o desmentido teria se tornado o mecanismo organizador das subjetividades atuais, o que, segundo o autor, coloca em risco o próprio processo de humanização.

A noção moderna de sexualidade, portanto, está vinculada não apenas ao intercuro sexual, aos prazeres extraídos do ato sexual em si mesmo, mas a processos de subjetivação. Ela é anexada à noção de identidade, em relação à qual passa a ocupar um lugar central. No século XXI, não temos qualquer estranhamento em apresentar algo de quem somos por meio da escolha de objeto sexual, como quando dizemos “sou heterossexual” ou “sou homossexual”. Essa naturalidade decorre, em larga medida, das transformações ocorridas no século XIX nos jogos de poder-saber, que fizeram da sexualidade um marcador individualizante. Como observa Safatle (2014, p. 49), tal fato se expressa na própria linguagem cotidiana, como quando dizemos

---

<sup>9</sup> O projeto foucaultiano inicial tinha por título, aliás, *Sexo e verdade*, e, se o título foi depois abandonado, não se pode deixar de reconhecer que a questão de saber como, no Ocidente, o sexo se liga à verdade é o fio que atravessa os quatro volumes da sua *História da sexualidade*.

“tenho a minha sexualidade”, como quem tem um modo de ser que expressa uma individualidade a ser reconhecida”.

Mas essa sexualidade individualizada é também normatizada. Desde o século XVIII consolidou-se a visão de que haveria dois sexos naturais, opostos e complementares, o que representa uma ruptura em relação ao período pré-iluminista, quando não se supunha a existência de um substrato biológico invariante do sexo. Já no século XIX, a biologia deixa de ser apenas um discurso entre outros e passa a se impor como ciência por excelência, legitimando a cisheteronorma e organizando as diferenças sociais a partir de funções sexuais naturalizadas. Essa matriz epistemológica, que associava razão e força ao masculino e fragilidade e sensibilidade ao feminino, constituiu o pano de fundo sobre o qual se ergueram tanto a *scientia sexualis* quanto as primeiras formulações freudianas, inevitavelmente marcadas pelas categorias de seu tempo.

O dispositivo de sexualidade é sobremaneira informado pelo discurso médico, que procura fundar, a partir da biologia, a distinção entre o normal e o anormal. Um tipo de discurso que não é sem relação com a moral, pois distingue a sexualidade certa das erradas, e que tem sua própria epistemologia, separando, à sua maneira, o verdadeiro e o falso no campo do sexual. A base biológica de tal discurso o vincula ao imperativo biopolítico, de tal modo que ele se ordena “no sentido de afastar da realidade as formas de sexualidade insubmissas à economia estrita da reprodução (dizer não às atividades infecundas, banir os prazeres paralelos, reduzir ou excluir as práticas que não têm como finalidade a geração)” (Foucault, 2014a, p. 40).

Até pouco antes, as proibições relativas ao sexo possuíam natureza jurídica e não estavam fundadas na biologia nem articuladas a uma racionalidade identitária. Foucault (2014a) chega mesmo a indicar a “data natalícia” da categoria do homossexual. Em passagem célebre, o autor descreve a transição entre o interdito jurídico e a inscrição da sexualidade como identidade:

A sodomia – a dos antigos direitos civil e canônico – era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se um personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é anatomia, com uma fisiologia indiscreta e, talvez, misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo, uma vez que é um segredo que se trai sempre. É-lhe consubstancial, não tanto como pecado habitual, porém como natureza singular. (Foucault, 2014a, p. 47).

Neste processo de recondução e de confinamento das práticas sexuais a categorias identitárias, o papel da medicina não pode ser subestimado. A ela cabia estabelecer, de uma vez por todas, a verdade do sexo, identificando a identidade escondida sob as aparências

eventualmente enganosas ou confusas. O exemplo mais eloquente é o das pessoas intersexo. Como lembra Foucault (1982, p. 1), muitos “séculos se passaram até que se postulasse que um hermafrodita deveria ter um único e verdadeiro sexo. Durante séculos, admitiu-se simplesmente que ele tivesse os dois”. Essa exigência de unicidade é propriamente moderna e evidencia o nascimento da cisgeneridade como norma dominante, visando estabilizar as categorias de homem e mulher definidas pela morfologia. O que antes era vivido como ambiguidade e multiplicidade dá lugar a classificações rígidas e estanques.

Mas essa exigência de um único e verdadeiro sexo, que sustentou a cisgeneridade como norma dominante, não fica restrita ao plano das identidades de gênero. Essa mesma racionalidade estende-se à regulação dos desejos e das práticas sexuais, tornando a heterossexualidade a forma inteligível de sexualidade. É justamente esse processo que a análise de Katz (1996) evidencia ao examinar a obra de Kraft-Ebbing, expoente do saber médico no século XIX. Em *A invenção da heterossexualidade*, Katz (1996) volta a sua atenção para o trabalho de Kraft-Ebbing, cujo pensamento, visto em perspectiva, ilustra a importância do saber médico na construção de ideais regulatórios por meio do poder normalizador que passou a ter sobre a sexualidade. Kraft-Ebbing adota como premissa inabalável de sua prática, seu ponto de partida, a consideração então recente de uma diferença essencial entre homens e mulheres, que seria também, do seu ponto de vista, a razão da saudável e necessária atração de um pelo outro. Nas palavras de Katz (1996, p.101):

O desejo pelo *sexo oposto* é outro elemento essencial da teoria de Kafft-Ebing do hetero em seu *hetero-sexual*. Ele repetidamente se refere a homens e mulheres como *opostos* – as diferenças anatômicas e genitais significam um antagonismo básico que abrange tudo. Do mesmo modo como ele pensa no desejo homossexual como um *instinto sexual contrário*, pensa nas mulheres e nos homens como *sexos opostos*. Os homens e as mulheres não são diferentes apenas em algumas estruturas e funções biológicas, iguais em outras, dependendo do critério de avaliação. Os dois sexos desse médico são antitéticos.

A posição do autor é paradigmática dos discursos teóricos do final do século XIX e permite adivinhar as estratégias de poder inerentes ao regime de verdade vigente à época. O que está em jogo, aqui, não é apenas uma descrição anatômica, mas a criação de uma matriz normativa que fixa identidades e regula os desejos segundo a lógica da reprodução. Essas estratégias evidenciam o processo de heterossexualização que então se inicia e do qual decorre, como efeito colateral tão insidioso quanto inevitável, a constituição do campo das perversões, das práticas sexuais consideradas desviantes ou anormais.

Noutros termos, o privilégio da cisheteronorma então constituída, que responde ao imperativo biopolítico da reprodução, cria fronteiras de pertencimento (os corpos e subjetividades inteligíveis em face dessa norma) e de exclusão (os corpos e subjetividades considerados não inteligíveis, abjetos ou monstruosos). Essa será justamente a matriz do que, mais de um século depois, Preciado chamará de *epistemologia da diferença sexual*. É assim que, modernamente, nascem os “monstros”.

A redução das práticas sexuais a categorias identitárias deve ser lida como um nascente modo de subjetivação. O foco se desloca das práticas em si mesmas – antes tratadas como pecados ou crimes contra a natureza – para os sujeitos, agora concebidos como portadores de uma sexualidade capaz de singularizá-los. Esse movimento abre espaço para novas formas de organização social, com a criação de comunidades que se reconhecem a partir de identidades sexuais específicas. A subjetividade passa a ser marcada não apenas pela posição social ou pela nacionalidade, mas pela sexualidade que o sujeito encarna e pela qual é interpelado nos discursos médicos e psiquiátricos. Nesse sentido, a identidade sexual emerge como um novo eixo de constituição do sujeito moderno. Eis a novidade.

O estabelecimento da cisheteronorma pode ser pensada como expressão normativa do regime da diferença sexual. Seu surgimento levanta a questão sobre as relações entre aqueles que se beneficiam do abrigo da norma e os que ficam de fora, os monstros, no dizer de Preciado. À primeira vista, poder-se-ia pensar que a esfera da norma hegemônica visaria simplesmente a erradicar tudo o que cai para além de suas fronteiras, isto é, as subjetividades dissidentes. Equívoco. É verdade que os habitantes das margens são alvo de violência, já que são considerados menos humanos ou monstruosos. No entanto, como observa Foucault (2014a, p. 104. Grifos meus)<sup>10</sup>, eles são “o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nessas relações como o **interlocutor irreduzível**”. Isso implica dizer que a inteligibilidade das subjetividades forjadas no interior do regime da diferença sexual depende da produção de figuras monstruosas que lhe sirvam de contraste.

Estar à margem das normas hegemônicas não é sem risco. Judith Butler (2015b) propõe que a precariedade é uma condição demasiadamente humana, mas politicamente induzida. Trata-se do resultado de uma divisão entre aqueles cujas vidas são reconhecidas como dignas

---

<sup>10</sup> Isso, por si só, coloca limites às tentativas ingênuas ou bem-intencionadas de inserção na norma hegemônica, a todo custo, das formas de vida desviantes, com o conseqüente apagamento da diferença que, por sua existência, elas representam. Essa questão diz respeito à temática da luta por reconhecimento, sintagma articulado ao filósofo alemão, e representante da Escola de Frankfurt, Axel Honneth. Nesta tese, todavia, a questão do reconhecimento percorre outros caminhos, sobretudo porque, desde minha leitura da psicanálise, com Lacan, compartilho com os estudos *queer* a crítica aos modelos de determinação identitária, que o filósofo alemão não coloca em questão.

de serem vividas e aqueles outros lançados para fora dos termos da sociabilidade hegemônica, e por isso considerados abjetos. Essa análise nos remete ao modo como a norma não apenas protege, mas também distribui seletivamente quem será incluído em seu campo de reconhecimento e quem será exposto à violência do abandono.

Portanto, a relação entre formas de vida abrigadas sob as normas de gênero dominantes e aquelas outras situadas além de seu alcance não é de simples oposição. Como observa Butler (2020, p. 18), trata-se antes de uma relação de exterior constitutivo:

Desse modo, essa matriz excludente pela qual os sujeitos são formados requer a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “não-vivíveis” e “inabitáveis” da vida social que, não obstante, são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do “inabitável” é necessário para circunscrever o domínio do sujeito. Essa zona de inabitabilidade vai constituir o limite que circunscreve o domínio do sujeito.

A proposição da filósofa permite entender que o espaço destinado aos monstros e seres abjetos não pode ser pensado apenas como ameaça à norma hegemônica, mas também como sua contraparte necessária. Assim, esse mundo das margens tanto consolida a ordem vigente quanto contém em si um potencial político transformador: ao desafiar as fronteiras da inteligibilidade, pode reconfigurar o que se entende por humano. Preciado subscreve em parte a tese de Butler. Sem dúvida, ele concorda com o fato de que a monstruosidade é condição de possibilidade da norma, como seu para além, como um exterior que permite tensionar o campo normativo. Mas ele vai além ao considerar que a esfera do monstruoso tem potencial para fomentar a criação de novos regimes de verdade e de epistemologias alternativas, servindo como laboratório de novas práticas e saberes. Nesse sentido, ele radicaliza as consequências da tese butleriana.

No século XIX, porém, as estratégias eram outras. Ali, vemos que uma das saídas políticas forjadas desde esse campo de exclusão consistiu na criação de identidades coletivas como forma de resistência. Grupos LGBTI+ se constituíram a partir daquilo que era tratado como desvio, elaborando identidades em torno das quais fosse possível organizar-se e lutar contra a violência cis-heteronormativa. Enquanto isso, aqueles que habitam o centro das normas hegemônicas — em grande medida homens e mulheres brancos, cis e heterossexuais — puderam viver como se não tivessem identidade, como se suas vidas fossem a própria expressão da natureza. Como observa Preciado (2020), a neutralidade atribuída a esses sujeitos nada mais é do que o efeito de um regime de verdade que naturaliza sua posição de privilégio. O filósofo,

contudo, situa seu pensamento nas antípodas dessa estratégia identitária, propondo não a fixação de novas essências, mas a abertura para experimentações políticas e corporais que escapem à lógica da cisheteronorma.

### 2.3 ONDE HÁ PODER, HÁ RESISTÊNCIA: A CONSTITUIÇÃO DE GRUPOS IDENTITÁRIOS

Vimos como a formação de uma matriz cis-heterossexual no século XIX opera como um regime sexual regulador, capaz de produzir corpos e modos de vida inteligíveis, em consonância com a lógica vigente no interior dessa matriz, e corpos e modos de vida ininteligíveis ou abjetos, relegados à exterioridade. O poder que incide sobre gêneros dissidentes e sexualidades periféricas não se limita à lei ou ao sistema jurídico, mas se difunde a partir de múltiplos pontos do dispositivo de sexualidade, espalhando-se em rede. É a primazia da norma, reconhecida por Foucault (2014a, p.156), para quem uma “sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” – isto é, o biopoder.

Os fora da norma – os *anormais* – constituem, assim, o polo de resistência ao poder que se exerce em nome da norma, que para se manter eficaz precisa ser reiterada a ponto de se confundir com uma natureza imutável, universal e a-histórica. Eis aí uma das grandes engenhosidades do biopoder: como poder produtivo, ele confere às categorias de sexo que produz o valor de categorias naturais, ontológicas, fazendo crer num “‘sempre foi assim’ dos sexos”, como “algo que é dado anterior a todo pensamento, anterior à sociedade” (Wittig, 2022a, p. 34). Tal estratégia certamente impõe limites às formas de resistência, mas não as elimina. De fato, o que vemos acontecer no final do século XIX é que as pessoas e grupos aviltados pelo processo nascente de cis e heterossexualização organizam formas de resistência. Como resume Sáez (2005, p.15):

[...] se não tivesse surgido um conjunto de dispositivos e de discursos legais, médicos, psiquiátricos inventando a categoria clínica do “homossexual”, não teria havido necessidade de se organizar nem de lutar contra o que se colocaria em marcha a partir deste dispositivo de sexualidade.

Ao se reconhecerem segundo a racionalidade identitária então vigente, os “monstros” da modernidade passam a se organizar como grupos políticos, capazes de reivindicar direitos e lutar por uma vida digna. Não surpreende, portanto, que os primeiros movimentos de defesa dos homossexuais tenham surgido aproximadamente na mesma época em que emerge a categoria clínica do “homossexual” no seio do discurso médico-psiquiátrico, no século XIX (Sáez, 2005). Um dos primeiros atos de resistência de que se tem registro ocorreu na Alemanha, como oposição a uma modificação no código penal que visava criminalizar os atos sexuais entre homens. Em demonstração de perfeita adesão ao paradigma científico então nascente, a

estratégia de resistência consistia em alegar que a homossexualidade é um fenômeno inato e regido pelas leis da natureza, razão pela qual não deveria ser objeto de sanções penais. Tratava-se, como se vê, de negociar com o novo regime de verdade.

Um nome importante na organização da defesa dos direitos dos homossexuais foi o do neurologista alemão Magnus Hirshfeld, que chega a ser citado por Freud em *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* ([1905] 1996), no contexto de sua argumentação a respeito da bissexualidade constitucional que caracterizaria os humanos. Hirschfeld, que consagrou sua vida a dar provas científicas do caráter congênito da homossexualidade, retoma a tese do jurista Karl-Henrich Ulrichs, responsável por forjar o termo *uranista* para se referir às pessoas que só mais tarde seriam nomeadas como homossexuais. Para Ulrichs, o uranista seria a expressão de um “terceiro sexo”, espécie singular que misturaria, num só corpo, caracteres sexuais masculinos e femininos. Mais precisamente, tratava-se de um sujeito portador de uma alma feminina confinada num corpo masculino, segundo o modelo da inversão. Exemplificando a tese foucaultiana sobre o nascimento do homossexual como tipo ou espécie, Ulrichs e seus apoiadores chegam mesmo a descrever as características físicas que seriam reveladoras da homossexualidade inerente a essas pessoas, independentemente da prática em que cada sujeito pudesse se engajar: pele frágil, cabelos sedosos, musculatura flácida etc.

Na época, Ulrichs teve seus livros proibidos e chegou a ser condenado à prisão. Em 28 de agosto de 1867, defendendo suas ideias, o autor discursou diante de quinhentos juristas e de membros do parlamento alemão. Nas poucas linhas dedicadas a Ulrichs em *Um apartamento em Urano*, Preciado (2018b, p.19) o descreve como o “primeiro doente sexual e criminoso que tomou a palavra para denunciar as categorias que o construíram como doente sexual e criminoso”. É também Preciado (2018b) quem informa que a invenção da palavra *homossexual* se deve a Karl Maria Kertbeny, militante e defensor dos direitos das minorias sexuais. Em carta a Ulrichs, datada de 6 de maio de 1868<sup>11</sup>, Kertbeny utiliza a expressão para se referir ao que este último chamava de uranista. Tal como Ulrichs, ele também compreendia a atração entre pessoas do mesmo sexo como um fato da natureza.

---

<sup>11</sup> Data em que Freud comemorava seu aniversário de 12 anos, o que não menciono como uma mera curiosidade historiográfica, mas antes para insistir no seguinte ponto, ressaltado por Preciado: a psicanálise, assim como qualquer outro campo do conhecimento, não pode escapar inteiramente aos atravessamentos dos discursos vigentes à época em que ela foi criada. Daí a importância do resgate que vimos fazendo a respeito do solo histórico e epistemológico no final do século XIX e início do século XX. A questão de saber o quanto a psicanálise teria sido marcada pelos discursos científicos da época divide os especialistas em dois grandes grupos, em que de um lado tempos aqueles que irão pensar a descoberta freudiana como uma ruptura radical com tudo o que tinha vindo antes (os psicanalistas em peso se situam aqui, por óbvio), enquanto do outro lado estarão aqueles que, geralmente inspirados em Foucault, irão relativizar a dimensão e o alcance do referido corte, buscando mostrar as linhas de continuidade entre Freud e os discursos vigentes à época de criação da psicanálise. Nesse aspecto, Preciado (2020) reforça o coro dos foucaultianos.

Ao abordar a história dos movimentos organizados de resistência LGBTQIAPN+, Quinalha (2022) confere destaque a Hirschfeld, graças a quem os escritos de Ulrichs puderam sobreviver após sua morte no ostracismo. Para o médico e ativista alemão, “haveria um fundo hormonal na definição da sexualidade, que seria produto da combinação em diferentes graus de elementos, desde os anatômicos até os psicológicos” (Quinalha, 2022, pp. 47-48). Do ponto de vista do ativismo político, Hirschfeld foi um dos responsáveis pela fundação, em 1897, do Comitê Científico Humanitário, reconhecido como o primeiro movimento declaradamente gay. Uma de suas principais contribuições foi a criação de um abaixo-assinado pela revogação do parágrafo 175 do Código Penal Prussiano, herdado pela Alemanha, que ameaçava com prisão e perda dos direitos civis aqueles envolvidos em atos sexuais considerados “não naturais”, ou seja, aqueles praticados entre pessoas do mesmo sexo. O documento contou com a assinatura de intelectuais de grande notoriedade, como Thomas Mann, Herman Hesse e Albert Einstein, o que deu ampla visibilidade à causa.

A notoriedade de Hirschfeld e seu engajamento político o levaram a viajar o mundo realizando palestras e participando de eventos científicos. Em 1921, esteve à frente do Primeiro Congresso pela Reforma Sexual e, em 1928, em decorrência desse Congresso, contribuiu para a construção da Liga Mundial pela Reforma Sexual, que foi bem-sucedida em aproximar pensadores de diversas partes do mundo. A Liga tinha por “principal objetivo promover mudanças nas políticas e legislações para assegurar uma maior liberdade sexual” (Quinalha, 2022, p. 51). Essa primeira onda de ativismo LGBTQIAPN+, abafada depois pela ascensão do nazismo, estava fundada na crença de que a homossexualidade era uma inclinação intrínseca à natureza humana. Essa operação traduzia o esforço em inscrever as categorias de sexo num regime de verdade biológico, transformando-as numa espécie de essência natural.

Essa estratégia de resistência fundada na assunção da homossexualidade como fato natural foi reproduzida em diferentes grupos e contextos, ainda que com variações. Nos Estados Unidos, por exemplo, os integrantes da “Sociedade de Chicago pelos Direitos Humanos” defendiam que a homossexualidade não deveria ser objeto de sanções legais por se tratar de uma espécie de doença mental (Sáez, 2005). Tratava-se, nesse caso, de adotar como argumento a própria racionalidade médico-psiquiátrica que patologizava essas pessoas. Vale lembrar que, até 1975, a homossexualidade permaneceu oficialmente classificada nos manuais diagnósticos como doença mental, o que atesta o peso desse discurso médico na regulação da sexualidade.

Hoje, com a distância histórica, não é difícil perceber a armadilha da adesão, por parte dos grupos oprimidos, da retórica forjada justamente por aqueles que os oprimiam. No entanto, é preciso reconhecer sua função tática na época, como sugere Foucault (2004, p. 10):

Eu penso que a resistência é um elemento das relações estratégicas nas quais se constitui o poder. A resistência se apoia, na realidade, sobre a situação a qual combate. No movimento homossexual, por exemplo, a definição médica de homossexualidade constitui-se em um instrumento muito importante para combater a opressão da qual era vítima a homossexualidade no fim do século XIX e início do século XX. Esta medicalização, que foi um meio de opressão, tem sido também um instrumento de resistência, já que as pessoas podem dizer: “Se somos doentes, então por que nos condenam, nos menosprezam?” etc. É claro que esse discurso nos parece hoje bastante ingênuo, mas para a época ele foi muito importante.

Essas primeiras formas de resistência à patologização das *sexualidades heréticas* – para retomar a expressão foucaultiana – consistiram na criação de coletivos em torno de significantes identitários, como “homossexual”. Tais grupos tiveram o mérito de não silenciar em face da perseguição e da violência sofrida em nome do “Império Sexual heterossexual” (Preciado, 2011, p.3). Numerosas conquistas sociais advêm dessa estratégia que mobiliza identidades como ponto de agregação política. Honneth (2003) ajuda a compreender esse mecanismo ao propor que, quando o insulto ou a violência deixa de ser experimentado apenas em nível individual e passa a ser compartilhado por um grupo, ele se transforma em injustiça social e, portanto, em motor de luta política. Nesse sentido, a emergência de grupos identitários pode ser lida como efeito da racionalidade moderna que faz da identidade um operador central do reconhecimento social.

De Ulrichs até meados dos anos 1960, em busca de respeitabilidade, grande parte dos grupos organizados em defesa dos homossexuais adotam práticas e discursos marcadamente conservadores, pautados pelas boas maneiras burguesas e por estratégias de assimilação social. Muitos desses grupos rejeitam “fortemente os outros grupos que transgrediam as noções estabelecidas de gênero” (Sáez, 2005, pp. 18-19), como as *drag queens* ou as lésbicas masculinizadas. Em vários casos, aceita-se a pecha que se lhes quer imputar, a saber, de que seriam doentes, anormais, invertidos etc. Tudo isso em nome da aceitação social. A armadilha está no fato de se reivindicar reconhecimento e exigir dignidade por meio de uma identidade previamente patologizada, reforçando paradoxalmente a lógica normativa que situa tais sujeitos numa posição degradada e inferior face à heterossexualidade e à cisgeneridade. Assim, a diferença reivindicada em relação à ordem estabelecida restringia-se ao objeto de desejo, preservando intocados os pilares dessa ordem.

De maneira análoga ao que acontece na história dos feminismos, em que com frequência pessoas que se autodeclaram mulheres não se sentem contempladas pelas pautas que em tese deveriam beneficiá-las, diversos sujeitos não heterossexuais passaram a expressar sua

discordância frente às estratégias assimilacionistas dos movimentos homossexuais dominantes, pelos quais não se sentiam representados. Como resume Sáez (2005, p. 21):

É neste quadro social de forte identidade gay [...] que tem lugar o movimento queer ou teoria queer. A grande maioria dos que constituem essa “cultura gay” são homens, brancos, de classe média ou alta, profissionais liberais ou com emprego estável, isto é, um tipo de nova burguesia gay. Vários coletivos de mulheres lésbicas, *chicanas*, negras, latinas, com problemas de desemprego, de regularização ou de inserção social, e pessoas que têm sexualidades diferentes e mais complicadas que aquela do simples modelo “homem gay com homem gay” vão exprimir, no fim dos anos oitenta, sua distância em relação a esse modelo idílico e conservador gay, recusando reconhecer-se como “gays” e afirmando-se então “queers”, ou seja, alguém bizarro, diferente, que reivindica a importância da raça e da classe social nas lutas políticas, e não apenas a orientação sexual. Como nova forma de automeação, essas pessoas vão valer-se de uma palavra injuriosa, de um insulto contra os gays: a palavra “queer”, que elas vão utilizar como signo de identidade para voltá-la ironicamente contra a ordem heterocentrada e mesmo contra a nova ordem “gay”, que não procura senão integrar-se socialmente e se beneficiar da sociedade capitalista.

Esta recusa à integração social será decisiva quando nos voltarmos ao pensamento de Preciado, que se apresenta como monstro voluntário e dissidente do sistema sexo-gênero. Filho de sua época, sua vida e obra ilustram como, paulatinamente, o problema colocado às normas de inteligibilidade cultural deixa de ser representado pela figura do homossexual – ademais normatizado, como se viu – e passa a concentrar-se no personagem do transexual (Cunha, 2021a). Este último encarna de maneira contundente o questionamento do caráter binário das normas hegemônicas. Do ponto de vista de Preciado, a centralidade contemporânea das pessoas trans evidencia o deslocamento histórico que atinge as bases mesmas da epistemologia da diferença sexual.

Essa inflexão permite compreender por que o dispositivo de sexualidade descrito por Foucault requer hoje uma atualização crítica.<sup>12</sup> Por ora, é suficiente antecipar que tal fato está intimamente ligado ao que Preciado denomina “regime farmarcopornográfico”, um novo regime de subjetivação que vem se sobrepor àqueles analisados por Foucault. Para Preciado, Foucault teria negligenciado uma série de transformações nas tecnologias de produção do corpo e da subjetividade. Este novo sistema de saber-poder, irreduzível aos regimes disciplinar e soberano, é correlativo ao deslocamento da questão homossexual para a questão trans, consequência das possibilidades de modificação do corpo abertas pelas tecnologias bioquímicas, cirúrgicas e endocrinológicas. Não por acaso, esse regime é também

---

<sup>12</sup> Voltaremos ao assunto na seção 3.2.

contemporâneo dos estudos *queer*, que surgem como questionamento radical e encarnado dos limites da categoria de representação e da lógica identitária no âmbito das questões sexuais e de gênero.

Com seus corpos, desejos, práticas e modos de vida, antes mesmo do que com suas formulações teóricas, as pessoas *queer* recusam as estratégias de assimilação à ordem instituída, na qual reina, soberana, a masculinidade branca e heterossexual. Ao contrário, irão insistir, não sem orgulho, em afirmar sua diferença em relação a ela. Elas irão questionar o poder regulatório das categorias de identidade sobre suas existências e modos de vida. Recusa que toca diretamente nas questões – hoje candentes – da inteligibilidade, do reconhecimento e da segregação na esfera do gênero e da sexualidade. Vejamos esses pontos mais de perto.

## 2.4 OS IMPASSES DA RACIONALIDADE IDENTITÁRIA

Devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente como identidade, mas como força criadora.

(Foucault)

Na seção 2.2 – *Como nascem os monstros* – reproduzi a passagem clássica na qual Foucault destaca a estratégia biopolítica que consistiu no confinamento das práticas sexuais a categorias identitárias. O que o século XIX vê nascer, ou ao menos se consolidar, são novas normas de inteligibilidade de gênero e de sexualidade que funcionam de acordo com uma “matriz heterossexual” (Butler, 2015a). Seu ponto de culminância reside na autopercepção de cada um como possuidor de uma identidade total e coerente que, por implicação, deve excluir todas as outras. Nesse sentido, ou se é homem ou mulher, heterossexual ou homossexual. Trata-se de uma racionalidade binária que não deixa lugar para os interstícios e as ambiguidades. Além disso, reconhecer-se numa identidade generificada – segundo os critérios visuais e anatômicos então vigentes – implica uma série de expectativas relativas ao que hoje chamamos de orientação sexual, assim como a desejos e fantasias supostamente adequados àquele corpo. No interior dessa matriz, portanto, uma identidade de gênero coerente ou inteligível requer o alinhamento entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. O homem heterossexual e cisgênero, como dizemos hoje, representa o ápice na escala de inteligibilidade.

No século XIX, o dispositivo de sexualidade ordena-se de modo a minorizar, perseguir e patologizar as sexualidades não reprodutivas, efeito direto do privilégio conferido à heterossexualidade, que assume então caráter compulsório (Wittig, 2022b). As condições políticas desse privilégio residem na necessidade de assegurar a reprodução e de incentivar uma prole numerosa<sup>13</sup>, essencial para a manutenção da força de trabalho nas fábricas. Na época, isso dependia do encontro carnal entre os sexos, concebidos como opostos complementares. “Para a sexopolítica do século XIX, o corpo heterossexual é o artefato que vai alicerçar o maior sucesso do governo” (Preciado, 2018a, p. 78). A patologização das experiências dissidentes inaugurada nesse período pode ser entendida como uma estratégia dos dispositivos reguladores para capturar qualquer experiência que pudesse escapar ao novo ideal normativo. Longe de constituírem entidades naturais, as categorias de sexo e de gênero (homem, mulher, hétero,

---

<sup>13</sup> Cumpre notar que na palavra proletariado nós podemos encontrar *prole*. Com efeito, as famílias se converteram, na época, em máquinas de produção de filhos que eram concebidos como mão de obra, de modo que uma família numerosa era sinônimo de riqueza.

homossexual etc.) são efeitos desse regime regulador, que fabrica identidades masculinas e femininas no quadro de uma relação binária e complementar. Nesse sentido, a promessa de reconhecimento só se efetiva à custa de um enquadramento que apaga a multiplicidade das experiências.

A pesquisa foucaultiana, levada a cabo nos quatro volumes de sua *História da sexualidade*, teve o inegável mérito de direcionar nosso olhar para os mecanismos reguladores pelos quais os sujeitos são, mais do que reprimidos, regulados, controlados e, no limite, **produzidos** por meio da sexualidade. Nesse sentido, a racionalidade identitária atrelada às questões de gênero e sexualidade representa o ápice dos processos de assujeitamento: ao reconhecer-se como portador de uma identidade sexual – homem ou mulher, heterossexual ou homossexual –, o próprio sujeito internaliza os mecanismos reguladores que o constituíram. Doravante, caberá também a ele vigiar suas condutas de modo a agir em conformidade com as expectativas sociais que pesam sobre a identidade de gênero em que se reconhece<sup>14</sup>.

A partir da surpreendente ideia foucaultiana da *alma como o cárcere do corpo* (Foucault, 2014b), Judith Butler (2017, p.87) desenvolve uma argumentação segundo a qual aquilo que o filósofo francês chamou de *alma* pode ser pensado como uma espécie de identidade psíquica ou, ainda, como “um ideal normativo e normalizador segundo o qual o corpo é treinado, moldado, cultivado e investido”. Nesse sentido, assumir uma identidade generificada corresponde a assujeitar-se à regularização dos discursos reguladores que conferem materialidade ao corpo deste ou daquele modo, o que inclui a valorização de certas partes, por isso mesmo erogeneizadas, e o apagamento de outras, em conformidade com a identidade que circunscreve os limites desse corpo<sup>15</sup>.

A prisão, que aparece de modo literal em *Vigiar e punir* (Foucault, 2014b), pode então ser pensada como metáfora do efeito encarcerador que a racionalidade identitária imprime à sexualidade e ao corpo cujos contornos ela desenha. Nesse sentido, as identidades são forçosamente defensivas na medida em que operam por exclusão e oposição. Essa

---

<sup>14</sup> A esse respeito, é curioso o que se passa com as pessoas que se identificam como bissexuais, a quem com frequência se pede que escolham se são, afinal, heterossexuais ou homossexuais, numa eloquente ilustração da mentalidade categorial binária que governa nossas concepções sobre sexo. Em alguns casos que pude acompanhar no consultório – de pessoas que não haviam me procurado por essa razão, vale dizer – pude constatar um sofrimento resultante do que a elas parecia uma indefinição a respeito de sua própria orientação sexual, como se elas ocupassem um não-lugar e tivessem, então, o dever de escolher por uma ou outra “opção”.

<sup>15</sup> Esse ponto ilustra a contento a importância que as reflexões sobre gênero e sexualidade que vieram na esteira da reflexão foucaultiana podem ter para a psicanálise, que em geral negligencia a relevância da dimensão do poder na constituição dos corpos e das formas de vida. Para Dafunchio (2020, p.30), Lacan “não pensa em termos de poder, não lhe parece que a estrutura fundamental da relação entre os sexos seja o poder, como em geral pensamos os discursos de gênero a partir de Foucault –, pois nem sequer pensa em termos de superioridade e inferioridade”. Retomo essa discussão na seção 4.3.

defensividade está na origem da hostilidade dirigida a corpos que escapam à gramática identitária. Numa passagem particularmente elucidativa a esse respeito, Preciado (2000), em comentário a *O desejo homossexual*, de Hocquenghem – obra que antecipa desenvolvimentos dos estudos *queer* –, descreve o surgimento da heterossexualidade como norma nos seguintes termos:

Assim nasceram os homens heterossexuais no final do século XIX: são corpos castrados de ânus. Ainda que se apresentem como chefes e como vencedores, são corpos feridos, maltratados. No homem heterossexual, o ânus, entendido unicamente como orifício excretor, não é um órgão. É a cicatriz que a castração deixa no corpo. O ânus fechado é o preço que o corpo paga ao regime heterossexual pelo privilégio de sua masculinidade. (Preciado, 2020, p. 136-137).

A identidade pode então ser concebida como esta jaula (Preciado, 2020) que produz efeitos normalizadores sobre a sexualidade, ou sobre o que, em outro lugar, Preciado (2018a) chama de *potentia gaudendi* ou, simplesmente, força orgásmica. Nesse sentido, não há identidade sexual que contorne a exigência de proibição ou restrição de algum aspecto da sexualidade, “e a sexualidade, quando ligada à identidade, está sempre, de algum modo, solapando a si própria” (Butler, 2017, p. 99). No caso da identidade masculina, sua coerência só pode se manter pela negação da polimorfia pulsional que colocaria em risco sua integridade. Veremos que tal diagnóstico não deixa de ter afinidades com as proposições lacanianas sobre a masculinidade como conjunto fechado, limitado e excludente.<sup>16</sup>

Sem propriamente focar a relação entre identidade, gênero e sexualidade, Cunha (2009) promove uma reflexão que aporta elementos úteis para análise. O autor argumenta que a identidade se converteu, na modernidade, em um modo privilegiado de representação da experiência humana, indissociável de noções como as de indivíduo e de pessoa. A problemática identitária é consequência direta da colocação do indivíduo como valor absoluto. Tal fato, por sua vez, resultaria daquilo que Giddens (*apud* Cunha, 2009) nomeou como *sensação de risco*, fruto direto do rompimento com a Tradição, tempo histórico durante o qual a identidade de cada um estava fortemente atrelada ao local de nascimento, à atividade profissional familiar etc., visto que as possibilidades de trânsito eram limitadas. A saída de um *mundo fechado para um universo infinito* – para retomar a expressão de Koyré (2006) – desembocou na sensação de risco que viria a ser compensada pelo recurso à racionalidade identitária.

Cunha (2009, p. 27) define a racionalidade identitária como uma

---

<sup>16</sup> A questão será abordada no capítulo 4.

[...] narrativa estruturada do eu, capaz de estabelecer a continuidade entre passado, presente e futuro e de garantir a integridade psicológica do indivíduo, fornecendo-lhe o mínimo de segurança ontológica necessária para enfrentar o contexto de risco que caracteriza o mundo atual. (Cunha, 2009, p. 27).

Ora, se a identidade busca garantir algo de certo num mundo cada vez mais incerto e potencialmente ameaçador, ela só pode fazê-lo se colocar em primeiro plano as noções de **previsibilidade** e de **controle**, sem as quais o domínio do risco se tornaria inviável. Segundo uma lógica ao mesmo tempo opositiva e binária, tratar-se-ia de assegurar o domínio da razão sobre a desrazão, do *logos* sobre o *phatos*, da cultura sobre a natureza (Cunha, 2009), de uns sobre outros – como o dos *homens* sobre as *mulheres*, ou ainda dos gêneros inteligíveis sobre os “monstros” etc. No interior dessa racionalidade, domínio, previsibilidade e controle se tornam metas na relação de cada um consigo e com o outro.

Se articulamos esses aspectos à noção de identidade sexual, compreendemos mais facilmente por que devemos concebê-la como resultado da internalização de normas reguladoras, como argumentado acima. Noutras palavras, não se trata apenas de dizer que as identidades de gênero, já prontas e constituídas, passam a operar para garantir previsibilidade e controle. É mais radical do que isso: previsibilidade e controle funcionam como condições de possibilidade das próprias categorias identitárias. Nas palavras de Judith Butler (2022, p.74):

Se o gênero existisse antes de sua regulação, poderíamos, então, tomá-lo como nosso tema e prosseguiríamos a enumerar os vários tipos de regulações a que ele está submetido e as maneiras pelas quais essa sujeição ocorre. No entanto, o problema é mais grave para nós. Afinal, existe um gênero que preexista à sua regulação ou será o caso que, ao estar sujeito à regulação, o sujeito generificado emerge, produzido nessa forma particular de sujeição e por meio dela? Não é a sujeição o processo pelo qual as regulações produzem o gênero?

Portanto, sujeição e identidade de gênero são coextensivas. À luz dos estudos decoloniais, esse fator de sujeição das identidades como as conhecemos pode hoje ser lido como expressão de um imperialismo colonial, que busca garantir apropriação e controle sobre a alteridade, o que inclui aquela que habita o íntimo de cada um de nós. Esta relação entre gênero e colonização é apontada por diversos autores, dentre os quais Jack Halberstan (2023), para quem a sanha classificatória confunde conquista com taxonomia, invasão com progresso. De sua parte, María Lugones (2019, p.431) afirma que “o gênero não se afasta da modernidade colonial”. Preciado (2020) vai na mesma direção ao argumentar que o regime político e epistemológico binário

coloniza os corpos e as subjetividades, exigindo deles um funcionamento conforme as normas heteropatriarcais de inteligibilidade cultural.

Se retomarmos a noção de previsibilidade e de controle como alicerces da racionalidade identitária, percebemos que essas dimensões não são apenas internas, autorreflexivas – isto é, vinculadas à autopercepção e à vigilância de si. Elas também são dirigidas para o outro, sustentando a lógica de colonização que projeta sobre os corpos alheios uma exigência de transparência e conformidade. É nesse ponto que se evidencia como a racionalidade identitária articula-se com dinâmicas coloniais de apropriação e dominação.

As identidades de gênero são um produto de normas que ordenam nossas maneiras de viver, de conviver, de pensar, de amar. Mas, insistamos, estas normas não são apenas normas sociais com as quais nos confrontamos ou às quais deveríamos nos conformar, visto que elas nos atravessam de parte a parte, nos impregnam e nos formam, chegando mesmo a definir os parâmetros da nossa humanidade. Trata-se, então, de uma escolha forçada: ou nos assujeitamos a elas, aprisionando-nos, ou é nosso próprio reconhecimento como humanos que fica comprometido. Fora dos marcos que elas traçam e dentro dos quais devemos ser capazes de nos reconhecer e identificar, é a nossa própria humanidade que passa a ser questionada. Nesse sentido, nós somos regulados pela nossa identidade de gênero e tal regulação

[...] opera como uma condição de inteligibilidade cultural para qualquer pessoa. Desviar-se das normas de gênero é produzir o efeito aberrante que os poderes regulatórios (médico, psiquiátrico e legais, para citar alguns) podem rapidamente explorar com a finalidade de fundamentar o seu próprio zelo regulatório contínuo. (Butler, 2022, p. 94).

Se, portanto, assumir uma identidade de gênero conforme as normas hegemônicas comporta um efeito aprisionante, ter um modo de vida refratário a estas mesmas normas lança o sujeito na vulnerabilidade e, na prática, pode corresponder a “cortejar a morte” (Butler, 2022, p. 63). Pensemos aqui na situação de pessoas em processo de transição de gênero que não têm seus documentos reconhecidos pelas autoridades constituídas, deixando de ter acesso a serviços dos quais necessitam. O questionamento da humanidade *daquelxs* que não se enquadram no escopo estreito das normas dominantes os faz assimiláveis a monstros. Compreende-se, por conseguinte, que existam críticas à lógica identitária.

Lacan interessou-se pelo assunto. Para ele (Lacan, ([1969-1970] 1992), o cimento da fraternidade – isto é, dos vínculos identitários entre pares, a partir de identificações imaginárias narcísicas – é a segregação. Nesse sentido, às configurações identitárias grupais corresponderia, necessariamente, processos de exclusão e violência voltados para aqueles marcados pelo selo

da diferença. Para resgatar os termos freudianos (Freud, ([1930] 2023, p.366), poder-se-ia dizer: “Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade”.

Eis aí alguns dos principais impasses da racionalidade identitária. Daí a importância ética de uma reflexão sobre os limites das normas, assim como a necessidade de encontrar linhas de fuga em relação à lógica identitária, de modo a fazer frente a seus aspectos de submissão e assujeitamento (Cunha, 2009). Se assumir um corpo e uma identidade generificada depende desta captura pelas normas que nos preexistem, antecedem e ultrapassam, a existência de corpos, modos de subjetivação e de vida que resistem a essa captura requer um trabalho coletivo de reconfiguração normativa, que as torne menos excludentes e violentas. Mas já se alertou aqui para o perigo das estratégias de assimilação, em que grupos minorizados se submetem à cama de Procusto<sup>17</sup> da norma hegemônica, deixando intactas as bases do sistema constituído e recusando afirmar-se em sua própria diferença em relação a ele.

Não por acaso, o subtítulo do livro que projetou Judith Butler (2015a) na cena das discussões contemporâneas sobre gênero e sexualidade – *Problemas de gênero*, nomeadamente –, é *feminismo e subversão da identidade*. Hoje, é preciso reconhecer que, malgrado os inegáveis ganhos políticos obtidos pela constituição de grupos identitários no campo do gênero e da sexualidade, que permitiu criar formas de resistência à opressão e fazer ouvir vozes outrora silenciadas, tais demandas de igualdade e reconhecimento da dignidade acabam, em certa medida, por endossar as estruturas preexistentes que os desfavorecem. Daí a afirmação de Cunha (2009, p.111):

[...] o esforço de afirmação identitária empreendido pelas ditas minorias pode se revelar contraproducente na medida em que estabilize as categorias e o modo de pensar que, num primeiro momento, possibilitaram a relação de dominação, ou seja, o estabelecimento de uma hierarquia fixa, na qual as ditas minorias, sejam elas formadas por negros, mulheres, homossexuais ou imigrantes ocupam, ao mesmo tempo que legitimam, uma posição de inferioridade.

Nesse sentido, a racionalidade identitária, a afirmação orgulhosa das identidades de gênero minorizadas, perseguidas, desviantes etc., comporta uma “armadilha essencialista, totalizante, racionalista e instrumental” (Cunha, 2009, p. 111), que paradoxalmente tende a endossar a situação de dominação da qual se deseja libertar. Reencontramos, enfim, o que foi

---

<sup>17</sup> Procusto era um bandido conhecido por sua crueldade. Diz-se que oferecia hospedagem aos viajantes, mas se tratava de uma armadilha: se o hóspede fosse maior do que a cama, ele cortava as partes que sobravam; se menor, ele esticava o corpo até que coubesse no leito.

apontado no final do item 2.3: o pensamento e a cultura *queer* surgem das fraturas da estratégia identitária. Para os corpos *queer*, para aqueles que se afinam com a racionalidade *queer*, já não se trata de alargar as fronteiras das normas para que elas sejam menos segregativas ou mais inclusivas; não se trata de reivindicar a igualdade de todos perante a lei ou na sociedade; não se trata, enfim, de conduzir os dissidentes da norma hegemônica da margem a que foram confinados e para o centro; trata-se, isto sim, de desmontar os aparatos que produzem a diferença mesma entre margem e centro.

Se existe uma expectativa social a respeito da coerência das identidades de gênero, o *queer*, em contrapartida, encarna o estranho, o bizarro, o abjeto, o ininteligível, enfim, tudo aquilo que escapa à totalização identitária. “Isso, se necessário, indo até a encarnar uma figura do impossível, do insuportável, indo até à recusa do ideal reprodutivo, familiarista, o futuro sistematicamente considerado como o “futuro das nossas crianças”<sup>18</sup> (Bourlez, 2018, p. 177). Os estudos *queer* podem, assim, ser entendidos como um conjunto de reflexões que denunciam o caráter parcial e inacabado da constituição identitária, pois compreendem as identidades como movimentos fluidos, nômades, que não podem ser naturalizados ou essencializados. Os autores *queer* reconhecem que há em nós, e no sexual, algo que não se deixa aprisionar pelas identidades de gênero.

Como veremos melhor na seção 4.3, esse é um ponto de afinidade entre os estudos *queer* e a psicanálise, que em sua versão lacaniana concebe a análise como percurso de desidentificação: uma travessia que conduz o sujeito ao ponto opaco, real, fora de sentido, rebelde e refratário à captura normativa, àquela região de “diferença absoluta” (Lacan, [1964] 1998) – em oposição às diferenças relativas, como aquelas entre homem e mulher, pessoas cisgênero e pessoas trans etc. Lacan e Preciado se encontram no entendimento de que há no humano um resto irreduzível que permite escapar à lógica identitária. De sua parte, Preciado (2018a, p.414) propõe uma micropolítica da desidentificação, e afirma que é “fundamental não se reconhecer. O desconhecimento, a desidentificação é uma condição de emergência do político como possibilidade de transformação da realidade”.

Preciado, no entanto, não explicita essa afinidade, preferindo concentrar-se nas divergências. É a partir delas que mobiliza sua crítica. A cultura e o pensamento *queer* nascem apenas nas últimas décadas do século XX, embora sua gestação tenha sido longa, como se pôde observar no retorno ao século XIX. A trajetória feita até aqui nos gabarita, enfim, a abordar o pensamento e as críticas de Paul B. Preciado à psicanálise. É o que será feito no próximo

---

<sup>18</sup> Cf. “Quem defende a criança queer?”, uma das crônicas mais marcantes de *Um apartamento em Urano* (Preciado, 2018b).

capítulo, no qual será examinada a crítica radical que o autor dirige à psicanálise em *Je suis un monstre qui vous parle* (Preciado, 2020), leitura que, embora atravessada por tensões e mal-entendidos, oferece uma rara oportunidade de refletir sobre a atualidade do discurso psicanalítico.

### 3 O DISCURSO DO MONSTRO

Eu prefiro a minha nova condição de monstro àquela de homem ou mulher, pois esta condição é como um passo que avança no vazio indicando a via rumo a um outro mundo.

(Preciado)

#### 3.1 DE ONDE FALA O MONSTRO?

O capítulo anterior serviu a dois propósitos. Primeiro, ele permitiu desenhar o solo histórico e epistemológico vigente no século XIX, século de nascimento da psicanálise e que marcou sua produção teórica e, conseqüentemente, seu fazer clínico. Um século, lembremos, de consolidação da epistemologia da diferença sexual, expressão cunhada por Preciado e que será mais bem definida na sequência deste capítulo, mas sobre a qual se pode dizer desde já, em linhas gerais, que se caracteriza por apresentar uma definição categorial e discreta entre os sexos, de tal modo que cada um é ou homem ou mulher. Em segundo lugar, por abordar o tema da racionalidade identitária, tal capítulo permite agora, por contraste, cernir com mais rigor as ideias de Preciado, que se afirmam em ruptura com tal racionalidade, apresentada pelo autor como uma jaula (Preciado, 2020), em consonância com as noções de previsibilidade, controle e assujeitamento anteriormente destacadas.

Nesta seção, busco compreender o lugar de fala<sup>19</sup> do autor ao tecer suas críticas à psicanálise. A aposta é a de que este lugar é inseparável do teor dessas críticas. Trata-se, digamos logo, do lugar do monstro, isto é, daquele que encarna o impossível de reconhecer em face daqueles a quem ele se dirige – na ocasião, um conjunto de psicanalistas lacanianos. Veremos que, mais até do que Butler, autora cujas ideias foram importantes para a construção da história traçada no Capítulo 2, Preciado assume uma postura ainda mais radical de recusa às categorias de representação, às demandas de reconhecimento baseadas nas identidades generificadas. Ele advoga pela “redistribuição da soberania e o reconhecimento de outras formas de subjetividade política” (Preciado, 2020, p. 119). Na sequência, já na seção 3.2, vamos nos deter no que o filósofo nomeia como *epistemologia da diferença sexual* e em sua mutação,

---

<sup>19</sup> Não se trata aqui, obviamente, da noção de *lugar de fala*, mas tão-somente da expressão. Como noção, a categoria de lugar de fala pressupõe identidades relativamente estáveis, ao menos no momento da enunciação. Preciado, por outro lado, tensiona os modos de vincular experiência e identidade, construindo sua teorização a partir da subversão das categorias de identidade.

indissociável do aparecimento de um novo regime de subjetivação nomeado por ele como *farmacopornográfico* (Preciado, 2018a). A derrocada desse regime epistêmico evidencia a crise do binarismo e, para o autor (Preciado, 2020), acarreta consequências para a psicanálise, visto que tal regime estaria em suas bases. Daí seu convite à construção de uma psicanálise mutante.

*Eu sou um monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas* – eis o título completo da intervenção realizada por Preciado no evento *Mulheres na psicanálise*, tema da já referida 49ª Jornada ECF. Em nossos dias, ao escutarmos a palavra **monstro**, somos de pronto remetidos ao que é da ordem do *bizarro*, do *estranho*, do *assustador* ou ainda, mais recentemente, do *anormal* – como se viu com Foucault (2010). A etimologia do termo, entretanto, abre para outros sentidos que têm uma conotação, digamos, mais positiva. Tudo leva a crer que o substantivo *monstrum*, do latim, derive de *monere*, que pode ser compreendido como *avisar* ou *advertir*. Já o verbo *mostrare* significa, ao mesmo tempo, *apontar*, *indicar*, *denunciar*, *aconselhar*. Hoje, palavras como *mostrar*, *demonstrar* e *premonição* lhe são aparentadas.

Todo este arco semântico se faz presente nas ideias apresentadas por Preciado no referido livro. O monstro é aquele cuja humanidade é questionada por não se adequar aos parâmetros exigidos face a determinado sistema de saber-poder, o que em certos casos pode corresponder a um determinado *corpus* teórico, como a psicanálise, objeto da intervenção do autor. O monstro como um ser ininteligível e abjeto ocupa, sem dúvida, o primeiro plano das reflexões do autor no livro em questão. Mas não deixa de ser interessante observar como ele se coloca também como aquele o arauto de um novo tempo e um novo mundo possível, colocando-se aí como aquele que *avisa*, *instrui*, *aconselha* e é – ou se acredita – capaz de *predizer*. O que coloca a questão a respeito de como nós, psicanalistas, recebemos seus avisos e instruções.

Um novo tempo e um novo mundo tornados possíveis em decorrência da mutação paradigmática em curso, um processo, segundo ele, “de transformação na ordem da anatomia política e sexual comparável àquele que conduziu da epistemologia ptolomaica à epistemologia copernicana” (Preciado, 2020, p. 113). Esta mutação seria consubstancial à derrocada do que o autor nomeia como *epistemologia da diferença sexual*, regime epistemológico que opera como uma rede tecno-semiológica (Preciado, 2020) que reduz a multiplicidade das formas de vida e de expressão do gênero e da sexualidade à força reprodutiva heterossexual, com a consequente patologização e perseguição das pessoas LGBTQIAPN+ e coação dos processos de transição que possam questionar a lógica binária.

Este segundo sentido do termo monstro pode ser observado em diversas passagens do livro, dentre as quais destaco a que segue abaixo:

Nos próximos anos, nós deveremos elaborar coletivamente uma epistemologia capaz de dar conta da multiplicidade radical dos viventes e que não reduza o corpo à força reprodutiva heterossexual, que não legitime a violência hétéropatriarcal e colonial. Vocês são livres para acreditar em mim ou não, mas acreditem ao menos nisso: a vida é mutação e multiplicidade. Vocês precisam compreender que os futuros monstros são também seus filhos e netos. (Preciado, 2020, p. 113).

Para o filósofo, esse aviso se torna necessário na medida em que a psicanálise incorreria no *erro comum*<sup>20</sup> que consiste em compreender a diferença sexual como expressão de uma natureza imutável, espécie de verdade anatômica, ou ainda como uma ordem simbólica transcendente, que paira acima das evoluções históricas e resta intocada por elas. Esse apagamento do caráter histórico e construído das categorias de sexo seria o responsável por manter os privilégios da heterossexualidade no interior do saber freudiano, bem como pela condenação e desconfiança que a disciplina estabelecida por Freud manifesta diante dos processos de transição de gênero. Como um homem trans que viveu a maior parte de sua vida como uma mulher lésbica, Preciado se concentra na questão da transição, o que não poderia ser diferente também pelo fato de que a homossexualidade já não é mais, como antes, o calo no sapato da psicanálise, que agora se volta para as experiências transidentitárias. É para esse ponto, sobretudo, que convergem os conselhos e instruções do autor, no que se pode reconhecer uma evidente intenção de contribuição do filósofo à disciplina inaugurada por Freud.

Desta feita, o monstro é aquele que *advert*e e *instrui*. Esta intenção permanece ofuscada por trás do caráter virulento das críticas, que parece ter evocado, na maior parte dos psicanalistas, respostas defensivas. É o caso, portanto, de resgatar tal intenção presente no discurso do monstro, pois fazê-lo nos permitirá evitar jogar fora o bebê junto com a água do banho – para fazer uso de uma imagem sem dúvida um pouco gasta, mas bastante eloquente. Nesse sentido, podemos tomar tais críticas como uma oportunidade que nos é oferecida de repensar o nosso ofício, levando em consideração as mutações sociais e subjetivas ocorridas nas últimas décadas, tema ao qual Preciado tem se dedicado. Isso não significa, por óbvio, acatar tais questionamentos sem submetê-los a uma avaliação crítica, inclusive porque os dois campos em questão – psicanálise e estudos *queer* – não atendem necessariamente às mesmas finalidades nem partem dos mesmos pressupostos.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Faço aqui referência à clássica passagem de Lacan na qual o psicanalista afirma que o transexual é aquele que hipostasia o erro comum que consiste em tomar o falo pelo pênis, o significante pelo órgão. Preciado ironiza tal afirmação ao dizer que, para Lacan, os trans seriam doentes semióticos (Preciado, 2020).

<sup>21</sup> O capítulo 4 abordará algumas aproximações e distanciamentos entre esses dois campos do saber.

Após haver instruído sua audiência a respeito da crise do paradigma binário, o filósofo nos convida, então, a participar da construção de uma nova epistemologia do vivente (Preciado, 2020) – expressão que tem o mérito de contornar a necessidade da designação de gênero como condição para o reconhecimento político e social de um corpo. Essa nova epistemologia deve se revelar não apenas mais abrangente, mas também independente dos termos da diferença sexual, das categorias de sexo consolidadas no período oitocentista no contexto de controle e regulação da nascente categoria de sexualidade. Categorias herdadas pela psicanálise, não custa lembrar. A coincidência temporal entre o surgimento da psicanálise e a normatização do campo sexual seria a responsável por fazer com que a disciplina freudiana tivesse adotado o prisma psicopatológico, enquanto aquilo a que o filósofo nos incita consiste, numa radical inversão de perspectiva, em compreender a normalização e seus efeitos como patologias políticas (Preciado, 2018a).

O autor reconhece que a psicanálise e os psicanalistas têm um papel importante a desempenhar na elaboração dessa nova epistemologia, mas, para ele, isso pressupõe que não continuemos

[...] a afirmar a universalidade da diferença sexual e a estabilidade das identificações heterossexuais e homossexuais numa sociedade onde é legalizado mudar de gênero ou se identificar como uma pessoa de gênero não-binário, numa sociedade onde já existem milhares de crianças nascidas em famílias não heterossexuais e não-binárias. (Preciado, 2020, p. 120).

E ele arremata:

Continuar a praticar a psicanálise utilizando-se da noção de diferença sexual e com os instrumentos clínicos como complexo de Édipo é hoje tão aberrante quanto pretender continuar a navegar no universo com um mapa geocêntrico ptolomaico, a negar a mudança climática ou a afirmar que a Terra é plana. (Preciado, 2020, p. 121).

Encontramos aí a razão pela qual o autor se apresenta ante sua audiência de psicanalistas, de maneira provocativa, como um monstro. Falar como monstro significa, nesse contexto, falar a partir de um lugar construído como irrepresentável, uma espécie de não-lugar. Isso seria a consequência direta do fato de que a psicanálise concebe o processo de subjetivação em consonância com o regime binário e cis-heterossexual. Daí uma afirmação como esta: “Eu sou o monstro que vos fala. **O monstro que vocês construíram com seus discursos e suas práticas.** Eu sou o monstro que se levanta do divã e toma a palavra, não como paciente, mas como cidadão, como seu igual monstruoso” (Preciado, 2020, p. 17. Grifos meus). Ao falar como

monstro, o filósofo convoca a psicanálise a escutar o que ela mesmo teria contribuído para tornar inaudível.

Como dissidente do sistema de sexo/gênero (Preciado, 2018a) que ocupa voluntariamente a jaula da identidade de homem trans, o filósofo se apresenta como um desertor do sistema binário. E se o binário homem/mulher é condição de inteligibilidade cultural no campo do gênero, quem se furta a este binário, voluntariamente ou não, só pode ser considerado um monstro, visto que perde ou embaralha os predicados que permitiriam identificá-lo e reconhecê-lo como homem **ou** mulher. Sua deserção se manifesta pela maneira como concebe sua transição de gênero, pois a adoção do novo nome, Paul, não o conduz a abandonar o nome Beatriz. Sua transição não tem um ponto de chegada, nem requer, necessariamente, a anulação da designação de gênero anterior. Ao conceber as identidades não como essências ontológicas, porém como ficções políticas encarnadas, o autor não pode endossar a ideia de uma oposição disjuntiva entre os gêneros hegemônicos, oposição vigente na concepção binária de que a psicanálise seria signatária.

“Não sou um homem. Não sou uma mulher. Não sou heterossexual. Não sou homossexual. Tampouco sou bissexual. Sou um dissidente do sistema sexo-gênero. Sou a multiplicidade do cosmos encerrada num regime político e epistemológico binário gritando diante de vocês” (Preciado, 2018b, p. 22) – afirma o autor. Como ex-analisante e estudioso das questões de gênero e sexualidade nos mais diversos campos, Preciado está advertido quanto à postura reativa da comunidade analítica em relação aos processos de transição de gênero e à não-binariedade, postura muitas vezes expressa por meio de contratransferência negativa que com frequência toma a forma do que Thamy Ayouch (2015b) teve a felicidade de nomear como “injúria diagnóstica”.

A oposição aos processos de transição atestaria a fidelidade da psicanálise ao paradigma binário. Findo o processo de subjetivação, cada deve tornar-se homem **ou** mulher. Eis por que o filósofo denuncia a cumplicidade entre a psicanálise e esse regime epistemológico (Preciado, 2020). Daí por que ele conclama, antecipando as reações adversas do público presente:

Não me digam que a diferença sexual não é crucial na explicação da estrutura do aparelho psíquico em psicanálise. Todo o edifício freudiano é pensado a partir da posição da masculinidade patriarcal, do corpo masculino heterossexual compreendido como um corpo com um pênis erétil, penetrante e ejaculador. (Preciado, 2020, p. 80).

Voltarei à questão da centralidade do masculino no próximo capítulo. Por enquanto, gostaria de chamar a atenção para um trecho do discurso do autor na tribuna do Congresso,

pois, ao abordar este ponto, ele comete o que não me parece abusivo chamar de ato falho. Em vez de dizer *cumplicité* (cumplicidade, em português), o autor se escuta – e é escutado – dizer *complexité* (isto é, complexidade), depois do que ele imediatamente se corrige – e o inconsciente se fecha. Não tenho aqui qualquer pretensão de analisar o autor, seja a partir de seu discurso ou dos elementos de sua biografia, mas seria negligente deixar passar esse significativo tropeço. Pois, quer Preciado saiba ou não, a verdade é que as relações entre a psicanálise e a epistemologia da diferença dos sexos são mais *complexas* do que a palavra cumplicidade pode dar a entender.<sup>22</sup>

No livro *Eu sou um monstro que vos fala* (Preciado, 2020), todavia, estabelecido a partir do discurso público no Congresso da ECF, não consta qualquer menção a essas complexas relações: a palavra *complexidade* é pura e simplesmente substituída por *cumplicidade*. Esta é a tônica do seu livro, tecido a partir do lugar de monstro dissidente, o que não é sem consequências para as observações que ele faz. Pois, apagadas as complexas relações entre o dispositivo freudiano e a epistemologia binária, cis e heteronormativa, não é possível senão conceber a psicanálise como um saber heteropatriarcal, etnocêntrico, colonial, homofóbico, transfóbico, racista e mantenedor da dominação masculina.

Mas o que significa sustentar um discurso crítico sobre a psicanálise a partir da posição de monstro dissidente do sistema sexo-gênero? Antes: o que representa ser não apenas um monstro, porém um monstro **dissidente**? Note-se: ele não define a si mesmo como subversivo. A diferença não é anódina. Digamos que o subversivo é aquele que deseja transformar o sistema desde o seu interior, virando-o de ponta-cabeça, se necessário, mas sem alterar os termos da equação no interior do conjunto que ele busca subverter. O subversivo opera desde dentro. O dissidente, por outro lado, é aquele que se recusa a participar do campo de embate no qual vicejam regras que ele próprio **não** ajudou a construir. Alijado, colocado à parte, ele não pede para entrar. Seu olhar parte então de fora. Ao contrário da subversão, a dissidência instaura um novo campo de forças, exterior ao sistema ao qual ele se refere. A palavra deriva do latim *dissidere*, que significa *estar em desacordo* ou *estar em dissensão*. Ela é formada pela junção do prefixo *dis-*, que indica separação ou “oposição”, e do verbo *sidere-*, que significa “sentar(-se)”, pelo que chegamos a algo como *sentar-se separadamente* ou *sentar-se à parte*.

Tomemos a imagem da festa e imaginemos uma que seja composta exclusivamente por pessoas cisgênero. A subversão poderia ser pensada como a invasão da festa por pessoas trans,

---

<sup>22</sup> O quarto capítulo apresentará alguns aspectos da teorização psicanalítica que se apresentam como linhas de fuga ao ideário cis e heteronormativo que formava o solo histórico e epistemológico no qual Freud lançou as sementes da psicanálise.

que fariam a festa dentro da festa, dizendo, quem sabe, algo como *vai ter trans, sim!* A dissidência teria mais a ver com o realizar a própria festa. Para ficar apenas num exemplo, do ponto de vista das lutas políticas, nós poderíamos pensar no dissidente do sistema sexo/gênero como aquele que se recusa a negociar a equiparação dos direitos entre homens e mulheres. Isso porque os próprios termos em questão têm por consequência a manutenção ou o reforço da estrutura binária que a dissidência deseja abolir, por mais justa que a reivindicação em tela pareça para alguns – em particular, para as mulheres cis e heterossexuais, que costumam ser definidas em função de suas diferenças relativas quanto aos homens<sup>23</sup> e que via de regra estão em desvantagem em relação a estes.

Com isso, gostaria de demarcar a diferença entre ser um monstro, isto é, alguém cujos predicados ou modo de vida carecem de inteligibilidade ante os regimes de inteligibilidade dominantes, e ser um monstro dissidente, pois, neste segundo caso, essa condição é orgulhosamente assumida em virtude da recusa obstinada quanto a negociar a própria diferença para se fazer reconhecer por aqueles que encarnam as normas hegemônicas – ou que fazem a festa, em nosso exemplo<sup>24</sup>. Nesse sentido, nem todo corpo ou subjetividade concebida como monstruosa é necessariamente dissidente. Alguém alijado dos termos da sociabilidade hegemônica pode não fazer outra coisa senão pedir para entrar, para ser aceito, barganhando a diferença que representa em relação a essa ordem. Nesse caso, pode haver monstruosidade, mas não há dissidência, menos ainda voluntária. Porque Preciado se coloca como um monstro voluntário e dissidente, podemos compreender as (im)possibilidades de conciliação entre seu discurso e aquele da psicanálise.

Ora, se o filósofo se esforça por romper com o paradigma binário no qual a psicanálise, segundo ele, finca suas raízes, pode-se compreender suas ressalvas em relação à disciplina freudiana e à releitura empreendida por Lacan, que para o autor não teria sido suficiente para retirá-la dos seus tácitos compromissos normativos. A ocupação do seu lugar de fala é o que permite ao autor realizar uma espécie de epistemologia externa do campo analítico, o que resulta na sensação de estranhamento dos psicanalistas frente as suas proposições, que lhes parecem sempre equivocadas e pouco rigorosas do ponto de vista conceitual.

À maneira foucaultiana, Preciado conta da psicanálise uma outra história, diferente daquela que nós, psicanalistas, costumamos repetir para nós mesmos. Enquanto o filósofo

---

<sup>23</sup> Lugones (2020) não foi a primeira nem a única a fazer notar que as categorias de gênero selecionam um dominante em seu grupo como norma. Assim, quando dizemos “mulher”, esta categoria é sub-reptícia e insidiosamente preenchida pelas mulheres brancas, cis, burguesas e heterossexuais.

<sup>24</sup> Devo este exemplo da festa a Helena Vieira.

francês sustentará a tese segundo a qual a invenção freudiana se aninha num dispositivo de sexualidade que a antecede e ultrapassa, relativizando a ruptura epistemológica da qual costumamos nos orgulhar, o espanhol buscará mostrar como as regulações normativas que tiveram lugar no século XIX deixaram marcas indeléveis na produção psicanalítica, sobretudo em suas concepções de diferença sexual. Tese que pode ser comprovada por meio da leitura de boa parte dos psicanalistas, para os quais tal diferença assume ares de natureza a-histórica ou de metassistema suprassensível que opera como limite intransponível e condição necessária da subjetivação e, logo, do reconhecimento. Com efeito, é preciso admitir que para grande parte da psicanálise, a diferença dos sexos assume um aspecto fundacional, espécie de diferença originária – ainda que construída.

Ocupar o lugar de monstro-dissidente, daquele que olha de fora, implica, é verdade, na falta de rigor conceitual no manejo das referências psicanalíticas, como pode ser facilmente observado em certas passagens de *Eu sou um monstro que vos fala*. Isso não deveria invalidar suas críticas, que, embora dirigidas a um público de psicanalistas, não podem ser reduzidas à crítica a um saber, mas devem, mais amplamente, ser compreendidas como tomada de posição no campo das disputas pelos regimes de verdade que organizam nossa compreensão dos corpos e das subjetividades. Não se trata, portanto, de discutir ideias ou conceitos, mas de questionar os critérios que permitem que certos corpos sejam lidos como inteligíveis enquanto outros são percebidos como monstruosos. Sua crítica introduz uma dimensão ética e política que ultrapassa a esfera estritamente conceitual.

Por tudo isso, falar desde o lugar de monstro-dissidente implica o reviramento da lógica tradicional do saber, pois o monstro se nega a permanecer no lugar normalmente reservado a ele pelos saberes especializados, qual seja, o lugar de objeto do conhecimento a ser interpretado ou corrigido. À diferença da estratégia adotada pelos primeiros movimentos organizados de subjetividades dissidentes, que demandavam reconhecimento dos saberes hegemônicos, o monstro Preciado não reivindica um lugar dentro da ordem simbólica, mas, a partir de suas margens, expõe as condições de exclusão que estruturam essa ordem – que não é neutra. Sua crítica não demanda integração, mas deslocamento. Sua posição deslocada – e que exige deslocamento – é o que lhe garante a potência de advertir e denunciar o sistema que o exclui e o produz como monstro.

Para cernir a especificidade de sua crítica à noção de diferença sexual, talvez seja interessante compará-la àquela de Judith Butler. A filósofa estadunidense critica esta categoria na psicanálise porque a considera uma operação discursiva que produz efeitos normativos de poder. Mas Butler não descarta tal categoria. Ela a mantém como um problema que nos faz

pensar, visto que não pode ser totalmente explicada ou explicável (Butler, 2022). Para Preciado, por outro lado, tal categoria não é apenas normativa nem discursivo-performativa, mas uma tecnologia epistemológica e política que emergiu no século XIX como sistema de saber-poder que naturaliza a cisgeneridade e a heterossexualidade.

O filósofo não cessará de denunciar este regime como um sistema tecnossemiótico que constrange e canaliza a potência gozosa do corpo moldando-a ao imperativo biopolítico da reprodução, que requer a manutenção da divisão categorial e binária entre os gêneros. Na esteira da feminista francesa Monique Wittig, o filósofo espanhol sustenta que a noção de diferença sexual é incontornavelmente assimétrica e heteropatriarcal, devendo, portanto, ser deixada para trás como signo de uma epistemologia histórica datada e em franco atrito com a realidade social e cultural contemporâneas. Ao conceber que a diferença sexual não é uma estrutura universal, mas uma epistemologia histórica, ele propõe sua substituição pelo que nomeia como uma epistemologia do vivente (Preciado, 2020), centrada na multiplicidade das formas de vida.

Sua existência monstruosa seria a prova encarnada do caráter construído de tal categoria epistêmica. Em sua vida e em sua obra, o filósofo leva às últimas consequências as ideias de Donna Haraway a respeito do corpo generificado como fruto de construções tecnológicas que operam sua segmentação de tal modo que certas zonas são chamadas a funcionar como significantes sexuais segundo a lógica de uma heterodivisão. Eis o que o leva a substituir A Diferença Sexual por “uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida” (Preciado, 2011, p. 8).

O destaque conferido à noção de tecnologia na abordagem das questões de gênero e sexualidade não é algo anódino. Em primeiro lugar porque é o signo de sua recusa quanto à abordagem ontológica, que mantém a discussão no âmbito do ser ou das essências. Se a ontologia concerne ao *ser* e a epistemologia ao *saber/conhecimento*, a reflexão tecnológica versa sobre o *fazer*, o que evoca a dimensão construída e performática das identidades de gênero. Dimensão de certa forma teorizada por Foucault e elevada à quintessência por Judith Butler. Mas Preciado – que não nega a pertinência da construção butleriana sobre a performatividade de gênero – vai além. Pois para o autor

O gênero não é simplesmente performativo (isto é, um efeito das práticas culturais linguístico-discursivas), como desejaria Butler. O gênero é, antes de tudo, prostético, ou seja, não se dá senão na materialidade dos corpos. É puramente construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico. Foge das falsas dicotomias metafísicas entre o corpo e a alma, a forma e a matéria. (Preciado, 2017, p. 29).

A abordagem tecnológica de Preciado advoga “em favor do *prazer* da confusão de fronteiras” (Haraway, 2019, p. 189) – entre o humano e a máquina, entre humano e animal, entre natureza e cultura, homens e mulheres etc. Nesse sentido, o filósofo sustenta que a história da humanidade deveria ser concebida não como uma história natural, como uma história das tecnologias (Preciado, 2017), isto é, das maneiras pelas quais o vivente é construído ao longo das diferentes épocas. A diferença sexual corresponderia, então, a uma construção tecnológica específica, datada, de produção de corpos e subjetividades segundo critérios binários que atendiam a necessidades biopolíticas que, hoje, já não são mais tão evidentes, o que explicaria a transição epistemológica em curso.

Por isso o questionamento da epistemologia da diferença sexual ocupa lugar central em seu livro. Ao insistir na coincidência temporal entre o nascimento da psicanálise e a cristalização das noções centrais deste regime epistemológico, o filósofo situa a psicanálise no contexto histórico de sua criação, relativizando o alcance de suas proposições e requerendo sua atualização constante – o que, se foi recomendado por Lacan ([1953] 1998), nem sempre costuma ser lembrado pelos seus seguidores, que muitas vezes se contentam em repetir o mestre. Ao que o filósofo *adverte*:

Vocês não podem recorrer sistematicamente aos textos de Freud e de Lacan como se eles tivessem um valor universal não situado historicamente, como se estes textos não tivessem sido escritos no interior desta epistemologia patriarcal da diferença sexual. (Preciado, 2020, p. 119).

Com efeito, poucos são aqueles que questionariam a elisão da dimensão histórica promovida por certas versões da psicanálise, elisão que acaba sendo endossada pelo recurso lacaniano ao pensamento estruturalista e, como iremos ver no capítulo 4, à formalização lógica. Nesse sentido, os monstros são hoje, para a psicanálise, o que a histeria foi para Freud: eles nos ensinam, nos provocam, nos obrigam a trabalhar. É preciso reconhecer que os corpos que hoje atravessam a clínica não são os mesmos corpos que Freud escutou no início do século XX, nem mesmo os que Lacan recebeu nos últimos decênios do mesmo século. Na época freudiana, ainda não dispúnhamos dos recursos tecnológicos (bioquímicos e cirúrgicos) para realizar modificações do corpo com finalidade de transição de gênero. Já Lacan teve apenas um vislumbre pálido das transformações subjetivo-corporais oportunizadas pelo surgimento das novas tecnologias biomédicas. Sabemos, por exemplo, que o psicanalista acompanhou alguns casos de homens que desejavam se submeter a processos de transição de gênero. Conhecemos

a passagem abaixo de *Os não-tolos erram* (Lacan, [1973-1974] 2013, p.145), que, podemos dizer hoje, em retrospecto, não deixa de ter valor preditivo.

[...] alguém me relatou, não mais do que há algumas horas, o seu encontro com um motorista de táxi – a coisa corre as ruas, hein, é o caso de dizê-lo – do qual era não apenas era impossível, à pessoa que falava, dizer se era um homem ou uma mulher, mas a pessoa mesmo lhe perguntou e ele [o motorista] não foi capaz de responder.

Ao combinar as teorizações de Foucault e de Preciado, parece possível sustentar que Freud exerceu o seu ofício na época de vigência do regime disciplinar (Foucault, 2014b), momento em que a noção de diferença sexual assume valor natural ou transcendental, e momento, também, de invenção e subsequente consolidação das identidades sexuais. Já Lacan, que praticou a psicanálise dos anos 30 aos anos 80 do século passado, teria assistido ao desenvolvimento do regime farmacopornográfico, cujo marco é situado por Preciado nos anos 40 do século passado, após a Segunda Grande Guerra – e em parte por sua causa, como se verá na sequência.

Não deixa de ser interessante assinalar que tal fato pode ser percebido ao longo do ensino lacaniano, em particular pela crescente importância conferida por ele à noção de gozo, em consonância com as mutações societárias e, logo, subjetivas que cada vez mais acentuam dispositivos e técnicas que fomentam a excitação e privilegiam o corpo em sua materialidade, características do regime farmacopornográfico. Isso nos permite sustentar que a concepção de gênero de Preciado não reduz essa categoria à sua dimensão identificatória, simbólica e imaginária, com exclusão da problemática do gozo (Perelson, 2018). Ressalva importante, pois opera como um antídoto contra a argumentação comum por parte dos psicanalistas lacanianos, para os quais a noção de gênero costuma ser reduzida a um fenômeno puramente imaginário. Para Preciado, todavia, a questão é mais complexa. Segundo ele, em nossos dias o gênero

[...] não é metáfora nem ideologia; não pode ser reduzido a uma performance: é uma forma de tecnologia política. A certeza de ser homem ou mulher é uma bioficação somatopolítica produzida por um conjunto de tecnologias do corpo, técnicas farmacológicas e audiovisuais que determinam e definem o alcance das nossas potencialidades somáticas e funcionam como próteses de subjetivação. O gênero é um programa operacional capaz de desencadear uma proliferação de percepções sensoriais sobre a forma de afetos, desejos, ações, crenças e identidades. Gênero é a produção de um saber interior sobre si mesmo, de um sentido do eu sexual que aparece como uma realidade emocional para a consciência. “Sou homem”, “Sou mulher”, “Sou heterossexual”, “Sou homossexual”, “Sou transexual”: estas são algumas das formulações que condensam saberes específicos sobre si mesmo, agindo como

núcleos biopolíticos e simbólicos rígidos em torno dos quais é possível aglutinar todo um conjunto de discursos e práticas performativas. (Preciado, 2018a, p. 127).

Já não se trata mais da sociedade disciplinar, que investe o corpo e o molda a partir de aparatos ortopédicos e arquitetônicos, portanto externos a ele (a escola, o exército, o hospital, assim como textos científicos, projetos de saúde pública, cálculos demográficos etc). Na sociedade farmacopornográfica de hoje, o corpo é investido invadido por tecnologias suaves, viscosas, gelatinosas, que tomam a sua forma e se incorporam a ele. Nesse regime, a distinção entre o natural e o artificial torna-se cada vez mais tênue. O corpo, antes compreendido como base ontológica a partir da qual se estruturavam as diferenças sexuais, passa a ser um campo técnico de intervenções múltiplas.

Tal regime é contemporâneo à invenção da categoria de gênero, que não é uma criação da agenda feminista ou dos movimentos de minorias, mas surge no seio do saber biotecnológico associado à indústria médica. No final da década de 1950, John Money, um pedopsiquiatra que tratava bebês “intersexuais” de modo a conformá-los ao sistema binário, contribuiu para a compreensão do gênero como categoria maleável que faz oposição à rigidez das categorias de identidade generificadas inventadas no século XIX, indissociáveis, estas, de uma concepção de sexo como substrato biológico inamovível.

O regime de subjetivação farmacopornográfico tanto viria a expressar a derrocada da epistemologia da diferença sexual quanto a teria alavancado, graças às possibilidades de alteração corporal a que ele dá ensejo. Ora, se os corpos e os sujeitos estão sendo redesenhados por tecnologias biomoleculares, telas, substâncias sintéticas e algoritmos, a questão que se impõe é: pode a psicanálise seguir operando a partir de uma matriz binária fundada em referências simbólicas fixas e em estruturas familiares herdadas da modernidade? Para ser escutado como se deve, o sujeito deve ainda forçosamente se inscrever num dos polos da oposição homem/mulher? Ao desconsiderar o impacto dessas transformações nos regimes de subjetivação, a psicanálise arrisca se tornar obsoleta?

Considere-se, ainda, que a gestão farmacopornográfica das subjetividades não é algo que diga respeito apenas aos que realizam em si mesmos experiências de transição de gênero. Os corpos considerados “normais” são, hoje, igualmente fabricados e produzidos tecnologicamente, tornando “impossível estabelecer onde terminam “os corpos naturais” e onde começam “as tecnologias artificiais” (Preciado, 2017, p. 158).

A crítica do monstro aponta para a necessidade de reinventar os dispositivos clínicos e teóricos a partir de novas coordenadas, capazes de lidar com corpos que extrapolam a moldura

binária, capazes de escutar subjetividades dissidentes sem patologizá-las. A crítica, portanto, não necessariamente implica se desfazer da psicanálise, mas pode ser pensada como forma de reposicioná-la frente a um novo paradigma. Para avançar na discussão, exploremos mais detidamente a inflexão nos regimes de produção e governo de subjetividades sexuais e generificadas.

### 3.2 A EPISTEMOLOGIA DA DIFERENÇA SEXUAL, SEU OCASO E O SURGIMENTO DO REGIME FARMACOPORNOGRÁFICO

A mudança que acontece em mim é a mutação de uma época.  
(Preciado)

Como autor, Preciado herda de Foucault a compreensão a respeito do caráter histórico – e, portanto, mutável – da experiência humana –, algo que sua vida e, por extensão, sua obra exemplificam de modo eloquente. Essa influência é particularmente evidente em seu *Eu sou um monstro que vos fala*, obra na qual o autor propõe que a diferença sexual “não é nem uma natureza nem uma ordem simbólica, mas uma epistemologia política do corpo e que, como tal, é histórica e mutável” (Preciado, 2020, p. 60). Essa formulação contrasta com o entendimento hegemônico sobre o tema na modernidade ocidental, segundo o qual o binarismo dos sexos é um fato inscrito na natureza dos corpos, logo, uma evidência pré-discursiva e atemporal. Compreensão que testemunha o quanto estamos mergulhados neste sistema de reconhecimento que o filósofo trans denomina *epistemologia da diferença sexual*, paradigma no interior do qual qualquer divergência corporal ou comportamental em relação à norma binária tende a ser interpretada como um desvio monstruoso.

Conceber tal diferença como uma epistemologia permite, portanto, romper com a lógica da exclusão e da patologização das dissidências ao binarismo (ainda) reinante (mas já em declínio, segundo o filósofo). Mas o que é, afinal, esse modelo, essa epistemologia para Preciado? Para compreendê-la em toda a sua complexidade, será preciso recorrer a certas referências presentes em *Eu sou um monstro que vos fala* – presenças veladas, mas, como ficará demonstrado, claramente mobilizadas pelo autor. Refiro-me às noções foucaultianas de dispositivo de sexualidade (Foucault, 2014a) e regime de verdade (Foucault, 2014c), à pesquisa de Thomas Laqueur (2001) sobre a invenção do sexo (não do gênero, convém frisar) e à noção de paradigma científico proposta por Thomas Kuhn (2018).

Por razões de ordem conceitual e metodológica, comecemos por Thomas Laqueur. Em sua magistral obra *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud* (Laqueur, 2001), o autor apresenta os resultados de uma cuidadosa pesquisa da qual resulta a conclusão de que as categorias da diferença sexual não são fixas nem estáveis. Em suas palavras, nada opera como “granito ontológico” (Laqueur, 2001, p. 32) para essa diferença. Numa inversão radical de perspectiva em relação ao que se observa hodiernamente, Laqueur conclui que, antes do século XVII, o sexo era considerado um epifenômeno, enquanto o gênero, hoje considerado um fato

cultural secundário<sup>25</sup>, era primário ou real. Não havia ainda a crença tipicamente moderna num substrato biológico capaz de servir de base sólida à verdade do corpo sexuado, tampouco este era dividido em duas espécies de essências, uma masculina, outra feminina. Nas palavras do autor:

Ser homem ou mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não *ser* organicamente um ou outro de dois sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica. (Laqueur, 2001, p. 19).

A inexistência de um substrato biológico que distinguisse, de modo radical e definitivo, homens e mulheres é consubstancial ao modelo do sexo único – um modelo de similaridades entre os sexos vigente da Idade Clássica à aurora da Modernidade. Nele, a diferença sexual era concebida como diferença de grau numa escala vertical na qual o corpo masculino estaria próximo da perfeição, ao passo que o feminino era entendido como um corpo masculino involuído ou não plenamente desenvolvido. Havia, portanto, somente um sexo – o masculino. Do ponto de vista anatômico, o corpo feminino era considerado um corpo masculino cujos órgãos haviam permanecido em seu interior, ao contrário do que aconteceria com os homens. Tratava-se, portanto, de uma epistemologia unissex.

As primeiras investigações anatômicas com dissecação de cadáveres, realizadas durante o Renascimento, não fizeram senão confirmar este modelo unissex. Ver os corpos, inclusive seu interior, é sempre e forçosamente interpretá-los, o que só pode ser feito pelo recurso às concepções prévias vigentes no interior de um determinado paradigma. À época, esse paradigma era ainda aquele do sexo único. Por isso, o que hoje são consideradas diferenças anatômicas eram então lidas como inversões de um mesmo modelo: os ovários eram considerados testículos internos; a vagina, um pênis invertido. Tais exemplos atestam o caráter contextual e situado da categoria de sexo, tornando impossível isolá-la do seu meio discursivo e socialmente determinado. Com efeito, a partir do momento em que há discurso sobre a diferença dos sexos, essa diferença perde sua pretensa naturalidade.

Paulatinamente, este modelo de sexo único cede lugar para o modelo dimórfico de dois sexos incomensuráveis, baseado num sistema de oposições – e não mais de similaridades – que

---

<sup>25</sup> Vale notar que a concepção prevalente sobre as relações entre sexo e gênero no Ocidente durante o século XX (e ainda hoje) afirma que o gênero é um efeito que decorre do sexo, não necessariamente de modo a manter a congruência entre eles. Nesta leitura, o sexo é considerado uma base biológica refratária aos discursos e às produções culturais ou históricas e o gênero, uma construção social, cultural e/ou psicológica que toma o sexo como base. Esta é a perspectiva construtivista, criticada por Preciado por fazer do sexo um dado pré-discursivo.

se afirma como dominante a partir do século XVIII. Nesse novo arranjo epistêmico, homens e mulheres são concebidos como entes que portam entre si diferenças essenciais e irreduzíveis, em lugar de variações de grau numa mesma escala vertical. Doravante, as diferenças são percebidas como ontológicas, substanciais. Como observa Laqueur (2001, p. 192), “[...] a diferença anteriormente expressa com relação ao gênero passa a ser expressa com relação ao sexo, à biologia”. É somente a partir desse momento que os genitais passam a operar como índices anátomo-políticos da diferença dos sexos.

A noção de identidade de gênero, tal como se estabelece ao longo do século XIX, é tributária deste novo modelo biológico, que conduz à crença na verdade do sexo, a ser extraída por meio de técnicas de saber, em especial os dispositivos de confissão e exame que Foucault (2014a) identifica como centrais à constituição da subjetividade moderna. O corpo se torna o lugar da verdade do sujeito, onde ela deve ser descoberta, e a diferença sexual se converte num dado anatômico passível de ser lido. Essa diferença se consolida como matriz de inteligibilidade dos corpos e como dispositivo de regulação das práticas e dos modos de ser.

No século XIX, recorre-se à ciência biológica como forma de ancorar a identidade sexual em um fundamento que se pretende inquestionável. Ao sustentar a existência de diferenças biológicas entre homens e mulheres, a biologia confere respaldo à ideia de que tais diferenças deveriam corresponder a papéis sociais distintos: às mulheres caberia o espaço privado do lar e o imperativo da gestação. A estética da diferença sexual serve, nesse contexto, como pilar do patriarcado moderno, que, ao reduzir a mulher à sua anatomia – agora concebida como irreduzível à do homem – busca confiná-la ao espaço do lar e, com isso, renovar sua exclusão da esfera pública.

A historiadora Michelle Perrot (2024, p.186) comenta:

Essa exclusão das mulheres pouco condiz com a Declaração dos Direitos do Homem, que proclama a igualdade entre todos os indivíduos. As mulheres não seriam “indivíduos”? A questão é embaraçosa; muitos pensadores – como Condorcet, por exemplo – presentiram-na. Única justificativa: argumentar sobre a diferença dos sexos. É por isso que esse velho discurso retoma no século XIX um novo vigor, apoiando-se nas descobertas da medicina e da biologia. É um discurso naturalista, que insiste na existência de duas “espécies” com qualidades e aptidões particulares. Aos homens, o cérebro, a inteligência, razão lúcida, a capacidade de decisão. Às mulheres, o coração, a sensibilidade, os sentimentos.

O ideal igualitário promovido pela Revolução Francesa ameaça desestabilizar o modelo do sexo único, vigente desde a Antiguidade (Laqueur, 2001). A desigualdade entre os sexos, que se pretende manter em benefício dos homens, exige então um novo fundamento. Preciado

(2020) relaciona essa ruptura à invenção da estética anatômica da diferença dos sexos, mecanismo que permitiu manter a hierarquia entre os sexos sob novas bases, por meio da afirmação de diferenças pretensamente naturais entre as mulheres e os homens. A consolidação do binarismo sexual não resulta, portanto, da descoberta de nenhuma verdade científica, mas de uma resposta a uma conjuntura político-histórica específica. Esse ideário será amplamente exportado e imposto aos países do Sul Global, convertendo-se em norma generalizante.

O estudo da História revela que os modos de leitura e apreensão do corpo não seguem uma trajetória linear nem obedecem a qualquer teleologia do progresso científico. Ao contrário, estão atravessados por estratégias de poder geográfica, política e historicamente situadas. Como argumenta Foucault (2014a, p.107) ao formular sua regra da imanência: “Entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade”. Neste sentido, a epistemologia da diferença sexual – ao instaurar a disjunção opositiva entre homens e mulheres – só pôde se consolidar porque houve interesses políticos e econômicos que a tornaram possível e desejável.

Como discutido no capítulo anterior, esses interesses tomaram a forma de uma biopolítica da população voltada à gestão dos corpos e subjetividades com vistas à maximização da reprodução e à sustentação do processo de acumulação capitalista. Era preciso, como afirma Silvia Federici (2017, p. 165) “colocar o corpo feminino – o útero – a serviço do aumento da população e da acumulação da força de trabalho”. Desse modo, a naturalização da diferença sexual serviu não apenas como fundamento científico para a exclusão das mulheres da vida pública, mas também como tecnologia de poder diretamente implicada no projeto econômico da modernidade capitalista.

Nessa perspectiva, a própria dualidade dos sexos deve ser compreendida como uma produção histórica. Isso não implica negar o dimorfismo geral dos corpos, resultado da evolução da espécie, mas destacar que foi apenas na Modernidade que esse dimorfismo passou a ser interpretado como oposição entre masculino e feminino enquanto realidades ontológicas, complementares e definidas por características biológicas. O que se pretende demonstrar é que tais diferenças só passaram a operar como fundamentos legítimos de distinções sociais em um momento histórico preciso, a fim de justificar a manutenção de determinadas desigualdades. Em suma, trata-se de compreender como essa diferença, que hoje nos parece inegável e salta aos olhos<sup>26</sup>, foi social e culturalmente sobredeterminada até ser consolidada como natureza sexuada pretensamente anterior à linguagem e à história.

---

<sup>26</sup> Note-se: não é como se agora, contemporaneamente, enxergássemos melhor. Nenhuma história dita natural pode ser realizada na ausência de certo conjunto prévio de crenças metodológicas e teóricas interligadas que assegurem a seleção, avaliação e crítica do material assim isolado e definido. Noutras palavras, não se trata de uma pura

O sexo é, portanto, fabricado como dual em função de certas expectativas políticas. As condições de inteligibilidade de corpos e subjetividades, tal como fornecidas por esse modelo binário, implicam que a heterossexualidade e a cisgeneridade sejam consideradas, por excelência, os casos bem-sucedidos da subjetivação, enquanto todas as outras formas de existência passam a figurar como desvios, fracassos do processo de humanização – no limite, como manifestações de monstrosidade. Os mecanismos que sustentam esse modelo são binários, dicotômicos e hierarquizantes.

O que se recolhe dos corpos como marcadores de semelhança ou diferença atende, antes de tudo, a finalidades socioculturais e políticas próprias a cada época, em vez de ser a expressão de uma verdade atemporal e derradeira. Como afirma Butler (2015a, p. 199), “o “sexo” impõe uma unidade artificial a um conjunto de atributos de outro modo descontínuo”. Nesse processo, certas partes do corpo passam a ser identificadas como centros naturais da diferença sexual, que, assim, é sobrecodificada como diferença anatômica.

Apontar o caráter construído da “natureza sexuada” ou de um “sexo natural” já indica, em alguma medida, um deslocamento em relação ao paradigma que sustenta essas noções – e evidencia, por conseguinte, suas fissuras. Para Judith Butler (2015a, p.29), “[...] não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por significados culturais; conseqüentemente, o sexo não poderia qualificar-se como uma facticidade anatômica pré-discursiva”. Essa inversão – pela qual o gênero passa a ser visto como produtor do sexo, e não o contrário – reflete uma racionalidade característica dos últimos decênios do século XX, em que ganha força a crítica à naturalização das diferenças sexuais. Com Foucault, pode-se dizer que “a alma encarcera o corpo” (Foucault, 2014b), sublinhando até que ponto o corpo e as manifestações do gênero e da sexualidade não resultam propriamente de uma interioridade biológica, mas dos regimes de saber-poder que os formam e disciplinam.

Os estudos de gênero e *queer* são filhos de sua época: uma época de sociedades líquidas e sujeitos fluidos, que anseiam escapar das rígidas determinações impostas pelo Outro e reivindicam formas de autodeterminação subjetiva. Em sua maioria, essas abordagens se inscrevem numa racionalidade pós-estruturalista, o que lhes permite romper com as dicotomias fundadoras da Modernidade, como aquelas que separam homens e mulheres, hetero e

---

observação, sem um conjunto de crenças tácitas, herdadas, que lhe dão suporte. Este conjunto de crenças é equivalente à noção de paradigma, que não é somente técnico ou conceitual, mas também histórico e social.

homossexual, mas também cultura e natureza, alma e corpo, normal e patológico – questionando, ao mesmo tempo, a supremacia atribuída ao primeiro termo de cada par<sup>27</sup>.

As novas maneiras de conceber os corpos sexuados e as formas de subjetivação dissidentes da norma binária puderam emergir precisamente a partir das fendas do modelo dos dois sexos incomensuráveis, evidenciando o caráter histórico dessa matriz e sua possível desconstrução. No século XXI, em uma era marcada pelas redes digitais e pela circulação acelerada de discursos e imagens, vivencia-se uma mudança paradigmática global que sinaliza o ocaso da epistemologia da diferença sexual. Como observa Preciado (2020, p. 65),

Os movimentos transfeministas, queer e antirracistas, mas também as novas práticas de filiação, de relações amorosas, de identificações de gênero, de desejo, da sexualidade, de nomeação não são senão índices desta mutação e de experimentações na fabricação coletiva de uma outra epistemologia do corpo vivente.

É nesse contexto que Preciado afirma que sua própria mutação – sua transição de gênero – não é um fenômeno isolado, mas expressão de uma mutação paradigmática em escala planetária. A noção de paradigma, aqui mobilizada, nos conduz à segunda referência presente na formulação da categoria de epistemologia da diferença sexual: trata-se, evidentemente, de Thomas Kuhn. A aproximação não é meramente alusiva. No trecho abaixo, Preciado alterna os termos *epistemologia* e *paradigma* como se fossem intercambiáveis, deixando clara a influência do filósofo estadunidense sobre sua concepção de regime da diferença sexual. O autor comenta:

Uma epistemologia é um fechamento do nosso sistema cognitivo que não apenas dá respostas a nossas questões, mas ainda define as questões mesmas que nós podemos nos colocar em função de uma interpretação prévia dos dados sensoriais. Os paradigmas científicos são engajamentos partilhados por uma comunidade social, sem possuírem o caráter de axiomas infalíveis ou plenamente demonstráveis, são amplamente aceitos a ponto de se tornarem incontestáveis na medida em que servem para resolver toda sorte de problemas. Os paradigmas são “universos de discurso” nos quais reina uma certa coerência, uma certa paz tecno-semiótica, um certo acordo. (Preciado, 2020, pp. 70-71).

Percebe-se, assim, como a noção de *epistemologia da diferença sexual* é aparentada àquela de paradigma, tal como formulada Thomas Kuhn – e sobre a qual convém que nos

---

<sup>27</sup> Situar os estudos de gênero e *queer* na época que lhes concerne significa, no limite, não supor que eles estão mais perto da “verdade do sexo”. À maneira de Foucault, talvez devêssemos poder prescindir dessa pergunta. Com Lacan, diríamos que há um real da diferença sexual, o que deve ser concebido aqui como querendo dizer que a diferença sexual comporta um ponto de impossível a se dizer, que resiste à captura, pouco importando o ponto de onde são lançadas as redes do saber.

detenhamos. Para Kuhn (2018), um paradigma não é apenas um modelo explicativo, mas um conjunto de pressupostos tácitos, socialmente compartilhados e não problematizados, que orienta a produção do saber ao estabelecer, em determinado momento histórico, o que conta ou não como uma questão científica legítima. Nesse sentido, mais do que fornecer respostas, um paradigma delimita o universo de questões possíveis, o que se reconhece como campo de questões válidas ou legítimas de serem colocadas.

Tomemos como exemplo os modelos de sexo descritos por Laqueur – o modelo unissex e aquele dos dois sexos incomensuráveis, contemporâneo ao surgimento da psicanálise, como vimos. A célebre pergunta freudiana *O que quer uma mulher?* não poderia ter surgido senão no interior do paradigma dos dois sexos, pois ela pressupõe uma diferença qualitativa entre eles, e não uma simples variação de grau.<sup>28</sup> No modelo (ou paradigma) do sexo único, tal questão não teria lugar de existência, simplesmente não poderia ser colocada. Como vimos anteriormente, durante o Renascimento, a dissecação dos corpos só fez confirmar a teoria do sexo único: claro, o paradigma dos dois sexos ainda não se havia constituído!

Preciado se inspira ainda no ensinamento de Kuhn segundo o qual o conhecimento produzido sob a égide de certo paradigma tende a suprimir ou desqualificar as novidades que ameaçam seus fundamentos. Kuhn demonstrou que as crises paradigmáticas têm início com o aparecimento de resultados anômalos – dados ou fenômenos que não se adequam à lógica do paradigma vigente –, razão pela qual são desconsiderados. A possibilidade de mudança paradigmática só se torna efetiva quando tais anomalias se acumulam e se tornam insistentes demais para serem ignoradas. Até esse momento, assiste-se com frequência a um reforço das fronteiras do paradigma, em um processo de policiamento epistêmico. As crises, portanto, não conduzem de imediato à revisão das categorias em vigor no seio do paradigma; ao contrário, costumam produzir reações defensivas que buscam reafirmar, de forma compensatória, a atualidade e validade do paradigma dominante. O paradigma é viscoso.

O trecho abaixo, de Preciado, pode nos servir como ilustração. O autor (2020, p.114) chama nossa atenção para o fato de que:

[...] técnicas desenvolvidas nos anos 1950 para a leitura de diferenças genéticas e cromossômicas e para a medição dos níveis endocrinológicos introduziram variáveis que não podiam ser reduzidas ao quadro epistemológico do dimorfismo sexual. Discursos médicos, biológicos e políticos foram confrontados com uma variabilidade infinita de corpos e desejos (variáveis cromossômicas múltiplas, gonadal, hormonal, genital

---

<sup>28</sup> Eis o que conduz algumas autoras a afirmar que não há qualquer mistério no feminino (Kehl, 2016).

externa, psicológica e política) que não pode ser incluída no imperativo disciplinar da reprodução heterossexual.

Essas descobertas – como o leitor que me lê sabe bem, se o faz nos primeiros decênios do século XXI – continuam à margem do cânone científico, o que confirma a tese de Thomas Kuhn sobre a resistência dos paradigmas diante de anomalias. Longe de se abalar, o paradigma binário resiste, dobra a aposta, reitera seus postulados e recusa o que não se encaixa. Os novos dados encontrados são percebidos como desvios, aberrações a serem corrigidas ou simplesmente desconsideradas. Fica evidente, assim, que as ideias científicas sobre sexo não são independentes do ambiente cultural e político no qual emergem – e no qual poderão, ou não, florescer. É nesse ponto que a figura do monstro, em Preciado, se sobrepõe à figura kuhniana da anomalia: ambos encarnam o que o paradigma não pode assimilar sem colocar em questão seus próprios fundamentos. O monstro, como a anomalia, não pode ser reconhecido como válido no interior do paradigma vigente.

Nesse cenário de disputa em torno do gênero, da sexualidade e do poder, uma das estratégias fundamentais mobilizadas pelos “monstros” consiste em demonstrar o caráter historicamente construído da epistemologia da diferença sexual. O objetivo é desnaturalizar a matriz binária dominante, retirando o verniz de natureza pré-discursiva que serve até hoje como manto protetor para os nela se reconhecem. Noutras palavras, trata-se de evidenciar que as identidades de “homem” e “mulher” são tão construídas quanto quaisquer outras, e não emanções puras de uma verdade natural e universal.

Essa dimensão construída torna-se particularmente visível quando voltamos nosso olhar para outras épocas históricas ou outras sociedades, nas quais as categorias de sexo e gênero não se organizam segundo os mesmos parâmetros. Essa relatividade histórica e geográfica anima pesquisadoras e pesquisadores de gênero e sexualidade – bem como os próprios sujeitos dissidentes –, pois ela aponta para a possibilidade de existências outras, talvez menos segregativas, menos violentas com os corpos excluídos do regime binário. Nesse sentido, o questionamento das identidades substantivas de “homem” e “mulher” não resulta em anomia, mas abre espaço para a proliferação de outros arranjos de gênero, talvez menos normativos e mais plurais.

Na Grécia antiga, por exemplo, os critérios que permitiam distinguir homens e mulheres não eram nem exclusivamente anatômicos nem ontológicos. A masculinidade era um atributo associado à virtude da temperança – isto é, à capacidade de dominar os prazeres – e, por consequência, à liberdade. A feminilidade, por sua vez, estava ligada à passividade e à

intemperança: era atribuída àqueles que se deixavam governar pelos prazeres, em vez de governá-los. Assim, mais do que à morfologia corporal, as diferenças sexuais eram atribuídas conforme as condutas. Como observa Foucault (2019, p. 102), isso explica “por que um homem pode preferir os amores masculinos sem que ninguém sonhe em suspeitá-lo de feminilidade, desde que ele seja ativo na relação sexual e ativo no domínio de si”. No limite, um homem que cedesse constantemente ao desejo pelas mulheres podia ser considerado afeminado. As fronteiras entre os sexos, embora existentes, não dependiam da conformação dos órgãos genitais nem contavam com o suporte de uma base biológica pretensamente inamovível. Como sintetiza Laqueur (2001, p. 33) em sua análise histórica, considerando toda a história humana até aqui, “a genitália passou a ser importante como marca da oposição sexual somente na semana passada”.

Ao nos deslocarmos no espaço – embora não forçosamente no tempo –, constatamos que diferentes sociedades adotam sistemas de sexo/gênero que não se alinham ao modelo binário. A socióloga argentina María Lugones (2019) oferece contribuições interessantes a esse respeito. Partindo das reflexões de Aníbal Quijano sobre a colonialidade do poder, a autora propõe a noção de *colonialidade do gênero*, com a qual busca demonstrar que o sistema moderno de gênero “é uma imposição colonial”. Para ela, trata-se de um regime classificatório que impõe um processo de subjetivação “na direção da adoção/internalização da dicotomia homens/mulheres como construção social normativa” (Lugones, 2019, p. 434). Esse modelo foi imposto a grande parte dos povos colonizados, que ou não operavam distinções entre os sexos, ou o faziam segundo outras lógicas, distintas daquelas centradas na morfologia dos corpos e instituídas pelo binarismo eurocentrado.

De sua parte, a pesquisadora Oyèrónké Oyèwùmí (2021) argumenta que o gênero não constituía um princípio organizador na sociedade iorubá no período anterior à colonização. Na fase pré-colonial, o corpo não servia como base de sustentação para a hierarquia social. Em outras palavras, “machos e fêmeas não eram estratificados de acordo com a distinção anatômica. A ordem social exigia um tipo diferente de mapa, e não um mapa de gênero que supõe a biologia como a base para a classificação social” (Oyèwùmí, 2021, p. 19). Para a autora, sequer existiam mulheres naquela sociedade – proposição que, para nós, herdeiros do paradigma binário, tende a soar incompreensível. A afirmação, no entanto, torna-se inteligível quando nos damos conta de que o conceito moderno de “mulher” está profundamente enraizado em distinções corporais e comportamentais forjadas no seio do pensamento ocidental sob influência das ciências naturalistas do século XIX. Com a colonização, os povos subjugados foram impelidos a adotar esse sistema classificatório que hoje, com a colonialidade, funciona,

mais do que como referência, como tecnologia de subjetivação – um regime binário, hierárquico e visual<sup>29</sup> que estrutura as formas hegemônicas de pensar o corpo, o gênero e a sexualidade.

Com efeito, pesquisas no campo da Antropologia evidenciam o ímpeto colonizador das categorias de sexo sedimentadas durante o século XIX na Europa e adotadas pelas disciplinas científicas então nascentes como verdades universais e atemporais. Em diversas sociedades ameríndias, por exemplo, acreditava-se que os xamãs eram dotados tanto de espíritos masculinos quanto femininos. No entanto, certos trabalhos antropológicos com frequência os descreviam como “homossexuais”, classificação ocidental marcada, desde sua origem, por contações patologizantes e pejorativas. Essas análises desconsideram que, nessas culturas, não estava posta a questão da escolha ou do desejo, mas sim uma convocação espiritual: tornar-se xamã não era fruto de uma escolha individual, mas a resposta a um chamado, sinais ou visões que impunham um destino, uma vocação. Longe de serem estigmatizados, como ainda ocorre com aqueles que são homossexuais no contexto ocidental, em suas comunidades essas pessoas eram reverenciadas e temidas em razão do poder simbólico que lhes era atribuído (Lugones, 2019).

Igualmente emblemático é o caso das *Hijra*, sobretudo na Índia. Historicamente consideradas figuras sagradas, eram tradicionalmente convidadas para participar de casamentos em virtude da crença em sua capacidade de favorecer a fecundidade e a prosperidade do casal. Com a colonização britânica, todavia, essas pessoas foram recodificadas segundo os parâmetros da sexualidade ocidental, passando a ser consideradas “homossexuais” – categoria estrangeira à lógica que antes sustentava o reconhecimento de cada um no seio da sociedade. A partir daí, tornaram-se alvo de discriminação e perseguição. Privadas de parte importante de seus meios de subsistência, muitas têm sido empurradas para a prostituição e a mendicância, reforçando um ciclo de exclusão e violência que marca suas trajetórias até o presente.

Um traço comum atravessa todos os contextos sociais apresentados até aqui: as categorias impostas externamente não coincidem “com as representações de identidade das pessoas nas populações em questão” (Handman, 2014, p. 42). Tais classificações são fruto da imposição colonial de um regime epistemológico binário que, até certo ponto, passa a funcionar como *regime de verdade*, nos termos de Foucault (2014c), ou seja, como um sistema de saber-poder que regula aquilo que pode ser considerado verdadeiro em uma dada formação histórica. Ao organizar o campo da visibilidade e da inteligibilidade, esse regime determina quais corpos são legíveis, quais subjetividades podem ser reconhecidas e quais formas de vida são admissíveis.

---

<sup>29</sup> Visual porque baseado na observação dos órgãos considerados genitais. Nesse sistema, um órgão genital é considerado masculino se ele possui um tamanho mínimo de 1,5 centímetros.

Preciado (2020) insiste em sublinhar a dimensão colonizadora da epistemologia da diferença sexual. Ele não descreve um sistema de classificações, mas uma tecnologia normativa que organiza o mundo e os sujeitos de forma binária, heterossexual, reprodutiva e cisgênera. O gênero e a sexualidade não são apenas vividos, experimentados, mas construídos e regulados. Nesse sentido, essa epistemologia se confunde com um regime de verdade na medida em que determina o que pode ser reconhecido como válido, saudável, verdadeiro. Foucault (2014c, p. 86) insiste no caráter coercitivo inerente à noção de regime de verdade, definido por ele como “o conjunto de procedimentos e instituições pelos quais os indivíduos são comprometidos e forçados a realizar, em certas condições e com certos efeitos, atos bem definidos de verdade”. Preciado se inscreve nessa tradição crítica e, após Foucault, demonstra como a epistemologia que ele ajuda a compreender coage os sujeitos a se posicionarem como inteligíveis – ou a pagarem o preço pelo desvio monstruoso.

Todavia, apesar do poder vinculante da epistemologia da diferença sexual, a vida insiste em transbordar o quadro binário homem/mulher. Essa oposição categorial não é capaz de esgotar a multiplicidade dos corpos, das maneiras de existir e de se relacionar. Ela não descreve a realidade, mas opera como grade normativa que submete a potência vital a um ideal regulatório previamente definido (Preciado, 2018a, 2020). Diante desse regime, os que não se enquadram nas normas dominantes – ou que simplesmente não conseguem fazê-lo – tornam-se figuras monstruosas porque ininteligíveis. As duas coisas estão intimamente relacionadas: um corpo é monstruoso porque ele escapa ao regime epistemológico que tenta capturá-lo. A monstruosidade, nesse sentido, não emana do corpo no qual ela é identificada, mas é o nome conferido pelo regime ao que ele próprio não consegue capturar e integrar à sua lógica. Ela revela seu funcionamento prescritivo: um sistema que não apenas separa o verdadeiro do falso, o possível do impossível, mas também define os limites do que pode ser considerado humano.

A escolha do termo *epistemologia*, por parte de Preciado, não se dá por acaso: trata-se de enfatizar que estamos diante de um regime de saber, e não de uma descrição neutra e objetiva da realidade. Se epistemologia deriva de *episteme*, que remete ao saber, à razão e ao discurso, o que o filósofo denuncia com essa expressão não é outra coisa senão o fato de que os monstros são monstros sempre em face de um conjunto de saberes e poderes que não podem reconhecer determinadas formas de vida como legítimas. Os que não se ajustam aos padrões binários expõem, com sua simples existência, a sanha normativa por meio da qual certas configurações subjetivas têm direito de existência, enquanto outras são excluídas.

Tudo se passa como se as variações de gênero e as expressões não normativas da sexualidade fossem, para a epistemologia da diferença sexual, falhas de conformidade ou

desvios a serem corrigidos. A racionalidade categorial e binária vigente neste paradigma/epistemologia não contempla as subjetividades que existem nas frestas e intersecções: ou se é homem se é ou mulher. Ponto. Daí por que, na vigência de tal regime epistêmico, a ciência, em vez de ampliar as fronteiras daquilo que ela reconhece como humano, tem optado por trabalhar na sedimentação artificial do dimorfismo reinante, utilizando técnicas cirúrgicas, protéticas e hormonais destinadas a restaurar “verdade natural” do sexo (Preciado, 2020).

A epistemologia binária encontra sua expressão mais contundente nas cirurgias de “correção” de bebês nascidos com genitália ambígua, que a medicina não é capaz de definir, de modo cabal, como menina **ou** menino, fazendo-os entrar no esquema binário que os recebe quando chegam ao mundo. Por outro lado, já na década de 1990, a cientista e bióloga Anne Fausto-Sterling alertava que, “em estreita inspeção, o dimorfismo absoluto se desintegra, **até mesmo no nível da biologia básica**. As estruturas internas do sexo, as gônadas e a genitália externa variam mais do que a maioria das pessoas imagina” (Fausto-Sterling, 2000, p.3; grifos meus). Ainda assim, a epistemologia binária continua a embasar grande parte das práticas científicas, que permanecem fechadas às descobertas que contradizem seus pressupostos tácitos. Em um regime de verdade que se ancora em uma ontologia sexual binária, tais descobertas não são integradas, mas neutralizadas como erros, exceções ou desvios.

Por fim, e antes de me deter nas evidências da crise do regime epistemológico binário, resta demonstrar a influência das noções foucaultianas de dispositivo de sexualidade e regime de verdade na elaboração feita por Preciado sobre a noção de epistemologia da diferença sexual. Logo se verá por que esperei até aqui para compartilhar a citação na qual o autor dá sua definição mais bem acabada – ao menos no livro *Je suis un monstre qui vous parle*, e desconheço outra. Vejamos:

Quando falo do regime da diferença sexual como de uma epistemologia, eu me refiro a um sistema histórico de representações, a um conjunto de discursos, de instituições, de convenções, de práticas e de acordos culturais (que eles sejam simbólicos, religiosos, científicos, técnicos, comerciais ou comunicacionais) que permitem a uma sociedade decidir o que é verdadeiro e de distingui-lo do que é falso. (Preciado, 2020, p. 68).

Não é difícil perceber os paralelos entre a definição acima e a noção foucaultiana de dispositivo. Vejamos agora a conceituação do próprio Foucault (2019, p.364):

Por esse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.

Vê-se, portanto, que a epistemologia da diferença sexual, tal como proposta por Preciado, pode ser compreendida como um desenvolvimento teórico e político da noção de dispositivo de sexualidade formulada por Foucault. Trata-se de um sistema que articula práticas discursivas e institucionais capazes de produzir a verdade sobre os sexos e os corpos, regulando o que pode ser dito, reconhecido e vivido como humano. É também por isso que tal epistemologia funciona como um regime de verdade (Foucault, 2104c). Ao conceituar tal noção, Foucault evoca a ideia de regime político e de regime penal, destacando que nos dois casos, embora diferentes, pode-se encontrar o papel central da coação. Para o filósofo, um aspecto incontornável da noção de regime é o fato que ele impõe certas obrigações àqueles que são regulados por ele. No caso do regime de verdade, trata-se de um “conjunto de procedimentos e instituições que pelos quais os indivíduos são comprometidos e forçados a realizar, em certas condições e com certos efeitos, atos definidos de verdade” (Foucault, 2014c, p. 86). Nesse sentido, a epistemologia da diferença sexual obriga os sujeitos a atos de veridicção, isto é, a dizer a verdade sobre si mesmos, o que se pode observar por meio da designação de gênero, da definição da orientação sexual, bem como pela conformidade corporal com as normas vigentes. A epistemologia de Preciado funciona como regime de verdade na medida em que permite distinguir o corpo normativo do corpo monstruoso, a subjetividade válida da ilegítima.

Em Foucault, o dispositivo de sexualidade define previamente os critérios e categorias sexuais de acordo com os quais a sexualidade deve funcionar e aos quais corpos devem se conformar. O dispositivo é uma máquina que produz subjetivações (Agamben, 2009). O mesmo pode ser dito da epistemologia da diferença sexual. Os sujeitos constituídos sob esse regime são o resultado de uma rede de elementos complexos e heterogêneos: organizações, instituições, discursos, normas, leis, saberes, textos científicos, políticas de saúde pública, manuais, regulamentos. A relação com o regime de verdade, por sua vez, se explicita no modo como certos saberes e certas instâncias são percebidos como verdadeiros e dotados de autoridade normativa. Ao valer-se da referência a Foucault – sem nomeá-lo! – Preciado mostra que, na feitura dos monstros, não se trata apenas do saber, das disciplinas científicas ou das ciências humanas, porém de toda uma complexa rede que articula elementos aparentemente desconcorrelacionados, em suma, *do dito e do não dito*.

Em Foucault, tal dispositivo está vinculado ao regime disciplinar, que normatiza os corpos e os comportamentos de modo a inseri-los na norma, que opera como “um padrão de medida, uma técnica para produzir a medida comum” (Giacóia Jr., 2009, p. 296). Assim como o dispositivo de sexualidade, a epistemologia da diferença sexual visa garantir a manutenção de certa ordem que se apresenta como natural e necessária à boa marcha do mundo – ainda que, evidentemente, para aqueles arregimentados por ela. Neste regime epistemológico, os homens são associados a atributos como força, intelectualidade e atividade, enquanto às mulheres se atribuem características como afetividade, passividade e fragilidade. Um homem a quem faltem tais atributos não é reconhecido como verdadeiramente homem; uma mulher que os manifeste em excesso é tida como desviada, como inadequada à feminilidade que se espera dela – evidenciando o caráter prescritivo desse regime, que, como Foucault demonstrou, constrange, coage, impõe obrigações.

Essa epistemologia opera, então, como uma tecnologia de poder e de produção de subjetividades – uma rede que captura certos corpos e busca moldá-los à sua lógica ao mesmo tempo binária e cisnormativa<sup>30</sup>. De acordo com esse modelo, o bebê humano se humaniza quando é designado como menina ou menino. Por isso Preciado afirmará que tal sistema é “uma máquina performativa” (Preciado, 2020, p. 68), ou seja, um conjunto de dispositivos discursivos e técnicos que cria a realidade que acredita descrever. *Aquelxs* que não se encaixam em nenhum dos dois polos dessa matriz binária “ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece” (Butler, 2015a, pp. 193-194). Ou o domínio dos monstros, para dizer com Preciado.

Dessa forma, de cada um dos pontos heterogêneos que compõem essa complexa rede epistemológica partem injunções que regulam o corpo, mas participam ativamente de sua feitura, de sua construção enquanto realidade inteligível. As normas de gênero e sexualidade vigentes no interior deste regime epistêmico fazem a ronda para garantir o “bom funcionamento” dos corpos. Os corpos-homens e os corpos-mulheres não são realidades naturais, mas efeito de tecnologias sociais cis e heteronormativas que moldam a percepção, o uso e a significação dos corpos. A cisheteronormatividade organiza seu funcionamento: o pênis é sobrecodificado como masculino e deve funcionar segundo essa lógica; o ânus é relegado à função excretora, pois, como lembra Preciado, ele “produz um curto-circuito na divisão dos sexos” (Preciado, 2018a, p. 79).

---

<sup>30</sup> Se as fórmulas da sexuação se revelarem um tipo de lógica que exemplifica a epistemologia da diferença sexual, será preciso investigar qual o lugar que elas reservam ao corpo.

Cada parte do corpo é inserida em certa cartografia do poder e recortada em unidades funcionais às quais se atribuem usos legítimos e proscricções. É nesse contexto que se naturaliza a equivalência mulher = útero, bem como a sobreposição gênero = genitais. Nesse processo, o corpo é submetido a um regime interpretativo que antecede a experiência e molda a forma como ele será inscrito na ordem social. A epistemologia da diferença sexual não apenas regula os modos de subjetivação, mas, como todo regime de verdade, define os próprios contornos do real – delimitando o que pode ser dito, sentido, desejado, legitimado como verdadeiro.

O que Preciado chama de regime da diferença sexual “pode ser representado como uma rede tecno-semiológica e cognitiva que limita nossa percepção, nosso modo de sentir e de amar” (Preciado, 2020, p. 63). Essa rede é formada por elementos díspares que não se anulam, mas se complementam e se reforçam mutuamente. Com origem no pensamento europeu moderno, essa malha epistêmica se espraia com a colonização e se perpetua com o colonialismo contemporâneo, capturando corpos e modos de vida ao exigir deles um funcionamento específico, padronizado e em conformidade com os ideais regulatórios da heterossexualidade e da cisgeneridade. Como resume Barros (2024, p. 58), “o processo de identitarização da diferença se inicia com o colonialismo. É o colonizador europeu o primeiro identitário da história”.

O advento da diferença sexual como dispositivo, a repressão sistemática da masturbação e a invenção das identidades sexuais integram o núcleo fundador do regime disciplinar moderno. No século XIX e ao longo de boa parte do século XX, os mecanismos de controle da subjetividade situam a sexualidade como problema político central, articulando a vida individual – sob a forma da anátomo-política – à gestão das populações, própria da biopolítica. Essa dupla face do poder se materializa em tecnologias diversas: técnicas *mecânicas*, como a amarração das mãos da menina que se masturba, dispositivos fixados ao pênis do menino para inibir ereções por meio da dor, ou camisas-de-força destinadas a conter mulheres percebidas como masculinizadas; técnicas *semióticas*, como atlas de anatomia sexual, classificações médicas, utilização de fotografias de ânus dilatados de homossexuais, difundidas com fins pedagógico-punitivos; e, ainda, técnicas *arquitetônicas*, como a separação escolar por sexo ou a organização das instituições disciplinares (exército, prisões, hospitais etc.). Técnicas que, apesar de distintas, se irmanam porque são impostas desde fora, isto é, por serem exteriores ao corpo, funcionando como aparatos ortoarquitetônicos de fabricação da corporalidade, cujo modelo por excelência é o panóptico imaginado por Jeremy Bentham (Foucault, 2014a). Nesse contexto, o corpo não é somente regulado, mas produzido como verdadeiro no interior de certo regime de verdade que fixa define os parâmetros da inteligibilidade e, logo, do reconhecimento.

O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola (“você não está mais na sua família”), depois a caserna (“você não está mais na escola”), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência. (Deleuze, 2013, p. 223).

Todas essas instâncias, como sugere Deleuze, compõem uma espécie de dispositivo de controle e produção de subjetividades sexuais que contribuem para moldar o corpo e a subjetividade às exigências normativas. Por meio delas, o corpo é fabricado de acordo com os imperativos da diferença sexual binária e da heterossexualidade compulsória. Não sem o apoio de Foucault, Preciado julga necessário atualizar o diagnóstico foucaultiano a fim de compreender as mutações contemporâneas nos regimes de subjetivação e as novas formas de sujeição dos corpos. Para ele, as técnicas arquitetônica e ortopédica, teorizadas pelo filósofo francês e atinentes ao regime disciplinar mais estrito, perdem gradativamente seu potencial explicativo quando aplicadas à sociedade ocidental do século XXI. Pois, doravante, a normatização não exige a clausura nem a coerção externa. Ela se realiza por meio da incorporação molecular de fármacos, da regulação bioquímica dos afetos, da exposição voluntária nas redes. Nesse novo cenário, o poder atua de forma difusa ao mesmo tempo em que é internalizado.

Preciado (2018a) observa que, a partir do século XX, verifica-se o surgimento de tecnologias de produção da subjetividade sexual irreduzíveis ao caráter externo, repressivo e arquitetônico do regime disciplinar. Técnicas cirúrgicas de reconstrução do corpo, a criação farmacêutica de moléculas sintéticas para uso comercial e o desenvolvimento da endocrinologia produzem novas perturbações no campo normatizado do gênero e da sexualidade. Tais inovações instauram um novo regime de regulação. “Pouco a pouco, os mecanismos ortopédico-sexuais e arquitetônicos disciplinadores foram absorvidos por técnicas microinformáticas leves e de rápida transmissão, bem como por técnicas audiovisuais e farmacológicas” (Preciado, 2018a, p. 86). Os mecanismos de controle e produção de subjetividades sexuais tornam-se microprotéticos e as tecnologias assumem a forma do corpo, são incorporadas. Em lugar da rigidez típica do século XIX, agora elas se tornam maleáveis.

Testemunhamos progressivamente a miniaturização, internalização e introversão reflexiva (movimento de torsão para o interior, para o espaço considerado como íntimo e privado) dos mecanismos de controle e vigilância do regime sexopolítico disciplinador. Essas novas tecnologias suaves de microcontrole adotam a forma do corpo que controlam, transformam-se em corpo, até se tornarem inseparáveis e indistinguíveis dele, acabando como

soma-tecno-subjetividades. O corpo já não habita os espaços disciplinadores: está habitado por eles. A estrutura orgânica e biomolecular do corpo é o último esconderijo desses sistemas biopolíticos de controle. (Preciado, 2018a, p. 86).

Nesse contexto, o poder já não incide mais apenas sobre o corpo que ele disciplina, nem tampouco se limita à gestão das populações que ele administra: ele atinge o nível molecular. Com o advento da internet, das mídias digitais, da indústria farmacêutica, da pílula contraceptiva, das drogas sintéticas e da massificação da pornografia, assistimos a uma transformação profunda dos modos como os corpos se encontram, amam, gozam e sofrem. Se não se pode dizer que os corpos e as tecnologias se entrelaçam de maneira inédita – já que o “corpo natural” é uma ficção –, é possível afirmar com segurança que esse enodamento assume uma intensidade nova. O corpo está cada vez mais aberto a hibridizações, abalando de modo ainda mais irreversível a noção de “natureza humana”. Como aponta Preciado (2018a, p. 47), “o corpo do século XXI é um sistema tecnovivo, o resultado de uma implosão irreversível de binários modernos (feminino/masculino, animal/humano, natureza/cultura)”.

Essa *implosão irreversível de binários modernos* pode ser lida como um indício eloquente da crise do regime epistemológico da diferença sexual, expondo seu caráter regulatório, histórico e contingente. Às performances não normativas de gênero e sexualidade, cuja potência foi sublinhada por Judith Butler (2015a), vêm se somar o acesso a hormônios e a técnicas cirúrgicas capazes de modificar os corpos e de questionar o nó estreito entre morfologia e identidade, desestabilizando o regime de verdade que amarrava subjetividade e anatomia. Corpos *queers*, monstruosos, apontam para os limites do regime binário e denunciam seus critérios excludentes de atribuição de reconhecimento.

Se, no século XX, a consolidação do regime da diferença sexual esteve ancorada no imperativo biopolítico da reprodução – em que homens e mulheres foram sobrecodificados, respectivamente, como portadores de pênis e de vagina, de esperma e de óvulos, portanto como complementares –, hoje assistimos a um deslocamento profundo. O desenvolvimento tecnocientífico coloca a humanidade face a um “novo agenciamento político sobre seu poder reprodutivo” (Preciado, 2018a, p. 114). Nesse processo, a importância da pílula anticoncepcional não pode ser subestimada: criada originalmente com propósitos eugenistas e de controle populacional – especialmente contra mulheres racializadas da América Central –, esse medicamento se tornou um dos mais consumidos do mundo.

Muito além de evitar gestações, ele produz subjetividades sexuais por meio das alterações hormonais que provoca, reconfigurando os circuitos do desejo. A apropriação estratégica dessa tecnologia por mulheres brancas da burguesia para gerir seus ciclos reprodutivos exemplifica a

possibilidade de hackeamento das tecnologias de poder, o que Preciado tematiza como uso dissidente do regime farmacopornográfico, isto é, como forma de reverter, desde dentro, as lógicas do poder que regulam os corpos. O hackeamento expõe a fragilidade do regime, seu caráter de artifício, fazendo com que os critérios para o estabelecimento do verdadeiro voltem a se tornar objeto de disputa. Noutras palavras, multiplicam-se os regimes de verdade.

Preciado observa que, no período que se segue à Segunda Guerra Mundial, assistimos a uma reconfiguração dos vetores de normatização da sexualidade e do gênero. O discurso médico-jurídico, até então o vetor principal da normatização, deixa de ocupar sozinho o lugar central de produção da verdade sobre os corpos. Surgem novos mecanismos de controle e aparatos de verificação: a indústria farmacêutica, por meio da comercialização em larga escala de hormônios e psicofármacos; a pornografia e a cultura visual de massa; as tecnologias digitais; as práticas biomédicas de redesignação do sexo etc. Esse processo corresponde à saída de uma sociedade vertical e hierárquica, em que as identidades são produzidas e reguladas de cima para baixo (a medicina define quem é doente, o direito, quem é criminoso e a psiquiatria, quem é normal), para uma sociedade em rede, horizontal, de uns individuais.<sup>31</sup> Esses mecanismos põem em jogo formas mais difusas e capilares de regulação subjetiva, que não se caracterizam mais pela imposição de normas partindo de um centro, mas pela disseminação de tecnologias de controle. Multiplicam-se as instâncias de validação e de reconhecimento. Esse processo é correlato ao ocaso da epistemologia da diferença sexual, tensionada pelos novos agenciamentos farmacopornográficos.

Parte do investimento destinado à máquina de guerra, voltado inicialmente à criação de técnicas necropolíticas, é posteriormente convertido em dispositivos biopolíticos de produção e controle da subjetividade. Tecnologias desenvolvidas para tratar soldados feridos passam a ser utilizadas em contextos civis com fins cosméticos e sexuais. A faloplastia – isto é, a construção tecnocirúrgica do pênis – é exemplar nesse sentido: criada de início para atender militares mutilados, essa técnica é posteriormente reapropriada e ressignificada no contexto das transições de gênero, evidenciando as possibilidades de usos dissidentes das tecnologias de controle e normatização.

Esse novo regime de produção dos corpos e das subjetividades, que Preciado denomina *farmacopornográfico*, não substitui o disciplinar que o precede, mas o absorve, reconfigura e atualiza. Trata-se de um neologismo que expressa as formas contemporâneas de governo “biomolecular (fármaco-) e semiótico-técnico (-pornô) da subjetividade sexual” (Preciado,

---

<sup>31</sup> O gênero, hoje, não é mais, necessariamente, determinado pelo juiz ou o médico, mas pode encontrar validação no mercado, em redes sociais, algoritmos, em protocolos de autoidentificação etc.

2018a, p. 36). Nesse regime, o governo do sexo e do gênero se dá por meio da circulação de moléculas sintéticas, imagens e discursos midiáticos. Desse modo, a ideia do sexo como dado natural, fixo e imutável se torna uma ficção cada mais insustentável. Em vez disso, o sexo aparece como algo tecnicamente produzido, manipulável, sujeito a operações materiais e simbólicas que o desnaturalizam. Antes garantida pelas instituições hierárquicas e pelos saberes autorizados, a identidade de gênero se converte em campo de disputa e experimentação, em que os sujeitos, uns-sozinhos, podem reinventar formas de resistência frente às normas hegemônicas.

A tecnificação do corpo e da sexualidade redefine os critérios do que pode ser considerado normal, patológico, desejável ou possível. Esse novo estado de coisas impõe à psicanálise uma tarefa inadiável: interrogar até que ponto seu discurso, seus conceitos e sua prática permanecem alinhados com a epistemologia da diferença sexual. O advento do regime farmacopornográfico requer da psicanálise a atualização de seus referenciais teóricos e clínicos, sob pena de ela se tornar fiadora da maquinaria disciplinar contemporânea ao surgimento da própria disciplina freudiana.

Esse novo regime de produção e controle da subjetividade é inseparável das transformações do capitalismo contemporâneo, que não requer mais, como no século XIX, a centralidade da heterossexualidade reprodutiva como meio de produção mão de obra para o trabalho nas fábricas e indústrias, como vimos no segundo capítulo. Daí a pertinência da imagem proposta por Preciado de um “crepúsculo da heterossexualidade” (Preciado, 2018a), associada ao desenvolvimento de técnicas para o controle da reprodução por meio de contraceptivos, bem como da possibilidade de fecundação assistida. Tais inovações técnico-científicas abalam os alicerces do regime que fazia da diferença sexual em seu sentido mais estrito – isto é, como diferença anatômica – o fundamento da subjetividade e da vida social. Em termos foucaultianos, pode-se dizer que se altera o regime de verdade que alinhava natureza, sexo e identidade. O discurso técnico-científico, que forclui do seu escopo a dimensão do impossível (Lacan, ([1959-1960] 2008), contribui para as mutações que dão lugar a arranjos de gênero e sexualidade outrora inadmissíveis nos termos da realidade social partilhada. O mundo está em transição.

Para o filósofo trans, a produção farmacopornográfica se torna o modelo de negócios para todas as outras formas de produção a partir da exploração do que ele chama de *potentia gaudendi* – noção que ele toma de Espinoza para descrever a potência de excitação total de um corpo. No lugar da fábrica e da divisão sexual do trabalho, a força orgásmica, que “não tem gênero; não é masculina nem feminina” (Preciado, 2018a, p. 44), passa a ser monetizada e

capturada pelas redes digitais e dispositivos audiovisuais. Nesse sentido, a força de trabalho dá lugar à força do gozo, à potência de excitação total do corpo individual conectado a redes globais de produção de subjetividade.

Não por acaso, Preciado chama atenção para a o surgimento da categoria de *gênero* como papel social ou identidade psicológica, já no século XX. É que tal noção abala a pretensa imutabilidade do sexo em seu sentido biológico ao funcionar como um sexo psíquico ou social. O reconhecimento de uma dimensão do sexo chamada gênero, relativamente autônoma em relação à “natureza” do corpo, pode ser tomada como um dos primeiros sinais da crise da epistemologia da diferença sexual. Crise que confronta diretamente a afirmação freudiana segundo a qual a anatomia é o destino (Freud, ([1912] 2019). Como vimos com Laqueur (2001), a própria noção de sexo aparece como construção histórica situada, e não como evidência universal e a-histórica.

Ora, se o corpo não é uma evidência natural, mas o produto de um conjunto de técnicas e tecnologias, uma questão se impõe: por que não fabricar outro corpo para si? Convém notar, todavia, que tal questão só se torna possível – isto é, só pode ser enunciada e produzir efeitos práticos – a partir do momento em que já não estamos mais tão mergulhados na epistemologia da diferença sexual, que sacraliza as diferenças anatômicas como signos fixos e imutáveis da verdade do sexo. Neste sentido, as modificações cirúrgicas e hormonais do corpo, com finalidade de transição ou modificação de gênero, são por si sós uma evidência de que (a) o binarismo dos sexos é consequência de uma epistemologia histórica e (b) tal epistemologia encontra-se, há décadas, em processo de erosão. A multiplicação de corpos tecnicamente modificados atesta o colapso do regime epistêmico que, durante séculos, fixou na anatomia a verdade do sujeito.

Paul B. Preciado é um dos corpos falantes que, em nossos dias, encarna as mutações sóciopolíticas contemporâneas. Sua trajetória biográfica e intelectual pode ser considerada, até certo ponto, como consequência direta da desvinculação entre sexo, corpo e natureza que caracteriza nossa época. À medida que o sexo e corpo são desancorados do seu pretense fundamento natural, abre-se a possibilidade de sua reconstrução protética e reconfiguração subjetiva. Se Butler (2015a) pôde afirmar que não há nenhuma essência por trás das manifestações de gênero, Preciado radicaliza essa ideia ao declarar que “não há nada a ser descoberto na natureza, não há segredo escondido” e que a “verdade sobre o sexo não é uma revelação; é *sexdesign*” (Preciado, 2018a, p. 38).

Percebe-se, então, que os modos de produção da verdade sobre o corpo e o sujeito se reconfiguram na contemporaneidade. Como disciplina interessada pelo mal-estar na cultura e

pelos impasses da subjetivação, a psicanálise não pode deixar de investigar os deslocamentos provocados pelo advento do regime farmacopornográfico. A presença de corpos tecnicamente modificados, a experimentação de gênero, não é exceção ou curiosidade idiossincrática, mas uma realidade presente. É preciso levar em conta esse corpo que fala a partir de interfaces, próteses, hormônios e fluxos digitais.

*O crepúsculo da heterossexualidade*, tal como formulado por Preciado (2018a), lança luz sobre a razão pela qual, em um contexto em que a homossexualidade foi em boa parte normatizada, o monstro contemporâneo tenha passado a ser representado pelas pessoas trans e não binárias. Por sua mera existência, esses sujeitos desafiam a norma da divisão binária dos gêneros (Cunha, 2021) e colocam em xeque o regime binário que, até recentemente, os categorizava como abjetos e ininteligíveis. O colapso do sistema binário, segundo o qual masculino e feminino pretensamente davam conta de todo o campo do gênero e da sexualidade, revela o esgotamento de um regime de verdade que não consegue absorver as dissidências. A declinação de identidades múltiplas e plurais evidencia os limites históricos e epistemológicos do regime da diferença sexual e torna visível o que, por muito tempo, foi silenciado, excluído e patologizado.<sup>32</sup>

Os partidários desta epistemologia – especialmente os que estão imersos nela como peixes n'água, como é o caso das pessoas cisgênero – tendem a se apegar aos pressupostos básicos deste regime, reafirmando-o, sustentando-o e trabalhando para sua manutenção. A existência de subjetividades monstruosas, isto é, não alinhadas ao paradigma binário, opera como uma anomalia que interroga o sistema de diferenças construído na modernidade e as redes de inteligibilidade que o sustentam. Em sua vertente mais conservadora, a psicanálise se engaja na defesa das fronteiras binárias, predizendo o declínio da civilização, o fracasso da subjetivação e a desintegração simbólica. Contra essa leitura apocalíptica, sustento que tais mutações, longe de representar um colapso do processo de humanização, podem ser lidas como índice da transição paradigmática em curso – e, como tal, exigem ser escutadas.

A desconfiança e o tom acusatório do monstro Preciado (2020), o “monstro” que fala, não deveriam causar espanto. Desertor da epistemologia binária, ele fará o panegírico da dissidência ao promover o uso subversivo dos dispositivos sexopolíticos de regulação da subjetividade, como ele próprio faz ao aplicar em si mesmo testosterona em gel à revelia dos protocolos

---

<sup>32</sup> Uma leitura radicalmente diferente daquela que considera os fenômenos transidentitários como uma versão histórica contemporânea, assimilada a uma epidemia (Coutinho Jorge, & Travassos, 2018). Esta última interpretação do fenômeno trans – como tem sido chamado – ilustra a crítica do filósofo espanhol quanto à tendência interna ao campo analítico de encontrar respostas nas obras de Freud e Lacan, mesmo quando estamos diante de questões que não foram, ou não puderam ser, objeto de interesse desses autores.

médico-legais, que concebem os processos e experiências de transição de gênero como manifestações disfóricas. Em vez de tomar a disforia como um transtorno individual, Preciado propõe entendê-la como sintoma da “inadequação política e estética de nossas formas de subjetivação em relação ao regime normativo da diferença sexual e de gênero” (Preciado, 2023, p. 21). Nesse sentido, a disforia não seria o desvio de um sujeito, mas o efeito da violência simbólica de um regime de verdade que se mantém ancorado na diferença anatômica dos sexos e que, por isso, não pode conferir reconhecimento senão a homens e mulheres cisgêneros.

Falta-nos, por ora, o distanciamento histórico necessário para que possamos dimensionar a amplitude das mutações paradigmáticas que contribuíram para a visibilidade e o crescimento das experiências transidentitárias nas últimas décadas. Não obstante, o cotejamento entre dois casos emblemáticos – o de Herculine Barbin, hermafrodita cujo diário foi publicado por Foucault (1982), e o de Agnes, cuja história é relatada por Preciado (2018a) – pode nos ajudar a visualizar tanto as transformações ocorridas quanto o pano de fundo sociopolítico contra o qual essas figuras se destacam. Herculine viveu no século XIX, período de cristalização da epistemologia da diferença dos sexos no qual o discurso médico-jurídico se afirmava como instância autorizada a definir a verdade do sexo. Sua trágica história ilustra à perfeição o que pode acontecer a alguém cujo corpo ou modo de vida seja considerado ininteligível ou monstruoso em face do paradigma hegemônico. Vítima da sanha classificatória binária então nascente, ela foi obrigada a viver como homem, a despeito de si, em nome da descoberta do seu “verdadeiro sexo” – verdade produzida pelo saber médico e legitimada pelo aparato judiciário. A monstruosidade de Herculine não pode ser compreendida senão na medida em que sua existência confrontava a lógica do paradigma binário.

A medicina ocidental moderna determina sua identidade sexual com base em exames anatômicos e a inscreve, à força, em um sistema de reconhecimento que não admite ambiguidades. Herculine, cujo corpo mesclava traços masculinos e femininos, escorrega no vão entre dois quadros de representação diferentes do sexo: o modelo unissex, que passa a ser considerado obsoleto e anticientífico, e o moderno paradigma dual, que exigia dela uma performance de gênero que ela não pôde sustentar, porque alinhada ao “verdadeiro sexo” determinado pela ciência da época. Sem lugar possível no interior desses quadros normativos, Herculine sucumbe – e tomba para a morte. Morte que deve ser tomada como índice da violência epistêmica que pesa sobre as vidas consideradas monstruosas ou abjetas.

Agnes, por sua vez – também uma pessoa intersexo, nos termos de hoje – viveu no século XX e teve um destino mais auspicioso que o de Herculine. Sua trajetória pode ser compreendida como expressão das fissuras abertas na epistemologia da diferença sexual e como testemunho

das possibilidades oferecidas pelas tecnologias de gênero do regime farmacopornográfico. Agnes apresentava características fenotípicas que a faziam ser reconhecida como mulher, mas era dotada de um pênis normalmente desenvolvido. Submetida a exames clínicos rigorosos e a longas entrevistas conduzidas por equipes médico-psiquiátricas, foi diagnosticada como portadora de uma síndrome de feminização testicular – condição rara de intersexualidade em que os testículos produzem uma quantidade anormalmente alta de estrogênios. Considerada um caso de “hermafroditismo verdadeiro”, Agnes dá início aos procedimentos de redesignação por meio de técnicas cirúrgicas e hormonais de modo a alinhar sexo e gênero.

O que os especialistas ignoravam, porém, era que, por conta própria, Agnes vinha fazendo uso de hormônios desde a adolescência com o propósito de feminilizar seu corpo, fazendo nascer seios e desaparecer qualquer vestígio de pelos faciais. Às expensas das instâncias de controle institucional, Agnes dá início à construção deliberada de um corpo dissidente. Seu gesto antecipa as estratégias de hackeamento dos dispositivos sexopolíticos descritos por Preciado, desmantelando seu afã normativo. Sua história evidencia a passagem da verdade do sexo do campo da natureza para o da técnica.

A tecnologia *biodrag* permitiu a ela, portanto, efetuar a prática de terrorismo de gênero como forma de resistência aos poderes do aparato médico-laboratorial regulado pelo processo de normalização cis e hétero, que lhe negariam acesso às tecnologias de gênero de que dispunham. (Munchow, 2021, p. 149).

Se Herculine sucumbe diante da injunção normativa que se apossa de seu corpo, que deseja fazer dele um corpo dócil, como Foucault ajudou a compreender (Foucault, 2014b), Agnes, assim como Preciado, encontra formas de burlar as regras do sistema vigente. Ambos resistem à captura totalizante e mostram que, na contemporaneidade, e em decorrência da transição paradigmática anunciada pelo filósofo trans, “longe de serem dóceis, os corpos anormais tornam-se impregnados de poder político e, conseqüentemente, apresentam possibilidades de criar formas de subjetivação dissidentes” (Preciado, 2018a, pp. 402-403). Temos aqui um deslocamento que a psicanálise precisa levar em consideração: a dissidência deixa de ser lida necessariamente como desvio e passa a funcionar como manobra estratégica de crítica e de reinvenção subjetiva.

Corpos como os de Agnes – e o de Preciado – não se limitam a sofrer passivamente os efeitos do poder: eles os tensionam, subvertem, fazendo-se agentes da mutação dos regimes que procuram controlá-los. É esse corpo monstruoso, tecnicamente modificado, que hoje comparece aos nossos consultórios e interroga os fundamentos epistêmicos do saber psicanalítico. Trata-

se, hoje, de poder escutar os corpos e as subjetividades que resistem às capturas binárias sem recair nos velhos esquemas de patologização da diferença.

Diante disso, como a psicanálise tem se posicionado? Sabemos que a postura hegemônica dos psicanalistas continua a ser a de se opor às metamorfoses de si oportunizadas pela nossa época e pelas mutações paradigmáticas a que assistimos e pelas quais somos sacudidos de maneiras desiguais – a depender do lugar que ocupamos nesta complexa rede, conforme os marcadores sociais da diferença, como raça, classe, identidade de gênero. Mas seria possível que transformações dessa magnitude não impactassem o discurso analítico, nossas produções teóricas e nosso fazer clínico? Podemos seguir praticando a psicanálise como antes, como se essas mudanças não nos dissessem respeito? Isso não corresponderia a atribuir às proposições psicanalíticas um valor universal e a-histórico, como se pudessem fixar maneiras de existir que, na realidade, estão em constante reconfiguração?

Além do mais, este corpo falante que incorpora tecnologias suaves – que modificam seus afetos, seu organismo e seus modos de existência – já não está entre nós? Não é ele uma figura da subjetividade da época, a que supostamente a psicanálise deveria estar atenta? Mais ainda: no século XXI, não somos já, todos, “híbridos – teóricos e fabricados – de máquina e organismo”? (Haraway, 2019, p. 188). Nesse sentido, a pretensão de um corpo natural, alheio à técnica, revela-se uma ficção sem lugar na realidade. De fato, não sabemos o que é um corpo natural, e talvez nunca tenhamos sabido.

Se Paul B. Preciado figura hoje como um expoente no campo da investigação sobre as maneiras pelas quais gênero, sexualidade, corpo e tecnologia se articulam, não poderíamos encontrar em seus trabalhos insumos para o nosso ofício? Não poderíamos reconhecer nele um parceiro crítico da psicanálise, um interlocutor privilegiado, em vez de considerá-lo uma ameaça? Figura exemplar do sujeito farmacopornográfico, ele é, ao mesmo tempo, efeito das mutações em curso e seu analista. Sua obra e sua trajetória desafiam a psicanálise a analisar criticamente as condições históricas e epistemológicas de suas categorias.

As críticas reunidas ao longo dessa seção nos colocam diante de uma pergunta decisiva: a teorização psicanalítica lacaniana sobre a diferença sexual é compatível ou não com a proliferação dos modos de gozo, de corpos e de existência no presente? A resposta a essa pergunta implica poder responder até que ponto a psicanálise é capaz de se desvincular da epistemologia da diferença sexual, regime que, por ser contemporâneo ao seu nascimento, participa de sua construção. No próximo capítulo, exploraremos o assunto a partir da análise das fórmulas da sexuação propostas por Jacques Lacan e dos seus possíveis impasses frente às transformações contemporâneas da diferença sexual.



## 4 A DIFERENÇA SEXUAL NAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO

### 4.1 DO ÉDIPO ÀS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO

No capítulo anterior, foi apresentado o panorama das mutações contemporâneas nos modos de subjetivação, compreendidas como epifenômenos de uma ampla e profunda mudança paradigmática nas formas de conceber e de se relacionar com o corpo, o gênero e a sexualidade. Com base em Preciado, defendeu-se que, longe de constituírem um desvio patológico ou monstruoso, como costumam ser interpretadas, as experiências dissidentes da norma hegemônica evidenciam a inadequação entre as formas de vida atuais e as categorias de sexo e gênero que herdamos da modernidade.

Segundo Preciado, essa inadequação decorre da persistência de um regime epistemológico centrado na diferença sexual, regime este que, tendo entrado em colapso desde o fim da primeira metade do século XX, continua a orientar a forma como o gênero e a sexualidade são lidos e interpretados na contemporaneidade. Funcionando como um paradigma, como vimos, esse regime estabelece as fronteiras do pensável e do reconhecível, fazendo com que certas experiências de corpo e de gozo só possam figurar nele como anomalias, erros ou impossibilidades monstruosas.

Realizado esse percurso, trata-se, a partir daqui, de investigar se a construção lógica das fórmulas da sexuação propostas por Lacan está à altura de responder à proliferação dos modos de gozo e de existência que caracterizam a época em que nos é dado viver. Noutras palavras, trata-se de investigar em que medida essa lógica escapa, de fato, à epistemologia da diferença sexual, que, como vimos, marcou profundamente o campo psicanalítico desde suas origens.

Mas no capítulo anterior nós vimos que, embora Preciado denuncie os vínculos que unem a disciplina inaugurada por Freud ao regime epistemológico cujas linhas principais o filósofo descreve, ele reconhece, ainda que a despeito de si, a complexidade dessas mesmas relações.<sup>33</sup> Desejo tomar o ato falho do filósofo como algo que sugere que a psicanálise não está de todo mergulhada no paradigma binário da diferença sexual, o que nos conduz a olhar mais de perto para essa questão. Chegaremos lá.

Antes, porém, essa seção se inicia a partir da retomada do deslize linguístico de Preciado e procura demonstrar, justamente, a complexidade da relação entre a psicanálise e a epistemologia da diferença sexual. Esse trabalho será realizado por meio da exposição de certos aspectos da teorização freudiana que, embora inscritos no horizonte normativo da modernidade,

---

<sup>33</sup> Remeto o leitor ao ato falho cometido por Preciado, apresentado no capítulo 3.

no seio da qual foram forjados, não deixam de revelar fissuras e de apresentar antinomias em relação a tal ideário. Esse breve percurso servirá para demonstrar que a psicanálise não se reduz inteiramente ao paradigma binário, ainda suas vinculações a esse regime sejam inegáveis.

Em seguida, a análise se volta para a elaboração freudiana do complexo de Édipo como mecanismo central de subjetivação do sexo<sup>34</sup>, o que permitirá colocar em evidência os aspectos normativos que sustentam a vinculação da psicanálise ao regime da diferença sexual. Esse percurso é necessário para compreender como Lacan retoma o Édipo freudiano e o reinscreve numa racionalidade própria que irá desembocar, anos mais tarde, na inflexão representada pela construção das fórmulas da sexuação. Essa tarefa é indispensável se quisermos compreender até que ponto a teorização lacaniana teve êxito em romper com os compromissos normativos herdados do modelo freudiano. A seção 4.2 apresenta uma leitura das fórmulas, o que dá ensejo ao tensionamento delas a partir das considerações de Preciado, já na seção 4.3.

Antes, porém, uma advertência ao leitor. Na sequência do texto, o leitor perceberá sem dificuldade o desaparecimento quase completo da dimensão ético-política que até aqui atravessou a discussão sobre a diferença sexual, seus limites e suas fronteiras. Essa mudança de ênfase se deve, em parte, à necessidade de concentrarmos a análise no arcabouço teórico-conceitual da psicanálise, mas também, e diria que sobretudo, ao fato de que tal arcabouço raramente contempla uma reflexão sobre a dimensão política implicada na construção dos corpos e nos processos de subjetivação segundo determinados ideais. O que tal importante omissão pode indicar? Voltarei ao assunto na seção 4.3.

Feita essa observação, passemos à apresentação de alguns aspectos da teorização freudiana que operam como linhas de fuga em relação à lógica da diferença sexual, desbordando o paradigma binário em seu sentido mais estrito.

Quando examinamos de perto a obra freudiana, podemos notar que, embora Freud se faça herdeiro do ideário da diferença sexual substancial – reflexo do contexto histórico de sua produção –, ele também sustenta, por outro lado, que a libido não é masculina nem feminina. Tal proposição introduz uma fissura em relação ao quadro binário no qual, não obstante, sua

---

<sup>34</sup> A expressão *subjetivação do sexo* diz do fato de que os machos e as fêmeas da espécie se tornam homens, mulheres ou, ainda, pessoas não binárias por meio de complexos processos identificatórios a partir de suas relações com os outros. O fato de nascer com uma determinada anatomia ou um par de cromossomos XX ou XY não é suficiente para determinar a sexuação. A partir do referencial psicanalítico freud-lacaniano, passo a falar de sexo, em vez de gênero, ou pelo menos a não me preocupar tanto com tal distinção, que o próprio Preciado, com quem me interessa dialogar, não se importa tanto. Ele não subscreve a tese construtivista de acordo com a qual o gênero é um artefato cultural que modifica uma base biológica (o sexo). Para ele (Preciado, 2018a, p. 120), é a subjetividade em seu conjunto que se produz nos circuitos técnico-orgânicos codificados em termos de gênero, de sexo, de raça e de sexualidade através dos quais circula o capital farmacopornográfico”.

teorização permanece em grande parte inscrita. A noção de uma única libido, da qual Freud não abriu mão, desestabiliza o modelo dual e opositivo entre gêneros.

De maneira análoga, se por um lado Freud afirma que a saída feminina por excelência do complexo de Édipo culmina na maternidade como compensação da falta fálica, por outro, também reconhece que a feminilidade foge ao alcance da anatomia (Freud, [1931] 2019) e que “a masculinidade e a feminilidade puras aparecem como construções teóricas de conteúdo incerto” (Freud, [1925] 2019, p. 271). Nessas passagens, Freud reúne e articula de maneira inédita formulações dos dois paradigmas, o unissex e o dual. Mas se os dois modelos, embora distintos, podem ser compreendidos como regimes de verdade, como sistemas que conferem reconhecimento e inteligibilidade a certos corpos, Freud também se interessou pelo não inteligível, o bizarro e o estranho, o inumano no humano, o irrepresentável.

Na contramão das ideias hegemônicas de sua época, o modo como Freud aborda a sexualidade revela uma concepção não biológica, mas pulsional da sexualidade, marcada por sua dimensão perversa e polimorfa. Freud extrai as consequências de suas afirmações quanto à irreduzibilidade da pulsão (*Trieb*) ao instinto (*Instinkt*): enquanto o segundo é a expressão de uma pré-programação biológica, a primeira se caracteriza por sua independência em relação a qualquer finalidade biológica. Separação que permite deslocar o foco da reprodução para o da satisfação. Ele recusa, assim, a ideia de uma pulsão genital que, se existisse, poderia ser invocada para explicar a atração de um sexo pelo outro.

Nada disso, afirma Freud, que, embora fale em síntese das pulsões “a serviço da *função reprodutiva*” (Freud, [1915] 2019, p. 63), não cessa de sublinhar o caráter falho, inacabado e sempre parcial de tal síntese. No inconsciente, o que ele encontra são pulsões parciais alheias à diferença dos sexos. À diferença do instinto, que obedece a certa periodicidade, a pulsão, desnaturada, é uma força constante. Ela não se subordina a qualquer espécie de necessidade que se pudesse querer inscrever numa “natureza humana”. Isso fica igualmente evidente na maneira como Freud descreve o objeto da pulsão, que ele qualifica como o que há de mais contingente ou variável (Freud, [1915] 2019).

Num momento histórico em que se promulgavam motivos inscritos nos cantos mais recônditos do corpo dito biológico a fim de justificar a atração natural de um sexo pelo outro, em que se mobilizava a noção de instinto sexual como garantia da relação harmoniosa entre homem e mulher, Freud teve a ousadia de submeter esse novo ideário a uma crítica contundente. Pois, embora prenhe de ambivalências, sua teorização instituiu uma ruptura que, se é parcial, é também decisiva em relação às premissas biologizantes da sexualidade. Tanto assim que, em nota de rodapé acrescentada em 1915 a *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Freud,

[1905] 1996), ele chega a afirmar que as razões pelas quais alguém se torna homossexual são tão enigmáticas quanto aquelas que conduzem alguém se torna heterossexual, evidência que atesta a radical desnaturalização que ele promove em sua leitura do animal humano. Com isso, ele se opõe à normatividade no interior dos empreendimentos científicos de sua época.

Convém lembrar que Freud assistiu de perto à perseguição às sexualidades periféricas e sua consequente patologização. O uso do verbo “assistir”, aqui sucedido por acento grave, indica que Freud não participou dessa cruzada. Bem ao contrário. Quando ele apropria da retórica médico-psicopatológica de sua época, ele não o faz para endossá-la, mas para pervertê-la. Em vez de contribuir para a construção de um catálogo de desejos e práticas desviantes, sua teoria implode os fundamentos de qualquer classificação taxonômica da sexualidade. Diferentemente, para ele, a sexualidade humana é em si mesma “um desvio enigmático-paradoxal de uma norma que não existe” (Zupančič, 2008, p. 3).

Nesse sentido, Freud se recusa explicitamente a participar do processo de patologização das expressões de gênero e sexualidade dissidentes e afirma textualmente que a homossexualidade – figura do monstro por excelência da época freudiana – não é uma doença (Freud, [1951] 2019), muito embora tal classificação só vivesse a ser retirada dos manuais diagnósticos mais de trinta anos depois da morte de Freud. No mesmo texto, a novidade que propõe não é tanto que as crianças têm sexualidade – o que, como observa Foucault (2014a), até poucos séculos antes não constituía propriamente um segredo –, mas a tese de que a sexualidade humana é infantil, o que significa dizer *radicalmente insubmissa à função de reprodução*. Novo golpe no processo de naturalização da sexualidade.

Mais uma vez na contramão de sua época, Freud [1908] 2023) denuncia a moral sexual cultural que alçava a reprodução a *telos* da sexualidade humana. Para introduzir desde já os termos lacanianos, podemos dizer que, se a heterossexualidade, como regime político, visa fazer existir a relação sexual – leia-se: a complementaridade natural e harmônica entre os sexos –, Freud será justamente aquele que não se alinha (ao menos não inteiramente) a esse projeto. Para ele, a sexualidade é essencialmente perversa, o que nos permite reconhecer nela uma espécie de potência antinormativa.

Por tudo isso, é possível sustentar que a invenção freudiana – nascida, em larga medida, da escuta clínica de mulheres – antecipa e contribui para a revolução no campo das sexualidades, a mesma revolução em nome da qual tantos, hoje, voltam-se contra a psicanálise. Os padecimentos daquelas mulheres colocavam em cena uma miscelânea de manifestações somáticas profundamente estranhas e desconcertantes, que não correspondiam às divisões do corpo tal como este havia sido esquadrinhado pelo saber médico da época. Essa estranheza

radical, rejeitada pela medicina oficial como signo de fingimento ou como ilusão, é recolhida por Freud, perscrutador da alma humana movido por um interesse igualmente estranho: o interesse pelos restos. Há, de fato, “algo de *queer* na psicanálise, algo de inquietante, de bizarro, de insubmisso, de orgulhoso. Há algo de *queer* na associação livre, nos sonhos, em cada uma das formas pelas quais nossos corpos gozam. Há algo de *queer* na pulsão” (Bourlez, 2015, p. 20).

Ora, se a biopolítica opera por meio de categorizações que atribuem valor e utilidade aos corpos – como se viu no século XIX por meio do incentivo às relações heterossexuais voltadas à reprodução e ao crescimento populacional –, a dimensão pulsional do humano é tudo aquilo que, em nós, resiste à captura por esses ideais normativos. Essa dimensão será retomada por Lacan por meio do conceito de gozo, que não por acaso ele qualifica como inútil, como *o que não serve para nada* (Lacan, [1972-1973] 2008). Essa definição é interessante, pois evidencia que há no gozo algo que resiste à lógica utilitária e aos imperativos de regulação. Podemos situar nessa dimensão do humano o inumano ou monstruoso: aquilo que excede as taxonomias, desafia os sistemas de classificação e insiste como resto inassimilável às tentativas de ordenamento do corpo e da sexualidade na ordem social.

Perceptível na complexidade de sua teorização sobre sexualidade – e também sobre o que ainda não se chamava de gênero –, essa faceta subversiva da psicanálise é contrabalançada por sua dimensão normativa, aquela que Paul B. Preciado identificou como sua *cumplicidade* com a epistemologia da diferença sexual. Pois, com efeito, embora Freud tenha contribuído para desestabilizar certas classificações normativas, seu texto também abriga formulações que reiteram modelos teleológicos do desenvolvimento psicosssexual. É o caso, por exemplo, da concepção segundo a qual a homossexualidade seria o resultado de uma interrupção no curso de desenvolvimento da libido (Freud, [1914] 1996), ideia que se sustenta no pressuposto de que o fim esperado desse processo corresponderia à escolha de objeto heterossexual.

De modo análogo, no mesmo “A moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna” ([1908] 2023), citado acima, Freud apresenta uma linha de argumentação que aproxima as mulheres de uma espécie de moral natural ao afirmar que lhes teria sido concedido “em menor grau o dom de sublimar a pulsão” e ao sobrepor feminilidade e maternidade, como ao afirmar que, para as mulheres, “o lactente é, na verdade, suficiente como substituto do objeto sexual” (Freud, [1908] 2023, p. 82). Tais passagens nos confrontam com a tensão própria à psicanálise entre sua vocação crítica, assentada numa concepção antinormativa da sexualidade, e seus pontos de adesão ao regime moderno da diferença sexual.

Por tudo isso, parece-me fundamental não escamotear as contradições e paradoxos do texto freudiano no que se refere às concepções de gênero e sexualidade. O mesmo princípio se aplica ao pensamento de Lacan. Preservar a complexidade que atravessa a obra de ambos é uma tarefa sem a qual corremos o risco de aderir a leituras excessivamente simplificadoras, cada vez mais frequentes no cenário atual, em que a psicanálise é atacada por todos os lados, como se pudesse ser reduzida exclusivamente aos seus aspectos normativos. Nesse contexto, parte da comunidade analítica acaba por se colocar do outro lado da trincheira, tão ciosa da defesa da psicanálise que se torna incapaz de acolher de maneira produtiva as críticas que lhe são dirigidas. O resultado é, muitas vezes, um diálogo de surdos, o que talvez seja ainda mais grave no caso da psicanálise, dado que esta se notabilizou, na história dos saberes, pela capacidade da escuta.

O privilégio conferido ao masculino e à essencialização das diferenças entre os sexos, na qual por vezes Freud recai, é, hoje, quase um ponto pacífico. A esse respeito, a passagem abaixo, do psicanalista Joel Birman, merece ser citada na íntegra:

Evidentemente, o conjunto das contradições e ambiguidades ruidosas do discurso freudiano teve efeitos marcantes no imaginário ocidental, que tomou aquelas e estas como signos de uma leitura inferiorizante do ser da mulher. Nesta leitura, existiria, para Freud, uma relação **hierárquica** entre homem e mulher, pela qual o polo masculino assumiria indiscutivelmente uma posição superior em face do feminino. Entre as figuras do homem e da mulher existiria não apenas a relação entre o superior e o inferior – dados os atributos valorativos conferidos a cada uma das figuras em pauta –, mas uma hierarquia inscrita na ordem da natureza. Esta **naturalização** da hierarquia entre os sexos, formulada em termos libidinais pelo discurso freudiano, fundou-se numa concepção sobre o sentido da **diferença sexual**. De qualquer maneira, a diferença sexual foi concebida naquele discurso como algo inerente à natureza dos sexos, esboçada agora em termos psíquicos e não mais estritamente biológicos. No entanto, uma ontologia dos sexos foi efetivamente concebida a partir de essências diferenciadas. Para mim, isso parece indubitável. (2016, p. 22; grifos no original).

Tais *contradições* e *ambiguidades* encontram terreno fértil nos desenvolvimentos freudianos sobre o complexo de Édipo, fazendo dele uma peça central na formalização psicanalítica da diferença sexual. Freud se detém no assunto com mais profundidade durante a década de 1920, quando o Édipo adquire a função de matriz normativa da constituição psíquica. Nos textos desse período – como *A organização genital infantil* ([1923] 1996), *O declínio do complexo de Édipo* ([1924] 2019) e *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* ([1925] 2019) – o Édipo assume o papel de estrutura organizadora da polimorfia pulsional, resultando na assunção de uma identidade que hoje dizemos generificada. Já nas

décadas seguintes, em trabalhos como *A sexualidade feminina* ([1931] 2019) e *A feminilidade* ([1933] 2019), essa estrutura é retomada e ampliada, sofrendo inflexões de modo a tentar cernir aquilo que, da sexualidade feminina, parecia sempre escapar a Freud.

De fato, apesar do caráter libertário e emancipador da concepção freudiana de sexualidade, não é difícil reconhecer as marcas deixadas na obra freudiana pela epistemologia da diferença sexual, promovendo o que Joel Birman define como “uma ontologia da diferença sexual” (Birman, 2016, p. 43), isto é, a essencialização de cada um dos sexos a partir da morfologia dos corpos. Essa concepção encontra-se em perfeita consonância com a emergência do discurso biológico como instância encarregada de determinar a “verdade do sexo” (Foucault, 2014a). O discurso freudiano, nesse ponto, mostra-se inelutavelmente marcado pelo processo de cis-heterossexualização em curso no final do século XIX e início do século XX, contexto no qual a diferença anatômica se consolida como princípio organizador da subjetividade.

O exemplo mais significativo desta adesão freudiana à epistemologia da diferença sexual pode ser encontrado no texto intitulado *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (Freud, [1925] 2019), eloquente desde o título. Nele, Freud sustenta que a percepção, por parte das crianças, das diferenças anatômicas é o ponto de origem da subjetivação sexuada. A partir desse mesmo ponto em comum, meninas e meninos passariam a percorrer trilhas psíquicas distintas: às meninas, caberia o destino da inveja do pênis; aos meninos, o temor da castração. A diferença anatômica seria traduzida assim, em termos psíquicos, como a oposição entre a “castração consumada e a mera ameaça de castração” (Freud, [1925] 2019, p. 269) – caso da menina e do menino, respectivamente. Como se pode notar, a anatomia assume valor de destino psíquico. É precisamente esse ponto que Lacan tentará deslocar por meio de uma leitura lógica e estrutural do Édipo e, mais amplamente, da diferença sexual. Voltaremos a isso na seção 4.1.2.

Esse e outros trabalhos freudianos da década de 20, conquanto diferentes entre si, têm como ponto comum a ênfase no Complexo de Édipo como encruzilhada necessária do processo de subjetivação. Essa centralidade do Édipo se coloca em linha com o regime epistemológico binário na medida em que o desfecho esperado desse processo consiste no desenvolvimento de um homem **ou** de uma mulher a partir da criança perverso-polimorfa. Em outras palavras, o Édipo opera como dispositivo de normalização das pulsões parciais, que são organizadas segundo processos identificatórios em consonância com certos ideais sociais. Como fizeram notar Haute e Geyskens (2017), a prevalência do modelo explicativo edipiano, com seu viés normativo, é correlata à desvalorização da noção de bissexualidade constitucional, cujo

potencial subversivo é neutralizado em proveito de uma teorização que reintroduz o imperativo da diferença sexual.

No interior desse modelo, os efeitos subjetivos da morfologia corporal das mulheres são apresentados por Freud sob o signo do menos, da incapacidade ou da insuficiência. A desvalia em relação ao feminino, vigente na sociedade da época, encontra respaldo teórico na obra freudiana revestindo-se como argumentos que naturalizam a desigualdade. Isso se explicita, por exemplo, quando Freud afirma que “A exigência feminista por igualdade entre os sexos não nos leva muito longe, pois a diferença morfológica vai se expressar em distinções no desenvolvimento psíquico” (Freud, [1924] 2019, p. 252)<sup>35</sup>. Nesse contexto, a identidade feminina encontra ancoragem na anatomia e o corpo traça as vias dos destinos subjetivos. Essa concepção aparece em toda sua inteireza em *A sexualidade feminina* (Freud [1931] 2019), onde Freud sustenta que o tornar-se mulher exige a troca de zona erógena – do clitóris, concebido por ele como um pênis atrofiado, para a vagina. Mais uma vez, a identidade encontra arrimo na anatomia.

Tocamos aqui no cerne do Complexo de Édipo, duramente atacado por Preciado (2020) – e não é difícil compreender por quê. A elaboração teórica desse complexo visa justamente explicitar como a diferença sexual entre homens e mulheres se produz a partir de um organismo humano dotado de pulsões polimorfas, em si mesmas refratárias e irreduzíveis a esse par binário. O Édipo canaliza o caos pulsional dando a ele trilhas de ordenamento normativas, reguladas por identificações sexuadas e pela lógica da castração. As críticas ao Édipo ganharam força na segunda metade do século passado, especialmente entre os autores pós-estruturalistas franceses. Deleuze e Guattari, em *O anti-Édipo*, e Foucault, em diversos textos e entrevistas, apontam para o modo como a psicanálise, ao se apoiar no Édipo, acaba por reforçar dispositivos de controle e normalização do desejo. Para Foucault, a centralidade atribuída à figura materna como objeto primeiro do investimento libidinal diz menos sobre uma estrutura universal do inconsciente do que sobre a organização histórica da família moderna em torno dos cuidados infantis – uma família centrada no culto da criança, erigida como “sua majestade, o bebê” (Freud, [1914] 1996). Como resume Ernani Chaves (1988, p. 106), o que o Édipo revela, para o filósofo francês, é “a profunda imbricação entre a psicanálise e o modo de exercício de poder dominante em nossas sociedades”.

---

<sup>35</sup> Note-se que se tratava de Freud, munido de suas crenças a respeito da diferença dos sexos, aquelas mesmas que se consolidaram como normas dominantes durante a infância e adolescência do autor, em face das feministas de segunda geração, ou seja, aquelas que, já no início do século XX, estavam interessadas não em afirmar a diferença, mas em pleitear a igualdade. Um diálogo que não poderia não ser difícil, pois eles não partiam dos mesmos pressupostos.

Deleuze e Guattari tentaram mostrar que o triângulo edipiano pai-mãe-filho não revela uma verdade atemporal, nem uma verdade profundamente histórica do nosso desejo. Eles tentaram mostrar que esse famoso triângulo edipiano constitui, para os analistas que o manipulam no interior da cura, **uma certa maneira de conter o desejo**, de garantir que o desejo não venha a se investir, se difundir no mundo que nos circunda, no mundo histórico; que o desejo permaneça no interior da família e se desenrole como um pequeno drama, quase burguês, entre o pai, a mãe e o filho. (Foucault, 1996, p.29; grifos meus).

Parte dessas críticas foi retomada e aprofundada por autores contemporâneos, especialmente na virada do século XX para o XXI. Judith Butler, por exemplo, demonstra que toda a descrição freudiana do Édipo ilustra o que se convencionou chamar de “heterossexualidade compulsória” (Butler, 2015a). Como vimos, no interior do modelo edipiano, a heterossexualidade é alçada à categoria de final esperado da organização sexual. Nesse sentido, a racionalidade edipiana tende a excluir ou a tornar impensáveis certas experiências de gênero que não se ajustam à lógica binária que reina no interior desse modelo. Ainda mais do que o caso da homossexualidade, as experiências transidentitárias são concebidas como verdadeiras impossibilidades lógicas de acordo com a matriz edipiana, aparecendo então como anomalias. A crítica butleriana, assim como a de Preciado, dirige os holofotes a tudo aquilo que o Édipo relega ao silêncio e à exclusão.

O Édipo pode ser pensado como um aparato de produção de inteligibilidade aos corpos: ele fabrica corpos-homens e, ainda que de forma mais problemática, como veremos adiante, corpos-mulheres. Embora Freud o tenha concebido como um dispositivo universal, sua formulação está solidamente enraizada no solo histórico-social de sua época e contexto. As trajetórias psíquicas que o Édipo reconhece como desejáveis estão profundamente marcadas pelos atributos culturalmente associados, naquele momento, ao masculino e ao feminino. Noutras palavras, Freud transpõe para o seu esquema teórico preconceitos sociais da época acerca das diferenças entre os sexos e os converte em leis do funcionamento psíquico. Quantos analistas, quantas gerações de analistas não conduziram seus tratamentos orientados por essa lógica, encaminhando as mulheres à maternidade como destino privilegiado para os impasses da feminilidade, tal como sugerido por Freud ([1931] 2019)?<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Freud faz da feminilidade o equivalente da maternidade ao afirmar que o desejo de ser mãe seria a saída normal do Édipo feminino. É o que ele nomeia, em sua exposição, como a terceira saída do Édipo nas mulheres. É interessante notar o que o autor diz a respeito da segunda possibilidade de resolução deste complexo nelas, que consistiria na negação da feminilidade por meio do apego ao complexo de masculinidade, o que poderia “resultar em uma escolha de objeto homossexual manifesta” (Freud, [1931] 2019), p. 291). Freud faz aí o pressuposto da heterossexualidade e conserva o modelo da inversão, pois pressupõe que uma mulher só poderia fazer de outra objeto de seu investimento libidinal com a condição ter intensificado o seu *complexo de masculinidade*.

Durante muito tempo a psicanálise sustentou que todo ser falante deveria se adaptar e ser regulado pelas *boas leis do Édipo*, isto é, à normatividade inscrita – e prescrita – no interior do triângulo pai-mãe-filho como matriz da subjetivação sexuada. A entrada na jaula edipiana, para retomar a imagem de Preciado (2020), era não apenas desejada, mas exigida. A recusa ou a impossibilidade de fazê-lo era sinônimo de fracasso da subjetivação – no limite, fracasso da humanização. O Édipo constitui, portanto, um operador privilegiado do regime epistemológico da diferença sexual. Freud não apenas reconheceu o caráter normativo do Édipo como o valorizou precisamente por essa função reguladora, promovendo-o à condição de esquema “normal” do desenvolvimento sexual e psíquico. Essa dimensão é explicitada por Lacan, que afirma:

Há no Édipo a assunção do próprio sexo pelo sujeito, isto é, para darmos nomes às coisas, aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assumam um certo tipo feminino, identifique-se com as funções de mulher. (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 170).

Longe de constituir uma estrutura universal, como sugerido por Freud, a normatividade edipiana reflete concepções históricas e geopolíticas situadas, ancoradas nos modos dominantes de compreender o gênero e a sexualidade em sua época. A presunção da heterossexualidade e a impossibilidade dos processos de transição – particularmente aqueles que escapam à lógica binária – são efeitos diretos dessa racionalidade. Vale observar que o complexo de Édipo qualificado por Freud como “normal” consiste na identificação do menino, portador do pênis, com o pai, e da menina com a mãe, configurando uma sobreposição entre diferença sexual e diferença anatômica. Nesse registro, a dimensão de resto, desvio ou falha estrutural que vimos como característica da sexualidade concebida por Freud cede lugar à dimensão normativa dos ideais a serem atingidos.

Dessa forma, investida dos preconceitos sociais da época, a teoria psicanalítica os reproduzia em seu seio, funcionando segundo o que a teórica *queer* Teresa de Lauretis (2019, p.182) chamou de tecnologia de gênero, que ela define como “técnicas e estratégias discursivas por meio das quais o gênero é construído”. A descrição freudiana do Édipo assume então um efeito performativo, acreditando descrever o que ajuda a consolidar, ou, para dizer com Preciado (2020, p.84), convertendo em “lei psíquica os rituais sociais de normalização do gênero”.

Normalização que aparece tanto na sobreposição feminilidade/maternidade quanto na exclusão dos processos de transição de gênero que escapam ao binarismo sexual. Essa exclusão

foi teorizada, de maneira emblemática, por Catherine Millot ([1983] 1992), para quem os sujeitos transexuais estariam “fora do sexo”. Isso porque, em um modelo que concebe o Édipo como encruzilhada obrigatória para a assunção do próprio sexo, a transição não poderia senão figurar como desvio ilegítimo, travessia malsucedida ou não autorizada. Pois se o sujeito só pode se subjetivar como homem ou mulher cis, qualquer outra possibilidade é percebida como ininteligível, abjeta ou monstruosa.

A resposta de Preciado, como sabemos, não consiste em reivindicar a entrada no regime de normalização edipiano, mas em questionar os modelos teóricos que sustentam processos de exclusão, verdadeiras fábricas de monstros. No lugar do sujeito monstruoso, trata-se de interrogar os aparatos responsáveis por sua produção. Em outras palavras, trata-se de interrogar a epistemologia que nos conduz a interpretar certos corpos e determinadas configurações subjetivas como aberrações. Reconhecer o caráter excludente da racionalidade edipiana é fundamental para que a psicanálise possa se reinventar como prática diante das transformações contemporâneas no campo do gênero e da sexualidade.

Com efeito, as experiências de transição de gênero colocam em xeque a lógica edipiana. Durante muito tempo – e, em certos contextos clínicos e institucionais, até hoje –, pessoas trans têm-se chocado (no duplo sentido da expressão) com/contra a rigidez de um modelo que, embora enraizado na matriz cis-heterossexual hegemônica forjada na modernidade europeia, insiste em se apresentar como universal. Não surpreende, portanto, que os corpos dissidentes dessa norma hegemônica – que, vale lembrar, não é percebida como norma, mas como realidade factual pré-discursiva – frequentemente sejam lidos como ameaças à estabilidade da teoria, despertando resistências e acionando mecanismos contratransferenciais negativos por parte da comunidade analítica que parece ignorar a historicidade do paradigma que ajuda a sustentar. Nesses casos, o dispositivo clínico se converte, inadvertidamente, em operador de normalização.

Para dizer de um modo prosaico, o Édipo envelheceu mal. Ele se revela, hoje, cada vez mais inapto para responder aos impasses da transição paradigmática em curso no âmbito da sexualidade e do gênero. Diante disso, impõe-se a pergunta: teria a releitura lacaniana do Édipo conseguido salvar tal referência, eventualmente expurgando dela a cis-heteronormatividade que estava posta desde suas origens? Evitemos o suspense. Quando Lacan retoma o Édipo freudiano sob a forma da Metáfora Paterna, seu propósito não está orientado pela questão das identidades trans – temática que, à época, não se colocava com a centralidade que possui hoje. Seu objetivo era outro: oferecer uma resposta teórica aos limites do Édipo freudiano, especialmente no que se refere à sexualidade feminina. Pois, como o próprio Freud reconheceu nos textos tardios

sobre o tema (Freud, [1931] 2019; [1933] 2019), o modelo edípiano fracassa em dar conta do que se passa do lado das mulheres.

É essa inflexão lacaniana que começaremos a examinar a seguir. Após mais uma breve volta freudiana com o Édipo, investigaremos como Lacan reformula esse complexo, deslocando seu sentido e preparando o terreno para a formalização lógica da sexuação. Esse será o foco da próxima seção, 4.2.

#### 4.1.1 Lacan e a retomada do Édipo: primeira versão da diferença sexual

Acompanho aqui a indicação de Colette Soler (2005), segundo a qual Lacan aborda o tema da diferença sexual em dois grandes momentos de seu ensino. Entre eles, acrescento, há tanto continuidade quanto ruptura. O segundo momento – que interessa mais diretamente à presente argumentação – diz respeito à elaboração das fórmulas da sexuação. No entanto, sua compreensão exige uma passagem prévia pelo primeiro momento, que corresponde à retomada lacaniana do Édipo freudiano. Esse primeiro tempo pode ser situado entre a década de 1950 e o início dos anos 1960, abrangendo, sobretudo, os Seminários 4 (*A relação de objeto*) a 7 (*A ética da psicanálise*). Suas linhas principais encontram-se condensadas em dois textos fundamentais: *A significação do falo* e *Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina*. O segundo momento, por sua vez, se inscreve no final dos anos 1960 e início da década de 1970, particularmente nos Seminários 18 (*De um discurso que não fosse semblante*), 19 (*...ou pior*) e 20 (*Mais, ainda*), cujas teses se encontram reunidas no texto *O aturdido*<sup>37</sup>.

O aparecimento do objeto *a* funciona aí como ponto de inflexão, como a dobradiça que conduz de um tempo a outro na medida em que sua heterogeneidade em relação à lógica simbólica desestabiliza a função normativa do Édipo. Se até então a sexualidade era pensada a partir das posições simbolicamente atribuídas como “homem” ou “mulher”, a introdução do objeto *a* desloca a ênfase para a relação do sujeito com a causa do seu desejo, que é singular e não generalizável – isto é, não pode valer para todos. Doravante, a sexualidade não se organiza mais (exclusivamente) em função de papéis ou identificações preestabelecidas, mas a partir de

---

<sup>37</sup> Embora adote essa esquematização geral proposta por Soler, reconheço que não se trata senão disto: uma esquematização. Desse modo, não deixarei de utilizar outros escritos ou seminários de Lacan sempre que o recurso a eles se mostrar pertinente para a finalidade da argumentação.

um ponto de impossível simbolização (*a/I*). Vejamos, então, como se estrutura esse primeiro momento da leitura lacaniana do Édipo.

Embora o aforismo “Não há relação sexual” só tenha sido formulado explicitamente por Lacan no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, ao longo de seu ensino não é difícil encontrar formulações que prenunciam essa tese. Desde cedo, Lacan se opõe à tendência dos pós-freudianos de imaginar uma relação plenamente satisfatória entre os sexos, tendência que chegou a ser erigida, para esses analistas, em ideal de complementaridade como horizonte terapêutico. A crítica lacaniana já se delineia em seu *O Seminário, Livro 1 – Os escritos técnicos de Freud* ([1953-1954] 2009), no qual questiona a noção de amor genital desenvolvida por Balint, para quem o encontro pleno e satisfatório com o objeto do desejo estaria ao alcance do adulto pretensamente maduro engajado numa relação heterossexual. Já em *O Seminário, Livro 4 – A relação de objeto* ([1956-1957] 1995), Lacan enfatiza, à diferença de seus contemporâneos, que a relação de objeto está fundada precisamente na falta de objeto, sobre sua essencial indisponibilidade. Esse deslocamento introduz uma hiância incontornável nas parcerias amorosas e sexuais – ou melhor, indica que é essa hiância que funda a possibilidade mesma da relação. Trata-se, para Lacan, de uma impossibilidade estrutural que compromete toda fantasia de completude. Assim, no longínquo ano de 1956, Lacan pôde dizer à sua audiência:

O erro é partir da ideia de que existem a linha e a agulha, a moça e o rapaz, e entre um e outro uma harmonia preestabelecida, primitiva, de tal maneira que, se alguma dificuldade se manifesta, só pode ser por alguma desordem secundária, algum processo de defesa, algum acontecimento puramente acidental e contingente. (Lacan, [1956-1957] 1995, p. 48).

Partindo do princípio de que a existência humana implica, desde o início, uma subversão da dimensão biológica pela entrada no universo simbólico – entrada essa que desnaturaliza o sujeito e dissolve qualquer possibilidade de encontro feliz com um objeto dito natural –, Lacan retoma o Édipo freudiano com o objetivo de repensar os modos pelos quais o ser falante assume uma posição sexuada. Assunção que corresponde a um processo de identificação que, para o psicanalista, condiciona as maneiras de abordagem do outro como parceiro – abordagem sempre atravessada por mal-entendidos, desencontros e equívocos, sempre fracassada em alguma medida. Em diversos momentos de sua obra, Lacan emprega a expressão “tipo ideal de seu sexo” (Lacan, [1958] 1998, p. 692), expressão com a qual se refere à posição sexuada assumida pelo sujeito em conformidade com as expectativas sociais que pesam sobre ele em função de sua anatomia. Ao nascido com pênis caberia identificar-se como homem – e,

idealmente, eleger uma mulher como objeto de desejo; à chamada fêmea da espécie restaria tornar-se uma mulher – e voltar-se para um homem como portador do falo do qual ela teria vindo ao mundo desprovida.

Em retrospecto, ao revisitarmos hoje essa formulação lacaniana sobre o “tipo ideal de seu sexo”, torna-se evidente o quanto ela permanece atravessada pela normatividade cis-heterossexual – normatividade que, vale notar, não é alvo de problematização. Além disso, tal sintagma evidencia a confusão entre os planos das identificações e o das escolhas de objeto, pois pressupõe que assumir uma posição sexuada implica necessariamente desejar o outro sexo. Desse modo, mesmo se Lacan avança ao negitar, já aí, a não complementaridade entre os sexos, prefiguração de sua tese sobre a inexistência da relação sexual, o horizonte de inteligibilidade continua a ser aquele da relação entre homens e mulheres. Será preciso ver se esse é ainda o caso no contexto das fórmulas da sexuação, isto é, se se trata, ali também, de um modelo heterocentrado – ainda que desprovido de qualquer ideal de complementaridade. Chegaremos lá.

Mas antes de continuar os desdobramentos lacanianos sobre o Édipo, faz-se necessário interpolar algumas considerações a respeito da expressão *identificação sexuada*, até aqui inédita no texto, e que doravante será utilizada no lugar de *identidade generificada* ou *assunção do gênero*, usadas em momentos anteriores. Essa mudança terminológica assinala nossa entrada mais direta no campo conceitual da psicanálise lacaniana e de sua releitura freudiana. Essa vertente da psicanálise, se reconhece o gênero como um fenômeno, espécie de identidade psíquica ou social, não faz desta categoria um conceito. Desse modo, para me manter fiel à referência lacaniana, a partir da qual escrevo o presente capítulo, utilizo, conforme o caso, as expressões ‘subjetivação do sexo’, ‘sexuação’ ou ainda ‘identificação sexuada’. Essa escolha procura evitar o risco de projetar sobre o arcabouço teórico lacaniano categorias que lhe são estranhas.

Vale notar, ademais, que a distinção terminológica aqui proposta não é apenas retórica, mas implica uma diferença teórico-conceitual relevante. Pois as expressões *subjetivação do sexo*, *sexuação* e *identificação sexuada* levam em conta as modalidades de gozo e a dimensão pulsional – elementos que, em geral, não estão contemplados nas abordagens sobre gênero predominantes nos estudos de gênero. Essa é uma das razões centrais pelas quais, na psicanálise lacaniana, homem e mulher não podem ser pensados (exclusivamente) como identidades de gênero. Como veremos mais adiante, o gozo, em sua acepção mais geral, se define negativamente, como falha ou excesso em relação à lógica simbólica ou significante, e não por um conjunto de predicados que permitiam constituir uma identidade estável. Assim, a noção de

gênero ou de identidade de gênero estaria mais próxima da esfera do narcisismo, das imagens ideais nas quais cada um se reconhece – ou não se reconhece. Do ponto de vista lacaniano, tudo se passa como se grande parte dos estudos de gênero tivesse elidido a dimensão propriamente sexual da experiência, conforme sugere Zupančič (2023), e é precisamente essa dimensão que as expressões aqui adotadas permitem trazer de volta.<sup>38</sup> Feita essa observação, podemos agora retomar o Édipo.

Na seção acima, vimos o quanto o Édipo opera como engrenagem simbólica da epistemologia da diferença sexual, sendo, portanto, produtor de monstros, isto é, de subjetividades lidas como inassimiláveis à masculinidade e à feminilidade prescritas por esse modelo. Ora, se isso, por óbvio, representa um certo impasse, um certo problema, é preciso não perder de vista que o Édipo surge, em Freud, como tentativa de resposta a um impasse teórico e clínico anterior, que consistia em compreender como um organismo dotado de pulsões polimorfas pode, num segundo momento, assumir uma identificação sexuada a partir dos modelos ideais disponíveis. Trata-se, portanto, de um esforço de articulação entre a sexualidade infantil – múltipla, polimorfa – e as exigências identificatórias da vida adulta, que na época de Freud, mais do que hoje, exigiam a identificação com um dos polos do binário homem/mulher. Vejamos como ocorre esse processo.

Para Lacan, Freud foi aquele que imaginou o Édipo, mais do que o descobriu<sup>39</sup>. Tudo se passaria na relação da criança com os pais por meio de uma complexa trama entre investimentos objetais e identificações. Na trajetória de meninas e de meninos, a mãe ocupa o lugar de primeiro objeto de desejo. A partir desse ponto comum, contudo, cada um segue trajetórias diferentes. Em uma descrição cujo caráter heteronormativo já foi assinalado, Freud entende que toda a trama edípica se assenta numa crença infantil: a de que todos possuem um pênis. Essa teoria sexual infantil funciona como condição de possibilidade para toda construção posterior, como ponto de apoio do edifício simbólico da diferença. Essa atribuição simbólica – a suposição da posse universal do pênis/falo – instaura na menina, em todo caso para o menino,

---

<sup>38</sup> Uma objeção comum a essa expressão consiste em dizer que ela mantém a confusão dos planos da identificação e da escolha de objeto. A crítica é válida somente em parte, pois na psicanálise o sexual não se encontra de modo algum reduzido à dimensão da escolha objetual, do mesmo modo que o gozo não se reduz ao sexo, que é somente uma de suas facetas. O exemplo do feminino em Lacan é emblemático nesse sentido. Dada sua ligação mais frouxa com a castração, que libera o desejo que faz do outro um objeto, a relativa independência do feminino em relação a essa operação o torna irredutível à escolha de objeto. Mais que isso, veremos que há no feminino algo do *objeto*.

<sup>39</sup> "O sublime acaso da genialidade talvez não explique, por si só, que tenha sido em Viena, centro, na época, de um Estado que era o *melting-pot* das mais diversas formas familiares, desde as mais arcaicas até as mais evoluídas, desde os derradeiros grupos agnatos de camponeses eslavos até as mais reduzidas formas do lar pequeno-burguês e as mais decadentes formas do casal instável, passando pelos patriarcalismos feudais e mercantis, que um filho do patriarcado judaico imaginou o complexo de Édipo" (Lacan, [1938] 2003, p. 67).

uma falta que será vivida, após um momento denegatório, como ameaça de castração. Aqui se manifesta, mais uma vez, a influência da anatomia sobre a subjetivação.

Para Freud, o menino, ao se deparar com os genitais da menina, reage por meio de uma recusa perceptiva [*Verleugnung*], isto, defende-se contra o reconhecimento da ausência de pênis. Só mais tarde, ao relacionar tal ausência às ameaças e advertências proferidas pelos adultos quanto à sua atividade masturbatória, é que o menininho levará a sério a possibilidade da castração. É o que Freud entende como angústia de castração, que será “o móbil mais poderoso de seu desenvolvimento posterior” (Freud, [1933] 2019, p. 329). Para preservar sua integridade narcísica e evitar a realização da ameaça, o menino renuncia à mãe como objeto amoroso. É esse interdito que, ao barrar o gozo incestuoso, dá acesso ao campo do desejo, associado à possibilidade de escolher outras mulheres que não a mãe.

Já “o complexo de Édipo da menininha oculta um problema a mais em relação ao do menino” (Freud [1925] 2019, p. 262). É que, para realizar uma escolha de objeto heterossexual e reprodutiva – fim pressuposto do seu desenvolvimento –, a menina *deve* abandonar a mãe e voltar-se para o pai, de quem irá esperar o falo de que teria vindo ao mundo desprovida, pelo que ela responsabiliza a mãe. Além disso, é exigido que ela se identifique com essa mãe odiada – por não ter lhe dado o pênis – e que promova a modificação de sua zona erógena prevalente, do clitóris – substituto insatisfatório do pênis (*dixit* Freud) – para a vagina. Vê-se aí como o processo de sexuação feminina é mais tortuoso e desafiador do que o masculino. Freud não hesita em afirmar que, “na menina, falta o motivo para a destruição do complexo de Édipo” (Freud [1925] 2019, p. 270), o que a deixa num impasse de difícil resolução na medida em que a identificação sexuada é apresentada por Freud como o desfecho do complexo edípico.

Freud apresenta três saídas possíveis para o impasse do *tornar-se mulher*, e sublinho aqui este *tornar-se*, que pode ser lido como uma tentativa freudiana de escapar da essencialização dos sexos, de romper a cumplicidade com a epistemologia binária cisnormativa.<sup>40</sup> Diz ele:

Corresponde à singularidade da psicanálise não querer descrever o que a mulher é – isso seria para ela uma tarefa quase impossível de resolver –, mas, sim, pesquisar como ela se torna mulher, como se desenvolve a partir da criança dotada de disposição bissexual. (Freud, [1933] 2019, p. 318).

Este *tornar-se*, para ele, estaria aberto a três vias diferentes. A primeira corresponde à recusa a abandonar o clitóris, considerada a atividade fálica da menina, o que poderia resultar

---

<sup>40</sup> Mesmo se ele nem sempre tem êxito, como vimos na seção imediatamente anterior. Tal fato parece evidenciar que muitos dos compromissos normativos da psicanálise são da ordem de pressupostos, fruto da adesão (ainda que *não toda*) ao paradigma binário.

numa escolha de objeto homossexual: a mulher escolheria à maneira do homem, ou seja, escolheria outra mulher. Como se vê, mesmo a escolha de objeto homoerótica não exclui o fato de que a heterossexualidade é tomada como modelo de referência. Como ironizou Lacan ([1951] 1998, p.222), criticando essa lógica: “tal como o fio para a agulha, é a menina para o menino”. A segunda via conduz a menina à recusa da feminilidade, da atividade sexual, enfim, à sua inibição, subjetivamente traduzida como frigidez. A terceira, por fim, corresponde à chamada “feminilidade normal” (Freud, [1933] 2019, p. 331) e equivale à substituição do falo ausente pelo desejo de ter um filho como compensação para essa falta. Este filho/falo, ela o receberia de um homem. “Assim, no fundo, a mulher freudiana é aquela que concorda em dizer: obrigada” (Soler, 2005, p. 34).

Dois problemas principais podem ser destacados nesse esquema. O primeiro deles, válido para os três casos, remete à confusão entre os planos da identificação sexuada e da escolha objetal, pois em todas as três saídas o feminino é pensado a partir da escolha de objeto, ou ainda da recusa da escolha – o que é o avesso da mesma moeda. O segundo problema diz respeito mais diretamente à terceira via, na qual o desejo de ter um filho é apresentado como solução compensatória para a falta do falo/pênis. Saída problemática porque, além de se manter indissociável do plano da relação de objeto, não permite distinguir a mulher e a mãe, mas, antes, as faz equivalentes. Com isso, a maternidade se torna não somente uma realização pessoal, mas o critério definidor da feminilidade bem-sucedida. De onde a pergunta: por acaso seriam menos mulheres aquelas que não desejam ou não podem ser mães? Pergunta retórica, logo se vê.

Ainda que articuladas à ideia de processo, e não de essência, é notório que as soluções propostas por Freud para o impasse do tornar-se mulher acabam por introduzir novas dificuldades. A teoria freudiana sustenta que o processo de constituição subjetiva apresenta mais obstáculos para a mulher do que para o homem. Essa assimetria foi observada por diversos autores, dentre os quais Gayle Rubin (2017, p. 464), que pôde dizer:

De acordo com a ortodoxia freudiana, a conquista da feminilidade “normal” custa caro para as mulheres. A teoria da aquisição do gênero poderia ter sido o ponto de partida de uma crítica dos papéis sexuais. Em vez disso, as implicações radicais da teoria freudiana foram radicalmente suprimidas. Essa tendência já se mostra de forma evidente na formulação original da teoria, mas se exacerbou de tal forma ao longo do tempo que o potencial de uma teoria psicanalítica crítica em relação ao gênero passa a ser visível apenas na sintomatologia de sua negação – uma complexa racionalização dos papéis sexuais como se apresentam. Meu objetivo aqui não é fazer uma psicanálise do inconsciente psicanalítico; mas espero, ainda assim, mostrar que ele existe. Além disso, desejar salvar a psicanálise de suas próprias motivações de repressão não se faz em proveito da reputação de Freud. A psicanálise dispõe

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

É justamente nesse ponto que Lacan retoma a questão e oferece uma inflexão importante. Em contraste com Freud, que associa a feminilidade à incompletude e à carência, Lacan procurará pensar essa incompletude não como deficiência, mas como inconsistência no sentido lógico – categoria que será central no segundo momento de sua reflexão sobre a diferença sexual. Voltaremos ao assunto na próxima seção. Muito antes, porém, desse momento tardio de seu ensino Lacan afirma que às mulheres não falta nada (Lacan, [1962-1963] 2005). Em verdade, a falta atribuída às mulheres, a falta percebida nelas é o efeito de uma lógica marcada pelo primado do falo, isto é, pela teoria sexual infantil segundo a qual todos seriam possuidores de pênis. O feminino, para Lacan, não se define então pela perda, mas pelo acesso a um gozo a mais em relação àquele experimentado pelo homem, limitado, este, pelo falo, que é indissociável da castração. Eis a torção lacaniana em relação à proposta freudiana: não é a mulher quem carrega o estigma da castração, mas os homens, mesmo se as mulheres são todas castradas, porque afinal de contas elas não são castradas de todo – como veremos melhor na sequência.

Como referido anteriormente, o momento em que Lacan retoma a reflexão freudiana sobre o feminino – e, por extensão, sobre a diferença sexual – é profundamente atravessado pela referência estruturalista e pela correlata primazia do registro simbólico. Embora seja discutível classificar Lacan como estruturalista no sentido estrito, dado o uso singular e heterodoxo que ele costumava fazer das fontes que mobilizava, o psicanalista ocupa, segundo Milner (1996, p. 9), a “paradoxal posição de uma inclusão externa” em relação ao estruturalismo. Desse modo, mesmo que Lacan nunca tenha praticado os trabalhos próprios à linguística estrutural (Milner, 1996), as marcas dessa matriz de pensamento são facilmente perceptíveis em suas elaborações, particularmente naquelas dos anos 1950, nas quais o campo simbólico assume a primazia e é concebido como anterior e estruturante da experiência subjetiva.

Essa influência é nítida na releitura do complexo de Édipo, que permitiu a Lacan deslocar para uma estrutura formal a dimensão empírica e familiarista presentes na descrição freudiana. Em lugar de se deter nos personagens concretos do drama edipiano, Lacan privilegia as posições e os lugares que cada personagem vem ocupar na estrutura simbólica que os precede e

ultrapassa. A ênfase estruturalista na relação entre elementos no interior de um sistema, no qual cada elemento ganha valor e significação pela relação que estabelece com os demais, permitiu à psicanálise romper com a noção de desenvolvimento psicogenético, típica de uma racionalidade normativa que supõe um percurso natural e universal rumo a uma pretensa maturidade sexual. Vão-se os estágios psicosssexuais, que pareciam obedecer a uma espécie de pré-programação natural, inscrita, quem sabe, no nosso patrimônio genético, e o acento é colocado na relação da criança com seus outros, com todas as vicissitudes e contingências inerentes a essas relações.

Fundamentalmente, o estruturalismo é um método de investigação que se define por acentuar não os elementos isolados ou os personagens em si, mas as relações que se estabelecem entre eles dentro de um sistema determinado. Como modelo epistemológico, ele não concerne a nenhuma realidade predefinida, mas se aplica a diversos domínios, sempre buscando formalizar os princípios de organização interna que conferem sentido aos elementos em jogo. Em outras palavras, não há, para o estruturalismo, referente empírico ou natural, importando apenas a lógica relacional que estrutura o campo das significações. Essa concepção foi bem formulada por Deleuze no célebre texto *Em que se pode reconhecer o Estruturalismo* (1998, p.275):

[...] a estrutura [...] não tem nenhuma relação com uma forma sensível, nem com uma figura da imaginação, nem com uma essência inteligível. [...]. [...] porque se trata de uma combinatória referente a elementos formais que, em si mesmos, não têm nem forma, nem significação, nem representação, nem conteúdo, nem realidade empírica dada [...]

Trata-se, portanto, de uma postura epistemológica que não pretende descrever as coisas como elas são, mas opera como um dispositivo que impõe uma determinada ordem de relações entre elementos. As coisas e seres reais vêm, só depois, ocupar um lugar na estrutura. Isso nos leva a concluir que, isoladamente, cada elemento levado a compor a estrutura é, em si, vazio de significação. É o que conduz Lacan a afirmar que todos “os significantes se equivalem de algum modo, pois jogam apenas com a diferença de cada um com todos os outros, não sendo, cada um, os outros significantes” (Lacan, ([1969-1970] 1992, p. 93). Trata-se, portanto, de uma racionalidade que se desfaz da ideia de uma significação fixa ou natural e coloca ênfase no campo relacional e diferencial do universo signifiante.

Aplicada à psicanálise, esta teoria do signifiante permite emancipar a teoria e a prática psicanalíticas das abordagens naturalistas que até ali as tinham enredado. Pai, mãe e filho, por

exemplo, quando concebidos como significantes, deixam de se referir necessariamente a figuras empíricas e passam a designar posições estruturais. O mesmo vale para os sexos, que ganham valor e significação na medida em que ocupam uma posição diferencial no campo simbólico, o que permite esvaziá-los de qualquer caráter essencialista ou ontológico e aproximar homens e mulheres da noção de semblante. Nesse sentido, não se trata de ser homem ou mulher (registro ontológico), mas de situar-se na rede simbólica onde essas posições se definem reciprocamente. Daí uma afirmação como esta: “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” (Lacan, ([1971] 2009, p. 33). Trata-se, pois, de uma lógica de posições e lugares, de uma lógica relacional. Essas relações, vale dizer, são mediadas por um elemento comum que as condiciona, um elemento central. Refiro-me, é claro, ao falo, que funciona como significante que regula o jogo das identificações sexuais na medida em que cada um está, à sua maneira, referido a esse elemento.

Pierre Naveau ([1988] 2017) faz notar a polissemia que caracteriza o conceito de falo ao longo do ensino lacaniano. A depender do período desse ensino, o falo pode aparecer como significante, como órgão, ou ainda como função que permite a escrita de um gozo. Ele pode ser tomado em sua dimensão imaginária, simbólica ou real; pode ser negativado ou positivado; abordado por sua vertente cômica ou, ainda, trágica. No contexto específico da releitura lacaniana do Édipo – isto é, na primeira articulação da diferença sexual em Lacan –, o falo opera sobretudo como um semblante. Essa noção é, até certo ponto, desenvolvida em diálogo e em contraposição à ideia de núcleo de identidade de gênero, proposta pelo psicanalista Robert Stoller, a cujo livro – *Sexo e gênero* – Lacan se refere expressamente.

O importante é isso: a identidade de gênero não é outra coisa senão o que acabo de expressar com estes termos, “homem” e “mulher”. É claro que a questão do que surge precocemente só se coloca a partir de que, na idade adulta, é o próprio destino dos seres falantes distribuírem-se entre homens e mulheres. Para compreendermos a ênfase depositada nessas coisas, nesse caso, é preciso nos darmos conta de que **o que define o homem é sua relação com a mulher, e vice-versa**. Nada nos permite abstrair essas definições do homem e da mulher da experiência falante completa, inclusive nas instituições em que elas se expressam, a saber, no casamento. Para o menino, na idade adulta, trata-se de parecer-homem. É isso que constitui a relação com a outra parte. É à luz disso, que constitui uma relação fundamental, que cabe interrogar tudo o que, no comportamento infantil, pode ser interpretado como orientando-se para esse parecer-homem. Desse parecer-homem, um dos correlatos essenciais é dar sinal à menina de que se o é. Em síntese, vemo-nos imediatamente colocados na dimensão do semblante. (Lacan, [1971] 2009, pp. 30-31; grifos meus).

O trecho citado oferece uma boa pista a respeito da concepção lacaniana da diferença sexual nessa época de seu ensino, isto é, de como os homens e as mulheres se distinguem. A distinção entre eles não emana de uma essência prévia, mas das posições relacionais construídas no campo do Outro e mediadas pela lógica do semblante. É nesse registro que a identidade de gênero aparece como uma espécie de “parecer-ser”, um posicionamento que visa responder à expectativa do Outro e, sobretudo, à tentativa de estabelecer uma relação com a alteridade sexual. No mesmo *Seminário 18*, Lacan já havia afirmado, na esteira de Freud, que as crianças não se distinguem por si mesmas como meninos ou meninas: é o olhar dos adultos que opera tal divisão, em geral a partir da presença ou ausência do apêndice fálico. Nesse sentido, a atribuição sexuada não resulta diretamente da anatomia, mas da leitura que dela fazem os Outros da criança, leituras essas informadas por discursos sociais e concepções históricas a respeito do que são os homens e as mulheres – isto é, da diferença sexual. No *Seminário* subsequente, ...*Ou pior* (Lacan, [1971-1972] 2012), Lacan qualifica de *erro comum* a atribuição do sexo a partir da presença ou ausência do pênis, no que se pode reconhecer uma crítica à cisnormatividade.

A referência estruturalista permite a Lacan, portanto, expurgar o determinismo biológico e as explicações essencialistas na definição da diferença entre os sexos, tornando impossível supor qualquer espécie de essência dos sexos, bem como de vínculo natural entre homens e mulheres. Ao contrário, então, do que se passa em outras espécies, os seres falantes não se vinculam naturalmente. Mas tampouco a ordem simbólica é capaz de reparar esse desencontro, pois ela própria é atravessada por uma falha constitutiva, que Lacan posteriormente formalizará como  $S(\mathcal{A})$ . É precisamente essa falha que impede a existência da relação sexual, tema que será formulado de modo mais rigoroso nas fórmulas da sexuação.

Em decorrência dessa falha estrutural, os sujeitos deverão lançar mão de estratégias imaginárias – identificações, semblantes, insígnias consideradas masculinas ou femininas – como forma de compensar esse desencontro. Nessa lógica, o falo opera como mediador necessário que torna possível a constituição de algum laço, ainda que sempre marcado pela incompletude. É nesse contexto que Lacan apresenta sua versão da dissimetria freudiana entre os sexos: os homens buscarão mostrar que têm o falo, signo de sua impostura, visto que ninguém o detém; as mulheres, por sua vez, ocuparão a posição de ser o falo, significante do desejo para o outro. Como afirma Lacan: “é a ausência de pênis que faz dela o falo” (Lacan, [1960b] 1998, p. 840).

A citação abaixo resume bem a posição de Lacan nessa época:

Digamos que essas relações [entre os sexos] girarão em torno de um ser e de um ter que, por se reportarem a um significante, o falo, têm o efeito contrário de, por um lado, dar realidade ao sujeito nesse significante e, por outro, irrealizar as relações a serem significadas. E isso pela intervenção de um parecer que substitui o ter, para, de um lado, protegê-lo e, de outro, mascarar sua falta no outro, e que tem como efeito projetar inteiramente as manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos, até o limite do ato da copulação, na comédia. (Lacan, [1958],1998, p. 701).

Sexuados como *homem* ou *mulher* em função de sua relação com o falo, o homem ganha realidade a partir deste significante, enquanto a mulher, que deve se servir do mesmo significante, aliena no semblante fálico uma parte de sua feminilidade. Mantendo-se no nível da estrutura simbólica, da relação entre significantes, a retomada lacaniana da diferença dos sexos converte o *ter ou não ter o falo* freudiano num outro binômio, qual seja, *ser o falo* (caso das mulheres, que buscam encarnar aquilo que os homens desejam) e *ter o falo* (caso dos homens, que procuram dar mostras de sua potência viril).

A experiência clínica conduziu o psicanalista à conclusão de que, no caso dos homens, “há sempre a presença de alguma impostura” (Lacan, ([1962-1963] 2005, p. 210). Impostura da posse fálica que se fundamenta no fato de que, paradoxalmente, os homens só chegam a assumir os atributos da virilidade sob a condição de terem sido castrados (Lacan, [1958] 1998). Os homens serão então aqueles que, mais do que as mulheres, temem a castração, assimilada por eles à feminização da qual o sujeito se defende (Freud, [1937] 2021). Trata-se, então, de fazer semblante, de parecer ter (homem) e parecer ser (mulher). “O falo é o próprio véu, atrás do qual não se encontra grande coisa” (Rubião, 2007, p. 78).

Ao retomar o Édipo freudiano, Lacan procura trabalhar a distinção entre pênis e falo. Se o pênis é um órgão presente no corpo daqueles considerados homens segundo os critérios normativos hegemônicos, o falo é uma falta: a falta de pênis (Dafunchio, 2020). O falo seria o pênis na medida em que, na fantasia das crianças, ele poderia vir a faltar – caso exemplificado pelas meninas, para os meninos. O pênis passa ao falo, convertendo-se em significante da falta, logo, do desejo. Como o pequeno Hans demonstrou (Freud, [1909] 1996), o falo é destacável, substituível, o que evidencia seu valor significante metafórico, o que conduziu Freud a propor equivalências simbólicas entre esse objeto e outros, como as fezes, os seios, um filho etc. Para a psicanálise, o falo é considerado o significante do desejo porque, graças à teoria sexual infantil da posse fálica universal, ele é suscetível de representar o que falta.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> A questão da teoria sexual infantil é importante para nossa discussão. Voltarei ao assunto na seção 4.3.

Nesse período do ensino lacaniano, a comédia dos sexos gira em torno desse significante, “um significante limite, já que ele seria o único a poder significar-se a si mesmo” (Gaufey, 2015, p. 49). Esse privilégio há muito tempo vem sendo contestado por estudiosos dos campos de gênero e sexualidade, a começar pelas feministas contemporâneas a Freud, e inclusive por certos analistas do círculo freudiano, como Ernest Jones. Conhecedor do que chamou de *querela do falo* (Lacan, [1958] 1998), qual seja, o vivo debate em torno da problemática do falo pelos pós-freudianos, Lacan julga necessário fornecer uma explicação para o lugar de destaque ocupado por esse significante. Em suas palavras:

Pode-se dizer que esse significante foi escolhido como o mais saliente do que se pode captar no real da copulação sexual, e também como o que é mais simbólico no sentido literal (tipográfico) desse termo, já que ele equivale aí à cópula (lógica). Também podemos dizer que, por sua turgidez, ele é a imagem do fluxo vital na medida em que ele se transmite na geração. (Lacan, [1958] 1998), p. 699).

Essa afirmação é importante no presente trabalho porque ela dá a ver a raiz corporal do falo, que – eis o que pretendo sustentar – não chega a ser inteiramente ultrapassada pelas reformulações lacanianas que gradativamente vão atribuindo outro *status* a esse significante, a ponto de ele perder seu caráter substantivo e passar a funcionar como adjetivo no contexto da tábua da sexuação (Gaufey, 2015), quando se converte numa *função fálica* ou passa a qualificar uma modalidade específica de gozo, nomeadamente o *gozo fálico*. A aposta na inseparabilidade entre falo e pênis encontra respaldo em Dafunchio (2020, p. 99), que afirma:

O pênis está lá, sem dúvida, então não há falo sem pênis; ao mesmo tempo, o falo implica que não há pênis. Não há um sem o outro: um órgão torna-se significante. [...] ao fazer-se significante, passa a ser outra coisa, **mas sua raiz é corporal**. (Grifos meus).

Ainda que seja assim e que isso tenha consequências que serão extraídas na sequência do texto, é preciso reconhecer que, para a psicanálise, na experiência humana, o falo opera mais por ser um objeto decaído e substituível do que por sua presença (Lacan, [1962-1963] 2005) – ponto frequentemente negligenciado pelas teorias de gênero. Uma leitura atenta dos Seminários e textos escritos de Lacan torna flagrante o costumeiro tom derrisório com que ele se refere ao falo, certa feita comparado por ele a uma isca, um logro (Lacan, [1972-1973] 2003), portanto, algo enganoso e, no fundo, decepcionante. O falo é “uma ausência funcionando como tal”, dirá o autor (Lacan, [1956-1957] 1995, p. 154).

O Édipo só pode ser bem compreendido em sua articulação com o falo e com o complexo de castração, visto que esta incide sobre aquele. Para Lacan, sem a castração o ser falante “não poderia identificar-se com o tipo **ideal de seu sexo**, nem tampouco responder, sem graves incidentes, às necessidades de seu parceiro na relação sexual, ou até mesmo acolher com justeza as da criança daí procriada” (Lacan, [1958]1998, p. 692; grifos meus). Tal descrição evoca o caráter normativo do Édipo, plenamente assumido pelo psicanalista francês, como se vê na passagem abaixo:

[...] 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.** [...] há no Édipo a assunção do próprio sexo do sujeito, isto é, para darmos os nomes às coisas, aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher. **A virilidade e a feminilização são os dois termos que traduzem o que é, essencialmente, a função do Édipo.** Encontramo-nos, aí, no nível em que o Édipo está diretamente ligado à função do Ideal do eu – **ele não tem outro sentido.** (Lacan, [1957-1958] 1999, pp. 170-171; grifos meus).

Ora, se o ideal do eu é indissociável da cultura, visto que é sempre num contexto sócio-histórico particular que o sujeito localiza a imagem idealizada de si que ele persegue na vã tentativa de recuperar a perfeição narcísica perdida (Freud, [1914] 1996), o caráter normativo da identificação sexuada fica assim reforçado. Nesse sentido, “para Freud, ao forjar o mito de Édipo, tornar-se homem ou mulher, com as diferentes modalidades de desejo e gozo implicadas, é uma questão de identificação e, portanto, de assimilação de modelos sociais” (Soler, 2005, p. 137). O ideal do eu, portanto, orienta o sujeito quanto à assunção do seu sexo, sua posição masculina **ou** feminina.

Neste primeiro momento de sua retomada da questão da diferença dos sexos por meio do Édipo, Lacan é capaz de reconhecer que a problemática fálica, na qual Freud se deteve, não é capaz de drenar todo o pulsional de uma mulher (Lacan, ([1960a] 1998) – pista que o próprio Freud havia deixado quando assinalou a importância da relação pregressa da menina com sua mãe. Lacan acrescenta que, se tudo o que é analisável é sexual, nem tudo o que é sexual é analisável, pois algo da sexualidade feminina permanece fora da mediação fálica, ou seja, não entra inteiramente no registro simbólico, do significante e, logo, não é suscetível de interpretação ou deciframento. Nesse momento, o psicanalista consegue no máximo cernir este

aquém do Édipo, mas não avança nesta seara, enganchado como estava na ideia de primazia do simbólico.<sup>42</sup>

Na comédia dos sexos, “[...] um homem faz parecer que tem o que não tem e uma mulher fazer parecer que é o que não é” (Lima, 2024, p. 102). O homem se coloca como o portador do falo que, no final das contas, ele espera que uma mulher seja para ele. Este ter o falo do homem supõe, muito justamente, a passagem pela castração, isto é, o não o ter. Entre os homens e as mulheres, não se trata de uma oposição entre fálcos e castradas, equívoco no qual incorrem certas leituras, tanto de estudiosos de gênero quanto de psicanalistas cuja prática não está fundamentada no ensino lacaniano. Quanto às mulheres, a partir de Joan Rivière, Lacan dá o nome de *mascarada* ao processo pelo qual uma mulher se reveste do que ela não é, assumindo um brilho fálico para o homem.

A essa altura, o leitor terá percebido que a diferença entre os sexos aparece, nesse período, como uma **diferença relativa**: os sexos se definem relativamente um ao outro, segundo a lógica binária própria à lei de ferro do significante e inerente à estrutura da linguagem (Bassols, 2021). Lembremos do exemplo fornecido por Lacan a respeito das duas crianças que viajavam de trem: tendo chegado a uma determinada estação, cada um olha para a porta do banheiro que conseguem avistar pela janela e concluem de forma dissimétrica: –“Estamos em *mulheres*, diz o menino”. Ao que a menina retruca: - “Você não vê que estamos em *homens*?”. Este breve apólogo exemplifica a lógica diferencial do significante, haja vista que o significado de cada um desses significantes não é fornecido por si mesmo, como uma espécie de essência que lhes fosse atrelada, mas somente pela diferença de um em relação ao outro<sup>43</sup>.

Essa lógica diferencial é alvo de críticas dos estudiosos de gênero e *queer*. Preciado, por exemplo, parece seguir Monique Wittig (2019) quando a autora defende a visão de que a definição recíproca dos homens em relação às mulheres é excludente e ajuda a consolidar como naturais construções que seriam históricas. Mas não será o próprio binarismo da linguagem o verdadeiro produtor de monstros? Se o binarismo é inerente à estrutura da linguagem, não é ela em si mesma que produz exclusões? Não vá pensando o leitor, porém, que se trate aqui de qualquer espécie de fatalismo, como se pudessemos jogar na conta da famigerada *estrutura da*

<sup>42</sup> A ênfase no registro simbólico foi sustentada por um período de mais ou menos dez anos, durante os quais todos os achados que colocavam essa primazia em questão foram deixados em segundo plano. Isso incluía noções como corpo, gozo, pulsões etc., o que rendeu a Lacan acusações de intelectualização da análise e de desconsiderações pela dimensão dos afetos.

<sup>43</sup> Fajnwaks (2015) relata o caso de uma universidade em que o reitor, em nome da moral e dos bons costumes, decide separar o banheiro masculino do feminino, optando por colocar os banheiros femininos numa ala e os masculinos em outra. O resultado é que, diferentemente do que ocorria antes, os estudantes passam ao usar o banheiro mais próximo de onde estão, independentemente do gênero.

*linguagem* a responsabilidade pelas exclusões do campo do inteligível que dão origem aos monstros. Pois atribuir a exclusão de certas formas de subjetivação e maneiras de viver e de se relacionar exclusivamente a tal estrutura deixa nas sombras a questão de saber por que as fronteiras entre “normalidade” e monstrosidade são estas, e não outras.

A questão, entretanto, permanece válida: como sair do binarismo valendo-se da linguagem, cuja estrutura é binária por excelência? Este objetivo vem se mostrando capaz de unir grande parte dos estudiosos de gênero, sem dúvida os autores afinados com os estudos *queer*, assim como alguns psicanalistas – decerto menos numerosos. A partir desse denominador comum, no entanto, os pesquisadores seguem caminhos diferentes e frequentemente irreconciliáveis. Se a linguagem implica esta lei que funciona por si mesma, em que cada elemento vale por sua diferença em relação a outro, a partir do momento em que acrescentamos um terceiro termo, na esperança de com isso romper o binarismo, acabamos por reintroduzi-lo. Para ser mais justo, ele se reintroduz por conta própria, por força da lei que regula seus elementos.

Para ilustrar, tomo inicialmente o caso hipotético de um verdadeiro crente na diferença sexual, isto é, aquele que se apresenta dotado da certeza não dialetizável de ter nascido no corpo errado e que enxerga como solução o processo de transição segundo os moldes médico-jurídicos, que, como sabemos, preservam integralmente a estrutura binária e compreendem que a transição só se completa com a chegada ao “outro lado”. Neste caso, fora de dúvida, o binarismo *homem/mulher* permanece intocado. Contudo, devemos nos interrogar se este binarismo não se presentifica também nos casos em que aquele que realiza a transição se identifica como um dissidente de gênero, tal como Preciado. Afinal de contas, não estão eles, os dissidentes, numa relação binária com os não dissidentes, isto é, com aqueles que não questionam as designações de gênero e sexualidade recebidas do Outro? As pessoas não binárias, plurais como sejam, não estão, por essa nomeação mesma, numa relação binária com as pessoas que se sentem à vontade na pele de homens e mulheres que se creem “naturais”? E as pessoas trans, não se definem elas por uma relação binária com as pessoas cis? Daí a afirmação de Bassols (2021, p.28):

Não, não é tão simples sair com êxito da lógica da diferença e do binarismo que está sempre implícito em cada estrutura de linguagem, em cada discurso surgido dela. O binarismo ou o dualismo que se aninha modestamente, sempre de maneira silenciosa, em todo discurso se reproduz em cada uma das diferenças que se estabelecem entre um elemento e outro do sistema. Anexar um terceiro ou um quarto elemento não anula o binarismo fundamental, simplesmente o desloca para cada uma das relações entre os elementos da série

que consideremos: LGBTQ+... A lei de ferro do significante não terá nenhum problema em acrescentar à lista o M de “monstro”. [...]. O significante não conhece outra lei.

Percebemos aí, de forma mais evidente, os embaraços gerados pela leitura estruturalista da diferença dos sexos por meio do Édipo, pois tal modelo não escapa ao binarismo que contemporaneamente se busca superar, dada a sua dependência da estrutura da linguagem e do sistema simbólico. É bem por isso que a introdução do objeto *a* representa um avanço na teorização da diferença sexual, já que este objeto abjeto resiste à captura pela ordem simbólica, não é da mesma cepa que o significante. Gradativamente, conforme se afasta da primazia do simbólico, Lacan passa a recolher toda aquela série de descobertas e evidências irreduzíveis à lógica simbólica que haviam ficado pelo caminho. Só então o autor pode reconhecer que o *tornar-se* homem ou mulher é uma operação que deixa um resto inassimilável, impossível de nomear e de traduzir na normatividade fálica e na dialética edipiana.

A invenção do objeto *a* inaugura uma inflexão teórica decisiva na concepção lacaniana da diferença sexual, pois permite a reformulação do Édipo a partir do que nele é irreduzível à lógica significante que o estrutura. Como argumentado, o Édipo gira em torno do falo como elemento central que organiza a posição dos sujeitos segundo o parecer homem ou parecer mulher. Com a introdução do objeto *a*, Lacan introduz um elemento que se apresenta como *êxtimo* à combinatória significante e à dimensão dos semblantes. “Certo, os significantes continuam a determinar nosso ser no mundo, mas eles indicam igualmente um resto que não são capazes de significar” (Bourlez, 2018, p. 219). Esse resto é o índice do real que aponta para uma zona de opacidade constitutiva. Valendo-me da poesia, proponho que ele pode ser pensado como “o que escapa ao acurado apuro do dizer, a borra, a sobra, a incúria, o não-caber” [...], o que resta mudo na linguagem, “já que não é da linguagem dizer tudo” (Gullar, 2010, p. 56).

Se, no contexto do Édipo, o falo dava sustentação ao parecer-homem e ao parecer-mulher, o objeto *a* aparece como índice da falta que compromete tal oposição sexual binária na medida em que insiste como resto irreduzível. Esse ponto de real introduz uma nódoa na codificação simbólica e desloca o eixo da sexuação – da assimilação de modelos sociais ideais, fundados sobre as expectativas sociais fundadas na diferença anatômica, para a lógica do gozo. Nesse sentido, o objeto *a* permite fazer a crítica da heteronormatividade presente no modelo edipiano e aponta para uma clínica que leva em conta a singularidade radical dos modos de gozo, em lugar de reconduzi-los a formas preestabelecidas de diferença sexual no registro dos ideais (*a/I*).

A superação – ainda que parcial – da referência estruturalista no pensamento lacaniano torna-se particularmente evidente no Seminário *O avesso da psicanálise* (Lacan, ([1969-1970]

1992), que pode ser lido como a antessala dos primeiros desenvolvimentos explícitos sobre a inexistência da relação sexual, tematizados no seminário seguinte, *De um discurso que não fosse semblante* (Lacan, [1971] 2009). Em *O avesso...*, já relativamente desprendido do pendur universalista próprio à racionalidade estruturalista, Lacan retoma uma hipótese que ele próprio havia formulado nos anos 1930: a de que a lógica edípica não se sustenta independentemente de certa relatividade sociocultural (Lacan, [1938] 2003). Ou seja, o Édipo não é uma estrutura universal trans-histórica, mas uma conceituação que depende de determinadas condições históricas e sociais. É o que se evidencia na lição 6 de *O avesso...*, na qual o psicanalista menciona haver recebido em análise três médicos do Togo e demonstra surpresa ao constatar que “seus inconscientes funcionavam segundo as boas leis do Édipo”. Lacan interpreta tal constatação como efeito de um inconsciente que teria sido “vendido a eles ao mesmo tempo que as **leis da colonização**, forma exótica, regressiva, do discurso do mestre, frente ao capitalismo que se chama imperialismo” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 96; grifos meus). Lacan inscreve, assim, o Édipo no campo dos discursos, mais precisamente como efeito do discurso do mestre. Veremos a importância desse deslocamento.

Essa ultrapassagem do Édipo é correlata à ultrapassagem da centralidade do pai, pois, como lembra o próprio Lacan ([1957-1958] 1999, p. 166), a questão paterna está “no centro da questão do Édipo”. Esse deslocamento permite a formalização da diferença sexual para além dos limites impostos pela estrutura edípica e suas figuras. Trata-se, no mesmo gesto, de retomar e desenvolver as intuições freudianas sobre a feminilidade, em particular sobre a importância do período pré-edípico para a sexuação das mulheres. Pois Freud havia notado que “a fase de ligação exclusiva com a mãe, que pode ser chamada de pré-edípica, reivindica na mulher uma importância muito maior do que a que pode ter no homem” (Freud, ([1931] 2019), p. 292). Para o autor, este tempo originário permanece refratário à análise, à colocação em palavras, como um tempo “obscuro e quase impossível de ser revivificado, como se estivesse submetido a um recalçamento inexorável” (Freud, ([1931] 2019), p. 287). Lacan dará o nome de *real* a experiências desse âmbito. É ele, o real, o grande ausente do primeiro tempo das elaborações lacanianas sobre a diferença sexual, marcadas pela preeminência do simbólico e pelo privilégio dos semblantes fálicos.

O objeto *a* é, então, este naco de real que funcionará como a cavilha que permite a passagem da primeira à segunda abordagem da diferença sexual e da (não)relação entre os sexos. Se a estrutura edípica se sustentava na suposição de uma relação possível, em que um é feito para responder ao outro, o objeto *a* desestabiliza tal arranjo ao introduzir um ponto de impossibilidade (um dos nomes do real): o objeto *a* faz objeção à escrita da relação sexual.

Como *borra, sobra* ou *incúria*, resto inassimilável, o objeto *a* evidencia a hiância estrutural que separa os corpos e inviabiliza o encontro pleno com o outro em sua alteridade. Em vez disso, o objeto *a* remete cada um à particularidade de seu próprio gozo e desloca a questão sexual do campo das identificações simbólicas para o campo da lógica do gozo. Em decorrência, a diferença sexual deixa de ser pensada como oposição binária entre identidades, o que abre caminho para conceber a distinção lógica entre posições de gozo.

De fato, com a introdução do objeto *a*, saímos do registro da diferença sexual pensada em termos de uma diferença opositivo-representativa, passível de ser inteiramente inscrita no registro significante das trocas simbólicas. Lacan então afirma que, se o homem é uma criação do discurso, não se pode dizer o mesmo da mulher (Lacan, ([1969-1970] 1992), deixando entrever que, para o autor, o feminino escapa à lógica representacional que estrutura o masculino. Assim, à medida que seu ensino avança, Lacan abandona a concepção da diferença sexual como duplicação da diferença significante e se aproxima de uma perspectiva que a vincula a experiências não identitárias de gozo (Cossi, 2016). Desse modo, em lugar de identificações imaginários-simbólicas, homens e mulheres passam a ser concebidos como posições lógicas em relação ao gozo.

Essa inflexão se torna ainda mais nítida conforme nos aproximamos do *Mais, ainda*, quando o feminino passa a designar aquilo que resiste à simbolização, o que não encontra significante que o represente. O feminino, para Lacan, diz respeito a um gozo experimentado no corpo justamente porque excede as funções representativas da linguagem e da ordem simbólica. A ambiguidade fonética do título original, *Encore*, homófono a *en corps* (no corpo), acentua essa dimensão. Este gozo do corpo simboliza o Outro (Lacan, [1972-1973] 2008) no sentido da alteridade radical, da exterioridade absoluta: o corpo é Outro para cada ser falante porque ele sempre nos escapa, porque foge ao domínio do eu, porque nunca o simbolizamos inteiramente. Em Lacan, portanto, no contexto do *Mais, ainda*, o feminino é sinônimo de alteridade real (Ambra, 2022), daquilo que escapa (em parte!) ao simbólico e ao imaginário.

Todavia, e em consonância com nosso princípio de não mascarar as contradições internas e a complexidade da teorização dos nossos autores de referência, é preciso reconhecer que a leitura do *Mais, ainda* dá ensejo a múltiplas possibilidades de interpretação sobre a diferença sexual, como será explorado na próxima seção. Duas delas merecem destaque. A primeira, mais evidente, concebe a diferença sexual como uma *diferença externa*, isto é, como uma diferença entre sujeitos posicionados como homem e mulher. Um exemplo dessa concepção pode ser encontrado logo nas primeiras lições do Seminário, onde Lacan sustenta que “[...] o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente

porque o de que ele goza é do gozo do órgão (Lacan, [1972-1973], 2008, p. 14). É preciso convir que uma afirmação como essa dificilmente se coaduna com o entendimento do feminino como alteridade real. Além disso, ela torna difícil desarticular, de modo efetivo, pênis e falo – ponto ao qual será preciso voltar nas próximas seções.

A segunda leitura, mais sofisticada, é também menos evidente e precisa ser desencavada do texto, extraída das entrelinhas. Nessa perspectiva, a diferença sexual não remete a uma oposição relacional entre dois polos externos, mas a uma cisão interna ou autorreferencial, “expressão de uma distância irreduzível que me separa de mim mesmo”, “[...] expressão de um modo de relação que tenho em relação à minha própria “sexualidade”” (Safatle, 2020 b, p. 78). Assim concebido, o feminino aparece como dimensão real da sexualidade e diz respeito a todo e qualquer ser falante, a despeito de sua identidade de gênero.

Trata-se aqui de uma concepção do feminino como dimensão real da sexualidade, que escapa à lógica das identidades e diz respeito a todo ser falante – ainda que de diferentes maneiras. Essa concepção, plenamente desenvolvida no *Mais, ainda*, encontra respaldo em diferentes momentos do ensino de Lacan, evidenciando certa continuidade entre suas elaborações – como afirmei no início da presente seção. Assim, já em 1960, no texto sobre Ernest Jones, Lacan afirmava que “é como objeto *a* do desejo, como aquilo que ele foi para o Outro em sua ereção de vivente, como *wanted* ou *unwanted* de sua vinda ao mundo, que o sujeito é chamado a renascer para saber se quer aquilo que deseja” (Lacan, [1960c] 1998, p. 844). Essa formulação antecipa o que será desenvolvido mais tarde, em *O avesso da psicanálise*, quando Lacan sustenta que “cada um de nós é determinado primeiro como objeto *a*” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 170).

O feminino, nesse contexto, não designa uma posição identitária, mas o traço real que marca o sujeito em sua condição inaugural de objeto do desejo do Outro. A saída dessa condição dessubjetivada se dá por meio da identificação com o falo, entendido como objeto de desejo e de investimento particularizado do Outro. Mas essa operação de simbolização é sempre parcial, pois deixa restos de um gozo que escapa à representação e permanece vinculado ao corpo e apartado do saber, um gozo que não se inscreve na cadeia significante. Nessa perspectiva, o feminino diz respeito a essa dimensão real que atravessa a constituição de todo ser falante.

Essa segunda leitura da diferença sexual – como uma diferença interna ou, nas palavras de Gaufey (2015, p. 84), como “diferença entre os seres falantes, de um lado, e o gozo, de outro”, e não como diferença entre homens e mulheres –, tem ganhado fôlego nos últimos anos. Embora esteja presente nos textos de Lacan, sustento a hipótese de que essa formulação, sem dúvida mais promissora do ponto de vista clínico e político, tem sido destacada no presente

como forma de responder, por um lado, às mutações sócio-históricas contemporâneas e, por outro, às críticas dirigidas à psicanálise por parte de autoras feministas e dos estudiosos de gênero. Se essa hipótese estiver correta, já podemos concluir que a psicanálise extraiu ganhos importantes das críticas que nos têm sido endereçadas. Na medida em que tal leitura procura romper com o par homem/mulher como opostos complementares, pensados do ponto de vista ontológico, é preciso reconhecer o esforço de Lacan no sentido de desvincular diferença sexual e diferença anatômica. Nesse sentido, pode-se efetivamente afirmar que a laboriosa construção das fórmulas da sexuação constitui já uma resposta à crise da epistemologia sexual, como sugere Preciado (2020).

Mas será que tal resposta é suficiente? Tudo indica que não. Pois, com efeito, as duas leituras até aqui examinadas – seja aquela que compreende a diferença sexual como diferença interna, seja aquela que a concebe como diferença entre dois que não fazem um – padecem de um mesmo problema – um problema que Silvia Lippi e Patrice Maniglier (2024, p.39) formulam com precisão:

[...] digam o que disserem os psicanalistas que seguem Lacan, o falo resta para ele o elemento determinante da diferença dos sexos. Se a mulher é dita *não-toda* fálica é bem porque ela é também em parte fálica. Esta zona exterior à problemática fálica não é acessível senão quando se atravessa o espaço fálico.<sup>44</sup>

Seja, portanto, na formulação da diferença como alteridade interna ou como não-relação entre dois polos opostos, o falo permanece como operador privilegiado dessa partição. Nesse caso, se admitimos a dificuldade – até mesmo a impossibilidade – de uma dissociação efetiva entre pênis e falo, talvez tenhamos de reconhecer que Preciado tem razão ao sustentar que a tentativa lacaniana de desnaturalizar a diferença sexual não logrou êxito. Antes, porém, de colocar Preciado e Lacan em (não)relação – tarefa que será desenvolvida na seção 4.3 –, precisamos ver mais de perto o processo de construção das fórmulas da sexuação. Esse percurso nos permitirá avaliar, na sequência, a pertinência dos questionamentos do filósofo.

---

<sup>44</sup> Tradução minha para fins deste texto.

## 4.2 A DIFERENÇA SEXUAL NAS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO

As fórmulas da sexuação são exemplares... para produzir mal-entendido, afirmou Lacan ([1972-1973] 2008) – prenehe de razão! Sua advertência deveria nos precaver contra o risco de tomá-las como referência absoluta, insuperável e não passível de questionamentos. De fato, elas dão ensejo a múltiplas possibilidades de leituras, por vezes contraditórias. Mas tal polissemia, longe de comprometer seu valor teórico, é, segundo Ambra, um indicador de sua fecundidade e alcance. Para o autor (Ambra, 2022, p.57), o fato de elas

[...] terem se emancipado de seu cercado conceitual primeiro e de terem se tornado, entre os pós-lacanianos, quase que uma metarracionalidade geral de análise de questões clínicas, conceituais e até mesmo políticas não é de maneira alguma um problema, e sim um grande mérito que demonstra seu grande alcance teórico.

O estudo deste segundo momento da elaboração lacaniana sobre a diferença sexual – que se desenvolve nos seminários do final dos anos 1960 e início dos anos 1970, marcados pelo deslocamento da centralidade do Édipo e pela introdução das noções de discurso e semblante, até a chegada às fórmulas – permite delimitar aquilo que Ambra denomina seu “cercado conceitual primeiro”. Tratava-se, muito simplesmente, de fazer avanços em relação à problemática da feminilidade, ali onde Freud havia empacado. Lacan avança aí por meio da noção de não-todo, com que caracteriza o feminino. “É meu verdadeiro tema esse ano, por trás desse *Mais, ainda*, e é um dos sentidos do meu título. Talvez que assim eu chegue a fazer aparecer algo de novo sobre a sexualidade feminina” (Lacan, [1972-1973] 2008, pp. 63-64). Daí, por implicação, uma nova abordagem da diferença sexual, dessa vez pelo viés da lógica. Estamos aqui no âmbito do movimento interno da teoria psicanalítica, movimento impulsionado pela releitura crítica do texto freudiano, empreendida por Lacan, mas também por sua atenção às mudanças que ele percebia na clínica.

Se, por um lado, a introdução das fórmulas da sexuação marca um deslocamento importante em relação à lógica edípica – que constitui o primeiro da leitura lacaniana –, é preciso insistir que não se trata de uma ruptura absoluta. Como sugerido na seção anterior, há uma linha de continuidade entre esses dois momentos do ensino de Lacan. Essa continuidade fica evidenciada na inscrição do Édipo no campo dos discursos, pois lembremos que em *O avesso da psicanálise* Lacan o localiza como efeito do discurso do mestre, isto é, como dispositivo que organiza os lugares e posições de maneira normativa e hierárquica.

Como veremos, a inscrição do Édipo no campo dos discursos acaba se revelando fundamental para a construção das fórmulas, cujo lado esquerdo, dito “masculino”, aparece como sustentado por essa mesma lógica do Um, do todo, da exceção que funda a universalidade, uma lógica, portanto, que remete diretamente à estrutura do discurso do mestre. Desse modo, se é verdade que as fórmulas apontam para uma inflexão, particularmente ao introduzirem a dimensão lógica do não-todo, é igualmente verdade que esse gesto se faz a partir das bases estruturais herdadas do Édipo, agora relidas como efeitos do discurso.

Como afirmado acima, a passagem de um tempo a outro da reflexão lacaniana pode ser pensada como um movimento interno da teoria, fruto da atenção de Lacan aos fatos da clínica, à subjetividade de sua época, assim como de sua releitura de Freud. Mas essa reformulação é impensável sem a consideração pelo contexto histórico e epistemológico mais amplo no qual Lacan estava inserido. Nesse sentido, as fórmulas da sexuação – juntamente com a reformulação que elas introduzem na concepção de diferença sexual – podem ser lidas como uma resposta às interpelações externas dirigidas à psicanálise por pensadoras do chamado feminismo das diferenças, também conhecido como a segunda onda do feminismo. Ao contrário daquele de primeira onda, da época freudiana, centrado na conquista de direitos e na reivindicação da igualdade entre os sexos, esse novo feminismo buscava afirmar a positividade da diferença feminina em relação ao masculino.

Nomes como Luce Irigaray, Cixous, Montrelay, Kristeva e Monique Wittig representam esse movimento complexo e heterogêneo que, antes do monstro Preciado, colocou a psicanálise a trabalho.<sup>45</sup> Sob influência de Jacques Derrida, muitas dessas autoras acusaram a psicanálise de reproduzir uma lógica *falogocêntrica*<sup>46</sup>, que subordina o feminino à linguagem do Um. Daí por que a formalização lacaniana do não-todo como o que escapa à função fálica pode ser lida como um deslocamento teórico que, se não compra as críticas feministas por seu valor de face, não deixa de levá-las em consideração.

É interessante observar que, no exato momento em que o movimento feminista buscava afirmar a especificidade do feminino, buscando fazer surgir representações deste dissociadas do masculino, Lacan tenha respondido com a provocadora fórmula segundo a qual *A Mulher*

---

<sup>45</sup> Algumas destas autoras frequentavam os seminários de Lacan e/ou participavam do Mouvement de Libération des Femmes – MLF, que Lacan acompanhou de perto (Cossi, 2016). O MLF era um movimento feminista francês composto exclusivamente por mulheres, que reivindicava a livre disposição do corpo feminino por meio do combate ao patriarcado.

<sup>46</sup> O falocentrismo é uma palavra-valise proposta por Derrida que opera uma crítica contundente à razão filosófica ocidental. Ela é formada por *falocentrismo*, que diz do privilégio do masculino por meio da centralidade do falo, e *logocentrismo*, que diz respeito ao privilégio concedido, nesta tradição, ao *logos*, à razão como principal forma de acesso ao conhecimento e à verdade.

*não existe*. Tudo se passa como se, para Lacan, o feminismo das diferenças conferisse consistência ontológica ao feminino, fazendo existir A Mulher... que não existe. Para Fuentes (2012, p.85):

O embate de Lacan com as feministas dessa corrente repousa na impossibilidade de se escrever o feminino como tal. Embora o psicanalista tenha reconhecido um gozo específico para o feminino, este não estabelece nem o conjunto das mulheres nem faz saber, pois se a mulher o experimenta é justamente onde ele não se inscreve no inconsciente nem na linguagem. Ou seja, se, por um lado, o aforismo da inexistência da mulher revela como impossível o sonho de que uma escrita pudesse enfim escrever a mulher, responde, por outra parte, ao feminismo que defende a igualdade entre os sexos, denunciando que não existe o conjunto do que não tem essência.

Se A Mulher não existe, *não há relação sexual* – aforismo que condensa o ponto nevrálgico do *Mais, ainda* e que é formalizado, do ponto de vista lógico, nas fórmulas da sexuação. Cumpre notar, todavia, que há algo que se perde na tradução desse enunciado, pois o *il n'y a pas de rapport sexuel* contempla, como se vê, o termo *rapport*, que pode ser vertido tanto como *relação* quanto como *proporção* ou *razão* (no sentido matemático). Por conseguinte, o *não há relação sexual* de Lacan aponta para uma dissimetria irredutível entre os termos que as fórmulas de alguma maneira opõem – masculino e feminino –, restando determinar, primeiro, que significados esses significantes assumem no contexto das fórmulas e, segundo, qual a natureza dessa oposição. Eis o que passaremos a ver de agora em diante nesta seção.

Na esteira de Freud, para quem “homens” e “mulheres” são constructos teóricos com conteúdo incerto, Lacan também insistirá na impossibilidade de chegarmos a saber a “verdade dos sexos”. Não é essa sua *démarche*. Por isso ele pôde afirmar: “[...] o homem e a mulher, não sabemos do que se trata” (Lacan, [1971-1972] 2012), p. 38). Assim, em vez de falar em “homens” e “mulheres”, Lacan prefere recorrer aos termos *lado masculino* e *lado feminino*. Este é o recurso que lhe permite “não recorrer jamais a nenhuma substância”, não “se referir jamais a nenhum ser” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 18). Pode-se enxergar nisso uma tentativa de não endossar a gramática substantiva dos gêneros forjada no seio da epistemologia moderna.

Essas poucas considerações já nos permitem concluir que a sexuação, tal como pensada por Lacan, não se confunde com o gênero. Nas fórmulas, não se trata de identidades sociais ou culturais, como na lógica de gênero, mas de posições de gozo que não pressupõem correspondência direta com os termos homem e mulher pensados como realidades empíricas. “Dizer que faço ontologia [...] é engraçado” – pontua Lacan ([1971-1972] 2012, p. 214). Essa recusa à abordagem ontológica revela que a diferença sexual, no contexto do *Mais, ainda*, não

se confunde com uma diferença em termos antropomórficos, isto é, a partir dos atributos pretensamente capazes de definir a humanidade do ser falante, com todo o risco normativo aí implicado (Sáez, 2005).

Essa crítica ao caráter substantivo das categorias de sexo, todavia, já estava presente na categoria de semblante, espécie de véu que nada vela, pois não recobre nenhuma essência. Desse modo, precisamos nos perguntar que passo a mais é dado aqui. Trata-se, muito precisamente, da introdução da lógica na abordagem da diferença sexual. Fato sobremaneira importante para repensar o feminino, que no regime dos semblantes ficava reduzido à condição de ser o falo para o homem, numa definição heterorreferida. Com as fórmulas da sexuação, diferentemente, o feminino é articulado justamente ao que escapa a essa lógica complementar, sendo então pensado a partir do campo do real e da não-relação.

Se há décadas Lacan já reconhecia que uma mulher aliena uma parte de sua feminilidade no semblante fálico, pode agora, retomando o ponto no qual Freud estacara, argumentar que o feminino é um dos nomes do real, ou seja, do que *não cessa de não se* escrever. Essa impossibilidade decorre da premissa fálica do inconsciente, que não deixa lugar para o feminino, que não reconhece o Outro sexo (Fuentes, 2012). Aqui, cumpre destacar uma inflexão teórica central: o estatuto do Outro se modifica ao longo do ensino lacaniano. Se antes ele representava o lugar da linguagem, tesouro dos significantes, passa agora a designar a alteridade absoluta, o que pode ser encarnado tanto pelo corpo em sua opacidade real quanto por um outro situado na posição *feminina* – conforme a diferença seja pensada como interna ou externa, respectivamente. Daí a estreita afinidade entre o feminino e o real inominável nesse momento da teorização lacaniana.

Essa aproximação entre o feminino e o real, contudo, remonta já a Freud, que intuía a importância das vivências pré-edípicas da menina com seu Outro primordial, experiências relativas a um tempo que ele apenas pôde qualificar como obscuro. Nesse sentido, mesmo esse momento tardio do ensino lacaniano não deixa operar certo *retorno a Freud*, ainda que sob nova ótica. Já no Seminário *A angústia*, Lacan ([1962-1963] 2005) havia sublinhado, em sintonia com Freud, o nó mais frouxo que ligaria as mulheres ao Édipo, à castração e o desejo, assim como a maior proximidade delas com o gozo e, por conseguinte, com o real – dimensão para além dos semblantes<sup>47</sup>. Ora, se os semblantes introduzem uma lógica do *parecer* cujo móbil é

---

<sup>47</sup> Grosso modo, é possível estabelecer certas aproximações entre o desejo – indissociável da falta – e o princípio do prazer, por um lado, e entre o gozo e o que Freud chamou de *mais além do princípio do prazer*. Se o desejo inclui a falta, o gozo, em sua aceção mais geral, é sempre da ordem do excesso e da tensão, do *a mais [encore]* que vamos encontrar do lado *feminino*.

a relação com o outro, Lacan irá pontuar agora a existência de uma dimensão do feminino que se situa “mais além de todo esse *jogar* que constitui sua relação ao homem” (Lacan, [1972-1973] 2008), p. 95). Com isso, opera-se um deslocamento importante: se, como vimos, no âmbito dos semblantes a diferença entre os sexos era pensada como uma diferença relativa, aqui Lacan introduz a ideia de que há algo do *feminino* que não entra em relação.

Algumas pistas a respeito deste *além*, desse excesso em relação às categorias de discurso e de semblante, “fundado sobre a linguagem” (Lacan, [1972-1973] 2008), p. 24), foram sendo deixadas pelo autor aqui e ali. Já vimos que, no Seminário *A Angústia*, o psicanalista aproxima as mulheres da categoria de real, apontando para sua maior proximidade com aquilo que escapa à simbolização. Anos mais tarde, no importante *O avesso da psicanálise*, seminário dedicado justamente à teoria dos discursos, encontramos a seguinte passagem: “O homem, o macho, o viril, tal como o conhecemos, é uma criação de discurso – nada, pelo menos, do que dele se analisa pode ser definido de outra maneira. Não se pode dizer o mesmo da mulher” (Lacan, ([1969-1970] 1992), p. 57).

É precisamente esse ponto que será aprofundado em *Mais, ainda*, no qual lemos que “a mulher não é toda, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 38). Essas formulações nos oferecem uma primeira chave de leitura para pensar a articulação entre os termos masculino e feminino tal como figuram nas fórmulas da sexuação – termos até aqui não definidos. Podemos começar esse trabalho por meio de definições negativas, isto é, definições que esclarecem o que os significantes no frontispício do quadro da sexuação **não** querem dizer. Tomemos como mote a questão formulada por Silvia Lippi e Patrice Maniglier (2024, p.75): “Qual a relação entre o ‘lado homem’ e a coletividade masculina, ou entre o ‘lado mulher’ e as pessoas que são designadas sob este gênero em nossas sociedades?”.

Ora, quando nos atemos à letra do texto lacaniano tal como estabelecido em *Mais, ainda*, a resposta surge de pronto: não há correspondência direta entre os termos *homens* e *mulheres*, tal como figuram nas fórmulas, e os indivíduos designados por esses nomes segundo as convenções sociais ou nos discursos identitários. O que Lacan chama de homens e mulheres não remete, forçosamente, aos entes de carne e osso aos quais costumamos reservar esses termos de acordo com os critérios visuais e anatômicos da nossa época, nem tampouco a identidades de gênero ou a papéis sociais. Uma mulher cisgênero – como dizemos hoje – pode muito bem ocupar a posição lógica dita masculina, sendo a recíproca verdadeira. “Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres. Isso acontece” – assegura Lacan ([1972-1973] 2008, p. 81), que embaralha assim as definições normativas que tradicionalmente organizam a divisão

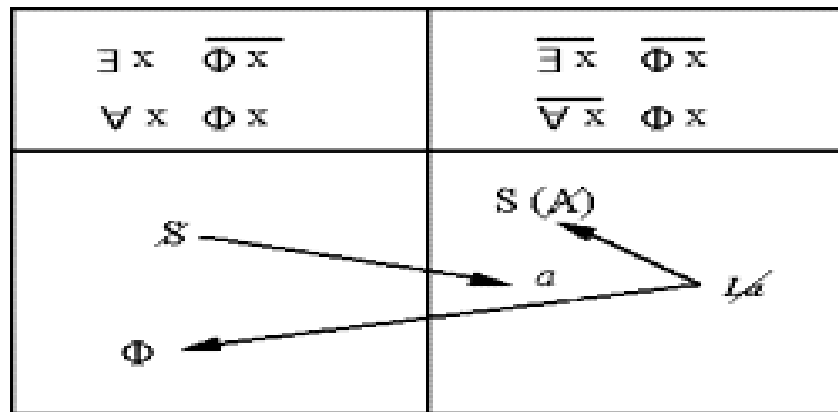
entre os sexos segundo uma lógica atributiva – por exemplo, a partir da atribuição da presença ou ausência do pênis.

A psicanalista Colette Soler (2005, p. 225) insiste nesse ponto ao sublinhar

[...] o esforço feito por Lacan para formular uma diferença que não decorre do juízo de atribuição, isto é, que não funciona de acordo com a forma – os homens são isto e as mulheres são aquilo –, forma esta em que se manifestam todas as ideologias sobre a questão, e que sempre supõe, por trás da atribuição, a referência a uma substância.

Mas, afinal, do que se trata nessa divisão? Do modo como o ser falante se inscreve na função fálica, isto é, de dois modos distintos de lidar com a castração, o que dá lugar a duas modalidades de gozo diferentes. Eis o que o quadro da sexuação busca formalizar. Vejamos.

Figura 1 – Quadro da sexuação



Fonte: Lacan (1973, p. 84)

Como se pode notar, o quadro da sexuação se encontra dividido em dois patamares, considerando o eixo vertical. No plano superior encontramos as fórmulas lógicas, que representam as diferentes possibilidades de inscrição na função fálica ( $\Phi x$ ). No plano inferior encontramos as modalidades de gozo que resultam de cada uma dessas inscrições. Já no eixo horizontal temos o lado esquerdo associado à posição masculina ou todo fálica, e o lado direito vinculado à posição feminina ou não-todo fálica. Começemos pela parte superior esquerda, onde se lê:  $\exists x \neg \Phi x$ . Essa fórmula deve ser compreendida nos seguintes termos: *há ao menos um que não se submete à função fálica*, ou ainda *há ao menos um para quem a castração não se aplica*.

Essa formulação só pode ser bem compreendida se guardamos a “distância entre existência no sentido lógico e existência natural” (Lacan, [1971-1972] 2012, p. 135). Com efeito, no plano da *existência natural*, todos os seres falantes são marcados pela castração. Não há ninguém que se excetue. Nesse sentido, a castração seria “uma função universal, uma prerrogativa da subjetividade como tal” (Zupančič, 2023, p. 83)<sup>48</sup>. Todavia, o registro lógico permite pensar essa figura de exceção que, embora impossível no plano empírico, é necessária para organizar o que Lacan chama de posição masculina.

Em outras palavras: a castração vale para todos ( $\forall x. \Phi x$ ) porque há um que é tomado como exceção ( $\exists x. \neg \Phi x$ ). Esta exceção é condição de possibilidade do estabelecimento do conjunto dos homens como todo fálico. No quadro, a segunda fórmula à esquerda é considerada uma universal afirmativa, já que concerne a todos. Segundo Lacan ([1972-1973] 2008, p. 85), ela “indica que é pela função fálica que o homem como todo toma inscrição”. Mas só pode fazê-lo na medida em que “essa função encontra seu limite na existência de um  $x$  pelo qual a função  $\Phi x$  é negada” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 85) – o *ao menos um*. Vale insistir: “homem”, aqui, não é sinônimo de identidade masculina, mas diz respeito a uma forma de estruturação do gozo a partir da função fálica.

Do lado masculino do quadro, temos, portanto, um conjunto **incompleto e consistente**. Incompleto porque há um que se excetua; consistente porque, graças a essa exceção, todos os demais elementos ficam submetidos às mesmas regras – isto é, à função fálica. A lógica, aqui, é a da consistência sustentada por um ponto de fora, um elemento que funda o sistema justamente por não estar submetido a ele. Colette Soler (2020, p.77) esclarece esse ponto com precisão quando afirma:

[...] em um sistema lógico a consistência é o que permite a cada proposição do sistema demonstrar, seja a sua verdade, seja sua falsidade. É um ou outro, mas essa consistência está sempre apensa a uma proposição de exceção, aproximada com a noção de axioma, que não é demonstrada, que está, portanto, fora do sistema que ela funda e limita como acabado. Da mesma forma, o dizer de exceção fazendo limite à função fálica constitui em conjunto consistente os  $x$  que se classificam, e, desde então, clinicamente, para todos e em todos os casos, há castração, isso sem exceção, e o gozo é fálico.

---

<sup>48</sup> Não deixa de ser interessante observar o que se pode extrair a esse respeito tanto da palavra *sexo* quanto de *anatomia*. A primeira delas provém do latim *secare*, que significa separar ou dividir alguma coisa que originalmente era inteira. Já a segunda viria da palavra grega que pode ser vertida como *anatome*, na qual *-ana* significa *em partes* e *-tomia* significa corte, isto é, cortar em partes ou dividir. Lacan ([1962-1963]2005) não ignora tais ressonâncias e indica o quanto a anatomia já implica a função do corte.

Essa estrutura é a mesma que encontramos no paradoxo de Russell a respeito do catálogo de todos os catálogos, que só pode existir como tal com a condição de não incluir a si mesmo. Lacan a reconhece igualmente no mito freudiano de “Totem e tabu” (Freud, [1913] 1996). Nesse mito, o pai totêmico é uma figura de exceção que possui todas as mulheres e subjuga os demais membros da horda, até ser assassinado por eles. A partir daí, os membros tornam-se irmãos, se irmanam na medida em que assumem um interdito comum: ninguém mais poderá ocupar o lugar que fora do pai. Esse limite compartilhado dá origem à lei e, com ela, ao laço social. Vê-se, então, como o gozo masculino é organizado pela castração como condição de pertencimento ao campo do Outro. Por isso, quem quer que se inscreva do lado masculino tem de renunciar a uma parcela do seu gozo, fazendo com que o gozo alcançado por quem aí se situa seja, sempre e necessariamente, um gozo circunscrito, localizado, constringido pelos limites da linguagem. Lacan o nomeia como *gozo fálico*.

Marcado pela castração, o gozo fálico também é descrito por Lacan como gozo do idiota ou gozo masturbatório ([1972-1973] 2008). Ele é “parcial” não apenas por se restringir a uma zona do corpo (o falo), mas também por sua forma: descontínua, separada, como os próprios significantes. Desde Saussure, sabemos que os elementos da linguagem são discretos, isto é, há sempre um intervalo entre um significante e outro. Essa estrutura descontínua da linguagem se reproduz na forma do gozo fálico. É o que observa Gaufey (2015, p. 49):

[...] este gozo é, aos olhos de Lacan, o que, na estrutura do sujeito, impõe-se pelo fato da linguagem e determina o ser humano como não podendo avançar rumo às suas satisfações senão imergindo na linguagem. O humano, esse neóteno, esse ser tão incompleto em seu nascimento, faz, *post-partum*, da linguagem um de seus principais órgãos e esse órgão goza.

Convém destacar que o gozo fálico não concerne apenas ao macho da espécie, mas a todo ser falante. Desprovidos da pré-programação instintual que orienta a relação com o outro, parceiro da espécie, o animal humano é condenado se inscrever no universo simbólico alienando-se aos significantes do Outro, que bem ou mal servem de orientação para sua experiência sexual, como suplência do instinto perdido. Perda estrutural que a psicanálise chama de castração. Mas, se a castração diz respeito ao ser falante como tal, e porque falante, isto é, imerso no universo da linguagem, ela não tem a mesma incidência nos homens e nas mulheres, categorias que Lacan define precisamente pela relação distinta que mantêm com a função fálica ([1972-1973] 2008).

Noutras palavras, segundo a lógica das fórmulas, não é que um homem – definido por seus atributos anatômicos ou por sua identidade de gênero – esteja inteiramente na função

fálica. Em verdade, a lógica é a inversa: é por estar todo submetido à função fálica, por ter seu modo de gozo inteiramente determinado pela castração, que um ser falante (um  $x$ , a variável lógica) é situado na posição masculina. De modo análogo, não é por serem mulheres que elas estão não-todas na função fálica; é por não se inscreverem completamente na função fálica que se pode dizer que ocupam a posição feminina. A castração, então, embora valha para todos, define a posição masculina, mas não a feminina. Duas posições que, como já afirmado, devem ser pensadas como modalidades de gozo, mas também – como gostaria de acrescentar agora – como modos de viver e de existir (Vieira, 2014).

Trata-se, aqui, de uma interpolação cuja importância só será plenamente extraída na seção 4.3. Por enquanto, basta dizer que tal afirmação tensiona a pretensão de que as fórmulas sejam pensadas exclusivamente como construções lógico-formais e desprovidas de implicações históricas, políticas ou normativas. Paralelamente, nelas não se trata, tampouco, do campo exclusivo das práticas sexuais. De maneira mais ampla, a lógica apresentada por Lacan nas fórmulas, com suas diferentes modalidades de gozo, atravessa toda a economia subjetiva e fornece coordenadas pensar a relação de cada ser falante com a castração, com o desejo e com o Outro, determinando não somente sua economia libidinal, mas também a forma de lidar com o parceiro, de construir laços e de habitar o mundo.

Assim, ao passarmos ao lado masculino, veremos como a castração organiza um modo específico de existir, marcado pelo recurso ao fantasma como estrutura de mediação entre o sujeito e o Outro. O fantasma opera como um enquadre simbólico-imaginário que permite ao sujeito criar um cenário para a realização do desejo ela, a castração, “libera no macho, dando-lhe seu significante no falo” (Lacan, [1960a] 1998, p. 744). Essa lógica aparece representada no patamar inferior do quadro, onde, no lado dito masculino, encontramos o sujeito barrado ( $\$$ ) em relação ao falo ( $\Phi$ ), enquanto, no lado dito feminino, aparece o objeto  $a$ , resto da operação a partir da qual o sujeito advém, indicando algo que escapa à simbolização completa. A fórmula do fantasma ( $\$ \diamond a$ ) expressa, assim, um modo masculino de gozar e de existir, uma forma de relação mediada com o Outro e com o próprio desejo.

Para os que se localizam aí, afirma Lacan, “só é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele ser a causa de seu desejo” (Lacan, ([1960a] 1998), p. 86) –  $\$ \diamond a$ . Mira-se o Outro, atinge-se o  $a$ , que tem aqui o sentido de suplência, do que vem viabilizar alguma relação ali onde a relação (*rappor*t) é estruturalmente impossível. No entanto, como vimos anteriormente, o objeto  $a$  remete, antes de tudo, à própria fantasia do sujeito, não ao Outro enquanto tal. Temos aqui uma tese cujos ecos remontam, mais uma vez, ao Seminário sobre a Angústia, uma década anterior ao *Mais, ainda*, onde Lacan aponta:

É normativo, diria eu, que o desejo, a lei que constitui o desejo como desejo, não chegue a concernir a esse Outro em seu centro. Ela só lhe diz respeito excentricamente e de lado – pequeno *a*, substituto do A maiúsculo. Isso quer dizer que todas as *Erniedrigungen*, as depreciações da vida amorosa, que vêm apontadas, pontuadas por Freud, são efeitos dessa estrutura fundamental, que é irreduzível. (Lacan, [1962-1963] 2005), pp. 201-202).

Se quisermos atualizar esses termos a partir do que será formalizado no *Mais, ainda*, diremos que não há relação sexual porque o gozo fálico não alcança o gozo Outro. O primado do falo, o fato de a função ser a mesma para os dois lados, é precisamente o que torna impossível estabelecer a relação (*rapport*) entre eles. “Vou um pouco mais longe – o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não chega, eu diria, a gozar do corpo da mulher, precisamente porque o de que **ele goza é do gozo do órgão** (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 14. Grifos meus). Essa passagem é reveladora, pois, ao mesmo tempo em que dá corpo à tese da não-relação sexual, parece recair no plano do que chamei de diferença externa, que opõe homens mulheres em seus sentidos ordinários, e não mais como posições lógicas. Além disso, a passagem reinstaura a sobreposição entre pênis e falo.

De fato, o Seminário 20 é inteiramente atravessado por essa tensão entre, de um lado, a tentativa de formalizar logicamente a diferença sexual e, de outro, o retorno às cenas cotidianas da clínica e das parcerias sexuais, ao que se passa na cama. Numa afirmação frequentemente negligenciada, o próprio Lacan havia afirmado desde a primeira lição do Seminário: “Eu não descolarei dela, dessa cama” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 10). Mas, para Ambra (2022, p. 57)

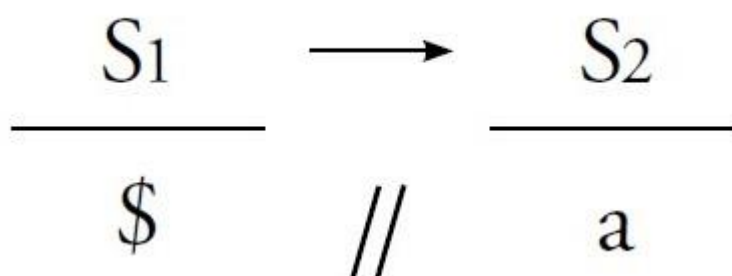
A aposta lacaniana na formalização, a despeito de seus inegáveis méritos, parece ter tido como um de seus ecos uma sorte de “deserotização” da teoria analítica, na medida em que a busca por uma teoria do sujeito universalizante e estrutural (no sentido de que estaria para além de formas históricas ou sociológicas) acabou por relegar à esfera imaginária (ou “do sentido”) eventos, sensações, convicções, projetos que não só formam o “feijão com arroz” da clínica quanto articulam muitas das modalidades de lutas políticas contemporâneas.

A própria construção das fórmulas é um exemplo de formalização lógica apoiada ou extraída de um relato anedótico, mítico. Pois, como afirmado anteriormente, Lacan parece enxergar no mito freudiano a estrutura lógica que ele tentará esvaziar de conteúdos semânticos e imaginários. Desse modo, toda a historieta fabulosa de “Totem e tabu” é reduzida por ele a um pequeno número de elementos algébricos. Assim, toda a narrativa de *Totem e tabu* é condensada na forma do Discurso do Mestre, cuja estrutura reencontraremos no lado dito

masculino das fórmulas. Lembremos apenas que, em Lacan, discurso tem valor de laço social, isto é, designa uma forma de organização do vínculo entre os seres falantes – o que vai ao encontro da proposição sobre a relação entre modalidades de gozo e modos de viver. É nesse sentido que o Discurso do Mestre servirá de base para a formalização da posição masculina na sexuação, como veremos a seguir.

O *ao menos um que se excetua à castração* ( $\exists x \neg \Phi x$ ) pode ser lido como  $S_1$ , significantemente cuja extração permite fundar o conjunto dos significantes,  $S_2$ , representado na fórmula pelo *para todos*, o universal ( $\forall x. \Phi x$ ). Assim, não é por acaso que reencontramos, no patamar inferior desse discurso, a fórmula do fantasma, tal como a havíamos encontrado no patamar inferior do quadro da sexuação. A dupla barra que separa o sujeito barrado ( $\$$ ) do objeto  $a$  evidencia o limite estrutural que a castração impõe à posição masculina, fazendo com o que gozo só seja possível como parcial, fragmentário, jamais pleno ou sem limites.

Figura 2 – Discurso do Mestre



Fonte: Adaptado de Lacan

Mais uma vez, temos o masculino explicitamente vinculado à dimensão do discurso. Se, em Lacan, o discurso é “aquilo que determina uma forma de liame social” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 88), e se todo laço social é atravessado por coordenadas históricas, encontramos-nos em posição de questionar a pretensa neutralidade lógica das fórmulas da sexuação. Desse modo, elas não são estruturas puramente formais e atemporais capazes de expurgar sentidos e concepções generificadas historicamente situadas. De fato, é o caso de nos perguntarmos se pode existir lógica neutra quando aplicada ao campo sexual, o gozo dos corpos e as maneiras de viver.

Nesse ponto, o leitor familiarizado com o texto lacaniano não terá dificuldade para perceber que a linha de argumentação adotada aqui não corresponde à leitura canônica – ou mesmo hegemônica – e diz de certa estratégia que usa Lacan contra Lacan – ou a favor (da mutação) da psicanálise, como prefiro pensar. Expliquemos melhor.

Com efeito, se em *Mais, ainda* Lacan afirma que em nenhum caso os discursos devem ser concebidos “como uma série de emergências históricas” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 23), num texto anterior encontramos uma formulação distinta, segundo a qual os discursos são “instaurados numa certa ordem a qual, é claro, só se justifica pela história” (Lacan, ([1971] 2009, p. 152). É desta segunda afirmação – primeira na ordem cronológica – que parto para sustentar que as fórmulas não podem ser apartadas do campo histórico que as condiciona.<sup>49</sup> Tudo se passa como se a aposta no matema tivesse por efeito, além da deserotização da teoria, a crença na validade atemporal das formulações, que se desinscrevem do registro histórico. Nesse sentido, revelar os vínculos tácitos entre discurso, sexualização e poder permite reinscrever as fórmulas na história, e isso contra a crença aparentemente generalizada no campo analítico segundo a qual a psicanálise poderia se furtar à sua própria historicidade.

Dito isso, e antes de avançarmos para o lado direito, dito feminino, é oportuno deter-nos um pouco mais nas características do Discurso do Mestre e no tipo de laço social que ele institui, pois isso irá nos ajudar a compreender o modo masculino de gozar – e, como já indicado, de viver e de existir – tal como formulado nas fórmulas. Nesse discurso, o agente é o significante-mestre, que se apresenta a partir do lugar da exceção ( $\exists x \neg \Phi x$ ) e comanda a organização do conjunto ( $\forall x. \Phi x$ ). Por isso se trata de um discurso de comando, que busca ordenar os corpos e as subjetividades segundo a lógica fálica, estabelecendo um ideal de unidade no qual todos devem se inscrever. Atenção, aqui, ao verbo dever, indicando que o discurso do mestre é imperativo.

Moreira (2021, p.46) enfatiza a paixão desse discurso pelo Um e sua tentativa de homogeneizar os “corpos para que estes se tornem exemplos particulares de um universal”. A autora sustenta, ainda, que é possível “articular a esse desejo totalizante e excludente do discurso do mestre [...] a face segregadora do humanismo, pois a tentativa de homogeneizar os corpos em torno do Um, em torno da figura do Homem, produz, inevitavelmente, a violência e a marginalização do diferente”. Noutras palavras, este *para todos* encontrado no Discurso do Mestre e reencontrado no lado masculino das fórmulas funciona menos como descrição de uma dada realidade e mais como injunção normativa, como imperativo de pertencimento à lógica fálica. Não se trata, portanto, de um conjunto homogêneo, sem diferenças internas, mas de uma unidade apenas presumida, sustentada pelo poder do significante-mestre. Por isso Lacan ([1971] 2009), p. 132) pôde afirmar que “há enormes dúvidas incidindo sobre o fato de que o

---

<sup>49</sup> Num texto de 1974, portanto posterior ao *Mais, ainda*, Lacan ([1974] 2022) volta a afirmar o desenvolvimento histórico dos discursos ao dizer que Descartes nasceu na época do Discurso do Mestre (clássico).

*todo homem existe*. É isso que está em jogo – ele só pode sê-lo na qualidade de *todohomem* [*touthomme*], isto é, de um significante, nada mais”.

Gostaria de ilustrar esse ponto com um exemplo da literatura, encontrado no livro *Lutas e metamorfoses de uma mulher*, de Édouard Louis (2023). Na obra, o autor se lança no relato autobiográfico de sua relação com sua mãe. A certa altura, ele se pergunta se seria capaz de compreender a vida daquela mulher, considerando que ele foi “construído, percebido e definido pelo mundo que o cerca como um homem” (Louis, 2023, p. 32). Mas ele arremata:

À noite depois da fábrica meu pai ia para o bar com aqueles que chamava de seus *colegas*. Muitas vezes levavam os filhos juntos, mas ele não me levava porque tinha vergonha de mim e de meus trejeitos femininos, os trejeitos que me separavam dos outros na escola. Eu ficava em casa com minha mãe e minha irmã mais velha, e foi com elas que cresci. O que é um homem? A virilidade, o poder, a camaradagem com outros meninos? Eu não tinha nada disso. A ausência do risco de agressão sexual? Eu não estava protegido disso. Da mesma forma que Monique Wittig afirma que as lésbicas não são mulheres, que elas escapam dessa identidade restrita, **a pessoa que eu sou nunca foi um homem, e é essa desordem da realidade o que mais me aproxima da minha mãe. Talvez aqui, desse não lugar do meu ser, eu possa tentar compreender quem ela é e o que viveu.** (Louis, 2023, pp. 32-33. Grifos meus).

De acordo com os critérios visuais da epistemologia binária da diferença sexual, Édouard Louis é um homem. Porém, um homem cujo corpo, trejeitos e maneiras de viver o colocam à parte do ideal fálico, impedindo sua plena inscrição no lado “todo” masculino. A partir desse ponto de exclusão, desse “não lugar”, ele reconhece sua afinidade com sua mãe, igualmente expulsa da universalidade abstrata representada pela figura d’O Homem, tipo de masculinidade orientada pelo ideal viril. De fato, é precisamente no laço social fundado pelo Discurso do Mestre que “homem” se torna sinônimo de humanidade, o que diz o suficiente sobre a face segregadora e violenta desse discurso. Nesse regime, formas de vida que não se conformam à lógica fálica são frequentemente desumanizadas, reduzidas a objetos ou tratadas como “monstruosas”, para retomar o termo de Preciado. Como propõe Vladimir Safatle (2020, p.78): “Uma das razões da violência extrema daqueles que lutam por se reconhecerem no interior da lógica do gozo fálico é o fato de eles não saberem o que fazer com a outra experiência de gozo que os assombra”. Violência que atravessa boa parte da obra de Édouard Louis e que é igualmente denunciada por Preciado (2023, p. 42), para quem o corpo reconhecido como humano, branco e masculino “tem o monopólio do uso das técnicas de violência”.

A partir do lugar do mestre (S<sub>1</sub>), certa ordem é imposta aos outros, posicionados como escravos (S<sub>2</sub>). No laço social estruturado por esse discurso, sabe-se de antemão

O lugar da criança em relação aos pais, o lugar da esposa frente ao marido, da mãe para com os filhos, da mulher perante a sociedade, dos alunos para com os professores, do empregado frente ao patrão e [...] prevalece a obediência incondicional ao pai, ou àquele que, em cada instituição, venha a ocupar esse lugar. Todos os espaços físicos e subjetivos devem ser demarcados, classificados, ordenados e controlados para que nada fique no interstício, garantindo [assim] sua estrutura hierárquica. (Aguiar, 2006, pp. 2-3).

Essa injunção universalizante e coercitiva, que arregimenta os corpos em torno do Um e toma a norma fálica como padrão de medida, define-se tanto positivamente, pela inclusão de alguns sob seu domínio, quanto negativamente, pela exclusão de outros. Tal exclusão precisa ser reiterada como forma de manter a pretensa unidade do conjunto dito masculino. Esse modo de gozo e de viver do masculino tem sua contrapartida tenebrosa nas angústias e medos suscitados pela feminilidade, que por isso mesmo é objeto de rechaço e degradação. Nesse sentido, o feminino é o que resiste à totalização da função fálica. Essas características do discurso do mestre evidenciam que a masculinidade ocidental, orientada pelo ideal viril, é moldada por uma pretensão de universalidade abstrata cimentada pela rejeição tanto da feminilidade quanto da própria experiência da castração, historicamente associada ao feminino (Freud, [1937] 2021).

Nesse sentido, ainda que Lacan não explore diretamente essa questão, pode-se observar que a masculinidade da qual se trata nas fórmulas se confunde com a virilidade, o que não deixa de operar como um limite interno à própria formalização (Ambra, 2013). De fato, há todo um campo das masculinidades – no plural – que a lógica das fórmulas não contempla. Desse modo, a lógica do lado masculino, sustentada pelo quantificador existencial que remete ao pai da horda freudiano ( $\exists x \neg \Phi x$ ), diz da “ideia de uma *virilidade ideal, localizada no passado e perdida*” (Ambra, 2013, p. 95), uma ideia que aparece pontualmente ao longo da história da masculinidade, mas que só atinge seu ápice no século XX e que marcou profundamente as representações sociais do que se entende por homem ou masculinidade.

Ambra (2013) observa que, ao longo dos Seminários 18, 19 e 20, a abordagem discursiva dos sexos foi gradualmente substituída por uma abordagem lógica que pretendeu alcançar certo nível de abstração formal. A despeito da potência que reconhece na formalização lógica, o autor não deixa de lamentar tal fato, já que a abordagem discursiva seria mais próxima de uma perspectiva histórica ou sociológica. De minha parte, gostaria de sustentar que não há separação estrita entre as duas abordagens, pois o discurso, indissociável da história, infiltra-se inevitavelmente na construção lógica. Assim, os lados masculino e feminino não expressam

diferenças apenas formais porque não podem ser completamente esvaziados dos sentidos que foram sendo decantados ao longo do tempo. Por mais que Lacan possa ter desejado construir uma teoria da diferença sexual independente das formas concretas como essa diferença se dá numa dada realidade histórica, a tarefa simplesmente não pode ser realizada pelo fato de que conceitos e formulações teóricas são indissociáveis da cultura na qual foram criados.

Retornando ao lado masculino, é preciso reconhecer que o ideal viril que nele se inscreve retoma, em grande parte, as formulações freudianas sobre a masculinidade – desta feita, e por isso mesmo, no singular. A obra de Freud está repleta de exemplos que mostram como a subjetivação masculina é atravessada pela ameaça de castração, vivida subjetivamente como risco de feminilização. Essa ameaça mobiliza afetos como horror e angústia e está frequentemente associada ao rebaixamento do feminino à condição de objeto – lógica que reencontramos no Discurso do Mestre e que fornece a base do lado esquerdo do quadro das fórmulas. Podemos agora compreender melhor a afirmação de que a posição masculina não diz respeito apenas a um modo de gozo, mas também a uma maneira de viver ou de existir que se organiza a partir da recusa, por vezes violenta, das experiências e formas de vida que não podem ser enquadradas no interior da lógica fálica, erigida como padrão de medida válido para todos ( $\forall x. \Phi x$ ).

Na sobreposição promovida por Freud e Lacan entre o masculino e o viril, os homens são apresentados como aqueles que sofrem da angústia do proprietário: sujeitos que vivem sob a constante ameaça de perda e que por isso se sentem impelidos, de modo compensatório, a dar mostras de potência e mestria fálica. Essa ostentação, muitas vezes caricata, foi sublinhada por Lacan em diferentes momentos de seu ensino (Lacan, [1958] 1998; Lacan, [1960-1961] 2010), destacando o descompasso entre o falo como significante e o pênis como órgão, o que confere a essa encenação do poder masculino um caráter cômico.

Importa lembrar, contudo, que, se para Lacan o falo se torna significante da falta, ele carrega consigo uma herança cultural anterior à psicanálise, profundamente enraizada no poder e na dominação masculinos. Historicamente, o falo foi associado à dominação e ao poder dos homens, permitindo organizar o campo das identificações, a distribuição de valor e de hierarquias, com os homens (cisgêneros), seus supostos portadores, no topo da pirâmide. Esta centralidade do falo na cultura ocidental, hoje questionada, faz da mulher o Outro – inclusive para si mesma, como veremos na sequência.

Feitas essas considerações sobre o Discurso do Mestre e a posição masculina, podemos agora nos voltar ao lado feminino do quadro da sexuação.

Podemos começar lembrando, com Lacan ([1960-1961] 2010), p.37), que toda “dimensão do ser se produz na corrente do discurso do Senhor [Mestre]”. Isso significa que, em termos lacanianos, existir corresponde a ter lugar num sistema ordenado pela linguagem (Teixeira, 2021). Ora, do Outro lado, dito feminino, encontramos outra lógica: não a dimensão do ser, mas um regime de existência marcado pela **indeterminação**, ou, o que dá no mesmo, um **regime de inexistência**. Se, como afirma Lacan, “a existência se enraíza no plano simbólico” (Lacan, [1971-1972] 2012), p. 103), eis o que não é evidente do lado feminino, que aparece como o que excede a rede da linguagem e escapa – ainda que parcialmente – da referência fálica. Não há significante capaz de reunir o conjunto das mulheres, de assegurar a elas uma existência universalizada como aquela que o discurso do mestre reserva à masculinidade fálica. Por isso Lacan insiste em dizer que as mulheres só podem ser contadas uma a uma, não como um todo (pretensamente) homogêneo. Nos termos da teoria dos conjuntos, pode-se dizer que o lado feminino é **completo** (não há exceção) e, por isso mesmo, **inconsistente** (leia-se: sem unidade entre seus elementos).

Nesse lado direito do quadro, encontramos também duas fórmulas proposicionais, uma universal e uma particular, ambas negativas – sinal de que o feminino escapa à lógica afirmativa que rege o conjunto dos homens, no qual cada  $x$  está integralmente submetido à função fálica ( $\Phi x$ ). A fórmula universal negativa afirma que não existe sequer uma mulher que esteja fora da castração ( $\neg \exists x \neg \Phi x$ ). Ao mesmo tempo, a fórmula particular negativa indica que nenhuma mulher está toda sob o domínio da função fálica ( $\neg \forall x. \Phi x$ ). Em outras palavras, embora nenhuma mulher esteja isenta da castração, esta não tem para elas o mesmo valor constitutivo que possui para os homens. Por isso, quem se alinha do lado feminino está “não-todo” na função fálica, o que abre espaço para um gozo dividido: ora voltado para o falo, compartilhado com o lado masculino ( $L\alpha \rightarrow \phi$ ), ora para a ausência de um significante capaz de representar a mulher ( $L\alpha \rightarrow S(A)$ ).

Por estar não-todo na função fálica, o lado feminino comporta algo a mais [*encore*]. Vimos que a função fálica opera como limite do gozo, circunscrevendo-o e tornando-o parcial. Como o ser falante na posição feminina está não-todo na função fálica, ele tem acesso a esse gozo a mais que, por manter referência ao falo, é considerado um gozo suplementar a ele. Lacan ([1972-1973] 2008, p. 110) o descreve como um gozo “da ordem do infinito”, experimentado no corpo de maneira dispersa, não localizada, e que não se submete inteiramente às amarras do simbólico. Estamos aqui diante de um gozo que não encontra mediação completa no sistema significante, um gozo, portanto, apartado do saber ( $S_2$ ), nunca inteiramente significantizado ou imaginarizado – e que por isso mesmo se liga ao corpo [*en corps*] em sua dimensão real.

Enquanto o gozo fálico é quantificável, fragmentado, circunscrito pelo significante, o Outro gozo se apresenta como um gozo *hetero*, no sentido grego, isto é, radicalmente Outro... em relação ao fálico. Porque os seres falantes do lado feminino não são concernidos da mesma forma pela castração, este gozo Outro não é discreto ou intervalar como o masculino, mas um tipo de gozo “envolto em sua própria contiguidade”<sup>50</sup> (Lacan, [1960 a] 1998, p. 744). Ele não é quantificável nem localizável. É experimentado no corpo, é verdade, mas não no corpo como próprio, aquele que resulta da passagem pelo estádio do espelho. Nesse sentido, ele não é redutível às categorias identitárias ou de gênero disponíveis na cultura. Sua afinidade é com o real, dimensão indeterminada e avessa à captura pelo sentido, para além da lógica dos semblantes.

Contudo, não devemos perder de vista que o gozo Outro só se torna pensável a partir da referência ao gozo fálico, no que este depende do campo da linguagem, condição incontornável da sexuação, visto que os “homens, as mulheres e as crianças não são mais do que significantes” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 38). Serge André (1998, p.224) resume esse ponto nos seguintes termos:

A suposição de um Outro que goza aparece, pois, como um efeito, até mesmo o efeito mais radical, do significante do falo. É, parece-nos, a solução para a qual se inclina Lacan quando explicita que esse Outro que goza, fora-da-língua, é, relativamente ao gozo fálico, não *complementar*, mas *suplementar*: só se pode evocá-lo e situá-lo a partir da castração. Não se pode tratar, assim, de um gozo do corpo do Outro senão a partir do gozo sexual limitado pelo órgão. Não se pode tratar de um gozo não-fálico senão a partir da função fálica.

Observação importante, pois nos faz perceber que o lado feminino, embora introduza uma abertura lógica em face da universalidade fálica, não se constitui de modo independente em relação a essa universalidade. Por conseguinte, existe uma solidariedade estrutural entre os dois lados do quadro, o que pode ser atestado pela análise das duas proposições universais, como veremos na sequência. Avancemos, portanto, na análise da relação entre os dois lados. Vemos, então, que os dois lados não se organizam segundo um princípio de oposição simples ou de complementaridade entre masculino e feminino. As duas universais – a afirmativa, do lado masculino, e a negativa, do lado feminino – não estão numa relação de disjunção, como se aquilo que não está de um lado estivesse necessariamente do outro. Lacan é explícito ao afastar essa hipótese, sublinhando a ausência de simetria entre os termos. Nada de relação em espelho.

---

<sup>50</sup> Essa afirmação de Lacan, feita no ano de 1960, prefigura os desenvolvimentos de *Mais, ainda*, elaborado mais de uma década depois, evidenciando a linha de continuidade entre os desenvolvimentos lacanianos, malgrado certas mudanças e inflexões.

Nada de fálicos e castrados. Nada de Yin e Yang, dirá Lacan ([1971-1972] 2012). Os dois lados não formam um todo. As duas proposições universais são, na verdade, solidárias: enquanto uma (universal afirmativa) afirma que a castração vale para todos, a outra (universal negativa) afiança que ninguém se excetua à castração. Isso nos permite concluir que a diferença sexual, como aparece nas fórmulas, não se assenta no princípio de (não) contradição, próprio da lógica identitária que rege os sistemas normativos de gênero.

A solidariedade entre as proposições universais não deve, por outro lado, escamotear as tensões entre estes “dois lados” – logo se verá por que as aspas. O feminino nas fórmulas não se confunde com a identidade de gênero feminina; ele pode ser pensado, antes, como aquilo que resiste à colonização fálica, entendendo-se o falo como padrão e medida comum, elemento em relação ao qual cada sujeito é convocado a tomar posição. Nesse sentido, dada a maior proximidade com o real, o feminino é o que resiste e se opõe à tendência unificadora do masculino (todo fálico), que busca homogeneizar as experiências sob um único regime de gozo. A língua corrente torna visível essa operação quando sobrepõe o homem e o universal, como nas expressões “o homem foi à lua” ou “todo homem é mortal”, sinalizando a pretensão masculina de se (con)fundir com o todo da humanidade.

O feminino introduz uma resistência a essa ordem falocêntrica ao não se submeter a ela... de todo. “Nosso não-todo é a discordância”, afirma Lacan ([1971-1972] 2012, p. 22), sublinhando que o feminino introduz fissuras, desacordo, ruptura na ordem simbólica que busca organizá-lo. Essa negação discordante não equivale à forclusão — que implica a supressão irrevogável de elementos do universo simbólico —, mas instaura uma diferença em relação ao padrão dominante. Daí a afirmação de Silvia Lippi e Patrice Maniglier (2024, p.32):

O que iremos reter aqui da noção de “mulher” é a maneira pela qual esse termo não se opõe a um outro gênero ou sexo, o “masculino”, mas a uma certa ordem constituída, esta ordem que é necessário talvez chamar, com Jacques Derrida, *falogocêntrica*, isto é, formatada pela dominação masculina (o “phallus”) e a hegemonia ocidental de um pensamento supostamente racional (o “logos”).

A aproximação que Lacan estabelece entre o feminino e o real permite interpretar o feminino como aquilo que resiste à normatização. Ler o feminino nesses termos torna impossível reduzir a relação entre os lados a uma relação opositivo-representativa entre gêneros. Como observa Le Gaufey (2015), os termos em jogo não possuem substância própria: não há um “homem” nem uma “mulher” no sentido ontológico ou identitário. A Mulher não existe, o conjunto das mulheres não se constitui, e o feminino é pensado como ausente ou indeterminado. Por isso, a divisão proposta pelas fórmulas não se sustenta num binarismo

simples nem se ancora explicitamente numa matriz heteronormativa – ainda que encontremos ecos dessa racionalidade no quadro lacaniano, como temos visto.

Nesse sentido, ainda que abertas a múltiplas leituras, as fórmulas se propõem explicitamente a operar o questionamento da heteronorma ao recusar qualquer relação natural ou complementar entre os lados masculino e feminino. Como dirá Lacan: “Quando a gente ama, não se trata de sexo” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 31). Sobre essa passagem, Sáez (2005, p.107) tece o seguinte comentário:

Essa afirmação conduz a pensar a sexualidade fora dos termos de gênero [...]. A visão que Lacan tem da sexualidade mostra que o desejo não é determinado pelo gênero do objeto eleito, mas pelo objeto *a*, que é independente do gênero. Ao dissociar o desejo do gênero, Lacan dissocia o desejo da heterossexualidade como norma.

O questionamento da heteronorma a partir da existência de uma só e mesma função não deixa de remeter à proposição freudiana de uma única libido, cujo caráter é masculino, o que em termos freudianos significa dizer *ativo*. Lacan ([1972-1973] 2008, p.86), então, pergunta:

O que quer dizer isto? – senão que que um campo, que nem por isso é coisa alguma, se acha assim **ignorado**. Esse campo é o de todos os seres que assumem o estatuto da mulher – se é que esse ser assume o que quer que seja por sua conta. (Grifos meus).

O tema retorna em *O aturdido* (Lacan, [1972] 2003) por meio da expressão *norme mâle*, jogo de palavras que assinala a sobreposição entre normatividade social e masculinidade, já que *norme mâle* (norma macho, literalmente) soa como normal (*normal*). Com isso, Lacan parece apontar para a organização histórica da sociedade ocidental: uma sociedade feita pelos homens e para os homens, em que a normatividade é fálica, isto é, assegurada e definida por eles e para eles. Esta *normasculinidade* arregimenta o pai, Deus, o mestre, a castração, o falo, procurando esconjurar a indeterminação e a negatividade do lado feminino. Nas sociedades ocidentais, uma das vias preferencias para atingir tal efeito consiste na redução do feminino à condição de objeto, que não por acaso Lacan ([1973] 2003) associa ao abjeto. Essa vinculação entre o feminino e a abjeção é o que permite aproximar o feminino, como categoria lógica, do ininteligível, do *queer*, enfim, do monstruoso (Moreira, 2021). Já do lado esquerdo, assistimos à sobreposição promovida por Lacan entre masculinidade e sujeito barrado. Voltaremos a esse ponto na próxima seção.

Por ora, podemos demarcar que, do lado masculino das fórmulas, a norma fálica se funda na recusa de certas experiências e modos de gozo considerados exteriores ao campo da *normasculinidade*. Como observa Lima (2024, p. 250), essa seria a “solução normativa da sexuação masculina uma vez orientada pelo ideal viril, a saber, a de buscar se submeter inteiramente ao gozo (todo) fálico [J( $\Phi$ )], de modo a não se haver com o ( $-\Phi$ ) da castração (e tampouco com a dimensão não-toda do gozo)”. Embora tal posição não implique necessariamente uma escolha de objeto marcada por gênero, ela define uma forma específica de relação com o Outro: relação mediada pela fantasia, em que o parceiro sexual é rebaixado à condição de objeto a (Lacan, [1972-1973] 2008).

Situar-se do lado masculino da sexuação implica submeter-se à função fálica em relação ao Outro sexo. Ainda que o gozo fálico não permita ao homem senão o gozo do órgão e não do corpo da mulher, é o que lhe serve de suplência à relação sexual que não existe. A intervenção da lei da castração orienta-o a recuperar seu gozo fora de seu corpo próprio, no objeto *a* que poderá ser localizado numa mulher, aquela que causará seu desejo. Trata-se da forma fetichista já isolada por Lacan, do homem que faz da mulher o objeto de sua fantasia e que sustenta seu gozo fálico a partir do significante que funda sua identificação fundamental **e o fixa ao seu corpo**. (Fuentes, 2012, p. 141; grifos meus).

Daí porque Lacan atribui a este modelo de relação a designação de fetichista, já que se trata de tomar o Outro por uma parte que funcione como causa de desejo. Já o ser falante situado do lado feminino não reduz seu parceiro às formas do objeto *a*. Lacan propõe que o modo de entrar em relação com o parceiro para os que se situam deste lado pode confinar com a erotomania, maneira de dizer da importância conferida ao amor para o ser falante situado na posição feminina. Essa correspondência entre fetichismo e lado masculino, por um lado, e amor e lado feminino, por outro, parece poder ser tomada como indício de que as fórmulas, apesar de sua pretensão formal, não podem ser inteiramente apartadas de conteúdos imaginários vinculados à realidade social da época – a menos que se deseje sustentar que a associação entre o feminino e o amor comporta algo de estrutural ou a-histórico, hipótese que, se levada adiante, nos faria recair numa essencialização que as fórmulas expressamente procuram evitar.

Ancorado na experiência clínica, Lacan elabora suas formulações sem buscar demarcar a distinção de planos que, no debate contemporâneo – e sobretudo a partir do surgimento da categoria de gênero –, tendemos a diferenciar. Assim, em suas observações clínicas, algo do feminino parece se delinear a partir da importância que o amor adquire para certas mulheres, enquanto, no caso dos homens, o modo de gozo que se sustenta na apropriação de uma parte do corpo do Outro como objeto pulsional é associado à masculinidade – frequentemente vinculada

à virilidade, como já salientado. A recusa à condição de objeto, tomada como ameaça à virilidade masculina, estrutura esse modo de relação, razão pela qual Lacan chega a afirmar que, “para o homem, nessa relação, a mulher é precisamente a hora da verdade” e que “toda formação do homem é feita para responder” (Lacan, [1971] 2009, p. 33) a esse encontro com a mulher enquanto causa de desejo.

As definições de masculino e feminino permanecem, assim, reciprocamente articuladas. Essa característica oferece uma vantagem, pois evita que essas categorias sejam tratadas como essências fixas ou qualidades substanciais. Por outro lado, a definição recíproca tem como efeito a consolidação dos termos em oposição, deixando pouco espaço para experiências sexuais ou subjetivas que não possamos definir claramente como masculinas ou femininas. Essa crítica me parece válida mesmo se levarmos em conta que, no quadro das fórmulas, esses termos não têm o sentido comum que se lhes costuma atribuir. Pois não se pode desconsiderar que tais termos têm uma história, carregam significados sedimentados que não desaparecem magicamente quando são transportados para um plano lógico-formal. É também por esse caminho que concepções generificadas acabam por se infiltrar no interior da lógica lacaniana.

Entre definir o masculino e o feminino a partir de si mesmos ou em relação um ao outro, deparamo-nos com um impasse que parece não admitir resolução. Essa dificuldade encontra fundamento no que poderíamos chamar de *opacidade do sexual*, que diz da impossibilidade estrutural de circunscrever de modo definitivo a diferença sexual, de esgotá-la por meio de uma definição plenamente simbólica. A introdução da noção de gozo e, logo, do real objetiva cavar uma saída do campo da lógica estritamente binária da oposição significativa no interior do sistema simbólico. Reconhecer a dimensão do real do sexo implica, portanto, aceitar que esta diferença sexual não poderá jamais ser reduzida inteiramente ao domínio simbólico-discursivo.

Para Bourlez (2018, p.258), por exemplo,

[...] o apelo ao real apareceria como uma chance para sair dos impasses da psicanálise maior [*majeure*], que faz referência a uma abordagem significativa e heteronormativa. O simbólico corre sempre o risco de ser reificado. Ele toma então o aspecto d’A lei absoluta encarnada por certas configurações familiares, mas não por outras. O real, uma vez inscrito no coração do simbólico, interrompe os grandes apetites de consistência conservadora.

O reconhecimento de uma dimensão real na sexuação ajuda a compreender por que a diferença sexual não pode ser inteiramente absorvida pelo campo simbólico-discursivo, pois ela comporta também, e necessariamente, o ponto onde a própria simbolização fracassa. A introdução do real faz enguiçar a lógica rigorosamente binária, pois não há significante no Outro

que permita reinstalar o binarismo, o que Lacan escreve  $S(A)$ . Falta, portanto, o traço identificatório que permitiria dar arrimo para a feminilidade, fazendo existir A Mulher. O sexual, pensado a partir dessa hiância do inconsciente – sempre “algo de não-realizado” (Lacan, [1964]1998, p. 34) – conduz à inversão do entendimento corrente segundo o qual o sexual é o sentido último e derradeiro, velado por trás das mais insuspeitas manifestações, como Foucault (2014a) tão bem criticou.

Nessa perspectiva, a psicanálise lacaniana revela o sexual como potência negativa, capaz de destituir pretensões normativas e totalizantes. Como aponta Moreira (2021), é precisamente essa negatividade, mais evidente no lado feminino – por escapar em maior grau da lógica edipiana do falo e da castração – que abre espaço para a redescritção das normas que confinam a sexualidade nas “jaulas identitárias” denunciadas por Preciado (2020). O feminino surge, assim, como a borda do sistema, um ponto de resistência e de contestação à normatividade sexual vigente.

Com efeito, o que Lacan chama de *não-todo* pode ser pensado como aquilo que se opõe à ordem instituída, do que a seguinte afirmação dá provas: “[...] não se trata aqui de produzir a desordem do mundo, trata-se de ler nela o não-todo” (citado em Moreira, 2021, p. 44). Essa desordem diz ordem; leia-se: o *não-todo* não se confunde propriamente com um estado qualquer de anomia, ausência completa de representação ou normatividade, porém com algo que não se deixa capturar inteiramente pelo campo da normatividade masculinidade, ou, o que dá no mesmo, da normatividade fálica. Mas as *mulheres* não deixam de estar aí de alguma forma, já que a feminilidade não pode ser inteiramente arrancada do âmbito da linguagem. Isso nos reconduz ao problema dos “dois lados” do quadro da sexuação.

Sabemos que Lacan é explícito ao afirmar que, a partir do momento em que entra em questão a linguagem, “não existe segundo sexo” (Lacan, [1971-1972] 2012), p. 93); e, ao mesmo tempo, sabemos que ele mantém a estrutura dual do sexo (Lacan, [1971-1972] 2012). O tema é abordado pelo viés da matemática: o autor propõe que no (des)encontro amoroso se trata da relação não entre Um e Outro, mas entre zero e um, estes dois que, paradoxalmente, não fazem dois – outra maneira de indicar o fracasso da *relação sexual*. No contexto das fórmulas, a exigência lógica de inscrição na função fálica para todo ser falante conduz à questão de saber se estes dois lados são, de fato, dois lados, visto que a exceção a esta regra teria apenas caráter lógico ou mítico.

Levanto a hipótese de que o fato de falarmos em dois lados nas tábuas da sexuação é consequência das particularidades da fala e da representação gráfica. A linguagem impõe operações de substituição (dizer um significante por vez) e de concatenação (alinhar os

significantes lado a lado), produzindo um quadro cujo conteúdo sofre os efeitos da forma. Com suas duas colunas, o quadro lacaniano sugere oposição binária e complementar, simetria e exclusão mútua, efeitos de sentido em franca contradição com a complexidade do que está em jogo nas fórmulas. Talvez não seja fortuito o fato de Lacan nunca mais ter retomado esse arranjo gráfico, privilegiando em seu último ensino os nós e a mostração topológica, formas de escrita que buscam escapar à linearidade e à binarização próprias da fala e da representação esquemática.

Esta sofisticada teorização sobre a diferença sexual, ao mesmo tempo que amplia o horizonte da psicanálise para além a lógica edipiana, não deixa de apresentar certas tensões e problemas internos. O primeiro deles, e mais óbvio, tem a ver com a persistência do falo como significante da partilha sexual. Sua relação indissociável com o pênis, ao qual remete, não parece poder ser eliminada pela conversão do falo (substantivo) em função fálica (com caráter adjetivo), ao contrário do que advoga Le Gaufey (2015). O segundo problema diz respeito ao modo como, apesar de sua pretensão formal e abstrata, as fórmulas contêm traços do campo histórico e social, carregando resíduos das normas e concepções de gênero próprias à cultura em que foram elaboradas. Estamos aqui diante de pontos de fricção, de atrito entre lógica e história, entre formalização e imaginário. Essas pistas orientarão a análise a seguir, que coloca em relação (ou em não-relação) a sexuação lacaniana e a epistemologia da diferença sexual teorizada por Preciado.

### 4.3 AS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO EM FACE DAS CRÍTICAS DO MONSTRO

Dou início a esta seção recordando as críticas centrais formuladas por Paul B. Preciado, que adotei, por minha conta e risco, como ferramentas potencialmente fecundas para interrogar a atualidade e a pertinência do quadro da sexuação. Digo “por minha conta e risco” porque resta duvidoso que o filósofo tivesse as fórmulas em mente quando dirigiu suas críticas à psicanálise. A julgar pelos seus escritos, sequer se pode afirmar que o autor tenha se debruçado sobre essa parte do ensino lacaniano. Em *Eu sou um monstro que vos fala*, por exemplo, Preciado afirma que, em Lacan, a diferença sexual “toma a forma do inconsciente estruturado como uma linguagem, da ordem simbólica e do ‘real’” (Preciado, 2020, p. 92) – formulação cuja generalidade não se destaca propriamente por seu rigor teórico.

De fato, parece coerente sustentar que, embora se reconheça em Preciado um pensamento erudito e se saiba, por suas próprias palavras, que se deitou sobre o divã (Preciado, 2020), suas leituras da psicanálise nem sempre demonstram familiaridade com os meandros do ensino lacaniano. Não raro, suas afirmações carecem de profundidade conceitual e operam simplificações que reduzem a complexidade da teoria. Paradoxalmente, é a distância em relação ao campo analítico que lhe permite formular um tipo de crítica que, desde dentro, talvez não sejamos capazes de sustentar. Imersos que estamos nesse campo, já não discernimos com nitidez seus contornos. Além disso, não me parece justo exigir de Preciado aquilo que ele jamais se propôs a fazer. Sua intervenção, afinal, não se propõe a realizar uma exegese da obra lacaniana, mas a tecer uma crítica epistemológica ampla e uma convocação política que permita à psicanálise se reposicionar diante das transformações contemporâneas na esfera do gênero e da sexualidade (Preciado, 2020).

Foi com esse espírito que me propus a adotar a perspectiva oferecida por Preciado. A hipótese de trabalho, já apresentada, consistia em interrogar se a principal formalização lacaniana da diferença dos sexos teria ou não sido capaz de romper com a lógica binária, cis e heteronormativa que sustenta o que Preciado (2020) chama de epistemologia da diferença sexual. A resposta de Preciado é peremptória: para ele (2020, p. 92), Lacan falha em sua tentativa de desnaturalizar a diferença sexual, que, no seio da teoria lacaniana, funcionaria como um metassistema “quase tão rígido quanto as noções modernas de sexo e de diferença anatômica”. Sem tomar essa conclusão como ponto de chegada, proponho, a seguir, um exame mais detido da questão.

A pergunta sobre se a formalização lacaniana da sexuação continua ou não tributária da epistemologia da diferença sexual não admite, a meu ver, uma resposta binária. Entre o sim e o

não, há ambivalência, ambiguidade, tensão. Há tanto cumplicidade quanto ruptura. Como se viu na seção anterior, se por um lado o quadro da sexuação rompe com o ideal heteronormativo ao sustentar a impossibilidade da relação sexual (*rappor*t), por outro, tal impossibilidade é frequentemente exemplificada por figuras e situações que tendem a reinscrever, de modo mais ou menos velado, os significantes “homem” e “mulher” em seus sentidos habituais. Isso dificulta a leitura dos termos como posições lógicas ou modos de inserção na linguagem e abre espaço para sua recodificação imaginária.

Com efeito, se é verdade que as fórmulas permitem conceber o feminino como indeterminado ou ausente, por estar não-todo submetido à função fálica – o que aponta para a possibilidade de um gozo outro, resistente à normatividade fálica –, também é verdade que, em passagens centrais do Seminário 20, Lacan define esse gozo a partir da ausência de relação com “a” mulher, uma vez que o homem, no limite, goza apenas de seu próprio órgão (Lacan, [1972-1973] 2008). Essa formulação reintroduz os referentes imaginários – homem e mulher – da norma heterossexual, que aparecem como moldes de inteligibilidade. Nessa direção, o psicanalista Fabrice Bourlez (2018) observa que o “não há relação sexual” é muitas vezes pensado como “não há relação heterossexual”, evidenciando a persistência de uma matriz de referência que a teoria se propõe declaradamente a questionar.

Essa recorrência, no entanto, não deve ser considerada um deslize conceitual. O que ela revela é que a formalização lacaniana, muito embora apresentada como estrutura lógica, foi produzida no interior de um campo discursivo e histórico específico, um campo que guarda ainda as marcas da epistemologia da diferença sexual moderna. Com efeito, a própria legibilidade das fórmulas depende da utilização das categorias historicamente sedimentadas de “homem” e “mulher”, ou “masculino” e “feminino”, ainda que essas categorias sejam convocadas para serem subvertidas. O esforço lógico empreendido por Lacan para deslocar a sexuação da anatomia e da racionalidade identitária para o campo do gozo não pode prescindir desses significantes, que não são, em si mesmos, da esfera da lógica. Nesse sentido, a formalização lacaniana está incontornavelmente atravessada pelo campo histórico-discursivo com o qual pretende romper.

Feita essa observação, proponho retomar agora algumas das afirmações desenvolvidas na seção anterior, a fim de confrontá-las com as críticas e contribuições de Preciado. Início esse trabalho com uma ideia que me absteve de problematizar anteriormente por razões de ordem argumentativa. Refiro-me à afirmação feita em resposta à pergunta formulada por Silvia Lippi e Patrice Maniglier (2024) quanto à relação entre as coletividades sexuais – homens e mulheres – e as posições lógicas – masculina e feminina – propostas por Lacan. Na ocasião,

sustentei que não há correspondência direta entre uma e outra, uma vez que, conforme o próprio Lacan ([1972-1973] 2008), a todo ser falante é facultado situar-se em qualquer dos lados do quadro da sexuação. Isso implica dizer que um sujeito pertencente à coletividade masculina pode, no plano lógico, ocupar a posição feminina, e vice-versa.

No entanto, Lacan ([1972-1973] 2008) observa que algo parece dificultar que os homens (no sentido normativo do termo, ou seja, os homens cisgêneros) se coloquem na posição feminina. Podem, em tese, alinhar-se desse lado, mas existe um *apesar* em jogo: “apesar, não digo de seu Falo”, acrescenta o autor (Lacan, [1972-1973] 2008), p. 82). Parece-me – e é o que gostaria de defender – que essa ressalva tem caráter denegatório, deixando transparecer que o falo – ao fim e ao cabo, indissociável de sua referência corporal – representa um obstáculo para que os homens acedam ao Outro gozo. Junto a outras, tal passagem parece revelar que as elaborações lógico-formais apresentadas em *Mais, ainda* não se separam completamente do registro anatômico. Tudo indica que as abstrações lógicas não são, portanto, sem relação com os modos de vida normativos.

Ambra (2022) faz uma observação análoga, condensada nos seguintes termos:

Se, em 1970, notamos uma negação contundente da biologia [...] no Seminário XX observamos um certo retorno, não no que diz respeito diretamente às identidades sexuais como representações de diferenças anatômicas, mas à formação de distintas modalidades de gozo baseadas na própria fisiologia. Vemos uma retomada de noções da biologia para explicar a diferença nas formas de gozo, já que agora [...] Lacan irá ocupar-se igualmente em diferenciar o gozo masculino ou fálico e o gozo feminino, ou gozo Outro. Esta referência vem da retomada dos apontamentos de Freud a respeito da diferença entre o orgasmo clitoridiano (fálico) e vaginal, este propriamente “feminino” (Ambra, 2022, p. 51).

Ora, é verdade que Lacan procurou se afastar das concepções baseadas na anatomia ou na fisiologia. Mas é igualmente verdadeiro que certos elementos vinculados ao corpo parecem retornar de forma velada em sua teoria. Não é por acaso, portanto, que Preciado é tomado aqui como interlocutor crítico, não como adversário a ser combatido: o filósofo trans nos exorta a enxergar as continuidades que persistem mesmo nas teorizações mais inovadoras. Assim, enquanto nós, psicanalistas, costumamos enfatizar as rupturas que a psicanálise teria introduzido, Preciado insiste em nos fazer notar os traços do regime epistemológico moderno que insistem ali onde julgávamos tê-los superado.

O esforço lógico empreendido por Lacan ao formular sua teoria da sexuação pode ser compreendido como uma tentativa de enfrentar um antigo impasse da psicanálise relativo à feminilidade e ao término da análise. Em consonância com a nova epistemologia moderna,

Freud propôs distinções para o final de análise homens e de mulheres: temor da castração para eles, inveja do pênis para elas. Esses obstáculos conduziram Freud a falar em um verdadeiro “rochedo da castração”, que ele apresenta como um obstáculo intransponível para o trabalho analítico, já que fundado em um registro anatômico considerado irreduzível e resistente aos poderes da palavra. Aqui, mais uma vez, a anatomia como destino.

Lacan discorda. Num primeiro momento, ele transpõe o problema do corpo e da anatomia para o registro simbólico e para o campo da linguagem. Depois, empreende sua releitura pelo viés da lógica, que introduz a consideração pela dimensão real da sexuação, como vimos. Nesses dois momentos distintos do seu ensino, um ponto em comum: trata-se de desnaturalizar a psicanálise. O psicanalista se esforça, assim, para romper com a equivalência entre diferença sexual e diferença anatômica, e argumenta que o que está em jogo nessa diferença não é a presença ou ausência de um órgão, mas o modo como cada ser falante se posiciona frente à função fálica.

Desse modo, se Freud sustentava que as fêmeas da espécie, em seu devir feminino, deveriam substituir a zona erógena prevalente, isto é, passar do clitóris para a vagina, operação que se mantém no registro anatômico, Lacan transporta o problema para o interior da lógica analítica e falará da diferença entre o gozo fálico e o gozo não-todo fálico. Contudo, não se trata aqui de uma sobreposição estrita, como se o gozo Outro estivesse para o gozo vaginal assim como o fálico estivesse para o clitoridiano. Lacan não propõe um simples decalque de Freud. Para o psicanalista francês, o gozo feminino se bifurca entre o fálico e o Outro, e esse outro gozo é Outro em relação ao fálico, não um substituto dele – como o gozo vaginal na proposição freudiana. Logo, já não se trataria mais da diferença anatômica.

Mas até que ponto Lacan tem êxito em desnaturalizar a diferença sexual? É a questão a ser examinada aqui, a partir de Preciado, para quem a epistemologia da diferença sexual continua a assombrar a psicanálise.

A investigação da questão deve levar em conta duas observações. Primeiro, que, com as fórmulas, Lacan desejava avançar ali onde Freud empacou a respeito da sexualidade feminina, fazendo aparecer algo novo; segundo, que ele pretendia tratar dos gozos da cama, como ele indica desde a primeira lição. O próprio título do Seminário, *Encore*, alude tanto ao corpo (*en corps*) quanto à expressão corrente associada ao clímax das mulheres durante o ato sexual. Essas são nossas migalhas de pão, que deverão nos ajudar a caminhar pelos labirintos lógico-abstratos das fórmulas e reencontrar nelas os corpos dos homens e das mulheres, velados pelo formalismo lógico.

A título de ilustração, tomemos uma passagem do *Mais, ainda*, desta feita um trecho sobre o que se passa do lado dito feminino:

Há um gozo dela, desse *ela* que não existe e que não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada, a não ser que o experimenta – isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece. Isso não acontece a elas todas (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 80).

Note-se que a passagem destacada não nos permite discernir se Lacan está se referindo ao Outro gozo, definido logicamente como não-todo fálico, ou se está evocando, pura e simplesmente, o orgasmo feminino. Mas será que temos mesmo de escolher entre uma das duas opções? Talvez devemos nos perguntar se o gozo Outro, feminino, não mantém, afinal, estreitas relações com as experiências corporais das mulheres cis durante a atividade sexual. Se esse for o caso, é imperativo reconhecer a presença dos corpos nas fórmulas, presença tácita, nunca devidamente nomeada ou admitida, mas que permanece como pano de fundo de sua construção. Essa sobreposição incômoda entre gozo Outro e orgasmo feminino parece, não obstante, ser reiterada pelo próprio Lacan, que, na mesma lição, sugere que a possibilidade de uma mulher experimentar um gozo do qual não sabe permite “lançar muitas dúvidas para o lado da famosa frigidez” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 81).

Com base nesses achados, avanço a hipótese de que, para Lacan, o funcionamento fisiológico da atividade sexual é promovido, no ser falante, ao nível subjetivo. Essa hipótese encontra respaldo em *O Seminário, Livro 10 - A angústia* (Lacan, [1962-1963] 2005), que me parece importante para a compreensão das noções apresentadas no *Mais, ainda*, apesar da distância entre eles. Para Soler (2020), por exemplo, o gozo Outro não é uma descoberta do *Mais, ainda*, mas já aparece uma década antes sob a forma de “um gozo real que não cai sob o golpe da marca languageira” (Lacan [1962-1963] 2005, p. 74). Nesse Seminário do início dos anos 1960, Lacan desvincula Édipo e castração, e a angústia de castração aparece como algo ligado ao funcionamento corporal, à falibilidade do pênis/falo, evocando as consequências psíquicas da diferença anatômica. Para Fuentes (2012, p. 160) mesmo no *Mais, ainda*, mesmo “formulada com o recurso da lógica, a sexuação não descarta o impacto psíquico da diferença sexual anatômica observado desde Freud”.

Ao mobilizar experiências corporais do âmbito do funcionamento anátomo-fisiológico e do encontro sexual e elevá-las ao nível subjetivo, Lacan nos permite concluir – talvez a despeito de sua intenção – que a construção da lógica da sexuação não está inteiramente apartada das experiências concretas dos corpos. Desse modo, a lógica das fórmulas é atravessada por essas

experiências que fornecem a matéria sobre a qual a construção lógica se edifica. Esse enraizamento corporal talvez nos ajude a compreender por que os poucos exemplos de homens na posição feminina fornecidos por Lacan ([1972-1973] 2008) ficam restritos aos santos ou aos místicos. Desse modo, se a morfologia não determina a lógica da sexuação, pode-se dizer, por outro lado, que ela parece limitar concretamente a possibilidade de trânsito entre os lados da tábua.

Voltemos, então, por alguns instantes ao *Seminário 10 – A angústia* (Lacan, [1962-1963] 2005), onde o corpo aparece, por assim dizer, despido da roupagem lógica que encontramos no *Mais, ainda*. Nas palavras do autor (Lacan, [1962-1963] 2005, p. 199):

Seja como for, é na medida em que ela quer meu gozo, isto é, quer usufruir de mim, que a mulher suscita minha angústia. E isso pela simplíssima razão, inscrita há muito tempo em nossa teoria, de que só há desejo realizável implicando a castração. Na medida em que se trata de gozo, ou seja, em que é o meu ser que ela quer, a mulher só pode atingi-lo ao me castrar.

Do ponto de vista da experiência corporal, o que se passa do lado dos homens cisgênero é que o gozo deles progride até um ponto máximo... e cessa. Em sua dependência do órgão que o coloca em evidência, o gozo sexual dos homens cisgêneros está sujeito à castração ( $-\phi$ ) que, ao final do ato, se manifesta pela detumescência, que funciona como limite concreto à satisfação possível. O gozo dos homens é limitado. Tirésias cantou essa pedra há milênios. Pois bem, não reencontramos algo dessa ordem na definição lacaniana do gozo fálico como gozo discreto, parcial e circunscrito, desta feita revestido com uma roupagem lógica? O corpo, em seu sentido anatômico, fornece a matéria-prima para a construção lógico-formal da sexuação. Nesse sentido, o modo de vida masculino que se empenha em alijar qualquer forma de gozo que ultrapasse a medida fálica remete, em última instância, ao temor da castração que acompanha os sujeitos que sustentam a fantasia da posse fálica por serem portadores de pênis. Não surpreende, assim, que Lacan ([1972-1973] 2008) se refira ao gozo fálico como gozo masturbatório.

Do “Outro” lado, o funcionamento corporal das mulheres cis também parece influenciar a formulação do lado feminino no quadro da sexuação. Ao sustentar que a castração define o conjunto dos homens, e não o das mulheres – marcando uma inflexão importante em relação a Freud, que concebia as mulheres como “faltosas” –, Lacan acaba, ainda que por vias indiretas, por endossar a crença freudiana na morfologia corporal. É que afirmação sobre a maior

liberdade das mulheres em relação à castração só se justifica na medida em que “a castração não aparece para elas como algo contundente que toca o corpo” (Dafunchio, 2018, p. 133), justamente porque elas são privadas de pênis. Não é essa a ideia que parece operar, silenciosamente, como embrião da noção de não-todo? A definição normativa e a definição lógica do feminino se entrelaçam aqui.

Para Lacan ([1962-1963] 2005), o homem é aquele que pode não poder, pois que seu pênis não é somente voluntarioso e caprichoso, mas também essencial e estruturalmente *falho*. Já as mulheres nada teriam a perder, pois nada no corpo delas funciona como limite tal como aquele que o funcionamento fisiológico do pênis impõe aos homens. Essa diferença de funcionamento corporal reaparece, transfigurada, na lógica das fórmulas, limitando, de modo tácito, a possibilidade de trânsito livre entre os “dois lados”. Pode-se então compreender por que o gozo não-todo fálico, a princípio aberto a qualquer ser falante, é qualificado por Lacan como feminino: são as mulheres que, em virtude do modo como seus corpos funcionam, escapam parcialmente ao limite imposto pelo pênis/falo ao gozo masculino. Sem a ameaça de castração inscrita na detumescência do órgão, o gozo a que podem ter acesso se aproxima do sem-limite, aberto à infinitização, um gozo que não se ancora em um órgão ou zona erógena específica, mas se espalha pelo corpo sem delimitações precisas.

Quando discutimos as fórmulas da sexuação na seção anterior, vimos que, do lado masculino, há uma regra universal que só se sustenta porque existe uma exceção fundante, enquanto do lado feminino a ausência de exceção impede a formação de um conjunto homogêneo. O que proponho agora é reconectar essa lógica formal ao funcionamento dos corpos sexuados que, de modo indireto e insuspeito, parece ter servido como andaime para a edificação lógica. A exceção masculina pode ser pensada em relação ao corpo do homem cisgênero, especialmente ao papel privilegiado do pênis/falo como ponto de condensação do gozo. Do lado feminino, a inexistência de exceção ecoa um funcionamento corporal em que o gozo não é concentrado num órgão específico, mas se dispersa, dificultando a formação de um “todo”. Não se trata aqui de reduzir a lógica à biologia, mas de demonstrar como a teoria lógica permanece marcada pelos funcionamentos dos corpos sexuados na modernidade.

Lacan ([1962-1963] 2005; [1960b] 1998) já havia destacado que a constituição da imagem corporal unificada passa por uma extração parcial do gozo ligado ao órgão fálico. A montagem do narcisismo infantil, como narcisismo renascido dos pais e projetado sobre a criança (Freud, [1914] 1996), exige essa perda inicial de gozo que poderá, num segundo momento, ser recuperado na escala invertida da lei do desejo, diz Lacan, isto é, fora do corpo, no Outro, na cultura, nos objetos substitutivos, nas parecerias amorosas ( $\$ \diamond a$ ). Contudo, nem

todo gozo é simbolizado: algo permanece localizado no órgão, funcionando como ponto de exceção que estrutura a imagem corporal como *Gestalt*. O pênis/falo, órgão condensador de gozo, assume, assim, valor de S1, elemento fora do conjunto e que permite fundar a consistência imaginária do corpo masculino, que decorre da passagem pelo estágio do espelho (Lacan, ([1949] 1998).

Um episódio relatado por Lacan em um seminário ilustra esse ponto. Ao comentar um documentário exibido na Sociedade Psicanalítica de Paris, que mostrava bebês entre seis e dezoito meses diante do espelho, Lacan destaca o gesto de uma menininha que passa rapidamente a mão à frente do “gama formado pela junção do ventre com as duas coxas, como que num momento de vertigem diante do que via” (Lacan, 1962-1963] 2005, p. 223). A cena vem confirmar uma ideia presente em textos anteriores, a saber, a de que o falo “só pode desempenhar seu papel enquanto velado” (Lacan, [1958] 1998, p. 699), ou seja, como significante que organiza o corpo e o desejo justamente a partir de sua ausência.

Ainda quanto ao mesmo documentário, Lacan diz o seguinte sobre o que se passa com o menino:

Já o menino, pobrezinho, olha para torneirinha problemática. Desconfia vagamente de que há uma esquisitice ali. Depois será preciso que aprenda, e o faça à sua custa, que aquilo que ele tem ali não existe, comparado ao que têm o papai, os irmãos mais velhos etc. Vocês conhecem toda a dialética inicial da comparação. Depois ele aprenderá que isso não só não existe, como também não quer saber de nada, ou, mais exatamente, só faz o que lhe dá na telha. Em síntese, ele terá de aprender passo a passo, quanto a sua experiência individual, a **riscá-lo do mapa de seu narcisismo, justamente para que isso possa começar a servir para alguma coisa.** (Lacan, [1958] 1998, p. 699; grifos meus).

Lacan indica aí que, no caso dos homens, o corpo unificado, estruturado narcisicamente, organiza-se a partir da subtração do pênis da imagem corporal enquanto objeto de gozo, o que permite sua posterior elevação à condição de falo, condensador significativo do gozo masculino. Esta é a condição para que o pênis funcione como condensador de gozo para os homens, cuja sexualidade fica ordenada em torno dele, ao menos para aqueles regidos pela lógica fálica, orientados pelo ideal viril – que, insisto, é o modelo de masculinidade abordado pelas fórmulas (Lima, 2024; Ambra, 2013). Essa operação supõe já a conversão do pênis em falo, mas não sem resíduos: se a palavra mata a Coisa, ela o faz “não toda”, evidenciando que o pênis, esse “estropício” (Lacan, [1974-1975]), nunca pode coincidir inteiramente com o significante fálico.

Nesse sentido, quando Lacan afirma que é preciso riscar o pênis do mapa do narcisismo, ele está justamente indicando essa separação constitutiva entre o órgão e sua função

significante. A operação de simbolização do corpo masculino requer que o pênis seja excluído do corpo-imagem, o que permite sua posterior reintegração simbólica como falo. Mas essa exclusão jamais é completa. O pênis, mesmo transformado em S1, conserva algo de sua materialidade, como assinalam as frequentes observações de Lacan sobre seu caráter ridículo, estropiado, como “um trapinho” ([1962-1963] 2005, p. 288) já aqui assinalado. Portanto ele é riscado, mas não erradicado.

Do lado das mulheres, a ausência de um órgão que opere como exceção impede que o corpo se organize como forma unificada, com contornos bem delimitados. Como já indicara Freud ([1914] 1996), o narcisismo feminino nunca termina de organizar o corpo. Em consequência, o gozo feminino não se concentra numa região do corpo, não pode ser circunscrito ou delimitado, mas se esparrama e se espalha para além das fronteiras desenhadas pelo ordenamento fálico. A dispersão do gozo, isto é, sua independência de um órgão ou região específica parece fornecer a Lacan os tijolos que, mais tarde, serão utilizados para edificar a formalização lógica sobre o lado feminino das fórmulas da sexuação. Isso significa dizer que a lógica lacaniana se vale de traços e características exteriores à racionalidade lógica, de materiais pré-lógicos que são colhidos da experiência erótica dos homens e das mulheres cisgênero.

Essa observação faz eco ao que, em *Do governo dos vivos*, Foucault (2014c, p. 88) sustenta a respeito de todo raciocínio lógico-formal:

Em todos os raciocínios, por mais rigorosamente construídos que os imaginemos, e mesmo no fato de reconhecer algo como uma evidência, sempre há, e sempre há que se supor, uma certa afirmação, uma afirmação que não é da ordem lógica da constatação ou da dedução, em outras palavras, uma afirmação que não é exatamente da ordem do verdadeiro e do falso, que é antes uma espécie de comprometimento, de profissão.

Como sugere Foucault, mesmo nos raciocínios mais rigorosamente lógicos, existe um elemento de comprometimento subjetivo, uma espécie de adesão implícita àquilo que se reconhece como verdadeiro, o que não pode ser pensado separado de um certo regime de verdade. Esse engajamento não decorre da força constrangente da verdade, mas a antecede e a sustenta. Ainda na mesma aula, Foucault (2014c, p. 89) lança luz sobre um aspecto central da racionalidade lógica. Para o filósofo (Foucault, 2014c, p. 89), no jogo da lógica, “temos um regime de verdade em que o fato de ser um regime desaparece, ou em todo caso não aparece”. Isso ocorre porque a argumentação lógica tende a se apresentar como autorreferente, autoevidente e universal, mascarando sob uma aparência formal as marcas deixadas nela por

elementos pré-lógicos. E o jogo lógico será tão mais eficiente quanto mais ele puder se desfazer de tudo o que é estranho às suas regras internas – isto é, tudo o que não é, em si mesmo, da ordem da lógica.

A hipótese de Preciado (2020) é a de que Lacan dá início ao trabalho de desnaturalização da diferença sexual, mas não chega a completar a tarefa por causa de sua posição – seu comprometimento, sua profissão, seu engajamento – no interior da epistemologia moderna da diferença sexual. Ao organizar o campo da sexuação em dois lados, nomeados como masculino e feminino e separados pela relação diferencial com a função fálica, Lacan se compromete com certa leitura da diferença sexual. Trata-se de uma leitura fundada num imaginário sexual dicotômico, que distribui os gozos diferencialmente no interior de uma matriz dual. Tudo se passa como se Lacan buscasse romper com a naturalização da diferença sexual desde o interior do sistema que a institui como fundamento da subjetividade. Nesse sentido, há comprometimento – no sentido foucaultiano – com o modelo que se busca ultrapassar.

Portanto, e ao contrário do com frequência se afirma, tudo leva a crer que há algo da ordem de uma sobreposição entre a coletividade feminina e a posição feminina nas fórmulas, a recíproca sendo verdadeira no que diz respeito aos homens e à posição masculina. Mas – e esse ponto é fundamental – esse alinhamento não se deve a qualquer capricho ou voluntarismo de Lacan, que insiste, ao contrário, na possibilidade de trânsito entre os lados, de tal modo que um homem poderia ocupar a posição feminina e uma mulher, a masculina. Uma pergunta, por conseguinte, se impõe: de onde, então, esse tropismo que tende a conduzir os homens à posição masculina e as mulheres à posição feminina?

A resposta implica não perder de vista que o quadro da sexuação não pode ser reduzido a um mero exercício lógico, filosófico ou literário desvinculado da vida concreta das pessoas. É necessário reconhecer que no Outro da nossa época – e ainda mais no da época de Lacan – a expectativa normativa de alinhamento entre homens e posição masculina. Como vimos, é próprio da masculinidade, tal como abordada nas fórmulas – leia-se: como masculinidade viril – a tentativa de rachaçar toda experiência de gozo feminino – leia-se: além do fálico – passível de ser experimentada por um homem. Nesse sentido, os homens tendem a se alinhar do lado masculino porque a posição feminina não é vivida por eles como acesso a um gozo suplementar, porém como a perda angustiante das insígnias e das prerrogativas masculinas, uma erosão dos alicerces nos quais sua identificação se assenta<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Neste sentido, não é por acaso que assistimos hoje a tantas discussões a respeito do que tem sido chamado de “masculinidade frágil”, sintagma que, em sintonia com as radicais transformações nos campos do gênero e da sexualidade de que vimos falando, assume, cada vez mais, valor de pleonasmo.

Os seres falantes desprovidos dos atributos fállicos, anatômicos mas não só, são interpelados a ocupar a posição feminina, lugar do objeto *a*, posição de balança entre objeto de desejo e objeto abjeto. Essa condição estrutural ajuda a compreender um pouco as relações dos homens com as mulheres, que vão, como sabemos, da idealização ao rebaixamento e à degradação, da veneração ao feminicídio.<sup>52</sup> Ora, se o Outro social reforça os vínculos entre anatomia, gênero e posição lógica, é preciso concluir que o trânsito entre os lados não goza de toda fluidez com que se costuma falar sobre ele, que se mostra assim atravessado por impasses subjetivos e por obstáculos sociais. Desse ponto de vista, a insistência dos analistas lacanianos em afirmar a maleabilidade das posições talvez seja indicativa do esforço empreendido por Lacan de se ultrapassar os compromissos normativos herdados do regime epistemológico da diferença sexual.

Nesse sentido, se a leitura proposta até aqui estiver correta, torna-se difícil sustentar que as categorias de masculino e feminino, tal como formuladas por Lacan, estejam inteiramente apartadas das experiências e realidades históricas e corporais dos homens e das mulheres. Como sintetiza Lima (2024, pp. 274-275):

Trata-se de constatar que, se a sexuação não se reduz ao gênero, ela, no entanto, não deixa de ser atravessada por ele, não apenas do ponto de vista das nossas construções teóricas, mas também, e mais especialmente, do ponto de vista da experiência singular de um ser falante, para quem os modos de gozo fállico e não-todo fállico eventualmente se imiscuirão nos modos de apresentação do “ser homem”, do “ser mulher”.

Desse modo, ainda que as fórmulas não se proponham a apresentar a diferença sexual como oposição entre identidades de gênero, elas dizem respeito a modalidades de gozo que se dão nos corpos de pessoas que pensam a si mesmas e suas relações com os outros por meio da categoria de gênero. Esse fato não é sem importância no que diz respeito à maior ou menor inclinação para se situar de um lado ou de outro na partilha dos sexos, tal como ela é

---

<sup>52</sup> Assistimos diariamente aos relatos da violência masculina, ou masculinista, e um relato exaustivo do assunto não caberia nesta tese – além de fugir a seus propósitos. Gostaria, no entanto, de remeter o leitor a um interessante livro, do qual partilho o seguinte excerto: “[...] nós, mulheres, morremos como moscas. Vocês, homens, tomam porre e nos matam. Querem foder e nos matam. Estão furiosos e nos matam. Querem diversão e nos matam. Descubrem nossos amantes e nos matam. São abandonados e nos matam. Arranjam uma amante e nos matam. São humilhados e nos matam. Voltam do trabalho cansados e nos matam. E, no tribunal, todos dizem que a culpa é nossa. Nós, mulheres, sabemos provocar. Sabemos infernizar. Sabemos destruir a vida de um cara. Somos infiéis. Vingativas. A culpa é nossa. Nós que provocamos. Afinal o que estávamos fazendo ali? Naquela festa? Àquela hora? Com aquela roupa? Por que afinal aceitamos a bebida que nos foi oferecida? Pior ainda: por que não recusamos o convite de subir até aquele quarto? Com aquele brutamontes? Se não queríamos foder? E bem que fomos avisadas: não saia de casa. Muito menos à noite. Não fique bêbada. Não seja independente. Não passe daqui. Nem dali. Não trabalhe. Não vista essa saia. Nem esse decote. Mas quem disse que seguimos as regras?” (Melo, 2019, p. 72).

estabelecida no *Mais, ainda*. Porque na modernidade a diferença sexual passa a ser concebida como diferença anatômica, este fato não está excluído da concepção de diferença sexual no sentido lógico, que não poderia ter sido construída inteiramente à margem das relações concretas e materiais entre os seres falantes da época, por mais que Lacan o desejasse. A imissão do gênero na formalização lógica revela o óbvio: as práticas científicas são práticas sociais que se dão no interior de processos históricos.

Diante disso, embora seja importante afirmar a independência das posições lógicas em relação à morfologia, expressão da tentativa de desnaturalizar a diferença sexual, é igualmente importante reconhecer certa sobreposição entre mulheres e lado feminino, mesmo se este também concerne aos homens, que dele se defendem, e entre homens e lado masculino, ainda que uma mulher eventualmente possa se alinhar do lado todo fálico. Essa sobreposição está inscrita no *Mais, ainda*. Assim, por exemplo, quando Lacan afirma que “não há mulher senão excluída da natureza das coisas, que é a natureza das palavras” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 79), é difícil sustentar que o autor não tivesse em mente o grupo social das mulheres, sempre excluídas na tradição ocidental – segregação que ganha novos contornos no famigerado século XIX com a divisão das tarefas laborativas e o confinamento do gênero feminino ao espaço privado da casa (Perrot, 2024). Foram essas mulheres que abriram a via para o não-todo por sua exclusão da universalização masculina como o Outro d’O Homem. Para Lima e Vorcaro (2019, p. 45), foram elas que “compuseram a vanguarda da crítica ao todo fálico na psicanálise ao encarnarem essa lógica Outra de funcionamento”.

Convém, no entanto, reconhecer que a leitura aqui proposta está longe de corresponder à interpretação canônica ou mesmo dominante do texto lacaniano. Por isso não posso subscrever a afirmação de Lippi e Maniglier (2024, p.79) segundo a qual “Lacan bem sabia que a sua teoria “simbólica” ou “lógica” da sexuação não era sem relação com os conteúdos imaginários ligados às realidades sociais e culturais do mundo em que vivia”. Bem entendido, não contesto que haja relação; questiono, isso sim, que Lacan a tenha reconhecido ou que estivesse disposto a admiti-la. Ao contrário, ele parece ter insistido na separação entre essas dimensões, o que tem por efeito conferir às suas construções lógico-abstratas certo pendor universalista, tornando difícil compreender como a diferença sexual se apresentaria socialmente e como ela se transformaria do ponto de vista histórico. Fato que não deixa de evocar a afirmação de Preciado (2020) de acordo com a qual a diferença sexual em Lacan assume a forma de um metassistema que pairaria acima das mutações históricas.

A perspectiva aqui adotada procura religar a sexuação nas fórmulas aos conteúdos imaginários e às realidades sociais e culturais da época em que foram elaboradas – época que,

adianto, já não é mais a nossa. Chegaremos lá. Mais uma vez, não se trata, contudo, de propor a ligação entre as fórmulas lógicas e concepções de gênero históricas e localizadas, mas de demonstrar que tal vínculo existe, a despeito das intenções de Lacan. Insistir na relevância dos conteúdos imaginários e das realidades sociais pode servir como antídoto contra o risco de essencialização, sempre presente nas elaborações que se pretendem puramente formais. Risco que é potencializado pelo recurso lacaniano ao matema, pois, se este “assegura a transmissibilidade integral de um saber” (Milner, 1996, p. 100) – e não é por outra razão que Lacan se serve dele –, tem, por outro lado, esse efeito colateral que consiste em subtrair a teorização do contexto sócio-histórico específico no qual ela foi produzida, obscurecendo seus compromissos tácitos.

A influência indesejada de conteúdos imaginários ligados às realidades sociais e culturais nas fórmulas lógicas deve nos fazer dar mais uma volta no tema das complexas relações entre falo (pretensamente um operador simbólico) e pênis (um órgão imaginário), visto que nas fórmulas o falo permanece como significante da partilha dos sexos. Pois a incômoda verdade é que, “mesmo sob a logicização mais radical do falo nos anos 70, ele não deixa de ser atrelado ao pênis em diversas passagens” (Lima, 2024, p. 270). Para Lima, a afirmação insistente quanto à irredutibilidade de um ao outro apenas contribuiu para obstaculizar o debate, em vez de fazê-lo avançar. Voltemos ao debate, portanto. Veremos, por um lado, que há bons motivos para separar o falo do pênis, como propõe Lacan; mas também veremos como o esforço lacaniano parece resistir ao esclarecimento.

Jane Gallop desvela o *dizer* que resta velado para além dos *ditos*, descortinando o pênis por trás do falo. Nos termos da autora (Gallop, 2001, p. 280):

Obviamente, o significante *falo* funciona diferente do significante *pênis*. Tem um som e aparência diferentes, produz diferentes associações. Mas ele *também* sempre se refere ao *pênis*. Os lacanianos podem *querer* polarizar os dois termos numa clara oposição, mas é difícil polarizar sinônimos. Tais tentativas de refazer a linguagem segundo nossas próprias necessidades teóricas, como se a linguagem fosse uma mera ferramenta para o nosso uso, sugere uma visão não lacaniana da linguagem. O desejo dos lacanianos de separarem claramente *falo* de *pênis*, de controlar o significado do significante *falo*, é rigorosamente sintomático de seu desejo de terem o falo, isto é, seu desejo de estarem no centro da linguagem, em sua origem. E sua incapacidade de controlar o significado da palavra *falo* é evidência do que Lacan chama de castração simbólica.

As observações da autora expõem um ponto nevrálgico da teoria lacaniana pois evidenciam que, se o falo é apresentado como significante, logo, como um elemento distinto

do pênis, ele mantém com este último vínculos tão estreitos que a separação parece nunca se efetivar completamente. É essa tensão que convém examinar mais de perto.

Em primeiro lugar, se aceitamos que o falo é um significante, por conseguinte um elemento da ordem simbólica, é forçoso concluir que ele não corresponde ao pênis, um órgão corporal dotado de significação sexual e codificado como masculino. O falo não se reduz aos objetos do mundo fenomênico, passíveis de serem predicados. Um pênis, ou se o tem ou não. Já o falo, estamos o tempo todo nos perguntando se o possuímos. Porém, se um não é o outro, diríamos também que um não é sem o outro, o que pode ser condensado na fórmula: *o pênis é o referente corporal do falo*.

A noção lacaniana de falo é tributária daquela de significante flutuante, de Lévi-Strauss (Lacan, [1960b] 1998), que o apresenta como um termo ou símbolo com significado indeterminado ou vago, podendo adquirir diferentes interpretações a depender do contexto no qual esteja inserido – como é próprio do significante numa vertente estruturalista, aliás. Daí porque no ensino de Lacan o falo pode ser negativado ( $-\phi$ ) ou positivado ( $\Phi$ ), desvalorizado ou valorizado, vivificado ou mortificado; abordado como real, simbólico ou imaginário. Sem dúvida, há nessa noção algo de inapreensível e de irremediavelmente ambíguo. Sua ligação com o pênis, no entanto, pode no máximo ser desmentida, o que, aprendemos com Freud, não quer dizer outra coisa senão confirmada por meio de uma negação: – *O falo não é o pênis, repete-se ad nauseam*.

Para sermos justos, o falo não é mesmo o pênis. Mas está em íntima relação com ele, já que resulta de uma operação simbólica efetuada sobre o órgão peniano<sup>53</sup>. Trata-se da *Aufhebung* (Lacan [1972-1973] 2003), noção comumente traduzida como supressão. Nessa operação, trata-se de promover uma mutação num elemento que é convertido em outro por uma espécie de elevação a outro patamar (neste caso, simbólico), sem com isso apagar por completo a referência ao termo do qual o segundo se originou, que permanece como um resto não simbolizável. Nesse sentido, a significantização do pênis não é capaz de obliterar completamente este referente. Por este vínculo indissociável com o órgão dito masculino, mas sendo, doravante, um significante, “o falo é o significante privilegiado da marca pela qual se unem sexualidade e linguagem” (Rabinovich, 1995, p. 36). Ele seria, então, o pênis na medida em que este pode faltar ou estar presente.

---

<sup>53</sup> “O falo, ao enfatizar um órgão, de modo algum designa o órgão chamado pênis, com sua fisiologia, nem tampouco a função que podemos atribuir-lhe, **palavra de honra**, com alguma verossimilhança, como sendo a da cópula. Se nos referimos aos textos analíticos, veremos que ele visa, de maneira mais inequívoca, a sua relação com o gozo. E é nisso que eles o distinguem da função fisiológica” (Lacan, [1971] 2009, p. 62; grifos meus).

Como se vê, a referência ao órgão genital masculino resta essencial na elaboração do conceito, que por isso mesmo não pode ser considerado um puro símbolo ou uma mera função lógica. Daí a impossibilidade de desarrimar completamente a sexuação nas fórmulas da referência genital.

A partir da interpretação da anatomia de uma criança como sendo dotada ou não de um pênis, – maneira tradicional de repartir os corpos no Ocidente por meio da distribuição binária do órgão dito masculino e sua ausência –, trata-se de se perguntar de que maneira se subjetiva a presença ou a ausência dessa parte do corpo como recortada pelo discurso do Outro. Assim, com o falo, o que está em jogo é a pergunta sobre qual valor, qual significação é dada à presença e/ou ausência ou à inexistência do pênis. (Lima, 2024, p. 106).

Elevado à categoria de significante a partir do pênis, o falo converte-se no “significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (Lacan, [1958] 1998, p. 696). Como elemento privilegiado da ordem simbólica – por sua presença ou por sua ausência, tanto faz, já que nos dois casos ele ocupa lugar central –, o falo organiza o campo das identificações e atribui valor, pois, como vimos, do ponto de vista lacaniano, as diferentes posições sexuadas são estabelecidas a partir da relação com o falo ou, no *Mais, ainda*, com a função fálica como escrita de uma (não)relação. Mas de onde viria essa prerrogativa do falo senão de sua ligação com o pênis, órgão de que são portadores os seres falantes que gozam de tantos privilégios nas sociedades ocidentais? Por isso, tal centralidade não pode ser dissociada dos conteúdos culturais e políticos observáveis num determinado contexto histórico.

Não surpreende, assim, que o falo tenha permanecido, na cultura, como um significante privilegiado e associado ao poder. Que Lacan tenha feito dele o significante da falta, indissociável da castração, não basta para apagar as conotações de prestígio a ele vinculadas pela tradição. Por outro lado, muitas críticas à psicanálise tratam essa escolha como idiossincrática de Lacan – ou da psicanálise –, responsabilizando-o por ter feito do falo o operador da partilha dos sexos. Preciado (Preciado, 2020, p. 93), que reconhece a tentativa lacaniana de romper com os compromissos normativos do regime binário, afirma que “Lacan, ele mesmo, não estava politicamente preparado”.

Eis do que não estou convencido. A centralidade do falo na psicanálise lacaniana não me parece signo de nenhuma arbitrariedade, nem mesmo o resultado exclusivo de uma limitação que seria fruto da posição de Lacan “no interior do patriarcado heterossexual como regime político” (Preciado, 2020, p. 92) – ainda que esses marcadores sociais certamente influenciem

seu olhar e suas formulações. Responsabilizar Lacan ou a psicanálise pela escolha do falo como significante da partilha deixa intocado um dado mais profundo: sua centralidade na tradição ocidental, tradição na qual o órgão masculino é subjetivado e desempenha um papel primordial no estabelecimento da diferença sexual, convertendo-se, por isso, num significante em relação ao qual cada um é chamado a se posicionar. Noutras palavras, ao teorizar o primado do falo, Lacan não prescreve um tipo de organização sexual, mas descreve o modo como essa centralidade se apresentava em sua época.

De fato, devemos nos perguntar como seria possível construir uma teorização sobre a diferença sexual, para dar conta de fatos da clínica, sem levar em consideração a maneira como essa diferença se efetiva na vida das pessoas. Daí a observação sobre “a posição-chave do falo no desenvolvimento libidinal, [que] interessa por sua insistência em se repetir nos fatos” (Lacan, [1960 a] 1998, p. 736). A observação deixa entrever a possibilidade de que o falo venha a perder tal posição, que ela deixe de *se repetir nos fatos* – um ponto que abriria espaço para pensar deslocamentos mais radicais.

Responsabilizar Lacan ou mesmo a psicanálise não faz avançar o debate; é, antes, um erro de alvo. Se a escolha desse significante leva em conta sua prevalência no modo de organização da sexualidade nas sociedades ocidentais modernas, meu objetivo passa a ser outro – e duplo. Por um lado, desejo contribuir para desfazer a denegação que por tanto tempo reinou a respeito da vinculação do falo com o pênis, mostrando com isso como o órgão dito masculino se faz presente na tábua da sexuação, travestido como *função fálica*. Por outro, interrogar se essa centralidade persiste na contemporaneidade, à luz das mutações subjetivas, políticas e tecnológicas que Preciado nos ajuda a enxergar e a compreender. Em termos diretos: o falo é, ainda, o significante-mestre (*m'être*) da sexuação?

Sobre o primeiro ponto, endosso o interessante comentário de Neri (2005, p.200):

O que se ganha ao negar uma eventual parcela de contingência anatômica, imaginária e cultural do primado do falo por uma aspiração a uma determinação simbólica abstrata e absoluta? Há o risco de transformá-lo num “fetiche simbólico” inquestionável, numa verdade absoluta referida a um fundamento metafísico ou religioso, a-histórico.

Não se deve perder de vista, ademais, que toda a discussão sobre o lugar do falo na sexuação, no interior da psicanálise, tem origem na teoria sexual infantil quanto à posse universal do falo pelos seres falantes. Harari (1997) observa com surpresa o uso freudiano do termo “teoria” para se referir a fantasias infantis e destaca uma implicação incômoda: uma teoria científica pode repousar sobre fantasias neuróticas, caso estas não sejam devidamente

interrogadas. Ora, não terá sido exatamente esse o caso com a teoria infantil da posse universal do pênis/falo? Não é ela que está na base da teoria psicanalítica sobre a diferença sexual? Tudo se passa como se, uma vez transposta para o campo teórico, a ficção infantil permanecesse como premissa não questionada, ponto colocado ao abrigo do exame crítico.

Adotemos provisoriamente a retórica de Judith Butler – a quem Preciado dedica seu *Eu sou um monstro que vos fala* – para interrogar: o que nos autoriza a supor, sem com isso recair num universalismo problemático, porque a-histórico, que tal teoria se imporia a todas as crianças, independentemente de seus contextos e épocas? Os fantasmas infantis não têm qualquer relação com temas culturais e imaginários da época na qual são produzidos? Se, como afirma Lacan ([1962-1963] 2005), no real do corpo das mulheres não falta nada, o que nos impede de imaginar mundos nos quais o a priori simbólico da posse universal do pênis não se configure como uma realidade (fantasmática)? O falo, como elemento organizador da subjetividade, deve ser compreendido como um dado de estrutura – portanto a-histórico – ou como uma construção contingente?

Se estivermos de acordo a respeito de sua relação umbilical com o pênis, será forçoso concluir que a centralidade do falo é indissociável dos privilégios de que *gozam* os homens nas sociedades ocidentais. Manter tal centralidade fora da possibilidade de questionamento equivale a endossá-la tacitamente, assim como os privilégios associados a ela. Sem dúvida, o pivô da teoria da sexuação tal como a encontramos no quadro formulado por Lacan em *Mais, ainda* é a figura masculina, “o corpo dotado deste órgão estranhamente móvel, caprichoso, o pênis, às vezes rígido, às vezes flácido, sempre central” (Lippi & Maniglier, 2024, p. 80), em relação ao qual as mulheres são definidas, relativamente, como o Outro sexo. Porém, dado que tal centralidade não é uma invenção de Lacan, a questão não é tanto justificar sua escolha por esse operador, mas interrogar se tal estado de coisas ainda se sustenta em nossos dias.

No entanto, tudo leva a crer que, conforme Lacan avança na formalização de sua teoria, especialmente com os matemas e o recurso à lógica, vai se tornando mais difícil manter uma perspectiva atenta às variabilidades históricas e às mutações sociais e subjetivas. Talvez por isso seja num Seminário mais inicial que se encontre uma passagem na qual o falo aparece como elemento contingente, ou que poderia vir a sê-lo. Nela, Lacan afirma: “é possível, talvez, que se consiga prescindir completamente do falo na interpretação de uma análise, mas **ainda** não chegamos a isso” (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 505; grifos meus). É precisamente essa consideração pela variabilidade histórica que merece ser resgatada, pois ela permite que a psicanálise se mantenha em diálogo com as transformações contemporâneas que a interpelam.

Para tanto, seguindo Preciado (2020), considero importante situar historicamente o pensamento de Lacan, tarefa que funciona como contrapeso à inclinação universalista e a-histórica que se pode reconhecer em sua teorização. Situar a produção lacaniana em seu contexto conduz a conclusões importantes: nota-se que, em suas análises, o autor tende a negligenciar os atravessamentos políticos implicados na definição dos sexos, ignorando tanto a dimensão de poder que a sustenta quanto o caráter eminentemente contextual dessa categoria. Ao contrário, no Seminário *...Ou pior*, que antecede o *Mais, ainda*, Lacan dá mostras de sua crença num grau zero ou verdade última dos corpos (Preciado, 2017). A passagem abaixo é ilustrativa a esse respeito:

O sexo como real – digo, como dual, como havendo dois – ninguém, nem mesmo o bispo de Berkeley, jamais ousou anunciar que era uma ideiazinha que todos tinham na cabeça, que era uma representação. É muito instrutivo que, em toda a história da filosofia, ninguém jamais tenha se atrevido a estender o idealismo a esse ponto. Sobretudo de uns tempos pra cá, vimos no microscópio o que era o sexo. Não estou falando dos órgãos sexuais, mas dos gametas. Observem que esse instrumento nos faltava até Leeuwenhoek e Swammerdam. Ficávamos reduzidos a pensar que o sexo estava em toda parte – vocês, a natureza, o céu, a bagunça toda, tudo isso era sexo. E as fêmeas de urubu faziam amor com o vento. A pretexto do sexo, muito antes de termos sabido que existem duas espécies de gametas, o psicanalista acreditou haver uma relação sexual. Agora que sabemos de forma certa que o sexo se encontra ali, em duas pequenas células que não se assemelham, temos visto psicanalistas [...] encontrarem o modelo de sabe-se lá que arrombamento assustador na introdução do gameta masculino, do *espermato*, como dizem, e também do *zoide*, no envoltório do óvulo. Como se essa referência tivesse a menor relação, exceto a da mais grosseira metáfora, com aquilo de que se trata na cópula, como se pudesse haver nisso seja o que for que se refira ao que entra em jogo nas chamadas relações amorosas, ou seja, e logo de saída, muitas palavras. É exatamente aí que a evolução das formas e efeitos do discurso é, para nós, muito mais indicativa do que qualquer referência ao que permanece em suspenso, ainda que tenhamos certeza de que os sexos são dois, ou seja, se o discurso é ou não capaz de articular a relação sexual. Aí está o que é digno de ser questionado. (Lacan, 1971-1972] 2012, p. 149).

Como se vê, Lacan parece sustentar a dualidade dos sexos num terreno pré-discursivo, à maneira de uma verdade definitiva revelada pela ciência moderna e tornada visível ao microscópio. O leitor atento se lembrará de pronto dos desenvolvimentos foucaultianos a respeito da *verdade do sexo* e dos riscos normativos implicados nesse tipo de empreitada. Afinal, toda definição sobre os contornos do sexo comporta riscos normativos, pois implica, necessariamente, selecionar certos elementos e excluir outros. Em outros termos, definir quais elementos devem ser considerados na diferenciação ou na identificação dos corpos

generificados é sempre um gesto atravessado por determinantes políticos, nunca um gesto neutro.

Se a hipótese aqui defendida – segundo a qual o funcionamento fisiológico dos corpos influencia as modalidades de gozo – estiver correta, isso talvez ajude a compreender por que, apesar do caráter subversivo que consiste em pensar os sexos pela via dos gozos (o que em tese favoreceria o trânsito entre os “dois lados”), a tendência dominante entre psicanalistas lacanianos é a de se opor, quase por princípio, aos processos de transição. A objeção, raramente explicitada, mas presumida no subtexto, é a de que – para citar somente um exemplo – uma mulher trans não pode acessar o Outro gozo, dito feminino, porque seu corpo não a capacita para tanto. Nesse raciocínio, por que transicionar? Não é irrelevante lembrar que, nas poucas ocasiões em que se pronunciou publicamente sobre casos de pessoas trans, Lacan recomendou não realizar a cirurgia de redesignação sexual (Gherovici, 2019).

Como homem de seu tempo, Lacan se compromete com o ideário científico vigente sobre a questão dos sexos, ainda que sua reflexão parta em outra direção pelo fato de a ciência não comportar a psicanálise nem ter os mesmos objetivos que ela. Tal ideário é atravessado por concepções binárias e, justamente por isso, tende a rejeitar descobertas que desafiem o que é aceitável no interior do paradigma dual. O questionamento ao caráter estritamente dual dos sexos provoca pânico e incita respostas que chegam a adotar um tom apocalíptico (Cavalheiro, 2019), como se as modificações produzidas no corpo por meio cirúrgico e/ou hormonal fossem ameaças à humanização, como se estivéssemos diante de monstros (Preciado, 2020). Essa adesão ao paradigma dual ajuda a compreender por que tantos psicanalistas atuam como leões-de-chácara das fronteiras de gênero, dotados do poder simbólico e social que a posição analítica lhes confere.

Como vimos no terceiro capítulo, o dualismo dos sexos, que Lacan inscreve no real – conferindo-lhe, assim, certo caráter inamovível – há muito é questionado por feministas que articulam biologia e história, como Anne Fausto-Sterling e Nelly Oudshoorn. Considerando os trabalhos dessas autoras, Cavalheiro (2019, p. 74) observa:

Mesmo considerando, estritamente, apenas o ponto de vista biológico, a tese de dois sexos opostos e excludentes desintegra-se com uma inspeção mais minuciosa, pois há um cruzamento e um espectro menos linear entre cromossomos, hormônios e genitália do que se possa crer.

Retomando o campo analítico e a hipótese aqui defendida sobre a presença dos corpos cis no quadro da sexuação, vale mencionar a resposta de Dafunchio (2020, p.192) a um interlocutor que indaga por que haveria dois modos de gozo:

É difícil responder essa pergunta a partir da psicanálise. Tanto Freud como Lacan situam uma **incidência da anatomia no gozo** – Freud referindo-se à pulsão como conceito limítrofe entre o psíquico e o somático, Lacan indicando a **origem corporal do falo**. Haveria então dois gozos, um ligado ao falo e outro mais além dele mesmo.<sup>54</sup>

Como a própria autora demonstra ainda no mesmo trecho, talvez não seja tão difícil responder a essa questão: Lacan distingue duas modalidades de gozo porque supõe que a anatomia incide sobre elas. Cabe, então, perguntar se poderia ser de outro modo, lembrando que sua teorização se constrói no período de vigência do sistema de representação descrito por Preciado, no qual a morfologia dos corpos serve de base a construções ulteriores e acarreta consequências psíquicas – tal como propôs Freud ([1925] 2019), em plena sintonia com sua época. Nesse sistema, “homem” e “mulher” adquirem valor fundacional a partir de algo que se inscreve, inclusive, na intimidade dos corpos.

Lacan tenta ultrapassar esse regime epistemológico. Preciado (2020) reconhece, aliás, que a concepção lacaniana da diferença sexual já constitui uma resposta à crise da epistemologia da diferença sexual. Uma resposta que, se não permite arrancar a psicanálise por inteira desse regime, introduz nele certas anomalias – o que, a partir do ato falho de Preciado, venho chamando de complexidades da relação entre psicanálise e regime binário da diferença sexual. De fato, Lacan se esforça para construir uma concepção da diferença sexual que não se sobreponha à de diferença anatômica, mas, dadas as coordenadas do seu tempo, o seu quadro de referência, não lhe era possível desfazer de todo essa sobreposição.

Trata-se, portanto, de reconhecer os limites históricos e epistemológicos que se impõem à formulação lacaniana, determinados pelas coordenadas da época em que Lacan produziu e teorizou. Inserido num contexto intelectual e científico que acentuava a irredutibilidade e a dissimetria entre homens e mulheres, entre masculino e feminino, o psicanalista não poderia escapar inteiramente a esse enquadramento. Com efeito, apesar daquilo em que parece acreditar, dado o regime de verdade próprio à sua época, o valor peremptório da seguinte afirmação do psicanalista francês talvez não pudesse ter lugar em outro momento histórico: “Que o sexo é

---

<sup>54</sup> Tradução minha para fins deste texto.

real, não há a menor dúvida. E sua própria estrutura é o dual, o número *dois*. O que quer que pensemos, existem apenas dois, os homens, as mulheres” (Lacan, [1971-1972] 2012, p. 149).

Em consonância com esse horizonte histórico, a dualidade dos sexos no pensamento lacaniano é apresentada como facticidade pré-discursiva, observável a olho nu ou pelo microscópio. Desde o ponto de vista dos corpos e das subjetividades dissidentes, abjetas, monstruosas, tudo se passa como se a psicanálise não reconhecesse as forças sociais implicadas na produção material e simbólica dos corpos e na fabricação das diferenças que enxergamos neles, sempre segundo critérios que, insistamos, nunca são neutros ou apolíticos. Noutros termos, a psicanálise não põe em questão a cartografia política do corpo, o que alimenta a suspeita de normatividade que recai sobre ela. Suspeita que encontra fundamento no fato de que a constituição e consolidação da disciplina freudiana são contemporâneas à fixação moderna do paradigma binário.

Se, portanto, pude demonstrar, a despeito da interpretação hegemônica, que o funcionamento dos corpos do homem e da mulher cis informam e preenchem de conteúdo o que Lacan pôde formular em termos lógicos sobre os gozos fálico e não-todo fálico, somos levados a concluir que a distância que separa o filósofo espanhol do psicanalista francês não poderia ser maior. Pois, de sua parte, Preciado irá questionar a prerrogativa de certas regiões do corpo para a inscrição e evocação do prazer, insistindo que a “arquitetura do corpo é política” (Preciado, 2017, p. 31). De acordo com o filósofo:

Os órgãos sexuais não existem em si. Os órgãos que reconhecemos como naturalmente sexuais já são o produto de uma tecnologia sofisticada que prescreve o contexto em que os órgãos adquirem sua significação (relações sexuais) e de que se utilizam com propriedade, de acordo com sua “natureza” (relações heterossexuais). (Preciado, 2017, p. 31).

Inspirando-se em Monique Wittig e sob a influência decisiva de Donna Haraway, Preciado (2017, p.21) empreende uma cruzada voltada a desfazer as diferenças de sexo e gênero, que ele considera como frutos “do contrato social heterocentrado, cujas performatividades normativas foram inscritas nos corpos como verdades biológicas”. No âmbito do contrato que ele propõe para substituir aquele que faz passar por natureza, não há mais diferença sexual, mas apenas corpos falantes capazes de circular pelas diferentes posições de enunciação e de aceder a todas as práticas significantes, normalmente reservadas às pessoas conforme seus gêneros. Nessa perspectiva, o desejo, a excitação sexual e até mesmo o orgasmo não estariam intrinsecamente vinculados aos órgãos considerados sexuais, mas a tecnologias que

isolam esses órgãos e atribuem a ele valências, em detrimento da potencialidade erótica da totalidade do corpo.<sup>55</sup>

A partir desse diagnóstico, Preciado propõe a dinamitação dos órgãos ditos sexuais, tradicionalmente apresentados como matéria-prima do desejo e centro privilegiado de inscrição e evocação do prazer. Para ele, trata-se de “negar o centro como centro, multiplicando-o até que a própria noção de centro” (Preciado, 2017, p. 85) deixe de fazer sentido. Como o corpo é efeito de uma rede de tecnologias, nada impõe a ele, necessariamente, o funcionamento que conhecemos. E, se o corpo é fabricado, por que não fabricar outro para si? À diferença de Judith Butler (2015a), que, com sua noção de falo lésbico, questiona a sobreposição entre falo e masculinidade (afinal de contas, se o falo não se confunde com o pênis, como dizem os lacanianos, por que não?), a proposta de Preciado será mais radical, chegando a afirmar que o falo não é o pênis simplesmente porque... o falo não existe. Ou só existe como “uma hipóstase do pênis” (Preciado, 2017, p. 78).

Ao retirar o verniz de natureza que recobre o corpo historicamente produzido, Preciado (Preciado, 2017, p. 84) propõe substituir o pênis/falo pelo dildo, definido como “trânsito e não essência”. Sua tese implica que, se o corpo é um produto de tecnologias de normalização e controle, a natureza não é causa secreta ou ponto de origem, mas efeito das tecnologias cis e heterossociais de dominação que o reduzem “a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica do poder entre os gêneros (feminino/masculino), fazendo coincidir certos afetos com determinados órgãos, certas sensações com determinadas reações anatômicas” (Preciado, 2017, p. 25).

O dildo operaria como proposta contrassexual que permitiria a sexualização completa do corpo, rompendo com o privilégio atribuído a certas zonas erógenas. A noção de contrassexualidade, inspirada na ideia foucaultiana de contraprodutividade, implica explorar os efeitos imprevistos e contraditórios dos dispositivos de poder. Assim, por exemplo, o dildo, como tecnologia, pode muito funcionar como mero substituto do pênis em uma relação heterocentrada, mas também pode, como propõe o filósofo, servir como questionamento radical da centralidade do pênis, o que expressa um tipo de uso contraprodutivo ou contrassexual.

---

<sup>55</sup> Desde os “Estudos sobre histeria”, Freud ([1893-1895]1996) reconhece o caráter potencialmente erógeno de toda superfície de corpo, o que a histeria evidencia por meio do que ele chamou de zonas histerógenas ou histerogênicas. Tal fato vai ao encontro das propostas de Preciado e parece evidenciar que a construção do corpo não é sem relação com os ideais normativos, segundo certa idealidade por meio da qual o experimentamos, nos apropriamos dele – se é a que expressão é pertinente. Nesse sentido, a corporificação é indissociável da referência às normas que constroem o corpo. Não obstante, a psicanálise não costuma problematizar os efeitos deletérios de certos ideais normativos, razão pela qual é alvo de críticas dos estudiosos de gênero e sexualidade.

No cerne dessa proposta há uma causa que não se deve hesitar em qualificar de utópica: a produção de corpos e subjetividades dissidentes do regime da diferença sexual – corpos não cis, corpos *queers*, corpos não heterocentrados. O filósofo recusa conferir a um órgão que ele qualifica de arbitrário “o poder de instaurar a diferença sexual e de gênero” (Preciado, 2017, p. 80). O dildo permitiria, nesse sentido, deslocar o suposto centro orgânico de produção sexual para um lugar externo ao corpo, ou difundir o prazer por toda sua extensão, desmontando a cartografia anatômica que produz corpos-homens e corpos-mulheres em sintonia com a epistemologia binária dos sexos e seu efeito colonizador (Preciado, 2020).

É preciso insistir na dimensão utópica dessa formulação<sup>56</sup>. Assim, quando afirmei anteriormente que talvez devêssemos ser capazes de imaginar um mundo liberado do primado do falo, é preciso sublinhar aí o verbo imaginar, o que é outra forma de dizer que (ainda?) não habitamos tal mundo. Para Preciado, os monstros, ao exporem a inadequação das formas de subjetivação em relação ao regime normativo da diferença sexual, são os arautos desse novo mundo que se anuncia. O pensamento do filósofo trans é um pensamento vetorizado por esse desejo do novo. Há querer na proposta *queer*, se me permitem dizer desse modo. Por isso Preciado (2023, p. 58) pode dizer que “imaginar já é agir” e que “reivindicar a imaginação como força de transformação política já é começar a mudar”.

Como a psicanálise se posiciona diante das vidas em trânsito e do novo mundo em gestação? Tal pergunta implica considerar como os psicanalistas lacanianos se orientam em sua prática e o que essa orientação tem a dizer a respeito dos ideais que norteiam nosso trabalho.

Interessado pelos fatos da clínica, o psicanalista laciano lida com o ser falante singular tal como ele se apresenta por meio de seus padecimentos e suas queixas. De sua parte, Lacan ratifica a recusa freudiana a tornar a psicanálise uma visão de mundo, uma *Weltanschauung*, para dizer nos termos de Freud. Em seu ofício, os herdeiros de Freud e Lacan não se preocupam com o mundo tal como ele deveria ser, não empunham bandeiras, mas lidam com os seres falantes do modo como eles chegam ao consultório. Elisão da dimensão do poder na qual alguns podem enxergar certo conservadorismo, pois acreditar que as coisas são como são pode nos impedir de compreender que o mundo poderia girar de outra forma. E, como vimos, é bem esse o anseio de Preciado, para quem os monstros – leia-se: aquelxs enxotados das categorias de

---

<sup>56</sup> Neste ponto, emerge do mar da memória este singelo poema de Mario Quintana, intitulado, justamente, “Das utopias” (1951), que diz:

Se as coisas são inatingíveis... ora!  
 Não é motivo para não querê-las...  
 Que tristes os caminhos, se não fora  
 A presença distante das estrelas!

representação que conferem inteligibilidade aos arranjos normativos de sexo e gênero – prefiguram um mundo por vir, novas formas de viver e de estar juntos. Nas palavras do autor, os monstros são “formas de vida que anunciam um **novo** regime de saber e uma **nova** ordem político-visual” (Preciado, 2023, p. 22. Grifos meus).

Esse deveria ser também um anseio para os psicanalistas? Se formos levados a exercer nosso ofício em nome de determinados ideais, o que nos autorizaria a adotar um ideal específico em detrimento de outros? Noutras palavras, que critérios permitiriam ao analista assumir como válidos e desejáveis certos ideais? Não estaríamos, nesse caso, adotando uma cosmovisão? Ou será, por outro lado, que apenas não nomeamos os ideais que nos guiam, e estes coincidem, por isso mesmo, com os ideais hegemônicos ou dominantes, que inadvertidamente endossamos? Estaria aqui a cumplicidade da psicanálise com a epistemologia da diferença sexual? Ocupar-se do ser falante tal como ele se apresenta já não encobre certa moral? Se assim for, faz-se necessário interrogar até que ponto tal fato – se é que se trata de um fato – se deve ao perfil dos analistas – considerando marcadores sociais da diferença como classe, gênero e raça – e até que ponto decorre dos pressupostos nos quais a teoria psicanalítica está assentada. Duas possibilidades diferentes e não excludentes.

A não-relação entre as propostas de Lacan e Preciado se evidencia também pela adesão do segundo a um conjunto de referências intelectuais diante das quais o ensino lacaniano comporta diferenças históricas já consagradas: Foucault, Deleuze e Guattari, Derrida, entre outros. Detalhar cada um desses desencontros nos levaria muito longe, mas vale destacar a influência decisiva da noção de rizoma, desenvolvida por Deleuze e Guattari em *Mil platôs* (Deleuze & Guattari, 2011b), obra que Roberto Machado (2017, p. 169) apresenta como “um esforço hercúleo para superar os dualismos em nome do privilégio da multiplicidade”. A noção de rizoma é o cavalo de batalha de tal esforço e dá fundamento ao sonho preciadiano de uma erotização de toda a superfície do corpo na ausência de qualquer centro privilegiado para a inscrição e eliciação do prazer.

Metáfora extraída da botânica, o rizoma descreve formas de organização do pensamento e do conhecimento que se opõem frontalmente aos modelos hierárquicos da tradição ocidental. Nele, qualquer ponto pode se conectar a qualquer outro sem a mediação de instâncias centrais – como o falo, por exemplo – e sem obedecer a uma hierarquia predefinida. Composto por múltiplas entradas e saídas, sem origem nem término localizáveis, o rizoma é horizontal, mutável, complexo. Ele coloca em cena o desejo sem castração e sem falta, sem a função de exceção que a Lacan sempre pareceu indispensável. Daí uma afirmação como esta do filósofo espanhol, que soa como uma assinatura teórica de sua não-relação com Lacan: o “que

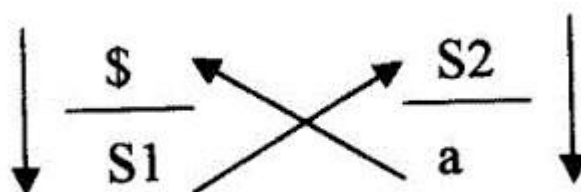
chamamos de subjetividade não é mais que a cicatriz deixada pelo corte na multiplicidade do que poderíamos ter sido” (Preciado, 2018b, p. 20).

Se quisermos, agora, invertendo a perspectiva, pensar Preciado com Lacan, diremos que as ideias do filósofo seriam a expressão de um pensamento que só pôde emergir na contemporaneidade em decorrência da mutação introduzida no Discurso do Mestre pelo Discurso Capitalista. Essa mutação coloca sob suspeita a existência de qualquer lugar de exceção, prontamente identificado, no imaginário atual, como ponto de onde emanaria um poder abusivo e despótico. Para Lacan ([1968] 2003), tal mutação corresponde à passagem de uma antiga ordem social, o **Império** (com maiúscula e no singular), para a multiplicidade dos **imperialismos** (com minúscula e no plural). A superação da ordem social tradicional, sustentada pelo discurso do mestre, resulta do enlace entre o discurso da ciência e o discurso capitalista. Longe de produzir um mundo unificado, sem fronteiras ou distinções, esse processo acirra os processos de segregação, fazendo das identidades o avesso paradoxal da própria globalização.

A relação entre discurso do mestre e discurso capitalista desbanca o significante-mestre de sua posição de comando, retirando-lhe o lugar de exceção que lhe conferia legitimidade. No lugar do pai, de Deus ou do chefe de família, surgem os especialistas, os peritos, os gestores do saber. E, embora ciência e discurso da ciência não se confundam, é inegável que o avanço científico, até desembocar na tecnociência, ampliou as possibilidades de modificação corporal e, com isso, limitou os poderes edípico-paternos, abrindo margem para subjetivações menos dependentes dos ditames do Outro. Sobre esse Outro, paira hoje uma desconfiança generalizada. Não por acaso, “uma das maiores características do século XX foi a luta pela abertura do que ainda não tem figura, luta pelo advento daquilo que não se esgota na repetição compulsiva do homem atual e de seus modos” (Safatle, 2020 a, p. 246). Luta que encontra no pensamento e no ativismo *queer* uma de suas expressões mais radicais.

Em síntese: se a figura d’O Homem se produz na corrente do Discurso do Mestre, que funda o *para todos*, a mutação deste discurso só pode ter por efeito a abertura para aquilo que não se reduz a essa figura. Para compreender melhor esse processo, convém examinar mais de perto a formalização do discurso capitalista tal como Lacan (Lacan, [1972-1973] 2003) o apresenta.

Figura 3 – Discurso Capitalista



Fonte: Lacan ([1972] 2003).

Nesse discurso, vemos o sujeito barrado (\$) deslocar o significante mestre (S1) de sua posição inaugural. Esse reposicionamento pode ser lido da seguinte forma: na ausência de uma exceção fundante que garanta a consistência do conjunto, cada um se faz exceção – movimento que ecoa tanto o lado feminino das fórmulas quanto a cultura *queer*, em que o estar juntos não pressupõe uma identidade comum, uma unidade qualquer, como no lado masculino da tábua. Trata-se, como afirma Bourlez (2018, p. 19), de “se afirmar em sua excepcional banalidade”, em sua diferença irreduzível às categorias de representação generificadas próprias à racionalidade identitária que caracteriza a inclinação colonizadora e homogeneizante do discurso do mestre.

Se o discurso capitalista se tornou prevalente nas sociedades ocidentais e, ademais, se “não há a mínima realidade pré-discursiva” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 38) e se “toda realidade se funda e se define por um discurso” (Lacan, [1972-1973] 2008, p. 37), uma pergunta se impõe: que realidade esse discurso engendra? A resposta parece inequívoca: uma realidade afinada com a lógica rizomática que Preciado advoga, precisamente pela ausência de um lugar de exceção, lugar outrora necessário para a instalação do falo como significante privilegiado, o que evidencia o vínculo do discurso do mestre com a lógica masculina.

A mutação desse discurso, portanto, vem acompanhada de um questionamento das prerrogativas do falo, visível hoje nas elaborações de autores *queer*, feministas, de gênero e de *toidx* *aqueix* que Preciado denomina monstros. Sua obra, assim, é ao mesmo tempo efeito dessas mutações e vetor de seu avanço. Como corpo de gênero não binário desde a infância, o filósofo conhece na própria pele a violência colonizadora exercida em nome do discurso do mestre, e é também em causa própria que se dedica à invenção de “um novo marco cognitivo que permita a existência da diversidade da vida” (Preciado, 2018b, p. 36).

Não é o caso para nós, da psicanálise, de lamentar a intercambialidade dos lugares ou o que – somente por um efeito de retroação – percebemos como inconsistência do Outro porque tais fatos não se harmonizam com nossa concepção de sujeito ou com nossos pressupostos

teóricos. Deplorar as metamorfoses subjetivas somente evidencia o apego do analista às formulações de Freud e Lacan, que, tecidas em tempos idos, nem sempre se mostram adequadas às novas formas de subjetivação. Em suma, a psicanálise não deveria se adiantar como saber interessado em fazer frente às metamorfoses de si. Fazê-lo corresponderia a submeter as subjetividades ao escopo da teoria, quando caberia à teoria se modificar para acompanhar as mutações subjetivas.

Uma das consequências mais visíveis das mutações societárias acima delineadas é a ampliação da possibilidade de autodeterminação do sujeito, que pode, doravante, escolher mais livremente o que fazer de si mesmo e de seu corpo. Pois, em um contexto no qual cada um se torna exceção, as exigências de autorrealização caminham junto com o enfraquecimento do caráter coercitivo das normas, incluindo aí, é claro, a norma fálica, ou *norme mâle* (Lacan, [1972-1973] 2003). *C'est déjà fait*, diz Preciado em entrevista à *France Culture*, com seu sotaque espanhol carregado de otimismo, referindo-se às fraturas que atravessam as concepções hegemônicas de gênero e sexualidade e de onde pululam figuras monstruosas.

Ainda sob uma perspectiva lacaniana, pode-se objetar que esse ganho de liberdade é ilusório: o afrouxamento da dimensão ideal e normativa não teria abolido a submissão, mas deslocado seu endereço: da submissão às normas para a submissão às injunções de gozo e à acefalia da pulsão. Fenômenos hoje bastante comuns na clínica, as adições e compulsões são invocadas como provas desse efeito. O próprio Preciado (2018a) formula diagnóstico semelhante quando descreve o regime farmacopornográfico como regido pela lógica excitação-frustração-excitação.

No entanto, essa leitura encontra dois obstáculos. O primeiro diz respeito ao seu alcance excessivamente generalizante: não se pode estendê-la a todos sem reincidir na lógica colonizadora do discurso do mestre, que decide de antemão qual é a verdade sobre o gozo de cada um. Em segundo lugar, ao sustentar tal interpretação, corre-se o risco de deslizar para uma ética da tutela, na qual o analista se arroga o direito de determinar o que o outro pode ou não fazer consigo mesmo – confundindo direção do tratamento com direção de consciência. De fato, é inegável que pessoas LGBTQUIAPN+ dispõem hoje de maior liberdade para expressar seus desejos e modos de vida do que em qualquer outro momento histórico recente. O apego aos nossos modelos teóricos não pode se sobrepor aos fatos.

Esse ganho de liberdade em relação à figura de um Outro consistente e impositivo atravessa a vida e a obra de Preciado, e pode ser ilustrado pela seguinte passagem:

Não tomo testosterona para me transformar em um homem, nem sequer para transexualizar meu corpo. **Tomo simplesmente para frustrar o que a sociedade quis fazer de mim**, para escrever, para trepar, para sentir uma forma pós-pornográfica de prazer, acrescentar uma prótese molecular à minha identidade transgênero *low-tech* feita de dildos, textos e imagens em movimento (Preciado, 2018a, p. 18; grifos meus).

Nas sociedades ocidentais democráticas, outrora marcadas por uma arquitetura vertical e hierárquica, pela separação rígida dos lugares e pela fixidez das fronteiras (o *Império*, no sentido lacaniano), observa-se hoje um empuxo à paridade e à intercambialidade dos lugares. Habitamos cada vez mais um mundo em rede, no qual todos se apresentam como exceções, no qual cada um encontra espaço para se afirmar em sua excepcional banalidade (*imperialismos*). Eis uma leitura lacaniana possível sobre as mudanças nas condições políticas que favoreceram o aparecimento de modos de existência *queer*: é que as promessas de gozo produzidas pela sociedade capitalista tornam flagrante que cada escolha identitária comporta em si mesma uma infinidade de recusas e de outras possibilidades (Safatle, 2021).

Além disso, a fase pós-industrial do capitalismo já não depende do casal heterossexual como fábrica de crianças destinadas ao trabalho fabril, como ocorria no século XIX. Desaparecem, assim, parte das razões que outrora sustentavam a condenação dos que viviam à margem dessa norma conjugal. A própria diferença binária homem/mulher tornou-se objeto de questionamento – fenômeno intensificado pela possibilidade de gerar vida sem a necessidade do encontro carnal entre um homem e uma mulher, graças aos préstimos da tecnociência.

Alguns temem e denunciam o que interpretam como apagamento da Diferença Sexual (Teixeira, 2017). No entanto, se aceitarmos colocar em questão nossos pressupostos, será possível perceber que não se trata de supressão, mas de pluralização das diferenças (Ambra, 2022). Dispensados das exigências de renúncia ao gozo exigida em nome da ordem edípico-paterna – que igualmente se pluraliza, explode numa miríade de soluções singulares, de bricolagens sem modelo padrão (como o Nome-do-Pai) –, assistimos ao levante de uma multidão *queer*: galáxias de corpos, formas de vida e de desejos capazes de desestabilizar as normas hegemônicas de inteligibilidade cultural e, potencialmente, levar à bancarrota a Diferença Sexual.

Corpos e formas de vida, portanto, resistentes à normalização e ao “ao poder totalizante dos apelos à universalização” (Preciado, 2011, p. 5), pendor do Discurso do Mestre que sustenta o lado masculino das fórmulas, com sua lógica identitária, colonizadora e unificante. No lugar do pai (ou do mestre, de Deus, do rei...) como exceção que funda a regra, legisla sobre a vida e

relega certos corpos, maneiras de viver e de amar para o campo do abjeto e do monstruoso, identidades plurais e instáveis ganham expressão crescente no tecido social.

As condições societárias que exigiam a renúncia ao gozo já não se colocam como antes. E se o gozo pode ser compreendido como a satisfação da pulsão, torna-se evidente que essa renúncia servia também para conter e moldar a polimorfia pulsional, rechaçando a possibilidade de uma sexualidade eminentemente dispersiva – a mesma pela qual Preciado milita. Não é justamente esse caráter multifacetado da sexualidade que vemos ressurgir, em nossos dias, sob a designação *queer* como modos de subjetivação que recusam o aprisionamento da sexualidade à normatividade fálica e à lógica identitária que ela sustenta?

Colette Soler (2020, p.46) recorda que, hoje,

[...] em nossa sociedade dita civilizada dos direitos do homem, a ordem do discurso do mestre é contestada. É exigido que os laços sociais coloquem todos os indivíduos iguais, desfazendo todos os pares hierarquizados do discurso tradicional – e a paridade é mais que a igualdade dos direitos, é a dos papéis respectivos em todos os níveis. O discurso do mestre aí é ferido.

Nas sociedades democráticas, o ideal de igualdade avança lentamente sobre a hierarquia outrora imposta pelo falo-mestre. Mais do que antes, cada sujeito pode hoje consentir ou recusar a nomeação recebida do Outro. A descrença no Outro resulta, assim, no advento do consentimento subjetivo do sujeito quanto à eleição de seu sexo/gênero (Barros, 2015). O Outro não determina de forma soberana se o sujeito é homem ou mulher e, como temos visto, a própria divisão binária entre esses dois polos é objeto de questionamento. Na ausência de exceção que circunscreva o campo dos possíveis, os corpos se rebelam, deixam de ser dóceis (Preciado, 2011). No lugar do peso coercitivo das determinações impostas pelo Outro, surgem contratos e negociações entre as partes, o que *O manifesto contrassexual* (Preciado, 2017) exemplifica à perfeição.

O que Lacan chamou de *evaporação do pai* produziu um efeito decisivo: maior diversidade e fluidez nos processos de subjetivação. O pai, volatilizado, já não impõe a forma única e (pretensamente) correta de ser homem ou mulher segundo as tradições binárias. Convém lembrar que o Nome-do-Pai remete ao campo religioso, à instância em *nome* da qual cada um consente em ceder uma parcela de seu gozo. Ferry e Gauchet (2008, p.22) lembram, no entanto, que a religião “não estrutura mais o espaço público e nem é mais a matriz da lei”. A visão de mundo religiosa foi desbancada pelo discurso da ciência, cuja validade repousa menos na figura pessoal do cientista e mais na consistência lógica dos enunciados. O mundo *depois da religião*

– para não deixar de mencionar o interessante título da obra dos autores – já não se organiza por referência a uma instância transcendente, nem recebe de fora suas leis.

Como observa Marie-Hélène Brousse (2019, p. 72),

A ascensão das identidades e do gênero [...] é a consequência da perda da hegemonia do discurso do mestre em vigor nas sociedades tradicionais. Elas estavam, de fato, situadas na dependência do Nome-do-Pai, semblante que exercia a função de poder. A ciência e suas técnicas ainda não haviam transformado a reprodução humana. Apenas o Nome-do-Pai permitia definir o masculino e o feminino unicamente pela reprodução da espécie, no seio do sistema de parentesco, estando a identidade sexual definida por um binário presente no plano do imaginário e do simbólico. Esse não é mais o caso.

Nesse sentido, a evaporação do pai pode ser um outro nome para o ocaso do Discurso do Mestre. Ela abre espaço para a pluralização das expressões de gênero, refletindo uma sociedade na qual os lugares reservados a cada um não são mais rigidamente determinados, favorecendo trânsitos, transições e o cruzamento de fronteiras, que se tornam mais porosas, permitindo que formas de subjetivação sejam contestadas e reinventadas. Na modernidade líquida, os sujeitos são fluidos. Essa dinâmica é acelerada pela tecnociência, que faz com que, se sempre fomos ciborgues, híbridos de organismo e máquina, como propõe Donna Haraway (2019), hoje o sejamos num grau ainda mais elevado, já que incorporamos as tecnologias que nos transformam, como descreve Preciado (2018a). E podemos até mesmo pirateá-las, evidenciando que o grande Outro já não é tão grande assim.

Ora, se o discurso do mestre – que, na tradição ocidental, organiza o social segundo a lógica fálica, masculina – encontra-se hoje ferido, abalado, e se esse discurso constitui o pilar fundamental do lado esquerdo das fórmulas da sexuação, impõe-se interrogar as consequências dessa fragilização para o próprio quadro proposto por Lacan. O que está em jogo é o reconhecimento de que as fórmulas não expressam nenhuma verdade eterna ou atemporal sobre a sexuação, sendo o efeito de uma determinada configuração discursiva e, portanto, histórica. Ao se apoiar no Discurso do Mestre, o lado masculino evidencia sua imersão numa rede de significações forjadas num regime simbólico específico que, como qualquer outro, é suscetível de mutação.

Essa constatação desfaz a imagem das fórmulas como um “metassistema” universal e absoluto, tal como Preciado (2020) sugere ao caracterizar a abordagem lacaniana da diferença sexual. Ao contrário, reconhecer suas origens discursivas permite devolvê-las ao campo do mundo histórico, onde o formalismo lógico se revela marcado por práticas sociais concretas, modos de viver, de sofrer e de gozar. Nesse sentido, a própria ideia dos modos de gozo como

modos de vida evidencia que o quadro lógico está imerso no tecido social. Por isso, o rigor lógico das fórmulas não pode servir como blindagem contra questionamentos, sob pena de transformá-las numa referência dogmática – o que de fato parece o caso para grande parte dos comentadores de Lacan.

Diante dessas mutações, interrogar a persistência do falo como significante-mestre da sexuação, e, por extensão, o próprio quadro lógico proposto por Lacan torna-se uma tarefa necessária. Mas reconhecer as especificidades históricas e os limites culturais de uma produção teórica não significa, necessariamente, descartá-la. Ao contrário, pode significar fortalecer certos aspectos dela. Nesse sentido, pode-se extrair do quadro lacaniano operadores que se revelem adequados ao momento presente e à subjetividade de nossa época. Esse é o caso da categoria de não-todo, que não deixa de ter afinidades com a racionalidade *queer*.

Tais afinidades insuspeitas podem ganhar contornos mais nítidos se voltarmos nossa atenção para o patamar superior do quadro da sexuação, isto é, às fórmulas em si mesmas. O lado direito (feminino) se constrói sem a referência a uma figura de exceção, ao contrário do lado esquerdo (masculino). Isso implica que, paradoxalmente, ele é composto apenas por exceções: quem ocupa essa posição nunca o faz como representante de um todo ou de um universal. Como “A Mulher” não existe, cada um(a) que aí se inscreve deve inventar seu próprio modo de existência. Daí a insistência de Lacan no *um a um* que caracteriza o feminino, privado de um significante capaz de fundar um conjunto consistente e, por isso, obrigado a servir-se do falo.

A ausência de significante que reúna aqueles que se situam do lado direito da tábua (S(A)) faz com que a existência desses sujeitos seja marcada por uma indeterminação estrutural (Lacan, [1971-1972] 2012); [1972-1973] 2008). Essa indeterminação, aqui entendida como irredutibilidade às formas normativas de vida, remete à condição de *ex-sistência*, que marca tais posições com o selo da ininteligibilidade. Nesse sentido, o feminino, concebido a partir dessa lógica, pode ser visto como um modo de viver e de habitar experiências de gozo estranhas – *queers* – ao modo masculino ou todo-fálico, com sua vocação unitária e identitária. É nesse ponto que se pode aproximar o não-todo lacaniano do *queer* (Moreira, 2021; Fajwanks, 2015), pois o gozo Outro, porque em parte fora do simbólico, é, como o *queer*, refratário às exigências normatizantes da cultura.

O pensamento e a cultura *queer*, ao denunciar os limites representativos e coercitivos das categorias identitárias, encontram eco no gozo feminino, intimamente ligado ao sem-sentido do real, que desfaz semblantes e aponta para o singular que escapa à normatividade. Bourlez (2018, p. 290) formula de modo preciso essa afinidade:

Reunir o *queer* é o insensato que faz sistematicamente fracassar a univocidade compacta da totalidade. Dito de outro modo, é amarrar-se ao não-todo. É abandonar as representações clássicas do sujeito para apreender a constituição movente e plural das nossas subjetividades.

Essa *constituição movente e plural das nossas subjetividades* guarda relação com o *não-todo*, afirmando-se contra a tendência unificante do lado masculino em virtude da ausência de exceção que permita fundar um conjunto consistente. Desse modo, a lógica do *não-todo* não deixa de remeter, até certo ponto, a um funcionamento rizomático: sem hierarquia, sem ordenamento fixo, avesso à paixão pelo Um que organiza o lado masculino. Corpos e modos de vida que perturbam essa unidade pretendida do masculino são, por isso mesmo, lançados para fora do campo da humanidade reconhecível, rechaçados do social (Safatle, 2020a) como figuras ameaçadoras e monstruosas. Já o *queer* – como o não-todo – recusa a estandardização e aposta na multiplicidade das formas de vida. Nada de “para todos”! Nada de bandeira universal a brandir. Em vez disso, faz-se a defesa da dissidência, da multiplicação das diferenças, no lugar d’A Diferença Sexual como oposição binária entre homens e mulheres. No não-todo – como no *queer* – há algo de radicalmente insubmisso ao Discurso do Mestre e ao regime fálico que lhe é correlato.

É interessante observar, como propõe Moreira (2021, p. pp. 124-125), que

[...] o lado masculino da tábua da sexuação concerne aos objetos predicáveis, determinados, contáveis e passíveis de reprodução, quer dizer, o lado masculino da tábua se ancora em uma lógica dos atributos, **que é, portanto, identitária.** (Grifos meus).

Porque fundado numa lógica de atributos – determinada, contável e, portanto, identitária –, o lado masculino cria, necessariamente, fronteiras de pertencimento e exclusão, buscando neutralizar aquilo que lhe é estranho (*queer*). O não-todo, ao contrário, acolhe a alteridade sem pretensão de integrá-la a um conjunto. Quando Lacan afirma que o Discurso do Analista é o avesso do Discurso do Mestre (Lacan, [1969-1970] 1992), indica que a psicanálise toma partido dessa dimensão não identitária, abrindo espaço para um “reconhecimento sem produção de identidade” (Safatle, 2020b).

A essência da estratégia *queer* coincide, nesse ponto, com a lógica do não-todo: perturbar o campo dos atributos que garantem a inteligibilidade normativa dos gêneros. Apesar das diferenças de origem e finalidade – já que o *queer* nasce do ativismo de corpos dissidentes, e a psicanálise se constrói no campo clínico e teórico –, ambas as perspectivas promovem

desidentificações. No caso da psicanálise, trata-se da queda dos significantes mestres que ancoravam o sujeito, permitindo-lhe uma aproximação de um real feminino que o atravessa.<sup>57</sup>

Como no *queer*, há algo de inumano no feminino assim concebido. Eis por que me parece possível afirmar que a estratégia *queer* de recusar as normas e categorias de representação que nos constroem guarda certa semelhança com o que se passa numa análise, na qual sempre se pode inventar alternativas aos ditos oraculares do Outro, deixando cair os significantes mestres que balizaram nosso destino e consentindo em se deixar atravessar pela opacidade e negatividade de um gozo para além do fálico. Tanto no pensamento *queer* quanto na psicanálise lacaniana, trata-se de se deixar afetar pelo estranho que habita cada um, permitindo que esse estranho se torne motor de reinvenção.

Entretanto, essa aproximação entre racionalidade *queer* e lógica do não-todo não é irrestrita. Preciado e Lacan se desencontram novamente. Pois enquanto o filósofo defende a eliminação de qualquer horizonte normativo, descosendo sistematicamente as costuras identitárias percebidas por ele como jaulas que aprisionam a *potentia gaudendi*, a noção lacaniana do *não-todo* é incompreensível sem a referência à normatividade fálica – cuja função de ordenamento e tendência identitária já sublinhei. Como vimos, o não-todo não é um “fora” absoluto da ordem fálica: ele mantém com ela uma relação de dependência lógica, pois o gozo Outro não suprime o gozo fálico, mas o suplementa, configurando-se como excesso, acréscimo, ou mesmo como aquilo que escapa sem nunca se desligar completamente da estrutura.

Tal como formalizado por Lacan, o gozo feminino só é pensável em referência à função fálica que ele excede e nega. Mas, como afirmado no início dessa seção, trata-se aí de uma negação discordancial, ou seja, de uma negação que introduz a discórdia, mas que não nega completamente o termo ao qual se refere, permanecendo indexada a ele. Preciado, ao contrário, recusa de maneira obstinada qualquer referência ao universal, qualquer vinculação ao todo, numa estratégia que, lida à luz da teoria lacaniana, pode ser interpretada como uma negação forclusiva, em que o termo negado é excluído da ordem simbólica e seu valor de referência é completamente anulado.

Em suma, na perspectiva lacaniana, a alteridade radical encarnada pelo feminino como não-todo conserva um ponto de ancoragem no campo fálico, o que significa reconhecer que não

---

<sup>57</sup> Lembremos que Freud ([1937] 2021) já havia insistido na dificuldade, no processo analítico, de ultrapassar a inveja do pênis (no caso das mulheres) e de consentir em ocupar uma posição feminina (no caso dos homens). Isso não seria indicativo de que sua orientação implicava o questionamento do falicismo reinante? Parece-me que sim. E, à sua maneira, Lacan dá seguimento a Freud ao indicar que uma análise vai no sentido de pôr em questão os semblantes identitários e se deixar ser afetado por essa Outra experiência de gozo.

há subjetivação que se constitua inteiramente à margem das formas normativas que estruturam o laço social. Para Preciado, monstro-dissidente, trata-se de promover uma desvinculação radical dessas formas, apostando em uma ruptura que abra espaço para o surgimento de novas formas de vida desligadas das normatividades vigentes. Seu pensamento é eminentemente desconstrutivo. Daí, talvez, sua postura combativa, pois o autor está sempre se confrontando com as estruturas normativas que organizam a experiência subjetiva, mesmo quando reiteradamente recusadas. Nesse sentido, a negação da normatividade fálica pode até ser condição necessária para o advento das mudanças pelas quais tantos anseiam, mas não é condição suficiente.

Essa diferença entre Preciado e Lacan ajuda a compreender por que o psicanalista situa, nas fórmulas, o sujeito (\$) no lado masculino e associa o feminino ao objeto *a*<sup>58</sup>. Tal escolha não decorre de um privilégio conferido aos homens, mas do reconhecimento de que, na cultura ocidental, o modo masculino de organização da libido é prevalente, não havendo lugar socialmente constituído para um gozo que exceda o fálico. Não foi o próprio Lacan quem afirmou que o lado feminino se acha ignorado em nossas sociedades? Nesse sentido, a vinculação entre feminino e objeto *a* remete à exclusão parcial das mulheres e de outras formas de vida da ordem simbólica, como o que não se encaixa inteiramente nessa ordem e, por isso, a excede. Portanto, não é Lacan, mas a Tradição que identifica o masculino com o universal do qual certas experiências são deixadas de fora. Por isso o psicanalista chega a colocar em questão a existência de um gozo além do fálico: este Outro gozo não encontra lugar pleno no simbólico tal como configurado, pois este privilegia o masculino como medida universal.

Em termos clínicos, o gozo fálico se refere a uma satisfação pulsional que, por ser tributária da castração, é pontual e limitada, **servindo como ponto de apoio identitário**, dado o limite que ele confere e sua inscrição na cultura. Enquanto o gozo *não-todo* diz respeito essencialmente àquilo que não serve para nada e que, por estar referido para além do falo, **desestabiliza as nossas construções identitárias** (Martin & Vieira, 2021, p. 31; grifos meus).

Deve-se compreender a inexistência do gozo Outro que *desestabiliza as nossas construções identitárias* como inexistência ativa, isto é, como a expressão de um *quantum* afetivo sem contornos, amorfo, porque nunca inteiramente simbolizado e que, por isso mesmo, força e reconfigura os modos estabelecidos de existência, que, como sabemos, são tipicamente

---

<sup>58</sup> Esse questionamento vez por outra aparece no texto de autores que se dedicam a interrogar a psicanálise lacaniana desde os campos do feminismo e dos estudos de gênero (num sentido amplo). A questão aparece textualmente em *Mais, ainda* e parece evocar seu diálogo com as feministas de sua época. “Do lado do homem”, diz Lacan ([1972-1973] 2008, p.86), “inscrevi, não certamente para privilegiá-lo de modo algum, o \$”.

masculinos e identitários. O *não-todo*, como o *queer*, força a entrada de novos possíveis no campo das representações, no domínio dos semblantes. As experiências de gozo marcadas pelo selo do *não-todo* mantêm-se refratárias à normatividade fálica, como seu para-além. Um para além que não se deixa absorver de todo e que permite desconcertar essa normatividade.

O corpo *queer* é, hoje, o Outro contra o qual se estabelece a figura d'O Homem, o exterior constitutivo do humano, que encontra na identidade “a forma hegemônica de relação consigo mesmo e com o outro” (Cunha, 2009, p. 138). Trata-se de uma presença que, sem lugar reconhecível na ordem simbólica, escapa, por isso mesmo, às categorias de representação e à força colonizadora das determinações identitárias. Essa não inscrição designa uma dimensão da sexualidade – e da vida humana – que resiste à captura pelos ideais normativos regulatórios. Resistência que, para a psicanálise, se dá no interior das tramas normativas, não em um fora absoluto, como gostaria Preciado.

A seu modo, Freud já havia revelado que a sexualidade é *queer*, ou seja, que ela comporta algo de inassimilável ao campo da representação, ao domínio do que Lacan viria a chamar de semblantes. O que é outra maneira de dizer que há “algo no interior da experiência sexual que não se submete integralmente às normas e identidades” (Safatle, 2015, pp. 174-175). Eis o que o pensamento *queer* recupera e reafirma. Para a psicanálise, tal característica guarda relação direta com a estrutura de hiância do inconsciente, a ponto de Lacan afirmar que a sexualidade está no centro de tudo o que se passa no inconsciente “por ser uma falta” (Lacan, [1971-1972] 2011, p. 33) ou ainda que “o sexual se mostra por negatividades de estrutura” (Lacan, citado por Safatle, 2021, p. 67). Eis o ponto em nós que resiste à colonização pelas normas e abre espaço para a resistência ao assujeitamento identitário.

Esta potência negativa do sexual fornece as condições para a redescritção de normas e de identidades. Tal força disruptiva se localiza – e esta talvez não seja a melhor expressão, dadas as características do gozo feminino, aberto à infinitização – sobretudo do lado feminino, por se encontrar menos preso à normatividade da lógica edipiana, isto é, ao falo é à castração. Logo, essa posição não implica a inexistência da normatividade fálica, mas seu constante tensionamento. Lido dessa forma, o feminino remete menos ao grupo social das mulheres do que a tudo aquilo que, no interior dos modos de subjetivação reconhecidos socialmente, permanece sem forma estável ou representação determinada.

Esta dimensão negativa da teorização psicanalítica, que a aproxima do *queer*, parece, não obstante, ter passado despercebida por Preciado (2020, p.78), para quem a psicanálise “é a ciência do inconsciente patriarco-colonial”. Tal desatenção parece derivar, em parte, das matrizes intelectuais que informam seu pensamento, entre elas autores franceses que ou não

compreenderam plenamente a função da negatividade no ensino de Lacan ou a descartaram como idealização da falta. No entanto, como lembra Safatle (2020 a, p.18):

Tais críticas importantes desconsideram a força transformadora da maneira lacaniana de articular reconhecimento e negatividade. Podemos mesmo dizer haver um equívoco fundamental de setores importantes da filosofia e da política contemporânea a respeito do que realmente significa a atividade negativa. Pois, longe de ser uma figura moral da resignação diante do não realizado, longe de ser o mantra de um culto teológico à impossibilidade, a negatividade em Lacan é a forma de não esmagar a possibilidade no interior das figuras disponíveis das determinações presentes ou, e esse é o ponto talvez mais importante, no interior de qualquer presente futuro que se coloque como promessa.

Noutras palavras, a negatividade que Lacan, depois de Freud, aprende a ler no humano remete a um domínio da existência subjetiva que não se deixa apreender no interior das formas constituídas, não se deixa sedimentar como presença socialmente avalizada e reconhecível sob a forma das identidades de gênero inteligíveis. E na medida em que, hoje, o ser humano tende a se apresentar por meio das identidades de gênero que lhe conferem inteligibilidade cultural, tudo o que nele desmantela os arranjos identitários tende a aparecer como inumano ou monstruoso. O gozo Outro, não-todo fálico, nomeia, na psicanálise lacaniana, esse espaço de singularidade absoluta que se furta aos modelos de determinação identitárias vigentes. Se o gozo fálico, masculino, serve de esteio à lógica identitária por meio da colonização da diferença, o gozo Outro é a própria diferença em ato, que fissa a pretensa unidade das identidades, o estranho que habita o íntimo de cada um de nós. É essa estranheza que, quando irrompe, desconcerta, abrindo brechas para a reconfiguração das formas normativas, ainda que, do ponto de vista lacaniano, não seja possível desligar-se completamente delas.

O exame dos textos e seminários tardios de Lacan revela sua aposta no feminino, ou seja, no além do Édipo e, portanto, do falo e da castração. É nesse registro que situa o não-todo como política do analista, colocando o Discurso do Analista do lado feminino, onde encontramos o objeto *a*, de que o analista faz semblante. E só pode fazê-lo sob a condição de se haver submetido ao processo de destituição subjetiva que caracteriza a experiência analítica, entendida como processo de desidentificação – caminho em direção ao real que está no coração da experiência (Lacan, [1964]1998) e do qual o feminino é um dos nomes. Ao localizar a negatividade do lado feminino das fórmulas, Lacan indica que, diante das normatizações identitárias – expressão do caráter produtivo das normas –, o não-todo, vinculado ao real, pode operar como linha de fuga, tensionando a norma a partir de dentro e revelando seus pontos de fratura.

Cunha (2009, p.22) nos lembra a importância de encontrar

Caminhos não identitários, através dos quais a experiência de si mesmo e do encontro com a alteridade possa ser significada e vivida a partir de outra perspectiva, na qual o que chamamos de racionalidade moderna não ocupe lugar tão preponderante e os processos de subjetivação ou mesmo de enunciação de si possam se apresentar ao menos um pouco mais distantes de uma lógica da submissão ou do assujeitamento.

Seguindo essa indicação, a negatividade própria à categoria de não-todo pode operar como vetor de deslocamento da racionalidade identitária que busca arregimentar os corpos segundo uma lógica tradicionalmente masculina de submissão e colonização da diferença. Essa me parece uma tarefa ética central para a psicanálise no século XXI: conferir reconhecimento ao ininteligível, ao abjeto, ao monstruoso. Se este corresponde a tudo aquilo que é varrido para um campo exterior àquele delimitado pela normasculinidade, tudo o que o humano nega e exclui para se afirmar como inteligível e obter reconhecimento social, devemos ser capazes de reconhecer no monstruoso a força disruptiva que introduz a discordância em relação às determinações identitárias, possibilitando reconfigurar a esfera normativa. Acolhê-lo, como prenúncio de formas ainda não inteiramente legíveis, equivale, nas palavras de Preciado (2020, p. 48), a “dar um passo que avança no vazio indicando a via rumo a um outro mundo”.

Sem dúvida, há algo de contraintuitivo nessa disposição para acolher o monstruoso. Ela confronta nossa tendência arraigada de associá-lo ao inumano, à ameaça e à catástrofe. Vladimir Safatle (2020a, p. 222), ao mesmo tempo em que reconhece esse incômodo, nos convida a reconsiderar a necessidade de temê-lo. Diz o autor:

[...] é fato que aprendemos a associar o inumano à dimensão das catástrofes históricas, um pouco como se as portas da violência destruidora ou da desagregação normativa fossem sempre abertas quando esquecemos o que o homem deve ser, quais os atributos essenciais de sua humanidade, quais os predicados que lhe determinam. Sentimo-nos seguros ao reencontrar a imagem identitária do homem, isso a ponto de imaginar que a ausência de tal imagem só poderia gerar o caos e a deposição do projeto de racionalização social. O que não poderia ser diferente, já que a razão não é apenas modo de se orientar no julgamento, mas normatividade que visa produzir uma *forma de vida* em que a determinação completa da humanidade do homem seria possível. No entanto, talvez seja o caso de mostrar que esse modo de pensar é limitado, pois é na capacidade de se reconhecer naquilo que não porta a imagem identitária do homem que reside o fundamento para uma determinação não normativa e renovada da razão. Realizar uma *humanidade liberada da imagem do homem* pode nos fornecer um novo horizonte para as lutas políticas e as estratégias de crítica do existente.

No que diz respeito à diferença sexual, a não-relação entre Jacques Lacan e Paul B. Preciado é justamente o que tende a tornar o diálogo ao mesmo tempo tenso e fecundo. A distância histórica, teórica e política que separa o filósofo do psicanalista potencializa a comparação e permite enxergar, na psicanálise, tanto potencialidades quanto regiões de persistências normativas. A crítica do monstro torna visível não apenas o regime de verdade que vincula diferença sexual e anatomia, mas também a infiltração de concepções de gênero na estrutura lógica das fórmulas. A partir dessas críticas, foi possível concluir que, se, por um lado, a leitura lacaniana da diferença sexual introduz deslocamentos significativos, por outro, esses deslocamentos operam desde dentro de um regime epistemológico que toma a diferença sexual como matriz organizadora da subjetividade.

Tal fato, contudo, não deve ser interpretado como um erro teórico de Lacan, mas como consequência do modo de operação da psicanálise, que trabalha com o sujeito tal como ele se apresenta, isto é, enredado nas normatividades e nos regimes de verdade do seu tempo. O gesto lacaniano, portanto, tensiona as normatividades sem se desprender delas por completo – como gostaria Preciado, monstro-dissidente. É nesse ponto que a negatividade, tal como se apresenta no lado feminino das fórmulas, adquire relevância, pois aponta para uma dimensão do humano que se revela irreduzível e refratária às capturas identitárias e à estabilização normativa.

Se deixarmos nos orientar pelo não-todo, no que este tem de não identitário, seremos capazes de nos abrir para outras configurações e possibilidades do humano. Em termos práticos, isso equivaleria à adoção de posturas e atitudes mais acolhedoras e menos preconceituosas em face das mutações e hibridizações a que assistimos na contemporaneidade. Talvez, então, possamos permitir que o humano se converta em algo diferente daquilo que tradicionalmente admitimos que ele é, mesmo que tal transformação nos obrigue a questionar nossos regimes de inteligibilidade.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese buscou encarar de frente o desconforto provocado pelas críticas de Paul B. Preciado e, mais que isso, procurou fazer delas uma via de investigação da psicanálise. Tomando como hipótese de trabalho a afirmação do filósofo trans segundo a qual a psicanálise teria se mantido presa à epistemologia da diferença sexual, interrogou-se os limites e as potencialidades das fórmulas da sexuação lacanianas, escolha feita porque tais fórmulas constituem a teorização mais elaborada – e utilizada – dessa diferença no ensino de Lacan.

Ao longo desse percurso, foi possível constatar que, em sua versão lacianiana, a psicanálise não deixa de apresentar as marcas do regime epistêmico no interior do qual a disciplina freudiana emergiu. A filiação ao paradigma dual, consolidado na modernidade, opera como solo histórico e epistemológico no qual a psicanálise cria raízes que, como não poderia deixar de ser, se fazem presentes em sua teorização. Por outro lado, tal filiação não está isenta de fissuras, o que, a partir do lapso preciadiano evocado no capítulo 3, tenho chamado de complexidades da psicanálise em relação ao regime da diferença sexual. Essas fissuras encontram-se, sobretudo, no lado não-todo das fórmulas e indicam que o quadro lacianiano não pode ser inteiramente reduzido aos seus compromissos normativos.

Se, por um lado, as fórmulas da sexuação apontam para um esforço lógico de construção em tese independente do registro anatômico, verificamos que não é bem assim, pois tal esforço se dá no interior de um regime de verdade que não separa radicalmente diferença sexual e anatomia, o que favorece a infiltração de concepções de gênero na estrutura lógica. Essa limitação – desde a perspectiva de Preciado, pelo menos – resulta das próprias características da psicanálise, cujo trabalho clínico e conceitual se dá a partir do sujeito tal como ele se apresenta, isto é, marcado pelas normatividades próprias ao seu tempo. Por isso a construção lacianiana permanece vinculada às formas históricas da partilha sexual, mesmo quando ensaia romper com elas. Isso explica, em parte, sua resistência diante das pluralizações das experiências de gênero e sexualidade.

Pode-se verificar, contudo, que as relações entre psicanálise lacianiana e estudos *queer* não são marcadas apenas pelo antagonismo, pois os dois campos compartilham a crítica à naturalização das identidades e recusam modelos normativos que pretendem valer para todos, tomando partido da singularidade e da contingência dos processos de sexuação. Tanto no reconhecimento da instabilidade do gênero quanto no reconhecimento da potência disruptiva da sexualidade, Preciado e Lacan se aproximam. Nesse sentido, há um solo comum que permite alguma interlocução, apesar dos pontos de distanciamento entre ambos.

A tese sugere que há limitações inerentes à racionalidade vigente no quadro da sexuação, sobretudo quando suas características formais impedem ou dificultam inscrever tal quadro na história, reconhecendo seu enquadramento seus limites culturais. As críticas de Preciado têm ainda o mérito de reintroduzir a dimensão do poder envolvida na construção dos corpos, fato que costuma ser negligenciado no campo da psicanálise.

A tese não buscou determinar se Preciado ou Lacan têm razão, mas investigar se a tensão entre as posições dos dois autores pode se revelar benéfica para a psicanálise, produzindo deslocamentos conceituais que permitam manter a psicanálise à altura do tempo presente, um tempo de sujeitos fluidos que Preciado ajuda a compreender. A ideia de que a psicanálise é, em sua essência, um saber furado, uma teoria do não-saber, permite reconhecer nela uma abertura constitutiva à alteridade, inclusive à alteridade epistêmica. Defende-se que, fora dessa possibilidade, a psicanálise se fecha num ensimesmamento que não deixa de ser expressão da racionalidade identitária, que reafirma sua unidade por meio da criação de fronteiras rígidas cimentadas pela negação da diferença que o outro representa.

O percurso empreendido reafirma a importância de interrogar os fundamentos epistêmicos da psicanálise à luz das mutações paradigmáticas em curso, mutações que reconfiguram o modo como os sujeitos vivem e se relacionam com seus corpos. Observa-se que tais mutações têm efeitos sobre nossas teorizações, e a presente tese não é senão uma tentativa de levar em conta essas transformações, de interrogar as consequências para a teoria e, por implicação, para a clínica. Por sua atenção às mutações, Preciado foi tomado aqui não adversário a ser combatido, mas interlocutor privilegiado – e crítico.

Na contramão da postura hegemônica do campo analítico, defende-se que a psicanálise pode se beneficiar do ensinamento de Preciado, para quem os monstros podem ser concebidos não como ameaça ao humano, mas como arautos de novas formas de vida, como corpos e subjetividades capazes de operar deslocamentos importantes nas nossas concepções do humano. Defende-se que a psicanálise possa trabalhar no sentido de conferir reconhecimento a corpos e formas de subjetivação não alinhadas às prescrições do regime da diferença sexual. Dirigir seu desejo de saber a essas formas de vida parece, hoje, condição necessária para a psicanálise se manter à altura da época.

## Referências

- Agamben, G. (2009). O que é um dispositivo? *In: O que é o contemporâneo? e outros ensaios* (pp.9-35). Chapecó, SC: Argos.
- Aguiar, A. (2006). O Outro que não existe, existe? (a psiquiatria, a psicanálise e o declínio do pai). *Latusa Digital*, 25, ano 3. Recuperado de [http://www.latusa.com.br/pdf/latusa\\_digital\\_25\\_a1.pdf](http://www.latusa.com.br/pdf/latusa_digital_25_a1.pdf) em 11 mar. 2011.
- Ambra, P. (2013). *A noção de homem em Lacan: uma leitura das fórmulas da sexuação a partir da história da masculinidade no Ocidente*. Dissertação (Mestrado em Psicologia)- Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Ambra, P. (2022). *O ser sexual e seus outros*. São Paulo: Blucher.
- André, S. (1998). *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ayouch, T. (2015a). *Psicanálise e homossexualidades: teoria, clínica e biopolítica*. Curitiba: CRV.
- Ayouch, T. (2015b) L'injure diagnostique: Pour une anthropologie de la psychanalyse. *Culture\_Kairo*, 5. Recuperado de <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1055> em 26 set. 2017.
- Ayouch, T. (2019). Psicanálise e fronteiras: hibridações. *In* M. C. Passos; & M. A. Sampaio (orgs.). *Psicologia clínica nas fronteiras: saúde, educação e cultura* (pp.63-84). Curitiba: CRV.
- Barros, R. (2015). Transcrição do Seminário Diferença psíquica, consequências anatômicas *Letra Clínica: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*.
- Barros, D. (2024). *O que é identitarismo?* São Paulo: Boi Tempo.
- Bassols, M. (2021). *La diferencia de los sexos no existe em el inconsciente*. Olivos: Grama Ediciones.
- Beividas, W. (1999). O excesso de transferência na pesquisa em psicanálise. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/prc/a/BwbwWrtwtcN6rrwhdMHwSHM/> em 13 ago. 2022.
- Birman, J. (2016). *Gramáticas do erotismo: a feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Bourlez, F. (2015). L'épistemologie du placard comme orientation pour un gay ça-voir. *In: Subversion lacanienne des théories du genre* (pp.89-106). Paris: Éditions Michèle.
- Bourlez, F. (2018). *Queer psychanalyse: clinique mineure et déconstruction du genre*. Paris: Hemann Éditeurs.
- Brousse, M.-H. (2019). O buraco negro da diferença sexual. *Revista Rayuela*, 6. Recuperado de <https://www.revistarayuela.com/pt/006/template.php?file=notas/el-agujero-negro-de-la-diferencia-sexual.html> em 11 jun. 2023.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: ed. Paidós.
- Butler, J. (2015 a). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2015 b). *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2017). *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica.

- Butler, J. (2020). *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: N-1 Edições.
- Butler, J. (2022). *Desfazendo o gênero*. São Paulo: Editora Unesp.
- Cavalheiro, R. (2019). *Caos, norma e possibilidades de subversão: psicanálise nas encruzilhadas do gênero*. 80 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise: Clínica e Cultura)-Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Cavalheiro, R.; & Silva, M.R. (2020). *Psicanálise e dissidências de gênero: para além da diferença sexual*. Recuperado de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S2359-07692020000300009&script=sci\\_abstract](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S2359-07692020000300009&script=sci_abstract) em 13 ago. 2022.
- Chaves, E. (1988). *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Coutinho Jorge, M.A., & Travassos, N. (2018). *Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Cossi, R. K. (2016). *A diferença dos sexos: Lacan e o feminismo*. 276 f. Tese (Doutorado em Psicologia)-Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Cossi, R. K. (2018). A não relação sexual lacaniana em face ao debate entre gênero e diferença sexual. *Revista Subjetividades*, Fortaleza, 18(2): 59-67. Recuperado de <https://ojs.unifor.br/rmes/article/view/6692/pdf> em 22 mar. 2024.
- Cunha, E. (2009). *Indivíduo singular plural: a identidade em questão*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Cunha, E. (2013). Sexualidade e perversão entre o homossexual e o transgênero. notas sobre psicanálise e teoria *Queer*. *Rev. Epos [on-line]*. (4)2. Recuperado de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2178-700X2013000200004](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2013000200004) em 8 jul. 2021.
- Cunha, E. (2021). *O que aprender com as transidentidades: psicanálise, gênero e política*. Porto Alegre: Criação Humana.
- Cunha, E.; & Ambra, P. (2021 a). O trans imaginário de Miller (e de alguns outros). *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. 11, p. 7. Recuperado de <https://revistalacuna.com/2021/08/07/n-11-07/> em 20 jul. 2022
- Cunha, E. L.; & Ambra, P. (2021 b) *Sexualidade e perversão entre o homossexual e o transgênero*. Recuperado de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2178-700X2013000200004](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2013000200004) em 8 jul. 2021.
- Dafunchio, N.S (2013). *Dois seminários: clínica da sexuação; Inibição, sintoma e angústia*. Salvador: IPB-BA.
- Dafunchio, N.S (2018). *Nudos del amor*. Buenos Aires: Ed. Del Bucle.
- Dafunchio, N.S. (2020). *La sexuación en cuestión*. Buenos Aires: Ed. Del Bucle.
- Dafunchio, N.S. (2022). A desrealização da sexuação na era pós-paterna. In B. Horne; & I. Gurgel. *O campo uniano: o último ensino de Lacan e suas consequências*. Goiânia: Ares.
- Deleuze, G. (1998). Em que se pode reconhecer o estruturalismo. In F. Châtelet. *História da filosofia: idéias, doutrinas – o século XX* (pp. 271-303). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Deleuze, G. (2013). *Conversações*. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G.; & Guattari, F. ([1972] 2011a). *O anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Deleuze, G.; & Guattari, F. (2011 b). *Mil platôs*. São Paulo: Editora 34.
- Fajnwaks, F (2015). Lacan et les théories *queer*: maletendus et méconnaissances. In F. Fajnwaks; & C. Leguil. *Subversion lacanienne des théories du genre* (pp. 19-45). Paris: Éditions Michèle.
- Fajnwaks, F.; & Leguil, C. (2015). *Subversion lacanienne des théories du genre*. Paris: Éditions Michèle.
- Fausto-Sterling, A. (2000). *Os cinco sexos, revisitado*. Recuperado de file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/traducao\_Os\_Cinco\_Sexos\_Revisitado\_Anne.pdf, em 20 abr. 2023.
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante.
- Ferry, L.; & Gauchet, M. (2008). *Depois da religião*. São Paulo: Bertrand Brasil.
- Foucault, M. (1982). *O verdadeiro sexo: prefácio a Herculine Barbin*. Recuperado de <https://farofafilosofica.files.wordpress.com/2017/07/o-verdadeiro-sexo-por-michel-foucault.pdf> em 22 mar. 2023.
- Foucault, M. (1994). Lacan, le “libérateur” de la psychanalyse. In: *Dits et écrits*. Paris: Galimard. v. IV.
- Foucault, M. (1996). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau.
- Foucault, M. (2004). *Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política de identidade*. Recuperado de file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/4995-Texto%20do%20artigo-11878-1-10-20110208%20(1).pdf em 20 abr. 2022.
- Foucault, M. (2010). *Os anormais: curso no Collège de France*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Foucault, M. (2014a). *História da sexualidade: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e terra.
- Foucault, M. (2014b). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. RJ: Vozes.
- Foucault, M. (2014c). *Do governo dos vivos* São Paulo: Editora WMF Martins Fontes
- Foucault, M. (2019). Poder-corpo. In: *Microfísica do poder* (pp.93-105). Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e terra)
- Freud, S. ([1905] 1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. (Vol. 7: Um caso de histeria, Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos [1901-1905], pp.128-229). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ([1908]2023). A moral sexual “cultural” e a doença nervosa moderna. In *Obras incompletas* (Vol. Cultura, sociedade e religião: O mal-estar na cultura e outros escritos, pp.65-98). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. ([1909]1996). Análise da fobia de um menino de cinco anos. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas* (Vol. 10: *Dois histórias clínicas: “O pequeno Hans” e “O homem dos ratos”* [1909], pp.15-133). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ([1912] 2019). Sobre a mais geral degradação da vida amorosa. In *Obras incompletas* (Vol. Amor, sexualidade, feminilidade, pp.137-154). Belo Horizonte: Autêntica.

- Freud, S. ([1913]1996). Totem e Tabu. *In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas* (Vol. 13: Totem e tabu e outros trabalhos (1913-1914), pp.21-162). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ([1914]1996). Sobre o narcisismo: uma introdução. *In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol.14: A história do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916), pp.81-113). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ([1915] 2019). As pulsões e seus destinos. *In Obras incompletas*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. ([1923]1996). A organização genital infantil (uma interpolação na teoria da sexualidade). *In Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 19: *O ego e o id e outros trabalhos* (1923-1925). pp.157-161). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. ([1923] 2011). O eu e o id. *In Obras completas* (Vol. 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (pp.13-74). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. ([1924] 2019). O declínio do complexo de Édipo. *In: Obras incompletas* (Vol.: Amor, sexualidade, feminilidade, pp. 259-276). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. ([1925] 2019). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. *In: Obras incompletas* (Vol.: Amor, sexualidade, feminilidade, pp. 259-276). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. ([1930] 2023). O mal-estar na cultura. *In Obras incompletas* (Vol.: O mal-estar na cultura e outros escritos, pp. 305-410). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. [1931] 2019. A sexualidade feminina. *In Obras incompletas* (Vol.: Amor, sexualidade, feminilidade, pp.285-311).Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. ([1933] 2019). A feminilidade. *In Obras incompletas* (Vol.: Amor, sexualidade, feminilidade, pp.313-345). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. ([1937] 2021). A análise finita e a infinita. *In Obras incompletas: Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. ([1951] 2019). Carta sobre homossexualidade. *In G. Iannini. Caro Dr. Freud: respostas do século XXI a uma carta sobre a homossexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica
- Fuentes, M.J. (2012). *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino*. Belo Horizonte: Scriptum.
- Gallop, J. (2001). Além do falo. *Cadernos Pagu: Desdobramentos do Feminino*, 16: 267-287. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0104-83332001000100012> em 15 ago.2024.
- Gaufey, G. (2015). *O não-todo de Lacan: consistência lógica, consequências clínicas*. São Paulo: Scriptorium.
- Gherovici, P. (2019). Quando o transgênero é psicótico? Lacan e a ética da diferença sexual. *In C. Dunker et al. Faces do sexual: fronteiras entre gênero e inconsciente* (pp.99-127). São Paulo: Aller.
- Giacoaia Júnior, O. (2009). Identidades irreconhecíveis. *In A. Novaes (org.). A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações* (pp. 289-315). São Paulo: Agir.
- Gullar, F. (2010). *Em alguma parte alguma*. Rio de Janeiro: José Olympio.

- Halberstan, J. (2023). *Trans, uma abordagem curta e curiosa sobre variabilidade de gênero*. Salvador: Devires.
- Handman, M.-E. (2014). *L'anthropologie sociale du genre*. Paris: Payot et Rivages.
- Harari, R. (1997). *O seminário "a angústia" de Jacques Lacan*. Porto Alegre: Artes e Ofícios.
- Haraway, D. (2019). Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo. In: H. Buarque de Hollanda (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Haute, P.; & Geyskens, T. (2017). *Psicanálise sem Édipo? Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- Katz, J. (1996). *O A invenção da heterossexualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Kehl, M.R. (2016). *Deslocamentos do feminino*. São Paulo: Boitempo.
- Koyré, A. (2006). *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Kuhn, T. (2018). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Lacan, J. ([1938] 2003). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In *Outros escritos* (pp.29-90). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1949] 1998). O estágio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos* (pp.96-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1951] 1998) Intervenção sobre a transferência. In *Escritos* (pp.214-225). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. ([1953] 1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos* (pp.238-324). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. ([1953-1954]2009]. *O Seminário, Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. (2a. edição). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1956-1957] 1995). *O Seminário, Livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1957-1958] 1999) *O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1958] 1998). A significação do falo. In *Escritos* (pp.692-703). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1959-1960] 2008). *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J.. ([1960a] 1998). Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina. In *Escritos* (pp.734-745). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1960b] 1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no Inconsciente freudiano. In *Escritos* (pp. 807-842). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1960-1961] 2010). *O Seminário, Livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lacan, J. ([1962-1963] 2005). *O Seminário, Livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1964] 1998). *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1968] 2003). Alocução sobre as psicoses da criança. In *Outros escritos* (pp. 359-368). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1969-1970] 1992). *O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1970] 2003) Radiofonia. In *Outros escritos* (pp.400-447). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1971] 2009). *O Seminário, Livro 18: De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1971-1972] 2011). *Estou falando com as paredes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1971-1972] 2012). *O Seminário, Livro 19: ...Ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1972] 2003). *O discurso capitalista. Discurso de Lacan na Universidade de Milão em 12 de maio de 1972*. Tradução e original em francês para uso interno do Nipm – Instituto de Psicanálise da Bahia (IPB) – Escola Brasileira de Psicanálise.
- Lacan, J. ([1972-1973] 2003). O aturdido. In *Outros Escritos* (pp.448-497). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1972-1973] 2008) *O Seminário, Livro 20. Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1973] 2003). Televisão. In *Outros escritos* (pp.508-543). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. ([1973-1974] 2016). *O Seminário, Livro 21: Os não-tolos vagueiam*. Salvador: Espaço Moebius. Edição de circulação interna.
- Lacan, J. ([1973-1974] 2013). *Les non-dupes errent*. Paris: AFI Ed. Recuperado de <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-les-non-dupes-errent-1973-1974,322?lang=fr> em 23 jul. 2023.
- Lacan, J. ([1974] 2022). *A terceira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1974-1975). *R.S.I.* Paris. Recuperado de Starfela em 23 jul. 2023.
- Laqueur, T. (2001). *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Lauretis, T. (2019). Tecnologia de gênero. In: H. Buarque de Hollanda (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (pp.124-161). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Lebrun, J.-P. (2008). *A perversão comum: viver juntos sem Outro*. Rio de Janeiro: Campo Matêmico.
- Lebrun, J.-P. (2021). L'enfant est-il d'emblée une personne? *Lacan quotidien: 2021, L'année trans*, 928. Recuperado de <https://lacanquotidien.fr/blog/2021/04/lacan-quotidien-n-928/> em 15 jul. 2023.
- Leduc, C. (2019). Le cri du singe dans sa cage. In *Lacan quotidien: vertiges suites*, 858. Recuperado de <https://lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2019/12/LQ-858.pdf> em 13 mar. 2022.

- Leguil, C. (2016). *O ser e o gênero: homem e mulher depois de Lacan*. Belo Horizonte: EBP.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lima, V.M. (2024). *Homens em análise: travessias da virilidade*. São Paulo: Blucher.
- Lima, V. M.; & Vorcaro, M.R. (2019). Ideal viril e feminização do mundo: uma sexuação moebiana na era do não-todo. *Revista ASEPHallus de Orientação Lacaniana*, 13(25): 31-46. Recuperado de <https://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/view/913> em 15 set. 2024.
- Lippi, S.; & Maniglier, P. (2024). *Soeurs*. Paris: Éditions du Seuil.
- Louis, É. (2023). *Lutas e metamorfoses de uma mulher*. São Paulo: Todavia.
- Lugones, M. (2019). Rumo a um feminismo decolonial. In H. Buarque de Holanda (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (pp.356-377). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Lugones, M. (2020). Colonialidade e gênero. In: H. Buarque de Holanda (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais* (pp.4-38). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Machado, R. (2017). *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: N-1 Edições.
- Maleval, J-C. (2019). Quand Preciado interpelle la psychanalyse. *Lacan Quotidien*, 856: 1-9. Recuperado de <https://lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2019/12/LQ-856.pdf> em 25 set. 2023.
- Martin, C. A.; & Vieira, M. A. (2021). Subversões do gênero: Butler, Preciado, Lacan (Subversions of the genre: Butler, Preciado, Lacan). *Estudos da Língua(gem)*, 19(1): 23-36. DOI: 10.22481/el.v19i1.9135. Recuperado de <https://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/view/9135> em: 12 ago. 2024.
- Melman, C. (2003). *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio*. Porto Alegre: CMC Editora.
- Melo, P. (2019). *Mulheres empilhadas*. São Paulo: LeYa.
- Meseguer, O. (2020). Échos et retombées. In: *Après/coup*. *Lacan Quotidien*, 864:5-7. Recuperado de <https://lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2020/01/LQ-864.pdf> em 13 mar. 2023.
- Miller, G. (1987). O ato falho por excelência é o ato sexual. In *Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J-A.; & Laurent, E. ([1996-1997]2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Millot, C. ([1983] 1992). *Extrasexo: ensaio sobre o transexualismo*. São Paulo: Escuta.
- Milner, J.-C. (1996) *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miskolci, R. (2017). *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Moreira, M.M. (2021). *O feminismo é feminino? A inexistência da mulher e a subversão da identidade*. Belo Horizonte: Scriptum.
- Moreira, M.M. (2022). *Fins do sexo: como fazer política sem identidade*. São Paulo: Autonomia Literária.

- Münchow, C. Z. (2021). Espinosa de Preciado: potência de agir como *Potentia Gaudendi*. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, 45: 135-160, jul./dez.
- Naveau, P. ([1988] 2017). Qu'est-ce que... le phallus?: la comédie du phallus. *La Cause du Désir*; ECF, 95, avr.
- Perelson, S. (2018). Do limbo feliz de Herculine ao tecnôgênero de Preciado: um novo cenário para a abordagem psicanalítica da sexuação. *Ágora*, 21(3):289-300. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/agora/a/KmkjHMMjXCHhYcSbfncZKvR/abstract/?lang=pt>, em 12 mar. 2023.
- Perrot, M. (2024). *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.
- Porchat, P. (2014). *Psicanálise e transexualismo: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler*. Curitiba: Juruá.
- Preciado, P. (2000). Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. In G. Hocquenghem. *El deseo homosexual*. Santa Cruz de Tenerife: Editora Melusina.
- Preciado, P. (2011). Multidões queer: Notas para uma política dos anormais. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 19(1): 11-20, jan./abr. 2011.
- Preciado, P. (2017). *Manifesto contrassexual*. São Paulo: N-1 Edições.
- Preciado, P. (2018a). *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1 Edições.
- Preciado, P. (2018b). *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Preciado, P. (2019) [Entrevista à Radio France] Recuperado de <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/y-a-t-il-une-identite-trans-1897682> em 18 ago. 2024.
- Preciado, P. (2020). *Je suis un monstre qui vous parle*. Bernard Grasset: Paris.
- Quinalha, R. (2022). *Movimento LGBTI+: uma breve história do século XIX aos nossos dias*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Quintana, M.(1951). Das utopias. In: *Espelho Mágico*. Porto Alegre: Globo.
- Rabinovich, D. (1995). *A significação do falo*. São Paulo: Companhia de Freud.
- Rodríguez, M.P. (2023). *La sexualidad es trasngénero*. Olivos: Grama Ediciones.
- Roy, A. (2017). *O mistério da felicidade absoluta*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rubião, L. (2007). *Lacan leitor de comédias: contribuições a uma ética do bem dizer*. Tese (Doutorado em Literatura Comparada)-Universidade federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Recuperado de <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ECAP-727FNG/1/lauralustosa.pdf> em 12 ago. 2024.
- Rubin, G. (2017). Tráfico de mulheres. In: *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu.
- Sáez, J. (2005). *Théorie queer et psychanalyse*. Paris: Éditions EPEL.
- Safatle, V. O. (2009). A potência política do inumano. In A. Novaes (org.). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. São Paulo: Agir.
- Safatle, V. O. (2014). *Erotismo, sexualidade e gênero: sobre Bataille, Foucault e Judith Butler*. Recuperado de [https://www.academia.edu/8674660/Curso\\_Integral](https://www.academia.edu/8674660/Curso_Integral)

Erotismo sexualidade e gênero: Anexo sobre Bataille Foucault e Judith Butler 2014, em 20 mar. 2023.

- Safatle, V. O. (2015). Posfácio . Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler. In J. Butler. *Relatar a si mesmo: Crítica da Violência Ética* (pp.173-196). Belo Horizonte: Autêntica.
- Safatle, V. O. (2020 a). *Grande hotel abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Safatle, V. O. (2020 b). *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Safatle, V. O. (2021). *Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Saramago, J. (1998). *O conto da ilha desconhecida*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Saussure, F. (1972). *Curso de Linguística Geral*. São Paulo, Cultrix.
- Scott, J. (2019). Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. In H. Buarque de Holanda (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Silveira, L. (2017). Assim é a mulher por trás do véu. *Revista Lacuna: uma Revista de Psicanálise, São Paulo*, 3, n.p. Recuperado de [https://revistalacuna.com/2017/04/28/n3-08/#\\_ftn22](https://revistalacuna.com/2017/04/28/n3-08/#_ftn22) em 12 ago. de 2024.
- Soler, C. (2005). *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Soler, C. (2020). *Homens, mulheres: Seminário 2014-2015*. São Paulo: Aller.
- Souza, A. (2008). *Os discursos na psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Teixeira, A. (2015). A fundação violenta do universal. *Derivas Analíticas*, 3: 1-5. Recuperado de <https://revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/universal> em 3 fev. 2024
- Teixeira, A. (2021). O que significa fazer existir A Mulher que não existe na psicose. In: M. Antelo; & I. Gurgel (orgs.). *O feminino infamiliar: dizer o indizível*. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Teixeira, M. R. (2017). *Gênero, semblante e gozo: aproximações e diferenças*. Recuperado de <https://www.agalma.com.br/wp-content/uploads/2017/12/G%C3%AAnero-semblante-e-gozo.pdf> em 4 set. 2024.
- Vieira, M.A. (2024). Prefácio. In V. M. Lima. *Homens em análise: travessias da virilidade*. (pp.15-22). São Paulo: Blucher.
- Wittig, M. (2019). Não se nasce mulher. In H. Buarque de Holanda (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (pp.85-94). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Wittig, M. (2022 a). A categoria sexo. In H. Buarque de Holanda (org.). *O pensamento hétero e outros ensaios* (pp.11-31). Belo Horizonte: Autêntica.
- Wittig, M. (2022 b). O pensamento hétero. In: *O pensamento hétero e outros ensaios* (pp.55-67).Belo Horizonte: Autêntica.
- Zupančič, A. (2008). *Sexualidade e ontologia*. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v1n2/v1n2a10.pdf> em 30 jul. 2020.
- Zupančič, A. (2023). *O que é sexo?* Belo Horizonte: Autêntica.