UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA SOCIAL E DO TRABALHO

Lia Novaes Serra

A psicanálise e os crimes de ódio contra população LGBT

(versão corrigida)

São Paulo
2019

Lia Novaes Serra

A psicanálise e os crimes de ódio contra população LGBT

Tese apresentada ao Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Intituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Ciências sob a orientação do Prof. Dr. Nelson da Silva Júnior

São Paulo

2019

Nome: Serra, Lia Novaes

Título: A psicanálise e os crimes de ódio contra população LGBT

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia
da Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Doutora em Ciências

Aprovado em:_____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Assinatura: _____

Para as vidas interrompidas pelo ódio

AGRADECIMENTOS

A Nelson da Silva Júnior, pelo precioso trabalho de orientação que, pela via da confiança e generosidade, fez com que eu me apropriasse das minhas questões e me lançasse à escrita.

A Patricia Porchat por sua leitura atenta e escuta certeira dos projetos, tanto na qualificação quanto em outros espaços.

A Miriam Debieux, por quem admiro o fazer psicanalítico desde minha graduação, obrigada por me despertar o interesse por uma psicanálise engajada.

A Mara Caffé que faz da psicanálise uma clínica ampliada, criativa e de rigor teórico primoroso.

Aos colegas Maya, Kika, Paulo, Pedro, Heitor, Natália, Aquinoã, Thiago, Guilherme, que marcaram minha orientação dentro e fora da universidade.

A Nalva, Rosângela e Selma pelos cuidados constantes que me permitiram parir um bebê e depois uma tese.

À Capes, pela concessão da bolsa de doutorado.

A Welson Barbato, por deixar como herança as memórias mais afetuosas do desejo de analista.

A Alejandro Viviani pelos desafios e incentivos clínicos que me são valiosos.

A Miriam e Andrea pela alegria indescritível em dividir o trabalho, a vida cotidiana e os bolos mais doces da região. E também a Danna, Manoela e Iandara pela felicidade em misturarmos trabalho e turismo, grupo de estudos e pão na chapa, amizade e profissão.

A Daniela e as meninas do Verso por tornarem o encontro semanal de supervisão um momento de acolhermos umas as outras.

A Lígia, Lia e Fezita, que fazem a distância se tornar um mero acaso no primeiro alô.

A Fernanda, Julián, Tulipa, Graziela, Fernando, Carolina, Ignácio, Ana, Paolo, Natália, Eli, Osvaldo, Julia pelo companheirismo dos dias comuns, das festividades e das lutas políticas.

A Marli, Sérgio, Andrea, Alexandre, Xande, Olivia, Amanda, Julia e Alice por me permitirem gostar tanto de vocês.

A Lais, Paulo, Ricardo, Fabiana, Paula, Carlos, Lucas e Nina por me mostrarem diariamente que família não é tradição, é invenção e reinvenção dos afetos, é abertura ao mundo, é amor construído junto e, portanto, multiplicado.

A Lais, minha mãe, minha eterna gratidão por abrir a casa e o coração ao Joaquim nos meses finais de escrita da tese.

E, especialmente, ao meu filho Joaquim e ao meu amado Eduardo, pelo amor do café da manhã ao despertar na madrugada. Por tornarem a minha vida um estado contínuo de encantamento.

Portanto, me explique meu leitor que eventualmente apoia esses discursos de ódio às vezes na convicção de estar defendendo os valores religiosos de sua formação, qual o privilégio de não ser assassinado somente por ser LGBT? Pois uma coisa é você ser assassinado por um latrocínio, por uma violência urbana qualquer, isso qualquer pessoa está sujeita. Mas a experiência de ser assassinado gratuitamente somente por ser LGBT é algo que desafio você, meu caro leitor, a entender e ter empatia.

[Leilane Assunção]

RESUMO

SERRA, L. N. (2019). A psicanálise e os crimes de ódio contra população LGBT. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Esta tese busca analisar os crimes de ódio contra a população LGBT a partir de uma perspectiva psicanalítica. O ponto de partida teórico é reconhecimento que um dos grandes legados da análise freudiana está na associação entre patologias psíquicas e processos de socialização dos sujeitos na cultura. Um duplo propósito orienta essa pesquisa. Primeiramente, trata-se de compreender de que maneira o pacto civilizacional descrito por Freud, fundado pela repressão à agressividade e à sexualidade, não é cumprido no que se refere a tais crimes de ódio. Pelo contrário, a pulsão destrutiva presente no ato criminal é consentida por determinadas estruturas sociais, sendo possível dizer que a relação entre crimes de ódio e cultura é, em certa medida, uma relação de retroalimentação. Num segundo momento, explora-se a hipótese de que esses crimes, cometidos em sua maioria por homens, revelariam uma intolerância ainda maior em relação àqueles que teriam "abdicado" do corpo dito "masculino" e se aproximariam do que seria compreendido como "posição feminina". Como conclusão, notamos, por um lado, que os crimes de ódio resultam de um sistema social perverso. Por outro lado, a violência contra população LGBT estaria baseada na ideia de "punição" daqueles que "abdicaram" do estatuto fálico e na opressão histórica à figura feminina.

Palavras-chave: psicanálise, sexualidade, violência, LGBT

ABSTRACT

Serra, L. N. (2019). Psychoanalysis and hate crimes against the LGBT population. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

This thesis intends to analyze hate crimes against the LGBT population from a psychoanalytical perspective. The theoretical starting point is the acknowledgment that one of the major contributions of Freud's analysis is the association of psychic pathologies and the process of cultural socialization of subjects. A double purpose guides this research. First, it aims to understand how the civilization pact, described by Freud and based on the repression of aggression and sexuality, does not properly function regarding these hate crimes. On the contrary, the destructive drive to the criminal act is endured by the social context, and it can be said that the relationship between hate crimes and culture is to some extent a feedback relationship. Secondly, we observe that these crimes, committed mostly by men, reveal a greater intolerance towards those who have seemingly "abdicated" the "male body", choosing what could be understood as a "feminine position". As a conclusion, we have noticed that these hate crimes, on the one hand, is engaged in a perverse social system; and, on the other hand, they are based on the idea of "punishment" of those who have "abdicated" the phallic status, but also based on the historical oppression of the female figure.

Keywords: Palavras-chave: psychoanalysis, sexuality, violence, gender

ÍNDICE

Apresentação **12**
Introdução **15**
Objetivos 18
Por quê Freud? 18
Da hostilidade ao crime 22
Estrutura da tese 25
Capítulo 1. CULTURA E VIOLÊNCIA **28**
Processos de socialização 28
Cultura totêmica como corolário da neurose 30
Banquete totêmico como consagração do coletivo 33
A paz como violência 35
Pulsão como conceito psicanalítico 41
Primórdios da pulsão de morte 43
Violência como desejo 49
Identificação e o estranho familiar 52
Supereu e o sentimento de culpa 55
Capítulo 2. CULTURA E SEXUALIDADE **60**
Teoria freudiana conservadora e libertária 60
Centralidade do sexual na cultura 61
A universalidade do interdito do incesto 63
Mito da horda e complexo de Édipo 65
Tabu do incesto e o sistema de parentesco 67
Críticas à psicanálise 71
Modelo disciplinar: formas de atuação e contexto 76
Matriz heterossexual 79
Pulsão e instinto 82
Sexualidade perverso polimórfica 84
Complexo de Édipo e seu efeito normativo 87
Recalque orgânico das zonas erógenas e a bissexualidade inata 88
Capítulo 3. ÓDIOS A SEXUALIDADES **93**
Discursos de ódio 94
Visão de mundo religiosa 97
A massa incrédula 101
Razão cega 103

Falsa projeção 107
O paradoxo do estranho-familiar 112
Horror ao feminino 117
Tornar-se homem 121
O desmentido 125
O fascínio da imagem 127
Considerações finais 133
Referências 139

Apresentação

Tal como na elaboração do sonho, o processo de escrita está ancorado sobre um saber que não se sabe. Somente no caminho reconhecido posteriormente que temos a possibilidade de buscar representações simbólicas para aquilo que estava inconsciente. O intérprete do sonhos e o escritor procuram montar um quebra-cabeça que não obedece a uma lógica convencional, encontrando nesses processos afirmações contraditórias (e não excludentes), condensações e deslocamentos. No entanto, se, por um lado, os principais instrumentos de trabalho do intérprete são os lapsos linguísticos e os chistes do sonhador, o escritor, por outro, ainda que a todo momento se depare com seus próprios "tropeços", deve insistentemente superar seus lapsos, atos falhos, etc. - sobretudo numa escrita, como essa, de natureza acadêmica. Nesse sentido, a interpretação dos sonhos e a escrita são exercícios que, embora tratem de objetos radicalmente distintos, partilham de métodos semelhantes.

Esse breve paralelismo entre a elaboração dos sonhos e o processo de confecção da tese também nos servem para pensar como o desejo de saber sobre o inconsciente é sempre falho, apresenta-se como algo impossível de ser plenamente elaborado, pois não há linguagem que permita uma adequada inscrição simbólica. Além disso, o interesse para escrever uma tese mobiliza uma posição desejante que busca engendrar uma resposta sobre algo que não se pode saber, que busca escrever o que não pode ser dito.

Ao revisitarmos as contínuas alterações que o projeto dessa tese sofreu desde sua concepção inicial, vemos, a posteriori, que um núcleo se configurou em torno de perguntas que repetidamente reapareceram. Não sem surpresa, percebemos que essas questões estavam também manifestas em minha dissertação de mestrado. Poderiam ser resumidas da seguinte forma: como (determinadas) diferenças se transformam em exclusão (social)? Por que a marca da diferença e a exclusão se associam repetidas vezes?

Na dissertação de mestrado, investiguei a internação de crianças denominadas como "anormais" no Hospital do Juquery, no início do século XX. Ali pude perceber a coincidência entre o trabalho médico-pedagógico desenvolvido pela psiquiatria

paulistana em “corrigir” essas crianças, em sua maioria, negras e pobres, e o projeto científico de higienização da cidade de São Paulo em plena expansão. Em nome de um discurso científico, meninos em situação de rua foram trancafiados numa escola dentro do que podemos denominar como “hospício”, do qual nunca mais saíram. Pelos documentos analisados, vimos a intenção médico-jurídica de “tratar” e banir a possível periculosidade que esses meninos apresentavam. Tal política de internação que considerava, então, a virtualidade do comportamento dessas crianças e não suas infrações efetivas era parte do fortalecimento do poder jurídico e da ordem médica, influenciados pelas teorias raciais recém chegadas no país.

O espanto ao encontrar indícios da teoria eugenista nos documentos do Juquery[1], que justificavam a política de internação desses meninos e que, de certa forma, me levou a escrever a dissertação de mestrado não é muito diferente do impulso que me fez desejar escrever sobre a violência contra a população LGBT. Mesmo sabendo que esse não é um fenômeno novo no país, me espanta como ainda faz parte do nosso dia a dia, o que reflete nossa cultura de permissividade e não repreensão.

Nos últimos anos no Brasil, os crimes de ódio contra população LGBT convergem com os discursos de ódios que vêm sendo proferidos cada vez mais explicitamente por determinada classe política do país - como vemos nas falas públicas do recém eleito presidente da república, no ano de 2018. Certamente, os discursos homofóbicos e transfóbicos dos representantes governamentais não só “legitimam” simbolicamente a morte, como influenciam diretamente e diariamente a violência na vida dessa população.

Mobilizada por esse cenário social e político, percebo também em minha escuta no consultório, com meus analisantes não heterossexuais, a violência diária que sofrem em diversos níveis. São situações emblemáticas em que o contexto social e o sofrimento psíquico se entrelaçam de inúmeras formas. Algumas passagens foram marcantes, como a de um analisante que diz ter precisado escolher entre o namorado e a família, pois esta havia anunciado que romperia com ele caso sua homossexualidade fosse assumida; ou ainda, o caso de uma moça que, depois de levar sua namorada para a festa de confraternização da empresa onde trabalha, descobriu que sua chefe iria demiti-la por

[1] Boa parte do acervo consultado encontra-se disponível no Museu Histórico Carlos da Silva Lacaz, da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo.

“mau comportamento”; ou o caso da mãe que pede para sua filha bissexual nunca comentar com ninguém da família sobre sua sexualidade.

Tantos modos de violência relatada, em diferentes graus, por meus analisantes me fizeram pensar no papel da psicanálise e na importância de nos questionarmos, em cada ato analítico, se estamos ou não reproduzindo mais violência, mais preconceito. Que manejo clínico é possível frente a situações em que o social se torna tão pungente? Ou em outras palavras, o que nós, psicanalistas, poderíamos dizer/escutar sobre a homofobia?

Introdução

No dia 6 de outubro de 2018, véspera do primeiro turno das eleições, a transexual Jullyana Barbosa[2] foi agredida com uma barra de ferro, por um grupo de homens, na passagem pública próxima a via Dutra, na região da Baixada Fluminense. Segundo a vítima, já atenta as reações homofóbicas em função do cenário político brasileiro, estava acostumada a andar na rua pela manhã. No entanto, nesse dia, ao atravessar a passarela que cruza a rodovia, passou a ouvir xingamentos homofóbicos: "viado, lixo, tem que matar esse lixo", "tomara que o Bolsonaro ganhe para matar esse lixo". Associavam sua figura à disseminação do HIV. Depois vieram agressões físicas e, enquanto era espancada, muitas pessoas assistiam a cena no ponto de ônibus ao lado. Poucas pessoas a ajudaram.

Em São Paulo, no dia 16 de outubro de 2018, a travesti Jéssica Gonzaga[3] foi morta a facadas por um homem, no Largo do Arouche, centro de São Paulo. O crime ocorreu no Bar e Bilhar Fortaleza, onde Jéssica estaria com um grupo de amigas. Segundo testemunhas, enquanto a atacava, o homem teria gritado "ele sim", "Bolsonaro é presidente", "com Bolsonaro presidente, a caça aos viados vai ser legalizada". No entanto, a polícia civil descartou a possibilidade de que o crime tenha ocorrido por intolerância sexual: "*A polícia concluiu o inquérito e descartou a possibilidade que a morte da travesti tenha sido motivada por homofobia ou por política"*, afirmou o delegado Roberto Krasovic, do 3º Distrito Policial (DP), da Santa Ifigênia.

Dois dias depois, no dia 18, Laysa Fortuna[4], mulher transexual, foi esfaqueada à noite, em frente ao Departamento de Atendimento a Grupos Vulneráveis (DAGV), no centro da capital sergipana, pelo agressor Alex da Silva. Segundo testemunhas, o autor do crime havia dito que se Bolsonaro fosse eleito todas as pessoas trans seriam mortas. Enquanto fazia ofensas verbais, Alex mostrava seu órgão genital. O agressor havia tentado atacar um grupo de travestis antes de conseguir matar Laysa.

[2] https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/10/10/transexual-agredida-rio-apoiadores-bolsonaro.htm
[3] https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/17/politica/1539775546_709713.html
[4] https://www.redebrasilatual.com.br/eleicoes-2018/morre-em-sergipe-terceira-pessoa-esfaqueada-sob-gritos-de-2018jair-bolsonaro2019

Ao mapearmos o fenômeno da homofobia que culmina em violência e crimes de ódio[5] contra a população LGBT[6], encontramos o trabalho da ONG *Transgender Europe* (TGEU), que criou o observatório *Trans Murder Monitoring (TMM)* e monitora o assassinato da população LGBT (trans and/or gender-diverse people) em diversos países, publicando os dados de duas a três vezes ao ano. Desde os primeiros relatórios[7], realizados em 2008/2009, o Brasil vem ocupando, segundo a TGEU, o primeiro lugar no ranking dos países que mais matam essa população. No entanto, não há números oficiais; as notificações no Brasil são fornecidas, sobretudo, pela ONG Grupo Gay da Bahia (GGB) que, desde a década de 80, registra todas as mortes da população LGBT que saem nas mídias sociais. Pode-se afirmar que os números lançados nos relatórios das ONGs são inferiores aos casos efetivos de violência na realidade brasileira[8].

As violações contra a população LGBT seguem a mesma lógica dos crimes de ódio motivados por preconceitos. O sujeito agredido faz parte de um grupo minoritário, socialmente desprotegido e é agredido de forma bastante violenta. Os assassinatos, em geral, precedem de violência física e moral, tortura, apedrejamento, mutilações, castrações e agressão sexual (JESUS, 2013). Na maior parte dos assassinatos, há indícios de alto grau de crueldade e brutalidade, e travestis e transexuais são os grupos mais vulneráveis.

Além da população LGBT ser frequentemente vítima de violência sexual, como abusos, estupros e exploração sexual, de acordo com o relatório da Secretaria de Direitos Humanos[9] (SDH), constatou-se que 73% das vítimas de violência homofóbica no país era de sexo biológico masculino, vítimas que expressam sua "identidade em aspectos femininos" (sic). Segundo o relatório, dois fatores indicam as causas destas violências:

[5] Crimes de ódio é um termo bastante utilizado nas políticas de direitos humanos para classificar um assassinato. De acordo com a OSCE (Organisation for Security and Cooperation in Europe), os crimes de ódio se definem por preconceitos, estereotipias, intolerância ou ódio à uma raça, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual, sexo, deficiências ou qualquer outra característica fundamental.

[6] Escolhemos usar o termo LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros) porque acreditamos ser o termo mais amplo e comum nos debates, mesmo não abarcando outros gêneros e sexualidades.

[7] https://transrespect.org/wp-content/uploads/2016/02/TvT_TMM_July2009_Report_EN.pdf

[8] O governo federal fez, em parceria com a GGB e Trans Brasil, apenas um relatório oficial que data do ano de 2013. A média anual do país é duas vezes maior do que a do México, segundo colocado na lista. No último relatório de 2018, por exemplo, tivemos 167 crimes de cunho homofóbico no Brasil e no México 71.

[9] http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/RelatorioViolenciaHomofobicaBR2013.pdf

> 1) a percepção equivocada de uma parcela da população brasileira que considera os LGBT, e principalmente aqueles em condição de prostituição, como população naturalmente sem direitos e, portanto, disponível aos abusos sexuais;
>
> 2) a transfobia presente na sociedade brasileira que oprime os transexuais, fazendo com que muitos acabem tendo como única opção de sobrevivência a prostituição de rua, o que os torna mais vulneráveis aos vários tipos de violência, inclusive a sexual. Em relação às lésbicas, transexuais e travestis, deve-se mencionar a criminosa prática do estupro "corretivo", infelizmente ainda presente na sociedade brasileira (RELATÓRIO DE VIOLÊNCIA HOMOFÓBICA NO BRASIL, 2013).

Os crimes, cometidos em sua maioria por homens, revelam uma intolerância[10] ainda maior àqueles que abdicam do corpo dito "masculino" para ou assumirem a homossexualidade ou a transexualidade feminina.

De forma geral, os dados do país apontam para a gravidade do problema em que o preconceito e a violência LGBTfóbica aparentam ser estruturais. Sendo um fenômeno social, os crimes recorrentes contra a população LGBT podem ser compreendidos politicamente como uma expressão da fragilidade da nossa democracia, da incapacidade estrutural de evitar o extermínio de minorias sociais. A relação entre crimes de ódio e cultura com déficit democrático seria, em certa medida, uma relação de retroalimentação. Ainda que o movimento LGBT venha ganhando maior visibilidade, ocupando espaços importantes nas mídias sociais, ampliando sua representatividade política – Pablo Vittar hoje é uma das figuras mais seguidas nas redes sociais, eleita uma das mulheres mais sexy de 2018, ao passo que na política partidária houve um crescimento de 386% de candidatos eleitos que se comprometem com as causas LGBT - , podemos dizer que os crimes de ódio revelam um mecanismo bastante atuante de aniquilamento da alteridade.

A manifestação de ódio contra a população LGBT constitui um objeto de estudo privilegiado para a psicanálise, tendo em vista sua relevância para a discussão de novos

[10] Nos dados levantados pelo Grupo Gay da Bahia, nas 445 vítimas assassinadas, registradas no ano de 2017, 43,6% eram gays e 42,9% eram trans (9,7% eram lésbicas, 2,7% eram heterossexuais, 1,1% bissexuais).

modelos de sociedade nas últimas décadas. Se, por um lado, vivemos um processo de transformação dos imaginários sociais acerca das identidades de gênero e da sexualidade, incluindo as práticas eróticas, amorosas e conjugais, por outro, notamos constantemente grande intolerância social em relação à população fora do espectro heteronormativo.

Objetivos

Esta tese busca analisar os crimes de ódio contra a população LGBT a partir de uma perspectiva psicanalítica. O ponto de partida teórico está no reconhecimento de que um dos grandes legados da análise freudiana está na associação entre patologias psíquicas e processos de socialização dos sujeitos na cultura. Um duplo propósito orienta essa pesquisa. Primeiramente, trata-se de compreender de que maneira o pacto civilizacional descrito por Freud, fundado pela repressão à agressividade e à sexualidade, não é cumprido no que se refere a tais crimes de ódio. E, a pulsão destrutiva presente no ato criminal é consentida por determinados estruturas sociais, sendo possível dizer que a relação entre crimes de ódio e cultura é, em certa medida, uma relação de retroalimentação. Num segundo momento, explora-se a hipótese de que esses crimes, cometidos em sua maioria por homens, revelariam uma intolerância ainda maior em relação àqueles que teriam "abdicado" do corpo dito "masculino" e se aproximariam do que seria compreendido como "posição feminina".

Por quê Freud?

Escrever uma tese sobre violência contra a população LGBT a partir do ponto de vista da psicanálise freudiana, pede algumas considerações teóricas preliminares. Primeiramente, como analisar um fenômeno social como a homofobia[11], a LGBTfobia

[11] É importante ressaltar que embora o termo homofobia tenha seu uso mais correto para a hostilidade psicológica, física ou social contra aqueles que têm práticas sexuais com pessoas do mesmo sexo, em

por uma teoria cujo estatuto científico estaria aparentemente vinculado apenas à clínica? E uma vez superado o problema da adequação de seu estatuto científico para a análise de fenômenos sociais, que contribuições específicas a psicanálise teria a oferecer a respeito de um tópico tão complexo e interdisciplinar quanto a violência a determinadas comunidades?

Para começar respondendo essas questões, lembramos que a psicanálise influenciou de maneira decisiva o debate de temas como identidade de gênero, sexualidade e violência social. Pelas suas contribuições, a psicanálise se insere num campo de reflexão mais abrangente sobre a modernidade e seus processos de racionalização. Não são poucas, como veremos, as correntes de pensamento do século 20 que incluíram a teoria freudiana entre suas referências fundamentais – seja na filosofia, na antropologia, na sociologia, e nos estudos de gênero.

Desde Freud, a psicanálise busca articular a compreensão das psicopatologias sociais contemporâneas, com as ambições práticas de uma teoria do sujeito que almeja a clínica, o indivíduo. Ao defender o caráter indissociável entre uma teoria do sujeito e as produções culturais de uma sociedade, a psicanálise mostra-se sensível aos efeitos das disposições da cultura sobre os investimentos libidinais particulares dos sujeitos. Logo, para além de uma teoria sobre a clínica do indivíduo, a psicanálise freudiana empenhou-se em desvendar os modos de ligação entre o sujeito e o grupo.

Como dissemos, uma das grandes contribuições da teoria freudiana consiste justamente em relacionar o surgimento de patologias individuais com o processo de socialização dos sujeitos na cultura, processo caracterizado pela repressão às pulsões agressivas e sexuais. Freud (1921; 1923) mostra como os grupos modificam e determinam a fundação do eu, uma vez que o processo de interação social passa necessariamente pela relação com a família, com instituições sociais e com o Estado.

Na constituição psíquica, o outro ocupa ao mesmo tempo o lugar de modelo, de objeto de investimento, de complemento e também de adversário. Portanto, se, de um lado, o processo de socialização acontece pela construção narrativa do romance familiar, de outro, essa narrativa envolve aspirações coletivas e históricas. Instâncias repressivas responsáveis pela inserção do sujeito na cultura impõe exigências às

nossa tese, utilizamos o termo com um sentido mais amplo, englobando a violência contra todos os indivíduos que tensionam o "princípio" da "naturalidade" e do caráter excludente da heterossexualidade.

satisfações pulsionais que correspondem tanto ao âmbito familiar quanto social. Desse modo, podemos dizer que toda socialização é necessariamente normativa, impondo repressões tanto à sexualidade quanto a agressividade.

Em diversas oportunidades, Freud referiu-se à repressão da sexualidade como a repressão mais difícil e a mais necessária; difícil, porque é grande a tensão criada por esse recalcamento, o que resulta na manifestação de muitos fenômenos ativos e compensatórios no psiquismo que a todo momento visam burlar tal exigência social. Em *Moral civilizada e doença sexual moderna* (2015[1908]), Freud propõe uma relação direta entre a repressão da pulsão sexual e os sintomas neuróticos. Ou seja, a principal causa do adoecimento psíquico estaria, sobretudo, nas limitações que o indivíduo moderno enfrenta em sua vida sexual.

Para Freud (2010[1930]), as exigências culturais impostas à satisfação das pulsões sexuais acontecem nas sociedades ocidentais assim como ocorre numa tribo: desde a infância, se desaprovam as condutas sexuais das crianças para que se tornem adultos de acordo com os costumes. A intervenção de normas culturais sobre a sexualidade, os chamados "diques"[12] construídos, procura restringir a diversidade das pulsões sexuais e das escolhas objetais.

> A exigência, expressa em tais proibições, de uma vida sexual uniforme para todos, ignora desigualdades na constituição sexual, inata e adquirida dos seres humanos, priva um número considerável deles do prazer sexual e se torna, assim, fonte de grave injustiça (FREUD, 2010[1930], p. 68).

Segundo Freud (2010[1930]), as medidas restritivas impostas pela civilização procuram desviar parte do interesse sexual para sublimação, contudo mesmo o amor heterossexual que não é proscrito é prejudicado pelas limitações da legitimidade e da monogamia. Freud postula que a sexualidade não se conforma necessariamente às escolhas heterossexuais ou aos fins reprodutivos, e que a civilização se recusa a aceitar que a sexualidade é fonte autônoma de prazer.

Vale lembrar que essas considerações de Freud sobre a sexualidade, bastante subversivas para o campo científico da época, integram uma ampla reflexão teórica sobre o tema. Ao longo de sua obra, encontramos posicionamentos conservadores, mas

[12] Termo utilizado por Freud (FREUD, 2016[1905]) nos *Três ensaios* ao descrever os mecanismos inibitórios que buscam limitar o curso da pulsão sexual.

também apontamentos inovadores sobre a homossexualidade. A obra freudiana é suficientemente aberta para admitir leituras muitas vezes contraditórias entre si. Nesse sentido, concordamos com Caffé (2018), para quem nas produções psicanalíticas podemos encontrar não só usos que se libertam dos preconceitos de gênero e da sexualidade como também usos que os reafirmam.

No caso da homossexualidade, em determinados momentos Freud coloca em xeque as diretrizes da psiquiatria da época que classificavam a homossexualidade como patologia[13], mesmo nas passagens em que o psicanalista afirma que o objeto do indivíduo sexualmente maduro é apenas o sexo oposto e que a maioria das satisfações extragenitais é compreendida como perversão. Pois, diferentemente das teorias degenerativas, Freud (2016[1905]) defende que as perversões não são necessariamente patológicas, sendo encontradas também nas neuroses.

Para Freud (2016[1905]), a homossexualidade é compreendia como "inversão" do objeto sexual, no qual o objeto de desejo é a pessoa do mesmo sexo e não do sexo oposto. Ainda segundo Freud, as inversões podem ocorrer devido a um caráter inato do indivíduo, quanto por diversas influências acidentais e não podem ser considerados degenerados pois não apresentam desvios em relação a outras normas sociais.

Contudo, o próprio termo "inversão" sugere um desvio do que deveria ser a norma. Sendo também herdeiro do projeto cientificista da medicina, o empenho de Freud em diagnosticar, tratar e curar as sexualidade revelam o quanto ele acaba por se aproximar do modelo positivista utilizado na sexologia. No entanto, mesmo com suas contradições em relação à homossexualidade, a radicalidade de sua teoria ao defender um aspecto "natural" e não patológico da homossexualidade, e seu empenho para não qualificá-la como doença, mostra a inegável contribuição do seu pensamento para a problematização da heterossexualidade como "natural".

O ponto central que nos interessa na discussão sobre a compreensão das diversas formas de manifestação da sexualidade a partir do ponto de vista freudiano é o de que não há possibilidade de um desenvolvimento harmonioso da sexualidade nas

[13] Entre os psiquiatras contemporâneos de Freud que escreveram sobre a homossexualidade, podemos destacar Krafft-Ebing que atribuía diversas manifestações da sexualidade como degenerescência. Com *Psycopathia Sexualis* (1886), o psiquiatra defende a tese de que a finalidade do instinto sexual é a reprodução da espécie, além disso haveria uma atração natural entre o sexo masculino e feminino.

comunidades humanas. A impossibilidade de sua satisfação plena é inerente ao convívio em sociedade. Pela restrição de determinadas práticas sexuais, cria-se uma tensão constante entre a meta de satisfação da pulsão sexual e a permissão dada pela comunidade para sua satisfação.

Da hostilidade ao crime

Essa tensão criada pela impossibilidade de satisfação sexual no encontro do objeto gera hostilidade entre os sujeitos. Freud (2010[1930], p.78) foi categórico quanto aos sentimentos em relação ao próximo; segundo ele, esse desconhecido "não apenas não é digno de amor em geral, mas pelo contrário, ele é mais alvo de hostilidade, até ao meu ódio". Devido a essa hostilidade primária entre os homens, a sociedade é permanentemente ameaçada de desintegração. A civilização precisaria recorrer a tudo para impor limites aos impulsos agressivos, incluindo os agrupamentos baseados no amor entre eles e na exteriorização da agressividade aos outros.

Segundo Freud (2010[1930]), entre os dotes pulsionais que o ser humano carrega em si, há um "forte quinhão de agressividade", que torna o outro tanto um possível objeto sexual, um parceiro, quanto alguém a quem se dirigem sentimentos hostis. O próximo constitui também "uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir lhe dor, para torturá-lo e matá-lo" (FREUD, 2010[1930], p. 77).

Nesse ponto, a reformulação freudiana sobre as pulsões e a introdução da noção de pulsão de morte é de extrema importância para nosso tema, pois mostra como a cultura e seus discursos totalizantes incidem diretamente nessa hostilidade primária, intensificando determinados sintomas sociais. A pulsão de morte como aquilo que está para além do princípio de prazer, que se instaura no centro do sujeito e no coração da civilização. A pulsão de morte apontaria para aquilo que retorna como sem sentido, o incontrolável, o princípio da nossa própria destruição (SILVA JR., 2017) .

Nesse caminho, Rinaldi (2018) nos mostra como essa tentativa de aniquilar o vazio que a pulsão de morte instaura vai ao encontro do discurso de ódio, dos regimes totalitários, uma vez que eles se recusam a lidar com a diferença. Sob a forma do ódio, a pulsão de morte retorna no crime, no genocídio, nos campos de concentração, nas barbáries que marcaram nossa história. Fazem marca também nas políticas atuais, que insistentemente rejeitam a diferença.

> Sem hesitação o sujeito soçobra junto com os impossíveis que não podem ser articulados senão na afirmação de particularidades no todo do discurso unificante capitalista. É nessa situação que os termos violência e agressividade se confundem e o ódio se faz presente na dimensão do laço social. A afirmação das particularidades egoicas e a elisão do tempo para compreender precipitam a violência, que é negação da alteridade, mas presa de si mesmo (RINALDI, 2018, p. 40)

O cenário atual dos crimes de ódio contra a população LGBT configura-se como fenômeno coletivo, embora não organizado, que encontra nos discursos propagados por representantes políticos e figuras públicas da sociedade civil algum modo de sustentação. O efeito do discurso sobre os autores do crime é autorizar-lhes a pulsão, diminuir-lhes momentaneamente a própria angústia e projetar no corpo do outro, do estranho-familiar, o objeto odioso ou perigoso a ser eliminado do convívio coletivo.

Nesse sentido, os discursos de ódio são reflexos, em alguma medida, da construção do imaginário social sobre as sexualidades, onde num contexto de maior fragilidade política ou de grandes influências de discursos totalitários, como o discurso religioso e militar, a violência contra a população LGBT parece não apenas ser "legitimada", mas "endossada".

Nossa hipótese é de que num contexto de fragilidade democrática os crimes de ódio contra a população LGBT se caracterizam por certos mecanismos psíquicos típicos dos regimes totalitários como o fenômeno de massas, o bloqueio do pensamento, a falsa projeção. Somado a isso, o ataque às sexualidades minoritárias cometidos majoritariamente por homens, revelam uma intolerância[14] ainda maior àqueles que abdicam do "falo", do corpo dito "masculino" para assumir sua homossexualidade ou sua transexualidade feminina. Assim, os crimes de ódio indicariam a incidência de dois

[14] Segundo dados levantados pelo Grupo Gay da Bahia, das 445 vítimas assassinadas registradas no ano de 2017, 43,6% eram *gays* e 42,9% eram trans (9,7% eram lésbicas, 2,7% eram heterossexuais e 1,1%, bissexuais).

pontos importantes: a impossibilidade do pensamento, portanto, da diferenciação e o rechaço histórico à figura feminina.

Estrutura da tese

Com o intuito de analisar os crimes de ódio contra a população LGBT a partir de uma perspectiva psicanalítica a tese se estrutura em duas partes. A primeira, que inclui o capítulo 1 e o capítulo 2, partimos da premissa de que para compreender um fenômeno social como os crimes de ódio à população LGBT precisamos dar um passo atrás e retomar os textos freudianos de cunho mais sociológico, como *Totem e Tabu* e *O mal-estar na civilização.*

Sob essa perspectiva, procuramos mostrar como o processo de interação social que passa necessariamente pela relação com a família, instituições sociais e o Estado carrega reminiscências do mito civilizatório. Certamente, podemos nos questionar sobre o "real" valor de um mito para a análise de um fenômeno tão social e atual como os crimes de ódio, mas compreendemos esse aporte ao mito como um exercício fecundo de suposição da gênese do pacto firmado na passagem entre a horda primitiva e a organização social.

Na leitura de *Totem e Tabu* destaca-se dois tabus fundamentais para o nascimento das sociedades ocidentais, a saber, o tabu do parricídio e o tabu do incesto e com eles a ideia de que a cultura nasce da repressão à agressividade e à sexualidade. Dada a importância desses dois pontos, dedicamos o primeiro e o segundo capítulo a cada um dos tabus, tendo em mente que o desenvolvimento deles nos auxiliariam a pensar, consequentemente, no que ocorre para a quebra do pacto social, como supomos nos crimes de ódio, no terceiro capítulo.

Deste modo, no **primeiro capítulo**, iremos desenvolver a ideia da repressão à agressividade a partir do parricídio narrado no mito da horda primitiva. Com isso pretendemos apontar para o fato de que antes da fraternidade, existia a segregação. Essa forma prévia de se relacionar que se torna latente nas relações sociais e o trabalho intenso para manter coesa certa irmandade forjada, construída a duras penas sobre a base da desunião. Quisemos destacar que na gênese da organização coletiva estaria o laço de fratria, composto não só pela identificação entre os irmãos, mas também pelo ódio, a culpabilidade e o arrependimento. Sentimentos importantes para o passo seguinte, o da internalização das leis, dos tabus, assentidos pelo grupo.

Da horda à organização social, procuramos mostrar como com o desenvolvimento das sociedades, a força corporal (usada na horda) passaria a ser substituída pelo poder institucional. Contudo, os resquícios da violência dos nossos antepassados estariam sempre presentes no poder estatal. Veremos como constantemente estamos ameaçados à nossa própria extinção, como a todo momento é preciso pôr limites às pulsões de tendência agressiva, criar formações psíquicas reativas àquilo que seria mais original do ser humano. Neste ponto, a ideia da pulsão de morte será fundamental e o caminho percorrido entre os textos freudianos nos permitirá dizer que a agressividade, a crueldade e ódio são produtos da pulsão, mas não a pulsão em si. Por fim, destacamos o papel do supereu e da culpa na inserção do sujeito no grupo, na manutenção do contrato social.

No **capítulo dois**, procuramos dar sequência à análise dos dois tabus descritos no mito da horda primitiva. Dessa vez, desenvolvemos os efeitos da repressão da sexualidade tendo como partida o tabu do incesto. A todo momento, buscamos mostrar como a teoria freudiana pode ser tanto libertadora e pouco normativa, como também pode ser um dispositivo de poder sobre a sexualidade. Com auxílio de autores de disciplinas próximas à psicanálise, mostramos como o tabu do incesto se fundamenta não só numa relação de troca e opressão das mulheres, mas sobretudo na repressão da homossexualidade.

Na segunda parte do texto, indicamos as críticas elaboradas por Michel Foucault e Judith Butler em relação às formulações freudianas sobre gênero e sexualidade. Pretendemos mostrar como a inovação da psicanálise pode ser uma subversão no campo científico, como seus conceitos revolucionam o entendimento da sexualidade e, ao mesmo tempo, como essa mesma teoria pode refletir e propagar uma prática normalizadora que acirra os preconceitos e a violência contra às sexualidades fora do espectro heteronormativo e as identidades não cis gênero.

No **terceiro capítulo**, analisamos, mais propriamente, o fenômeno dos crimes de ódio à(s) sexualidade(s). Retomando nossas perguntas iniciais da tese, interessa-nos compreender de que maneira o pacto civilizacional descrito por Freud não é cumprido no que se refere a tais crimes de ódio. Como a relação entre crimes de ódio e cultura é, em certa medida, uma relação de retroalimentação? Para tanto, analisaremos alguns mecanismos típicos de regimes totalitários como o fenômeno de massas, o bloqueio do

pensamento, a falsa projeção. A todo tempo, procuramos especificar ou diferenciar o ódio contra a população LGBT, levando a cabo a ideia de que os crimes apontam para o horror ao desejo homossexual, à aproximação do que seria uma "posição feminina". Veremos também como os crimes de ódio revelam a adesão a um sistema perverso em que a pulsão destrutiva liberada no ato criminal é, de certa forma, legitimada. Ou seja, o ato criminoso é praticado em nome de uma norma racionalizada, e não como expressão de uma transgressão à norma.

Por fim, vale apontar que esta pesquisa expõe alguns dos discursos sobre homofobia, LGBTfobia, além de mencionar alguns dos crimes de ódio que foram publicados recentemente na imprensa e nas mídias sociais. Não se trata, aqui, de analisar em profundidade tais discursos, nem de traçar um perfil psíquico dos sujeitos que os proferiram ou cometeram tais crimes. Com os fragmentos retirados de publicações recentes, buscamos somente provocar as discussões sobre a atualidade do tema e criar hipóteses sobre a continuidade da dinâmica dos laços sociais e de suas patologias tal como a psicanálise sempre a compreendeu.

Capítulo 1.
CULTURA E VIOLÊNCIA

Por que os povos-indivíduos de fato se menosprezam, se odeiam, se execram, e isso também em períodos de paz, cada nação fazendo o mesmo, é algo certamente enigmático. Eu não sei o que dizer sobre isso. É como se todas as conquistas morais do indivíduo se apagassem quando se junta um bom número ou mesmo milhões de pessoas, e restassem apenas as atitudes mais primitivas, mais antigas e cruas.

Freud, 1915

Processos de socialização

A psicanálise desde Freud nos fornece uma teoria integral sobre os processos de constituição psíquica do sujeito a partir de sua socialização no interior da família e de uma sociedade. Sobretudo em seus textos mais sociológicos, Freud mostra como os grupos modificam e determinam a fundação do eu, uma vez que o processo de interação social passa necessariamente pela relação com a família, com instituições sociais e com o Estado. Na constituição psíquica, o outro ocupa, ao mesmo tempo, o lugar de modelo, de objeto de investimento, de complemento e também de adversário.

Ao tomar o indivíduo como membro de uma sociedade, Freud propõe uma psicologia social em que a estruturação sistêmica dos modos de interação se abre do interior do núcleo familiar aos desenvolvimentos subsequentes. Assim, para além de uma clínica da subjetividade, a psicanálise se pretende uma teoria das produções culturais. Daí a célebre frase de Freud (2011[1920], p. 14): "a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mais inteiramente justificado".

Tal maneira de conceber a psicanálise fez com que Freud não restringisse sua teoria ao campo *psi*; pelo contrário, permitiu o diálogo constante, ao longo de toda a sua obra, com a arte, a religião, a mitologia, a literatura, a filosofia, a pedagogia e também a

filosofia. Os textos ditos *sociai*s são exemplos preciosos de como ele sempre procurou trabalhar nessa articulação entre singular e plural, tentando ampliar o campo de competência de suas descobertas (KOLTAI, 1999).

Nesse sentido, *Totem e tabu* (2012[1913]) é considerado o texto inaugural dessa imersão em terrenos adjacentes aos da psicologia:

> Os quatro ensaios aqui reunidos pedem o interesse de um círculo maior de leitores cultos e, no entanto, podem realmente ser entendidos e apreciados apenas pelos poucos aos quais a psicanálise não é estranha em sua peculiaridade. Eles também querem fazer a intermediação entre etnólogos, linguistas, folcloristas etc., de um lado, e psicanalistas, de outro, mas não podem fornecer aos dois lados aquilo que lhes falta: àqueles, uma satisfatória introdução à nova técnica psicanalítica; a estes, um domínio suficiente do material a ser trabalhado. Provavelmente terão de satisfazer-se, pois, com atrair a atenção das duas partes e suscitar a expectativa de que uma cooperação mais frequente não deixaria de ser benéfica para a pesquisa (FREUD, 2012[1913, p. 14).

No prefácio do texto, Freud indica que os ensaios procuram diferenciar as respostas da psicanálise a uma psicologia coletiva, contrapondo-se mais especificamente ao trabalho de Wilhelm Wundt e Carl Jung.[15] Em carta a Ferenczi, em 8 de maio de 1913, Freud anunciava com júbilo o fim do ensaio: "Preparo a última parte do trabalho sobre o totem, que chega no momento preciso para alargar a fenda umas boas braças[16] [...]. Desde a *Interpretação dos sonhos* não escrevi nada com semelhante convicção, assim, posso prever o destino deste ensaio" (BRABANT & FALZEDER, 1995, p. 206).

Em *Totem e tabu* (FREUD, 2010[1913]), está às voltas com questões sociais da modernidade, com processos de socialização que fundam a cultura e com seus efeitos nos sujeitos. Assim como Wundt, Jung e Robertson Smith, entre outros, Freud estava interessado em mostrar, a partir do estudo sobre o totemismo, bastante em voga à época,[17] que a psicologia não se reduzia ao caráter subjetivo e personalista e propôs uma teoria antropogênica dos modos de constituição do vínculo social, que passa

[15] Em 1912, Jung publicou *Metamorfoses da alma e seus símbolos*; *Totem e tabu* é escrito também como uma resposta a essa publicação.

[16] Supomos, aqui, uma referência ao crescente distanciamento que Freud procurava estabelecer com o trabalho de Jung.

[17] Em *Homo Sacer*, Agamben (2010[1995]) mostra como o mitologema científico foi bastante disseminado na antropologia, na sociologia e em outras disciplinas no fim do século XIX e início do XX, quando a sociedade vitoriana havia perdido sua ilusão com a tradição religiosa.

necessariamente por temas mais amplos como a sexualidade, a violência, a destrutividade e a culpabilidade.

Dito isto, levar a cabo a afirmação freudiana de que toda psicologia individual é simultaneamente uma psicologia social é encontrar no núcleo das sociedades modernas reminiscências dos tempos iniciais. Por conseguinte, revisitar o mito do pacto civilizacional parece ser necessário para compreendermos sua quebra, como supomos nos crimes de ódio. Neste sentido, este primeiro capítulo investiga os desdobramentos da repressão à agressividade, e o segundo procura mostrar os efeitos da repressão da sexualidade no âmbito social.

Desta maneira, neste capítulo, trata-se de compreender como Freud usa a narrativa mítica sobre a horda primeva, com o intuito de compreender melhor a neurose tanto no que tange à repressão da agressividade quanto no vínculo que se funda entre os irmãos após o assassinato do pai. Pode-se dizer que a violência represada no contrato social está a serviço da preservação da sociedade, assim como perceber como o direito instituído pelo Estado se mantém pela violência.

Também procuramos, neste capítulo, distinguir na obra freudiana as diferentes demarcações sobre o que seriam as pulsões agressivas, originárias na constituição psíquica do sujeito, da violência. Veremos como a violência só existe no contexto de interação humana, no qual a agressividade é instrumento de um desejo de destruição. Um dos pontos centrais é justamente compreender por que esse desejo de destruição aponta para aquilo que é estranhamente familiar, como disse Freud. Por fim, examina-se o papel do supereu tanto individual como coletivo na expressão do ódio.

Cultura totêmica como corolário da neurose

Um dos pressupostos básicos desenvolvidos em *Totem e tabu* e, posteriormente, em *O mal-estar na civilização* (FREUD, 2010[1930]), servirá como norte neste primeiro capítulo: a ideia de que a cultura nasce da repressão da agressividade e da

sexualidade,[18] ou seja, que o desenvolvimento da civilização exige o sacrifício da satisfação pulsional. Como afirma Freud (2010[1930]), é extremamente difícil alcançar a felicidade, pois estar inserido na cultura é estar sob a tutela da repressão do pendor agressivo e da sexualidade.

Como nota Silva Junior (2017), o diagnóstico de que há uma oposição estrutural entre as exigências pulsionais e as exigências da cultura aparecem desde muito cedo no pensamento de Freud; mais especificamente, é possível encontrar o esboço dessa ideia, que percorrerá toda a sua obra, na carta a Fliess (dita Manuscrito M), em 1897. Mas o que muda ao longo da produção freudiana é o resultado desse antagonismo, que num primeiro momento se apresenta como passível de conciliação e, a partir de 1920, com o surgimento da noção de pulsão de morte, os efeitos patológicos advindos dessa crueldade gratuita na relação do sujeito com a cultura são incontornáveis (SILVA JUNIOR, 2017).

Seguindo o mito do pai primevo, veremos como a cultura nasce pelo parricídio e pelo interdito do incesto no interior da horda e da família, que introduzem a renúncia à agressividade, a culpabilização e o estabelecimento dos laços de fratria. Essa é a base da equiparação entre o tabu das sociedades pré-modernas e a neurose: a presença de tendências ambivalentes que coexistem no conflito de um desejo e um contra desejo simultâneo, ou seja, um desejo que está a serviço de duas tendências opostas:

> Se conseguirmos mostrar também nas prescrições do tabu a ambivalência, o governo de tendências contrárias, ou achar entre elas algumas que deem expressão simultânea às duas correntes, à maneira das ações obsessivas, a concordância psicológica entre o tabu e a neurose obsessiva estará garantida no aspecto mais importante (FREUD, 2012[1913], p. 66).

Como nas hordas primitivas, a estrutura dos sintomas neuróticos visaria dar conta dos conflitos pulsionais, que são, na visão de Freud, os fundadores da cultura. Deste modo, a narrativa mítica revela a passagem de um "estado de natureza" a um "estado de cultura", no qual Freud desenvolve uma teoria social sobre o sujeito que carrega o peso do assassinato de um pai que, pela encarnação imaginária de uma figura

[18] Como sabemos, com o desenvolvimento da teoria freudiana dualista das pulsões, as duas correntes pulsionais são nomeadas *pulsão de vida* e *pulsão de morte*.

de soberania, de uma instância de autoridade, precisa reprimir certas moções pulsionais para manter os vínculos afetivos.

Koltai (1999) entende o mito científico como o prelúdio do que virá a ser o corolário normal da existência humana em sociedade. A ficção mostraria como o ódio vivido pelos irmãos na horda primitiva contra o pai – pela impossibilidade de obter poder e satisfação sexual irrestrita – coexistia com o amor e a admiração. Após o crime, a relação ambivalente é transferida ao animal totêmico – que é proibido matar, mas cuja morte é festejada e ao mesmo tempo pranteada. O paralelismo segue, então, em relação à estrutura neurótica, na qual a ambivalência de sentimentos será o fantasma estruturante comum a todos os mortais.

Para Koltai (2010), a passagem de um estado arcaico para a cultura teve três momentos. O primeiro remete à narrativa de uma horda dominada por um macho que goza de um monopólio sexual absoluto. O segundo é marcado pela decisão dos filhos de eliminar o pai tirano, momento de revolta que só pôde ser realizado porque era consensual no grupo. Por fim, o terceiro tempo é necessário para sustentação, existência e permanecia do coletivo. Este último momento seria o efeito do ato fundador, com a criação e a manutenção dos totens e dos tabus.

Nesse sentido, o ritual de canibalismo descrito por Freud (2012[1913]) no banquete totêmico – quando, após abaterem o pai, os irmãos o devoram e comemoram, promovendo o que talvez se possa considerar a primeira festa[19] da humanidade – marca simbolicamente esse terceiro tempo, pela repetição e pela celebração do ato criminoso que fez emergirem as organizações, as restrições morais e a religião.

> O lamento pelo morto é obrigatório, imposto pelo temor de uma represália, e sua principal intenção, como Robertson Smith observou numa ocasião análoga, é livrar-se da responsabilidade pela morte. Mas, após esse luto, vêm a alegria festiva, o desencadeamento de todos os instintos e a licença de todas as gratificações. Sem dificuldade, vislumbramos aí a natureza da festa. (FREUD, 2012[1913], p. 214).

Assim, é possível pensar que o objetivo da ingestão do morto seria consumar a identificação com a virilidade do pai almejando torná-la sua, tal como a hóstia e o

[19] O corpo de Cristo não deixa de ser uma referência a essa refeição totêmica.

vinho, corpo e sangue de Cristo, que é transformado em alimento após sua morte como forma simbólica de incorporação de seus atributos pelos fiéis. Na comunhão e no banquete totêmico, os irmãos vivem nesse momento um sentimento genuíno de coletividade, alvoroçados pela grandiosidade do ato que acabara de ser realizado.

Pode-se pensar também que o banquete totêmico é, em alguma medida, um banquete homossexual. Comer o pai é apropriar-se dele, do falo paterno. Comer o objeto que prezamos e desejamos é ao mesmo tempo assimilá-lo e aniquilá-lo como tal. Como Freud (2011[1920]) aponta em *Psicologia das massas e análise do eu*, o canibal permaneceu nesta primeira fase da organização da libido, fase oral, em que tem repleta afeição e desejo pelos inimigos a quem devora.

Banquete totêmico como consagração do coletivo

Para Lima e Souza (2016), o banquete totêmico é um acontecimento importante por quatro razões: (1) instaura a hegemonia do pai, conferindo-lhe o poder de ter sido o único a possuir a fruição irrestrita de sua sexualidade, (2) os irmãos passam a formar um grupo a partir da consumação do corpo e do sangue do pai, (3) os filhos passam a ser reconhecidos como descendentes diretos desse pai todo-poderoso e (4) estabelece-se a igualdade entre os irmãos, na medida em que todos incorporaram um traço do pai.

Acrescentemos a esse último item que a fraternidade se consuma também pela restrição da sexualidade, na qual nenhum dos irmãos poderá usufruir de todas as mulheres como outrora o pai fazia. Torna-se necessário interromper o gozo irrestrito para que nenhum dos convivas ouse ocupar o lugar do pai e retomar a barbárie, dando vazão ao desejo de matar ou abrindo a possibilidade de ser morto. Para tanto, institui-se o tabu do incesto e, ao mesmo tempo, a exogamia.

De acordo com Koltai (2010), é no *après coup*[20] que os irmãos percebem que, mesmo desejando, nenhum deles pode tomar o lugar do pai. Com o intuito de evitar uma guerra fraticida, decidem renunciar à satisfação incestuosa e à violência, obrigando-se a encontrar mulheres fora do horda para fins sexuais e permitindo que as mulheres da própria horda tivessem relações com machos de outras hordas. Com isso, se põe o fim da horda selvagem e instaura-se o clã fraterno. A esse respeito, Freud afirma que é "a proibição da escolha incestuosa de objeto, talvez a mais incisiva mutilação que a vida amorosa humana experimentou no curso do tempo" (FREUD, 2010[1930], p. 67).

Simultaneamente à instauração do tabu do incesto e do parricídio, elege-se um animal totêmico que lembrará a todos os impulsos a serem reprimidos, assim como será objeto de idealização, identificação, ódio e culpa. Com efeito, o surgimento da cultura acontece então tanto pelos tabus que põem em vigor certo ordenamento e leis que impedem a repetição do ato instaurador da cultura quanto pela criação dos totens que, de certa forma, substituem a figura do pai e fazem com os membros da horda se identifiquem entre si e criem ideais.

Na gênese da organização coletiva estaria o laço de fratria, composto não só pela identificação entre os irmãos, mas também pelo ódio – a unidade grupal acontece pelo ódio juntamente com a culpabilidade e o arrependimento, que eram antes projetados na figura do pai. Segundo Laplanche e Pontalis (2001[1982]), encontramos na identificação sentimentos ambivalentes que cumprem a função de, simultaneamente, presentificar e excluir o outro. Segundo os autores, a ambivalência em relação a um objeto seria essencial à constituição de qualquer identificação.

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud (2011[1920]) assinala que a identificação constitui um dos mecanismos que promovem o vínculo social, sendo a mais antiga e original forma de ligação afetiva. A identificação é também o mecanismo de substituição de uma ligação primeiramente objetal libidinosa e ela pode surgir a partir da percepção de algo em comum com um outro que não seja desejado libidinalmente.

[20] A definição de Jacques André (2008) ajuda a circunscrever brevemente o *après coup* em Freud: uma noção em tensão que condensa duas dimensões que almejam afastar-se uma da outra. A primeira diz respeito à violência traumática e a segunda, à tentativa de reinscrição, de simbolização do acontecido.

No caso da horda primeva, como vimos, os irmãos se identificam com o pai e também entre si, por terem algo em comum, a saber, o amor e o ódio a figura do pai todo-soberano. Segundo Freud (2011[1920]), foi só por haver compartilhado uma mesma ideia ou um mesmo sentimento que puderam executar o crime e instaurar a cultura. Havia apenas uma vontade comum, pois nenhuma vontade singular seria capaz de cometer o ato fundador da cultura.

Os impulsos afetuosos em relação ao pai ficaram livres após sua morte, o que gerou certa forma de arrependimento, de sentimento de culpa entre os irmãos. Por consequência, o morto tornou-se mais forte do que quando estava vivo. As proibições que o pai impunha com sua presença aos filhos – como a fruição de todas as mulheres – passam a ser novamente revogadas pela culpa. Assim, a presença do pai nas figuras totêmicas revela essa vivacidade.

Desse modo, o sentimento de ambivalência – amor e ódio – torna-se elemento central da condição social, da entrada do sujeito na cultura, onde o mesmo dispositivo que constitui os sujeitos em sua socialização é também o responsável pela repressão de seus desejos. Frente à saída do pai e à possibilidade da instauração do caos, os irmãos foram obrigados a fortalecer os laços entre si, a se identificar uns com os outros e a criar as primeiras noções de justiça e igualdade que pudessem obstar as moções pulsionais.

A paz como violência

A tese de Freud iniciada em *Totem e tabu* (1913), desenvolvida em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), em *O mal-estar na civilização* (1930) e em *Por que a guerra?* (1932) sugere que uma sociedade se forma e se mantém unida pela força coercitiva da violência e por vínculos (identificações) entre seus membros. Assim, a identificação entre irmãos e os ideais construídos pela figura do totem tanto tornaram possível a vivência em comunidade quanto abrigaram os sentimentos ambivalentes que outrora eram destinados ao pai.

Daí a importância de internalização das leis – tabu – assentidas pelo grupo, pois só assim o sujeito pode se socializar e ser reconhecido entre os convivas. No entanto,

esse processo de reconhecimento e aceitação das leis torna-se um caminho complexo e tortuoso para o sujeito, pois implica confrontar-se com a dificuldade de assimilar no próprio eu o ódio e a destruição que antes eram projetados na figura do pai tirano. Nesse sentido, a violência represada é posta a serviço da preservação da comunidade e da vida cultural.

Em carta a Einstein, Freud (1932) afirma que por trás da lei e do direito estaria a violência colocada a serviço da vida em comunidade. A violência é vencida pela união, e a comunidade unida passa a ter o direito como proteção frente à violência de um indivíduo. Mas para isso, escreve Freud, é necessário que se satisfaça uma condição psicológica: a união entre os convivas precisa ser duradoura. Faz-se necessário que se estreitem os vínculos afetivos entre os membros do grupo, que se criem sentimentos comunitários que serão o esteio da força.[21] Portanto, pode-se dizer que é a própria violência que garante o direito – não mais a violência de um indivíduo que se impõe, mas sim a da comunidade.

> A violência é derrotada pela união, o poder daqueles unidos passa a representar o direito, em oposição à violência de um indivíduo. Vemos que o direito é o poder de uma comunidade. É ainda violência, pronta a se voltar contra todo indivíduo que a ela se oponha; trabalha com idênticos meios, persegue os mesmos fins. A diferença está apenas em que não é mais a violência de um só indivíduo que se impõe, mas a da comunidade (FREUD, 2011[1932], p. 420).

Para Vainer (2004), o que está em jogo na carta a Einstein é que a ideia de paz é, em certa medida, a continuidade da violência. Ao propor a extensão do uso do termo *violência* (*Gewalt*, em alemão) para *direito*, Freud (2011[1932]) revelaria uma origem comum dos termos aparentemente distantes – exemplos desse sentido similar são encontrados na expressão *poder judiciário* como *richterliche Gewalt* e em *instituições sociais* como *geistliche Gewalt*. De acordo com Freud (2011[1932]), essa mesma origem dos termos remete ao mito científico, no qual a lei se impunha primeiramente pela força corporal, pela força física e pela violência. Com o desenvolvimento das sociedades, a força corporal passaria a ser substituída pelo poder institucional, no entanto, ainda seria possível encontrar resquícios da violência dos antepassados no poder estatal, que impõe a lei de determinado grupo sobre outro.

[21] Nesse momento, Freud pressupõe a criação de uma instituição com um poder central capaz de gerenciar os conflitos entre os povos. Embora a Liga das Nações tenha sido criada para esse fim, Freud já previa que não obteria o poder necessário dos Estados.

Seguindo Vainer (2004), nessa transferência do poder físico para o estatal, o grupo dominante substitui o ato de matar pelo de escravizar. Movido por interesses econômicos, o grupo hegemônico usa dos vencidos e lhes impõe a lei que lhe é favorável, aceitando com isso a insegurança e o risco de conviver com eles. Não obstante, a constante ameaça de ocupar o lugar de poder que gera instabilidade e perigo é, no cálculo da balança, menor do que o ganho econômico de conviver com os dominados. Desse modo, conclui Vainer (2004) que a lei nada mais é do que a subjugação dos vencidos ao vencedor pela uso da violência.

> A estabilidade legal e a tranqüilidade que ela (a lei) produz só podem ser obtidas com a substituição da relação entre vencedor e vencido pela relação entre senhor e escravo. *O direito da comunidade se torna, então, a expressão das relações desiguais de poder que existem em seu seio, as leis serão feitas pelos que dominam e para os que dominam* [apud FREUD, 1932]. Logo, a paz contém a guerra como seu fundamento e nada mais é que a expressão de uma violência coletiva imposta pelos vencedores aos vencidos, a expressão de uma violência de poder (VAINER, 2004, p. 130, grifo nosso).

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (2010[1930]) desenvolve essa tese afirmando que o direito instituído pelo Estado, que deveria trazer segurança aos sujeitos, se mantém pela violência. A paz é o resultado da guerra, da violência instituída repetidamente no cotidiano pela implementação de poder, o que produz uma relação insatisfatória entre os sujeitos e as instituições – como o Estado e a família.

Esse mal-estar seria uma das três origens do sofrimento humano, sendo as outras duas a prepotência da natureza e a fragilidade do corpo. Diante destas últimas, Freud (2010[1930]) mostra profundo reconhecimento e rendição ao que parece inevitável: nunca dominaremos completamente a natureza, tampouco nosso organismo. Perante a impossibilidade de controlar essas duas fontes de insatisfação, passamos a ter uma atitude distinta, melhor dizendo, uma atitude ambígua para com a primeira, a social.

Freud (2010[1930]) afirma que, embora a vida em comunidade exija o estabelecimento do direito, da ordenação, de um poder centralizador que se torne mais forte do que qualquer indivíduo – passo fundamental e decisivo para a cultura, como vimos –, não conseguimos aceitar que essas leis ou essas instituições que se oferecem para mediar a felicidade e a proteção de todos possam remediar nosso sofrimento.

Contudo, Freud (2010[1930]) lembra que retornar ao estado primitivo também não garante a felicidade almejada e cita o caso dos europeus que, em suas expedições por outros continentes, atribuíram às tribos e aos povos primitivos uma vida mais simples, com poucas necessidades e maior satisfação, contudo, isso não se realizou. Tampouco os progressos técnicos aumentaram o grau de satisfação: os europeus não se sentiram mais felizes por esses feitos. Conclui que certamente não é a abolição das exigências da cultura que permitirá o retorno à possibilidade de felicidade.

Mesmo pondo em dúvida a felicidade, a cultura é, para Freud (2010[1930]), a somatória das instituições e dos avanços técnicos que nos distanciam da vida de nossos antepassados e que tem dois fins: a proteção contra a natureza e a regulamentação dos vínculos sociais. É pela necessidade de se proteger e dominar as forças naturais que, segundo Freud (2010[1930]), emergiram os primeiros atos culturais como a construção de instrumentos, o uso do fogo e a feitura de moradias. A partir disso, toda uma série de desenvolvimentos técnicos – incluindo o cultivo de atividades intelectuais, artísticas e científicas – se aprimorou (e se aprimora) rapidamente e procura dar mais conforto e até atenuar certos tipos de sofrimento, sem, entretanto, haver aumentado a felicidade dos sujeitos.

> Há tempos ele havia formado uma concepção ideal de onipotência e onisciência que corporificou em seus deuses. Atribuiu-lhes tudo o que pareceria inatingível para seus desejos – ou que lhe era proibido. Pode-se então dizer que os deuses eram ideais culturais. Agora, ele aproximou-se bastante desse ideal, tornou-se ele próprio quase um deus. [...] Épocas futuras trarão novos, inimagináveis progressos nesse âmbito da cultura, aumentarão mais ainda a semelhança com Deus. Mas não devemos esquecer, no interesse de nossa investigação, *que o homem de hoje não se sente feliz com esta semelhança* (FREUD, 2010[1930], p. 52, grifo nosso).

Segundo Freud (2010[1930]), nem mesmo o alto nível cultural traz a felicidade esperada, assim como não o fazem o desenvolvimento técnico e tampouco o vínculo entre os sujeitos; a felicidade parece inalcançável. A regulação das relações sociais só é possível, como sabemos, quando a lei, o direito, passa a se impor a uma maioria, tornando a força de qualquer indivíduo menor que a do grupo. Essa substituição do poder individual pelo poder comunitário é o passo essencial para a cultura.

Para isso, é mister que os indivíduos possam conter parte de suas gratificações em prol do social, algo que, para Freud (2010[1930]), era impensável nas culturas ditas primitivas. Assim, a preservação e manutenção da comunidade dependem necessariamente da garantia de que os indivíduos se submetam à ordem legal, à justiça e ao direito criado por eles próprios.

> O curso posterior da evolução cultural tende a tornar esse direito não mais a expressão da vontade de uma pequena comunidade – casta, camada da população, tribo –, que novamente age como um indivíduo violento face a outros grupos talvez mais numerosos desse tipo. O resultado final deve ser um direito para o qual todos – ao menos todos os capazes de viverem em comunidade – contribuem com sacrifício de seus instintos, e que não permite – de novo com a mesma exceção – que ninguém se torne vítima da força bruta (FREUD, 2010[1930], p. 57).

A liberdade instaurada pelo direito se impõe contra as forças ou os impulsos que os indivíduos possam exprimir diante das exigências culturais, da vontade do grupo. Nesse sentido, um dos traços característicos da cultura seria a sublimação das pulsões, que culmina na produção das atividades intelectuais. No entanto, a sublimação é apenas uma das saídas para a supressão pulsional; boa parte das satisfações pulsionais precisam ser frustradas para que se mantenham os vínculos sociais, o que, em muitos casos, implica hostilidade e graves distúrbios (FREUD, 2010[1930]).

Segundo Freud (2010[1930]), entre os dotes pulsionais que o ser humano carrega em si, há um "forte quinhão de agressividade", que torna o outro tanto um possível objeto sexual, um parceiro, quanto alguém a quem se dirigem sentimentos hostis. O próximo constitui também "uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir lhe dor, para torturá-lo e matá-lo" (FREUD, 2010[1930], p. 77).

Tal citação pode a princípio dar a entender que o mal-estar na civilização advém da violência, que a agressividade seria uma disposição pulsional primitiva e autônoma do ser humano. Essa percepção fica ainda mais evidente com a afirmação de que a cruel agressividade fica contida até que haja uma provocação e, mesmo em circunstâncias amenas, ela pode se expressar quando as forças psíquicas que deveriam barrá-la não

estão presentes. São situações que revelam “o ser humano como uma besta selvagem que não poupa os de sua própria espécie” (FREUD, 2010[1930], p. 76).

Freud se vale de exemplos da história da humanidade como a migração dos povos, a invasão dos hunos no continente europeu, os horrores da Primeira Guerra Mundial etc. para mostrar que certa tendência à agressão está sempre presente e, muitas vezes, cria obstáculos (às vezes insuperáveis) à relação com o próximo. Haveria uma hostilidade primária que ameaçaria constantemente a extinção da civilização, e é por isso que a todo momento é preciso pôr limites às pulsões de tendência agressiva, criar formações psíquicas reativas àquilo que seria mais original do ser humano (FREUD, 2010[1930]).

Como ressalta Silva Junior (2017), se por um lado a psicanálise critica duramente os discursos que buscam camuflar esse ímpeto agressivo presente no ser humano, tal como a religião e a política, por outro, Freud aponta formas de minimização do sofrimento humano – sendo a principal delas a aspiração a uma visão de mundo da ciência que não promova utopias totalizantes, que não proponha verdades absolutas capazes de sanar aquilo que é da ordem do incontornável.

> De fato, uma visão de mundo é definida por Freud como “uma construção intelectual que resolve de modo homogêneo todos os problemas de nossa existência a partir de uma hipótese que organiza o todo, e onde, consequentemente, nenhum problema permanece em aberto, e onde tudo pelo que nos interessamos encontra seu lugar determinado” [apud FREUD, 1933a]. As religiões, a filosofia e alguns movimentos políticos se fundariam, para Freud, nessa forma totalizante de narrativas. Já a visão de mundo da ciência, contudo, teria uma diferença importante em relação a isso: a homogeneidade por ela buscada em suas explicações seria apenas uma direção, um programa cujo momento de realização não seria previsível. Desse modo, em vez da totalidade e da imediatez, a *Welttanschauung* científica seria definida pela fragmentariedade, pela incompletude e pelo adiamento de sua relação com a verdade. Nesse progresso assimptótico, a ciência se fundaria em observações minuciosas, no incansável trabalho intelectual e em uma constante recusa do conhecimento por revelações, intuições ou arte divinatória (SILVA JUNIOR, 2017, p. 177).

Logo, uma das formas de êxito do bloqueio às pulsões mais destrutivas tão genuínas na constituição humana seria oferecido pelo discurso cético de uma ciência que não pregue a auto ilusão. Questões em alguma medida semelhantes a essas

ocuparam Freud em *O mal-estar na civilização*, que termina seu texto se perguntando: "A meu ver, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e de autodestruição" (FREUD, 2010[1930], p. 121).

O que se torna cada vez mais claro a partir de colocações desse tipo é que não existe um instinto ou uma pulsão de ódio; na teoria psicanalítica, o que existe são a agressividade, a crueldade e o ódio como produtos da pulsão, que coexistem com a possibilidade de se fazer guerra e empregar a violência, assim como a possibilidade de desejar a paz. Assim, devemos compreender, ainda que brevemente, os caminhos da pulsão, o que desse conceito tão espinhoso pode revelar sobre as manifestações de ódio à sexualidade alheia.

Pulsão como conceito psicanalítico

Com a pulsão, Freud inaugura uma perspectiva radicalmente original para abordar a constituição psíquica do sujeito, na qual o psicanalista percebe que há algo entre o anímico e o corporal que se manifesta como um estímulo para o psiquismo e que não obedece à lógica dos instintos, pelo contrário, está sob a égide de um fenômeno errático e ilógico. Se nos animais o instinto se manifesta a partir da função biológica, seguindo parâmetros prefixados pelas leis da hereditariedade genética, no aparato psíquico humano ocorre algo completamente distinto (COUTINHO JORGE, 2005).

O termo *Trieb* (pulsão) aparece nos textos de Freud desde a década de 1890, mas de maneira acanhada, com delimitações pouco claras; pode-se dizer que sua aparição corresponde mais ao nível terminológico do que conceitual (GARCIA-ROZA, 2011). No entanto, essa presença não indica que sua conceitualização segue uma perspectiva de avanços superados. Pelo contrário, a teoria freudiana das pulsões caracteriza-se por seu terreno argiloso, de posições frequentemente contraditórias.

> Um conceito deste tipo não nasce pronto, com seus contornos plenamente definidos, suas articulações com os demais conceitos plenamente estabelecidas, perfeitamente transparente e livre de ambiguidade. Sua opacidade inicial é na verdade a marca de sua

> novidade, de sua extravagância quando comparado aos conceitos existentes. A criação ou construção de um conceito como esse implica avanços e recuos, desvios, atalhos, eliminação de caminhos desnecessários e estabelecimento de novas articulações (GARCIA-ROZA, 2011, p. 81).

A instabilidade do conceito pode ser demonstrada, por exemplo, quando Freud distingue a pulsão do campo instintivo, como em *Três ensaios*, em que caracteriza a pulsão originária de uma sexualidade anárquica, sem fins procriativos, de caráter demoníaco, rompendo com a noção de sexualidade genitalizada e instintiva (FREUD, 2016[1905]). Não obstante, anos após *Três ensaios*, a pulsão se reaproxima do instinto, das funções vitais do organismo, do referente biológico – assim como a ideia de um Id constituído a partir de funções vitais, como descrito em *O Eu e o Id* (2011[1923]).

> Com base em reflexões teóricas amparadas pela biologia, supusemos que há uma pulsão da morte, cuja tarefa é reconduzir os organismos viventes ao estado inanimado, enquanto Eros busca o objetivo de, agregando cada vez mais amplamente a substância viva dispersa em partículas, tornar mais complexa a vida, nisso conservando-a naturalmente. [...] A cada uma dessas duas espécies de pulsão estaria associado um processo fisiológico especial (assimilação e desassimilação [anabolismo e catabolismo], em cada fragmento de substância viva estariam ativas as duas, mas em mistura desigual, de modo que uma substância poderia assumir a principal representação de Eros. [...] Devido à ligação dos organismos elementares unicelulares em formas de vida pluricelulares, haveria êxito em neutralizar o instinto de morte da célula singular e desviar os impulsos destrutivos para o mundo externo, por meio de um órgão especial (músculo) (FREUD, 2011[1923, p. 50/51/51).

O que chama a atenção de autores como Laplanche (1992), Bleichmar (1993) e Guitiérrez-Terrazas (2002) é que Freud fundamenta o conceito de pulsão ora com argumentos embasados no referencial biológico, ora na mitologia – quando usa o mito de Aristófanes para desenvolver a ideia de pulsão de vida, por exemplo. Mesmo sendo uma tarefa árdua definir com precisão o que viria a ser o modelo pulsional freudiano, julgamos que a ideia de que há algo a mais, um *plus* que rompe a barreira do biológico, que emerge a partir da interação com o outro, é bastante importante para pensarmos a atuação da pulsão na sexualidade e, mais adiante, no ódio à sexualidade alheia.

Para organizar o caminho até a noção de pulsão de morte, conceito fundamental para pensar o ódio, seguimos o desenrolar das principais ideias contidas na primeira teoria das pulsões, na qual Freud começa a desenvolver o esboço do que se tornará a

pulsão de morte. Sabemos que na primeira teoria das pulsões apenas duas grandes espécies de pulsões foram caracterizadas: as pulsões sexuais e as de autoconservação, que se tornaram depois pulsões de vida e de morte.

Nesse momento, quando Freud apresenta várias teses antes de culminar na formulação da pulsão de morte, destacam-se termos e expressões como *agressividade*, *crueldade*, *pulsão de dominação* e *pulsão de destruição* na medida em que indicam que a teoria freudiana está atenta aos conflitos de forças que marcam o sujeito na modernidade e no mundo ocidental. Considerando que o sujeito é constituído pelo conflito, Freud parece querer saber se a hostilidade ao outro seria uma disposição pulsional primitiva e autônoma do ser humano.

Mesmo não sendo seu intuito catalogar as pulsões por sua fonte, sua atividade ou sua meta, é preciso identificar as variações e as proximidades entre os termos *agressividade*, *crueldade* e *ódio*, que, aparentemente correlatos, aparecem juntos, por vezes ligados às pulsões de dominação, como também às de destruição. São diferenças que não ficam tão claras na obra freudiana, e tampouco encontramos um consenso entre os psicanalistas; ainda assim, procuramos delimitar minimamente a singularidade de cada termo.

Primórdios da pulsão de morte

De modo geral, as tendências hostis do sujeito foram agrupadas em torno da pulsão de morte a partir de 1920, em *Mais além do princípio do prazer*, com a segunda teoria pulsional. No entanto, isso não quer dizer que Freud não estivesse desde o início preocupado com esse ímpeto que, entre suas marcas, visava prejudicar, destruir e humilhar o outro. Pelo contrário, já nas primeiras experiências clínicas com histéricas Freud, identificou certa agressividade inerente à constituição psíquica do sujeito que aparecia e dificultava o andar do tratamento; aliás, os sentimentos de hostilidade

dirigidos à figura do médico tiveram papel fundamental na inauguração do campo conceitual psicanalítico.[22]

A constituição teórica sobre a agressividade se apresenta desde o início da obra de Freud, ganhando importância cada vez maior até se tornar um substrato fundamental na pulsão de morte, ou o "ponto de chegada de um longo e tortuoso percurso no pensamento freudiano" (BIRMAN, 2006, p.362). Em *Estudos sobre a histeria*, de 1893, Freud se debatia com a questão da agressividade ao descrever o pulsão sexual como uma das fontes mais poderosas de excitação, portanto, de neurose. Segundo Freud, quanto mais presente a excitação sexual, maior a incapacidade de pensar e perceber as impressões sensoriais; é também nesse aumento de tensão e busca por satisfação da pulsão sexual que a agressividade cresce, sobretudo nos machos.

Ainda no contexto inicial dos estudos sobre a histeria, Freud reafirmou a aparição de certa tendência à agressividade nos homens, que não sofrem a interferência da moralidade tanto quanto as mulheres. De acordo com Freud, a agressividade presente na sexualidade masculina é, de certa forma, aceita pelo consciente e, portanto, não precisa ser recalcada. Diferentemente, as histéricas, que têm uma natureza de grande excitabilidade sexual e grande pureza moral, reprimem toda a sexualidade de sua consciência, produzindo como consequência uma gramática somática que infligem ao corpo. Nesse momento, então, a agressividade mesclada com a sexualidade reprimida seriam as responsáveis pelo sofrimento histérico.

> A tendência à rejeição do elemento sexual é reforçada ainda pelo fato de que a excitação sensual, na virgem, tem uma mescla de angústia, o receio do desconhecido, do pressentido, do que virá, enquanto no jovem homem sadio, natural, ela é um *instinto* agressivo sem mistura. A menina pressente em Eros o terrível poder que domina e decide seu destino, e é angustiada por ele. Tanto maior é a tendência a desviar o olhar e reprimir da consciência o angustiante (FREUD, 2016[1983], p. 350).

Essas primeiras aparições da questão da agressividade – que se encontravam no contexto clínico de profundo debate com Josef Breuer sobre o tratamentos de histéricas – permanece em Freud (2016[1905]) em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, onde ele ressalta a ideia de que um componente agressivo estaria presente na pulsão

[22] O conceito de resistência, por exemplo, decisivo no surgimento da teoria psicanalítica, foi formulado a partir de manifestações hostis dos pacientes durante o tratamento (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

sexual,[23] tanto em casos ditos normais quanto nos patológicos. Nesse texto, que foi inúmeras vezes retomado e modificado por Freud ao longo de toda a sua trajetória, apresentam-se várias teses sobre a pulsão sexual,[24] todas elas revelando que a patologia não seria o negativo da normalidade, mas sim algo estruturante da condição humana – tema que exploramos mais adiante.

Como vestígio do período canibalesco, a agressividade seria essa componente essencial à sexualidade. É nesse sentido que Freud (2017[1905]) usa a expressão *agressividade sexual* em *O chiste e sua relação com o inconsciente* como uma forte disposição que leva o sujeito a querer dominar o outro, assim como o chiste. Tanto na relação sexual como no chiste do gênero agressivo, o que ocorre é a vazão de certa agressividade que não pode ser expressa em determinados momentos ou contextos. A *agressividade sexual* presente em ambas situações apresenta essa modalidade de satisfação que se realiza ao sobrepujar o outro, ao *dominar* o objeto.

Até aqui, a agressividade, também nomeada como impulso de agressão, está associada ora à ordem do biológico, a algo que também estaria presente nos animais, ora a certa violência erotizada que produz prazer, permeada de erotismo e intrinsecamente ligada à vida sexual. Mesmo com uso oscilante dos termos, fica cada vez mais evidente que a agressividade, assim como a crueldade, se apresenta como produto da *pulsão de domínio*, cujo objetivo é dominar o objeto pela força.

Noção bastante complexa na obra freudiana, a pulsão de dominação aparece como uma tentativa de formular a existência de uma violência não sexual. No entanto, como nos lembra Endo (2005), o não sexual é um campo bastante impreciso, que parece não acrescentar nenhuma grande modificação à teoria psicanalítica, tampouco suscita grandes análises ou interesse nos psicanalistas. Com o desenvolvimento da segunda teoria pulsional, Freud evita cada vez mais assumir a existência de uma violência não sexual, no entanto, num primeiro momento, a pulsão de dominação aparece como uma possibilidade e um destino da pulsão autônomo em relação à sexualidade.

---

[23] Como sabemos, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* apresenta a primeira formulação sobre o conceito de pulsão.

[24] No âmbito da primeira teoria pulsional, as pulsões sexuais se opõem às pulsões de autoconservação, ou pulsões egoicas. As pulsões sexuais funcionariam a partir de uma força que só se submeteria ao princípio do prazer. Por outro lado, as pulsões de autoconservação estariam ligadas às necessidades vitais do indivíduo e à preservação da vida (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

Em *Três ensaio*s, Freud (2016[1905]) situa a pulsão de dominação num dos primeiros momentos da vida da criança, quando o acesso ao mundo se dá especialmente pela boca. A pulsão de dominação não visaria provocar sofrimento no outro, nem suprimi-lo, a não ser que este se coloque como obstáculo a sua satisfação. Nesse sentido, a crueldade seria um dos desdobramentos possíveis da pulsão de dominação, que emerge como consequência da tentativa de dominar o objeto amado. Nesse primeiro momento, a crueldade, presente desde a infância e comumente entendida como falta de compaixão para com o outro, aparece mais como um efeito colateral da pulsão de dominação para alcançar o objeto.

> Com independência ainda maior das outras atividades sexuais, ligadas a zonas erógenas, desenvolve-se na criança o componente cruel do *instinto* sexual. A crueldade tem relação estreita com o caráter infantil, pois o empecilho que faz o *instinto* de apoderamento (dominação) se deter ante a dor do outro, a capacidade de compaixão, forma-se relativamente tarde. Como é sabido, ainda não se logrou fazer uma análise psicológica profunda desse *instinto*; podemos supor que o impulso cruel vem do *instinto* de apoderamento (dominação) e surge na vida sexual num período em que os genitais ainda não assumiram seu papel posterior. Assim, ele domina uma fase da vida sexual que depois descreveremos como organização pré-genital (FREUD, 2016[1905, p. 101, grifos nossos).

Fica claro que a tendência infantil à crueldade advém da pulsão de domínio, mas esta não visaria o sofrimento alheio, ao contrário, Freud ignora sua existência. A pulsão de domínio almeja a captura e o controle do objeto com o intuito de que este produza prazer, mas isso não quer dizer que sua meta é infligir sofrimento ao objeto. Assim, não seria correto dizer que haveria, nesse contexto, uma pulsão de crueldade ou destrutiva por natureza, mas que a crueldade está presente na pulsão de domínio como uma via possível – mas não a única – para a obtenção de prazer (BALDI, 2013).

Desse modo, a crueldade infantil se apresenta na pulsão de domínio como uma fase anterior ao sadismo, sendo ligada primeiramente a uma pulsão não sexual e só depois fundida à sexualidade.[25] Segundo Baldi (2013), quando ligada à sexualidade, a pulsão do sujeito lhe permite perceber que o sofrimento imposto ao objeto amado lhe gera culpa, e a culpa pode servir como barreira para a força pulsional, sendo capaz de

[25] Na hipótese de Endo (2005), a rápida aparição da crueldade na obra freudiana é provavelmente assimilada posteriormente à pulsão de morte pelo sentimento de culpa e, com a segunda tópica, à noção de supereu.

interromper a violência. Portanto, como veremos, o sentimento de culpa tem um papel importante na socialização.

Por outro lado, como observa Endo (2005), Freud assinala que, se a crueldade na infância é um momento de eleição de objeto pré-genital que se enlaça a certo prazer erógeno anterior ao sadismo, corre-se o risco de que essa ligação se torne inseparável na vida adulta, quando não se forma a barreira da compaixão. Desse modo, a crueldade fica basculada ao lugar de meta sexual.

> Essa báscula seria o efeito de uma fusão estranha em aparência, mas exequível na prática. Um desejo de domínio do objeto que foi elevado à condição de meta sexual principal devido à ausência da barreira da compaixão. A compaixão que representa um dique psíquico capaz de evitar o livre curso da pulsão de crueldade, herdeira da pulsão de dominação. Expressão da organização genital, ela substitui a voracidade oral/canibalística/sádica por formas de organização mais complexas a partir da entrada em cena das castrações a fim de que os outros sejam envolvidos na qualidade de objetos sexuais (ENDO, 2005, p. 212).

Ainda de acordo com Endo (2005), a capacidade de sentir empatia pelo outro, de sentir-se compadecido é descrita por Freud em *Três ensaios* como algo que só se daria depois de todas as fases do desenvolvimento pulsional até a chegada à organização genital – somado à experiência edipiana e à saída pela identificação. De fato, Freud afirma que a ligação entre a crueldade e o prazer seria o resultado da fixação do sujeito num período pré-genital, na qual o objeto desejado é, ao mesmo tempo, meta e obstáculo sexual.

Mas cabe lembrar que *Três ensaios* é essa obra aberta cujas edições subsequentes tornam o texto um sítio arqueológico complexo, pois as orientações incluídas e modificadas a cada lançamento são muitas vezes conflitantes. De acordo com Amaral (1995), na primeira edição, por exemplo, a sexualidade é caracterizada especialmente por seus aspectos perversos e polimórficos – apresentados sobretudo nos dois primeiros ensaios. No entanto, as edições posteriores aproximam o texto cada vez mais de certo finalismo evolutivo, quando a sexualidade é apresentada por uma organização bem definida. Essa tendência ao "estadismo" leva a pensar que a meta da sexualidade seria alcançar a fase genital, tendo como meta a reprodução.

Em nota acrescentada em 1924, diz Freud:

> A fim de completar nosso quadro da vida sexual infantil, é preciso supor que já na infância se realiza, com frequência ou com regularidade, uma escolha de objeto que apresentamos como característica da fase de desenvolvimento da puberdade: em que todos os empenhos sexuais se dirigem para uma só pessoa, na qual buscam atingir suas metas. Essa é, então, a maior aproximação à forma definitiva da vida sexual após a puberdade que é possível na época da infância. A única diferença está em que na infância a reunião dos instintos parciais e sua subordinação, sob o primado dos genitais, ou não são obtidas, ou o são muito imperfeitamente. O estabelecimento desse primado a serviço da reprodução é, portanto, a última fase percorrida pela organização sexual (FREUD, 2017[1905], p.110).

Assim, pode-se depreender do texto freudiano que a crueldade resultaria da fixação pulsional do sujeito em qualquer uma das etapas anteriores à genital – como a perversão ou o fetichismo –, mas centralizar a sexualidade na reprodução privilegiando a genitalidade seria certamente diminuir sua importância.[26]

A nosso ver, para entender como Freud estava interessado em desvendar os impasses das questões sociais na constituição do sujeito é fundamental explorar a crueldade para além de uma fixação pré-genital, porque, pelos sentimentos de hostilidade ao outro, ele percebe que o sujeito está sempre entre o polo da cultura/alteridade e o polo pulsional/narcísico, numa relação sempre inacabada e dialética.

Até 1920, Freud resolve de alguma forma essa relação de conflito entre o sujeito com a cultura supondo que se pode mudar o objetivo dessas renúncias pulsionais individuais pela interrupção da satisfação ou pela sublimação. No entanto, pode-se perceber em sua obra que, após a eclosão da Primeira Guerra Mundial, o psicanalista deixa de acreditar nessa possível harmonia entre o sujeito e a sociedade, seja pela via da ciência ou da psicanálise.

> Havia nessa época (até 1920) a crença de que a psicanálise pudesse oferecer soluções para o mal-estar na civilização. Não obstante, a identificação de conflitos entre os dois polos constituintes do sujeito, a harmonia e a cura eram metas possíveis de serem alcançadas, até porque, nesse momento, o desamparo humano era conjuntural e não estrutural conforme, posteriormente, seria postulado por Freud. A psicanálise, enquanto inscrita na racionalidade científica, seria um

[26] Bleichmar (2013) e Laplanche (2015) denominam *sexualidade paragenital* a ampliação dessa sexualidade que não se deixa reduzir a estágios e tampouco deixa invalidar os prazeres e os gozos que não se restringem ao genital.

> instrumento de mediação entre esses dois polos constituintes (BALDI, 2013, p. 38).

Ao que parece, Freud procurou em toda a sua obra trabalhar esse antagonismo entre a cultura e a vida pulsional, desde seus textos mais antigos, como *A moral sexual cultural e o nervosismo moderno* (1908), recorrendo a inúmeras noções de pulsão que pudessem equalizar a etiologia cultural do sofrimento. No entanto, como dissemos, com o advento da Primeira Guerra Mundial e a chegada ao conceito de pulsão de morte, em *Mais além do princípio de prazer* (1920), o modo de funcionamento psíquico e as demandas de socialização tornam-se inconciliáveis.

Violência como desejo

A dita primeira teoria pulsional freudiana era concebida, a grosso modo, como um força corporal que tende sempre a diminuir o nível de tensão, mas, com o surgimento da segunda teoria pulsional, proposta em 1920, Freud inclui uma força inerente ao organismo que não obedece ao princípio de prazer e que procura voltar a um estado anterior à vida, ao estado inorgânico. A essa tendência, a esse impulso, denominou *pulsão de morte*.

Essa pulsão de morte seria a responsável, sobretudo na desfusão pulsional, pelas situações mais nocivas e nefastas na vida do indivíduo e na cultura, dando ensejo a certa tendência à destruição que não obedece a nenhuma lógica da razão. Seria possível até pensar que a pulsão de morte é a prova de que a violência é inerente ao ser humano. Não obstante, é crucial diferenciar a violência da pulsão de morte para não correr o risco justificar a violência por um determinismo biológico.

De acordo com Jurandir Freire Costa (2003), pela imprecisão do termo na obra freudiana, a violência é frequentemente entendida como produto da irracionalidade, de ordem estritamente biológica, ou como resultado da satisfação da pulsão de morte. Além disso, para o psicanalista, o tema da violência ou é tratado como tabu, cercado e protegido do pensamento, ou é consolidado ao zero e ao infinito da existência do sujeito, tornando-se uma espécie de categoria *a priori* irredutível de qualquer análise.

> Indo de um pólo a outro, a psicanálise entra no compasso das ideologias modernas. Fala da violência diluindo seu impacto e atenuando seu horror. Pois, no momento em que a define como sinônimo de morte, do que há de impensável e intocável na experiência humana, sacraliza-a. E, no momento em que a define como a condição de possibilidade natural do existir humano (dado seu caráter de impulsão primeira e permanente do psiquismo), banaliza-a (COSTA, 2003, p. 18).

Para Costa (2003), alguns textos freudianos facilitam a compreensão equivocada sobre a primazia da violência na gênese da cultura e, consequentemente, no psiquismo. Em *Por que a guerra*, por exemplo, o psicanalista diz que, num primeiro momento, Freud (2010[1932]) afirma que a violência nasce da agressividade, da inclinação instintiva do homem para matar ou fazer sofrer seu semelhante. Diz que entre os motivos de os humanos se engajarem em guerras está o desejo de agressão e também o de destruição, o que seria atestado pelas crueldades que marcam a história da civilização. Assim, a violência seria consequência da satisfação dos impulsos destrutivos do homem, "os motivos 'vis' ou 'nobres' são racionalizações (no sentido psicanalítico), destinadas a justificar, perante a consciência, a existência dessa destrutividade (COSTA, 2003).

Num segundo momento desse mesmo texto, Freud (2010[1932]) anuncia que o conflito de interesses entre os homens seria resolvido pela violência. Para que fosse de outra forma, seria necessário que se estabelecesse uma autoridade central a que se conferiria o direito de arbitrar todos os conflitos de interesse. Essa instância suprema seriam o direito e a lei, mas, como vimos, essa lei e esse direito já são produtos da violência. Por último, fecha o raciocínio afirmando a existência de uma espécie de instinto de paz, o que aparentemente contradiz sua tese inicial.

De acordo com Costa (2003), a princípio pode parecer ao longo do texto certa incoerência entre os usos e os significados atribuídos à violência, no entanto, uma leitura mais detida permite perceber que Freud revela que não existe um instinto ou uma pulsão de violência, mas sim certa agressividade "que pode coexistir perfeitamente com a possibilidade de o homem desejar a paz e com a possibilidade de o homem empregar a violência" (COSTA, 2003, p. 35). Se não existe uma pulsão de violência, poderíamos pensar numa pulsão agressiva que justificasse os atos de violência?

Seguindo o texto de Costa (2003), cairíamos num reducionismo bastante equivocado se explicássemos a violência pela pulsão agressiva: seria como dizer que o ser humano se comporta como um animal porque é um animal. A violência, segundo ele, não é produto da conduta humana movida pela pulsão e não pela razão, pois, como sabemos, em muitos casos, a violência é bastante racional e planejada. Além disso, usando o argumento pulsional, corremos o risco de tornar o comportamento violento uma reação natural, equiparada a um impulso instintivo, e terminaríamos por banalizar um ato nada banal.

Nessa linha de argumentação, para Costa (2003), só existe violência no contexto da interação humana, em que a agressividade é instrumento de um desejo de destruição. Em casos em que a ação agressiva é a expressão mais direta da pulsão ou quando não exprime desejo de destruição, não se pode subtender uma ação violenta. Em outras palavras, só há violência quando o sujeito que sofre a ação agressiva sente no agente da ação um desejo de destruição.

> O que tentamos mostrar (é preciso insistir) é que não existe violência sem desejo de destruição comandando a ação agressiva e, em consequência, que a violência não é uma propriedade do instinto. [...] Quando a ação agressiva é pura expressão do instinto ou quando não exprime um desejo de destruição, não é traduzida nem pelo sujeito, nem pelo agente, nem pelo observador como uma ação violenta (COSTA, 2003, p. 43/40).

Compreender a violência a partir do desejo de destruição ou aniquilação do outro permite voltar à sucessão de acontecimentos que marcam o mito do pai primevo e a transformação da sociedade na qual uma nova forma de laço, o fraternal, passa a reger as relações entre os indivíduos. De um estado arcaico e caótico, a sociedade se transforma num outro modelo, regido por um contrato social, no qual os filhos decidiram por renunciar tanto à satisfação sexual quanto à violência.

Ao mesmo tempo, foi só por um ato de violência, de desejo de uma nova ordem social, que os filhos se reconheceram como irmãos e encontraram no pai a figura um déspota. Desse modo, como ressalta Koltai (2010), é possível dizer que, antes da fraternidade, existia a segregação. Essa forma prévia de se relacionar justificaria todos os esforços dos discursos religiosos e políticos para manter coesa certa irmandade forjada, construída a duras penas sobre a base da desunião.

Identificação e o estranho familiar

Esse ponto interessa aqui porque diz respeito à modalidade do laço que une os membros da comunidade após a morte do pai tirano. Advinda da identificação e substituta desse pai mítico, a união dos irmãos promove a neurose como forma condutora da cultura. Uma das consequências disso é que a identificação passa a ter um papel fundamental, e a identificação implica necessariamente a agressividade. Diferentemente da violência, a agressividade obedece a um outro estatuto, pois, pela identificação, é preciso ao mesmo tempo manter e anular o outro.

Em outras palavras, pela identificação, apropriamo-nos de um traço do outro para sustentar o eu que se produz em dois movimentos igualmente fundamentais: Primeiro, a necessidade de sustentar o outro como o espelho que mantém o eu; segundo, a necessidade de domínio, de apropriação do traço por onde se organiza a unidade e, nesse sentido, a tentativa de anulação do outro (COSTA, 1998, p. 69).

É nesse sentido que, no capítulo "A massa e a horda primeva", em *Psicologia das massas e análise do eu* (1920), Freud propõe semelhanças entre as massas e os grupos. Uma delas diz respeito ao modo de integrar um coletivo e estar exposto aos mecanismos de sugestão, identificação e contágio. Um dos efeitos desse mecanismo seria a dessingularização de si mesmo, inspirando nos sujeitos comportamentos e pensamentos atípicos, diferentes dos de quando estão a sós, e fazendo com que no fenômeno de grupo eles se tornem crédulos e acríticos.

> A psicologia dessa massa, tal como conhecemos das descrições até aqui mencionadas – a atrofia da personalidade individual consciente, a orientação de pensamentos e sentimentos nas mesmas direções, o predomínio da afetividade e da psique inconsciente, a tendência à imediata execução dos propósitos que surgem –, tudo isso corresponde a um estado de regressão a uma atividade anímica primitiva, como a que nos inclinamos a atribuir à horda primeva (FREUD, 2011[1920], p. 84).

Outro aspecto semelhante entre a massa e a horda primeva é que o líder da massa é a expressão do pai todo-soberano. Como um retorno ao que é mais primitivo, a

massa anseia por ser domada por alguém que tenha poder absoluto, que use da tirania, desejando por completo sua submissão. Nesse sentido, para Freud (2011[1920]), tanto o pai da horda quanto o líder da massa ocupam o lugar de idealização, daquele que detém o controle do eu.

Além da identificação primordial com o pai, que na horda primeva promoveu a incorporação da lei, a instauração do simbólico como pacto e do sistema de signos entre os irmãos, a identificação visa recuperar, regressivamente, o objeto perdido (*das Ding*). Segundo Fingermann (2005), o causador da identificação é a coisa perdida, é aquela experiência de satisfação primeira que se torna inalcançável. O *das Ding* funciona como causa do desejo, promove múltiplas inscrições e tentativas de substituição, no entanto, resta sempre um mal-estar na identificação, um resto, um descabido.

Freud (1900[1895]) já havia dito que a organização psíquica começa com a primeira satisfação, cujo traço mnêmico impulsiona a psique a reproduzir tal prazer, criando uma identidade de percepção:

> Quer dizer, isto pode ocorrer em primeiro lugar quando ele (o eu), encontrando-se em estado de desejo, catexiza de novo a lembrança de um objeto e então põe em ação o processo de descarga; nesse caso, deixa de ocorrer a satisfação, porque o objeto não é real, mas está presente apenas como ideia imaginária (FREUD, 1990[1895], p. 246).

Freud (1990[1895]) usa um esquema neuronal para mostrar como a primeira experiência de satisfação, que vem do mundo externo, inaugura o circuito do aparelho psíquico em séries de prazer e de desprazer. Após essa experiência, instaura-se o desencontro entre a percepção e a satisfação das excitações endógenas, permanecendo apenas traços mnêmicos desse objeto mítico – que darão origem à memória e ao próprio inconsciente.

Nessa perspectiva, para Fingermann (2005), um dos aspectos da identificação criada a partir desse desencontro é o de fazer-se semelhante à satisfação experimentada. É pela impossibilidade de tal tarefa que Freud cria a noção de *das Ding*, em que o cerne da organização psíquica permanece oco, ao mesmo tempo em que se torna o centro no qual articulam as alucinações da satisfação perdida. Assim, pode-se dizer que o mais íntimo da organização psíquica tem no princípio uma estranheza radical (*Unheimlich*).

Segundo Freud (1930 [2010]), é o incômodo desse estranho familiar[27] a gênese da agressão a certos grupos, não importando se a ligação de um grupo é baseada no amor entre eles. Aliás, afirma Freud, quando se prega muito amor, como fez o apóstolo Paulo em seus discursos sobre o amor universal, o resultado é necessariamente a intolerância extrema para os não cristãos. Exemplo contrário, continua Freud, pode ser encontrado na organização estatal dos romanos, cujo princípio do agrupamento não se baseava no amor e, portanto, desconheciam a intolerância religiosa – mesmo sendo a religião presente no Estado romano. Esse fenômeno que compete aos grupos acontece justamente entre aqueles que mais se aproximam, entre aqueles grupos que são próximos ao estranho familiar.

> Certa vez discuti o fenômeno de justamente comunidades vizinhas, e também próximas em outros aspectos, andarem às turras e zombarem uma da outra, como os espanhóis e os portugueses, os alemães do norte e os do sul, os ingleses e os escoceses (FREUD, 1930 [2010], p. 81)

Perguntando-se sobre os recursos que teria a cultura para eliminar a agressividade, Freud encontra entre as possibilidades de torná-la inofensiva a eficiência do supereu, que busca exercer contra o eu a mesma severidade com que o eu gostaria de atingir os outros indivíduos. Diz Freud que "a civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada (FREUD, 2010[1930], p. 92).

Assim, segundo Freud (2010[1930), o impulso agressivo é presente em todos, mas o supereu pode ver no desamparo e na dependência do outro um risco em agredir o outro, por isso a possibilidade de perder o amor pode impedir uma agressão. É como se o supereu fizesse um cálculo e a iminência do medo em perder o amor alheio, do qual se sente dependente e pelo qual se sente protegido, mostra-se superior à satisfação pulsional. Mas tudo isso depende, é claro, da internalização dessa instância crítica.

[27] Tema que será melhor tratado no capítulo 3.

Supereu e o sentimento de culpa

Perguntar o que leva um sujeito a cometer um crime pondo em xeque seu convívio social recai certamente na noção de supereu. Tal conceito nos permite compreender determinadas manifestações que tensionam o sujeito e a lei social e que em nada se compara ao crime originário, associado à narrativa mítica descrita em *Totem e tabu* (1913), já que, nesse contexto, o crime representa uma cisão com a lei e os valores de determinado grupo já constituído.

Se podemos dizer que a construção da noção de supereu chega a sua formulação última em O *Eu e o Id* (1923), certamente passa antes por diversas tentativas de conceptualização como *consciência moral*, *censura do sonho*, *formação dos ideais* e *auto-observação*. Não temos a pretensão de fazer uma arqueologia do conceito de supereu na obra freudiana, mas apenas a intenção de destacar o modo como essa instância ajudou Freud a pensar aquilo que concerne à consciência moral, ou seja, as ideias proibidas ligadas à sexualidade e à agressividade que geram culpa e autopunição.

Para Freud (1923), o supereu é responsável pela renúncia à satisfação plena das pulsões, tornando-se assim um elemento fundamental para a cultura, sendo também o responsável pela transmissão de valores via identificação com o pai ao final do processo edípico. Como sabemos, o complexo de Édipo inclui o conflito entre a lei interditora do incesto e o desejo de realizá-lo. No entanto, podemos perceber na obra freudiana que toda a triangulação edípica deixa de ser apenas uma questão do núcleo familiar burguês para o discurso social e a relação com as instituições. A função paterna é a responsável por garantir a lei, instância próxima, portanto, do supereu, que será a responsável por julgar e vigiar as atuações do eu.

Desde *Totem e tabu* (1913), Freud deixa claro que a entrada na civilização exige que seja barrado certo impulso destrutivo, que essa tendência à destrutividade deve ser internalizada pelo sujeito. É pensando nesse processo de internalização que se constrói a noção de supereu. Além de ser a instância que internaliza as regras, o supereu contém certo aspecto tirânico, expresso pelos imperativos, pela culpa, pela autopunição e pelos castigos introjetados pelo sujeito.

Em *Neurose e psicose* (1924), Freud destaca que esse aspecto do supereu pode estar presente em todos os quadros clínicos, mas se apresenta de maneira diferente nas estruturas neurótica e psicótica. Nesse texto, formula uma nova hipótese sobre a diferença entre neurose e psicose: aquela seria o resultado do conflito entre o eu e o isso, enquanto esta seria o resultado do conflito entre o eu e o mundo externo. Segundo o autor, ambas têm a mesma origem: partem da frustração de um desejo infantil, malogro que seria parte do processo de constituição psíquica. No entanto, na psicose, o supereu – como representante das exigências da realidade – é dominado pelo isso que enfraquece a administração do eu.

Freud procura mostrar como a atitude do supereu é extremamente importante para se compreenderem as enfermidades psíquicas, seja quando se é capaz de unir as influências originadas no isso em conjunção com o mundo externo para montar um modelo ideal a ser buscado pelo eu, seja quando se se torna ausente demais ou excessivamente fortalecido, como nos casos das psicoses. No caso das neuroses, a formação do supereu é correlativa ao declínio do complexo de Édipo, momento em que a criança renuncia à satisfação de seus desejos incestuosos interiorizando a interdição, a lei, a cultura (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

O supereu deriva das primeiras catexias objetais do isso, sendo composto pelas antigas estruturas do eu que dizem respeito à história pregressa do sujeito, daqueles indivíduos que viveram antes mesmo de seu nascimento, que compõem sua cadeia filogenética e deixaram seus precipitados no isso (FREUD, 1923). Assim, o supereu é mais próximo do isso do que do eu e carrega em sua formação o ideal de eu de seus pais, de seus antepassados e de sua cultura.

É parte constituinte da formação do supereu a identificação com a função paterna; por essa identificação; o sujeito sublima a perda do objeto total, seja a mãe ou o sujeito referência, para que se socialize no mundo. Para Freud (2011[1924]), o investimento objetal é abandonado e, em troca, o sujeito introjeta no eu a identificação com a severidade que manterá a proibição ao incesto. Desse modo, os investimentos libidinais próprios do complexo de Édipo são, de alguma forma, dessexualizados e também sublimados em sua meta, podendo ser transformados.

Tanto na sublimação como na dessexualização, a agressividade é liberada e culmina na crueldade apresentada no supereu. Isso porque, nesse processo de identificação com os pais, os desejos incestuosos devem ser recalcados, o que tem como consequência certa desfusão pulsional que libera a pulsão de morte. Tal pulsão é absorvida pelo censo crítico do supereu potencializando sua agressividade e criando uma dinâmica sádica com o eu. Assim, vemos que o supereu serve tanto como instância de cunho organizador quanto como aliado da pulsão de morte (DONOSO, 2011).

Como herdeiro da instância repressora dos pais, ou seja, sendo constituído pelo supereu dos pais, o supereu, por sua severidade e seu caráter repressivo, instaura no sujeito o sentimento de culpa inconsciente. Então, como vimos, por um lado, o sentimento de culpa é fundamental para a constituição da alteridade e a manutenção da vida coletiva, já que, por medo de perder amor, o sujeito barra sua destrutividade em relação ao outro, mas, por outro lado, o sentimento de culpa é também o resultado da agressividade do supereu em relação ao eu, promovendo uma dinâmica bastante danosa.

> [...] Temos aqui um Freud mais hobbesiano, onde a máxima passa a ser «o homem é o lobo do homem». Uma implacável lógica é proposta nessa antropologia filosófica, ou seja, uma teoria preocupada em compreender como se deu a diferenciação entre a animalidade e o humano, proposta por Freud: o mal-estar da civilização adquire uma segunda faceta, ao lado daquela dos sintomas neuróticos, a saber, a inevitável liberação da pulsão de morte pela própria cultura, obrigando o psiquismo a dominá-la por uma economia masoquista, expressa fundamentalmente pelo sentimento de culpa inconsciente (SILVA JUNIOR, 2015, [90]).

No sentimento de culpa, o sadismo do supereu se junta ao masoquismo do eu, num casamento em que um perpetua a ação do outro. Tanto o gozo em culpar o outro quanto o gozo presente na autopunição são consequências dessa vinculação entre a agressividade do supereu e a necessidade de autopunição do eu. O sentimento de estar em dívida, de sentir-se sempre insatisfeito, seja consigo, seja com o outro, advém da renúncia à satisfação pulsional e à liberação da pulsão de morte, que pode, como vimos, ser desviada para o mundo externo via agressividade ou voltar-se contra o próprio sujeito, e há também a possibilidade de que a pulsão de morte se torne inofensiva pela fusão com componentes eróticos (FREUD, 1930).

Em suma, sendo fruto da cultura, que não permite que o sujeito realize toda e qualquer satisfação pulsional, o sentimento de culpa ao mesmo tempo em que favorece a permanência do sujeito com o coletivo, tendo aí um caráter extremamente produtivo, pode, em outras situações, impulsionar o sujeito a cometer atos infracionais para dar alívio ao próprio eu. Para Dunker (2018), esse alívio é venoso na medida em que coloca o sujeito numa situação de perda de amor e perda de convívio social e sobretudo porque o sentimento de culpa demanda ódio e confirmação de identidades.

> Freud descreveu algumas soluções dramáticas para esse círculo infernal, por exemplo, tentar "objetivar a culpa em atos" de transgressão, ou de autopunição, muitas vezes incompreensíveis ao próprio sujeito. São aqueles que parecem boicotar sua felicidade ou torpedear seu próprio sucesso, como se não pudessem aproveitar os sorrisos, ainda que esporádicos, que a vida lhes endereça. Eles delinquem por sentimento de culpa para aplacar e criar uma espécie de realidade que dá suporte, confirma ou materializa a culpa. Neles, a culpa precede e não sucede o crime, tornando-se assim uma espécie de "alívio culposo". Tipicamente, eles "querem" ser pegos e punidos, deixando rastros de mau planejamento ou impulsividade em suas ações (DUNKER, 2018, s/p.).

Esse ponto é muito importante, pois o sujeito que comete um crime escolhe um alvo para aliviar sua culpa, um objeto que entraria no lugar daquele que impediria sua satisfação plena na cultura. Isso leva a pensar que se, por um lado, a sociedade com sua jurisdição cumpre essa também certa autoridade tal qual um supereu cultural no lugar dos pais, por outro, impõe, mesmo que não explicitamente em suas leis, as regras e os ideários que são permitidos e aqueles que devem ser rechaçados.

Nesse sentido, o contexto histórico e social é bastante relevante, pois é o guia daquilo que construirá os ideias de pertencimento e de não pertencimento a uma cultura. Cada cultura transmite a seus integrantes certo investimento narcísico que teria como função assegurar a continuidade das gerações, mas essa transmissão, que atua consciente e inconscientemente, sela um pacto para que esse ideal seja alcançado.

Trabalhando o conceito de aliança inconsciente em Freud a partir de seus textos sociais, Castanho (2015) afirma que, como signatários do contrato que funda a cultura, os indivíduos transferem ao supereu cultural a função de aplicar certas restrições e controles tanto à agressividade quanto à sexualidade de cada um dos participantes. Esse controle delegado ao supereu cultural traz, de alguma forma, um ganho – a saber, sua

própria inserção no grupo. No entanto, cada época cria seus mecanismos de restrição da atividade sexual e da agressividade.

> Nesse sentido, o vínculo estabelecido na civilização possui também uma dimensão histórica, sendo capaz de modulações que podem produzir um sofrimento maior ou menor de seus integrantes. Percebe-se aqui um "contrato" que em certa medida é condição para a vida humana, mas que, uma vez assinado, passa a ter "vida própria", podendo exigir de seus signatários mais do que lhes seria interessante oferecer (CASTANHO, 2005, p. 102).

Assim, podemos concluir que o vínculo social exige que certas pulsões sejam desviadas de sua finalidade respeitando, de alguma forma, certas leis e contratos de sociabilidade que buscam ordenar o desejo e aplicar interdições. Mas, além disso, o contrato de uma cultura é selado por aquilo que é positivado como aceito e ao mesmo tempo pela negação inconsciente de um conjunto de significantes que devem ser deixados de lado, negando e, muitas vezes, aniquilando aquilo que não pode emergir.

Para alguns autores como Aulagnier (1979) e Kaes (2005), esse resto que não pode ser significado promove entre os integrantes de uma comunidade zonas de silêncio e bolsas de intoxicação ou também espaços-lixeiras, cuja consequência é a eclosão da violência e do ódio. Segundo Gori (2004), a lógica do ódio vem de uma certa estrutura de pensamento que consiste em ferir onde fomos atingidos pelo ato violento. Esse lugar atingido mostra-se como uma imagem em que o sujeito se sente mais aprisionado; na tese em questão, o alvo seria a sexualidade.

Capítulo 2.
CULTURA E SEXUALIDADE

A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida da prática da sodomia para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma.

Foucault, 1976

Teoria freudiana conservadora e libertária

Este capítulo tem um duplo objetivo. O primeiro deles é o de dar sequência à análise dos dois tabus descritos no mito da horda primitiva. No capítulo anterior vimos o efeito da repressão da agressividade na fundação da civilização, a partir do tabu do parricídio, vejamos agora os efeitos da repressão da sexualidade tendo como partida o tabu do incesto. Ao destrinchar os pressupostos e as ideias que fundamentam a narrativa de Freud no mito, levaremos em conta o trabalho de Lévi-Strauss, *Estrutura elementar do parentesco* que elegeu Freud como um de seus interlocutores privilegiados na criação de sua antropologia sobre a regulação das relações sexuais e o texto *O tráfico de mulheres: notas sobre a 'economia política' do sexo"* (2017[1975]), da antropóloga estadunidense Gayle Rubin, que nos ajudará a compreender como o tabu do incesto se fundamenta não só numa relação de troca e opressão das mulheres, mas sobretudo na repressão da homossexualidade.

Nosso segundo objetivo procura desenvolver a ideia de dispositivo de sexualidade, de Michel Foucault, para mostrar como o discurso freudiano pode ser tanto libertador e pouco normativo, como também pode ser um discurso de poder sobre a sexualidade. Esses discursos contraditórios e não excludentes da teoria freudiana se aproximam da perspectiva dos paradoxos proposta por Caffé (2018), pela qual se

entende que as teorias psicanalíticas tanto produzem e reproduzem preconceitos de gênero como podem ser consideradas uma clínica aberta que escapa à normatização da sexualidade. Ambos os caminhos são possíveis; tudo depende da leitura de cada psicanalista e do contexto histórico em que ele está inserido. E, muitas vezes, um mesmo conceito apresenta ambas as faces, conservadora e progressista, posições opostas, mas nem por isso inconciliáveis.

> [...] as produções psicanalíticas participam dos preconceitos de gênero e escapam a eles, a partir de repertórios teóricos muito semelhantes. Em geral, tendemos a procurar as situações em que a psicanálise ou bem participa dos preconceitos de gênero, ou bem escapa a eles, localizando-as em campos distintos. Entretanto, na perspectiva do paradoxo, podemos tomar as diferentes posições nos lugares em que elas *coexistem*, ou seja, no lugar em que se *implicam*, ou até mesmo se *engajam*. Nesta linha, as psicanálises que praticamos guardam enunciados conflitivos entre si, distinguíveis porém nem sempre dissociáveis, o que inviabiliza filtragens teóricas definitivas (CAFFÉ, 2018, p. 109).

Nesse sentido, pretendemos mostrar como a inovação da psicanálise pode ser uma subversão no campo científico, como seus conceitos revolucionam o entendimento da sexualidade e, ao mesmo tempo, como essa mesma teoria pode refletir e propagar uma prática normalizadora que acirra os preconceitos e a violência contra às sexualidades fora do espectro heteronormativo e as identidades não cis gênero. Nesse sentido, mesmo que breve, as críticas de Judith Butler à teoria freudiana serão bastante produtivas.

Centralidade do sexual na cultura

Diversas vezes Freud declarou a repressão da sexualidade como a mais *difícil* e a mais *necessária* para a civilização. Difícil porque seria grande a tensão criada em torno desse recalcamento, o que resulta na manifestação de muitos fenômenos ativos e compensatórios no psiquismo que a todo momento visam burlar tal exigência social. Necessária porque quanto maior o progresso cultural, maior a retirada de energia libidinal da sexualidade. “Já sabemos que nisso a cultura segue a coação da necessidade

econômica, pois tem de subtrair à sexualidade um elevado montante da energia psíquica que despende" (FREUD, 2010[1930], p. 68).

Para Freud a sexualidade seria também uma das principais causas de adoecimento psíquico, em *Moral civilizada e doença sexual moderna* (1908), o psicanalista chega a propor uma relação direta entre a repressão da pulsão sexual e os sintomas neuróticos. Devido às limitações que enfrentaria a vida sexual do indivíduo moderno, a principal causa do adoecimento psíquico seria a oposição entre os interesses individuais e os interesses coletivos no que tange à satisfação de sua própria sexualidade.

Contudo, Freud não pregava que a solução fosse apenas maior liberdade sexual. Em sua última obra sobre o tema, *O mal-estar na civilização* (2010[1930]), ele reformula essas suas considerações acerca do adoecimento psíquico do sujeito: acredita que esse sofrimento não se deve apenas a ações coercitivas à sexualidade, mas é antes inerente à constituição psíquica e à vida em sociedade. De certa forma, a relação entra sujeito e civilização é sempre intranquila, todo vínculo entre sujeitos se constitui pelo constante mal-estar, consequência do descompasso entre as exigências pulsionais e os ditames da cultura. Os tabus, as leis e os costumes procurariam justamente interditar a satisfação pulsional e dar ao sujeito um referencial simbólico que lhe permita viver em comunidade.

> [...] é impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia instintual, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, o quê mais?) de instintos poderosos. Essa frustração cultural domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens; já sabemos que é a causa da hostilidade que todas as culturas têm de combater. (FREUD, 2010[1930], p. 60, 1930).

Além disso, se fosse possível realizar todo desejo sexual, certamente enfrentaríamos a desagregação dos laços sociais, desse modo, a restrição da sexualidade garante a manutenção do coletivo. Tal caráter agregador e restritivo da sexualidade é central na narrativa do mito da horda primitiva, como vimos no primeiro capítulo, a figura do pai é aquela que anuncia a lei e, ao mesmo tempo, exige a regulação social, sobretudo no que tange às expectativas de satisfação sexual.

A universalidade do interdito do incesto

De acordo com Safatle (2004), na descrição do mito civilizacional em *Totem e Tabu*, Freud fundamenta a convicção moderna de que tudo o que se refere à ordem sexual torna-se ponto elementar da política e, portanto, campo fundamental de intervenção social. Em outras palavras, é como se a história do poder na sociedade ocidental passasse impreterivelmente pelo modo como a ordem sexual é regulada no interior da cultura.

Freud (2010[1930]) procura mostrar como desde a primeira fase cultural das sociedades primitivas já aparecem o sacrifício e a proibição da sexualidade pela interdição de escolhas incestuosas. Segundo ele, o interdito do incesto é o primeiro e o mais importante imposto pela civilização e "talvez a mais incisiva mutilação que a vida amorosa humana experimentou no curso do tempo" (FREUD, 2010[1930], p. 67). No entanto, como apontou Lévi-Strauss (2003[1976]), ao mesmo tempo em que é a operação mais trabalhosa para a constituição subjetiva, o interdito do incesto é também o elemento central que promove a inserção do sujeito na cultura e no mundo da linguagem.

Em *Estrutura elementar do parentesco*, o antropólogo francês procura mostrar como a proibição do incesto tem, ao mesmo tempo, um caráter universal e particular que organiza as trocas matrimoniais a partir de estruturas simbólicas que transcendem o campo individual. "Porque a proibição do incesto não é uma proibição igual às outras, mas a proibição, na forma mais geral, aquela talvez a que todas as outras se reduzem [...]. A proibição do incesto é universal, como a linguagem" (LÉVI-STRAUSS, 2003[1976], p. 538).

O diálogo constante com *Totem e tabu* (FREUD, 1913) ensejou simultaneamente críticas e elogios. Lévi-Strauss (2003[1976]) afirma que, por um lado, o texto malogra na tentativa de explicar o início da civilização a partir do mito do pai primevo, mas, por outro, obtém êxito em descrever o presente, quando o tabu do incesto revela a busca incessante pela desordem. Desse modo, a regra de ordenação matrimonial que delimita, em cada sociedade, os cônjuges possíveis e os cônjuges proibidos revela sobretudo a

tentativa de impor limite à satisfação pulsional, e se estabelece no psiquismo o circuito do desejo.

> Tendo partido à procura da origem de uma proibição, consegue explicar não por que o incesto é conscientemente condenado, mas como acontece que seja inconscientemente desejado. Já foi dito e repetido o que torna *Totem e tabu* inadmissível como interpretação da proibição do incesto e de suas origens, a saber, a gratuidade da hipótese da horda dos machos e do assassínio primitivo, círculo vicioso que faz nascer o estado social de atividades que o supõem. Mas, como todos os mitos, o que é apresentado com tão grande força dramática por *Totem e tabu* admite duas interpretações. O desejo da mãe ou da irmã, o assassínio do pai e o arrependimento dos filhos não correspondem, sem dúvida, a qualquer fato ou conjunto de fatos que ocupam na história um lugar definido. Mas traduzem, talvez, em forma simbólica, um sonho ao mesmo tempo duradouro e antigo (LÉVI-STRAUSS, 2003[1976], p. 536).

De acordo com Lévi-Strauss (2003[1976]), o interdito do incesto é uma espécie de síntese da natureza e da cultura, o ponto privilegiado da passagem de um estado ao outro. Grosso modo, caracterizamos o estado natural pela universalidade, ou seja, por tudo aquilo que vale para todos os indivíduos da mesma espécie e que ocorre espontaneamente. Já a cultura refere-se a tudo que é uma regra particular, e não universal, portanto, tudo que é suscetível à interferência de determinado contexto como os costumes, as diferenças étnicas, as instituições, as técnicas e a conjuntura política, econômica e ideológica.

Nesse sentido, o interdito do incesto é caracterizado por uma situação paradigmática, pois apresenta ambos os aspectos, de natureza e de cultura. Esse caráter duplo faz com que a proibição do incesto se incline tanto a tendências da natureza quanto ao caráter coercitivo inerente às leis, às instituições e à cultura de um modo geral. Portanto, ao regulamentar as relações sexuais, o tabu do incesto torna-se a síntese entre a natureza e a sociabilidade, movimento fundamental que propicia a passagem da natureza à cultura (PONTES, 2004).

Notemos, neste ponto, como a proibição do incesto narrada por Lévi-Strauss (2003[1976]) se assemelha ao mito da horda primitiva. Lembremos que o ponto central da tese freudiana é que o tabu do incesto é imposto ao sujeito tanto pela cultura quanto pelo próprio processo de constituição psíquica. A universalidade do interdito do incesto impõe as regras de regulamentação das relações entre o sexo e os sujeitos de uma

família, entre o que se torna permitido e o proibido na ordenação de determinada cultura, de determinado grupo social.

É pela representação totêmica que se inscreve a lei de interdição da primeira eleição sexual do sujeito (que seria de natureza incestuosa), o totem, como representante do interdito, é, portanto, um ordenador do sistema de parentesco e de organização social da sexualidade.

> As designações de parentesco não se referem a relações entre dois indivíduos, se não entre um indivíduo e seu grupo. A exogamia totêmica, portanto, é a proibição das relações sexuais entre membros do mesmo clã e constitui-se num meio mais eficaz para impedir o incesto num grupo. A exogamia totêmica é uma instituição sagrada, um construto e uma legislação consciente e institucional, a proibição do incesto, portanto, se constitui na reprodução do sistema totêmico (PONTES, 2004, p. 11).

Essa ideia é, do mesmo modo, desenvolvida na teoria do Complexo de Édipo, em que Freud procura mostrar como o neurótico cria para si os tabus que inviabilizam a união endogâmica. O filho, fruto da aliança exogâmica de um casal, encontra no função paterna o agente interditor que proíbe que ele tenha acesso ao gozo sexual com a mãe. A partir da triangulação do núcleo familiar burguês, estabelecem-se, então, certo sistema de parentesco e arranjos possíveis da sexualidade.

Mito da horda e complexo de Édipo

Aqui vale uma pequena digressão a respeito da aproximação do mito da horda e do Complexo de Édipo. De acordo com Van Haute (2016), se ambos podem ser aproximados sob diversos aspectos como, por exemplo, a centralidade do papel do pai, é necessário pontuar, como fez Lacan, que esse papel não é o mesmo nos dois casos. “Lacan afirma ser estranho que ninguém tenha se preocupado com o fato de que o conteúdo de *Totem e tabu* é muito diferente das referências típicas de Freud à tragédia de Sófocles” (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2016, p. 146).

A principal diferença no conteúdo refere-se ao que ocorre após o assassinato do pai, a partir do qual se apontam lugares muito distantes. Na tragédia de Édipo Rei, a lei do pai proíbe a relação sexual com a mãe, ou seja, foi preciso que Édipo assassinasse o pai para depois desposar a mãe. Nesse caso, o assassinato do pai resultou em acesso a um prazer incestuoso e ilimitado. Diferentemente, no mito descrito em *Totem e tabu*, como vimos, o assassinato do pai introduz, pela via da culpa, a submissão à lei do pai, e não um acesso irrestrito ao prazer incestuoso (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2016).

No entanto, é possível dizer que, tanto no mito do pai primevo quanto no complexo de Édipo, Freud procura mostrar como não há esperança de um desenvolvimento harmonioso da sexualidade para a comunidade humana. Ambos apontam o componente trágico envolvido na sexualidade, a saber, a impotência do herói. Nem Édipo, nem os irmãos da horda suportariam viver com o peso do ato incestuoso. A prática sexual irrestrita é então interditada, criando uma tensão e um hiato entre a meta de satisfação da pulsão sexual e a permissão dada pela comunidade de sua satisfação.

De acordo com Lima e Souza (2016), nessa tensão residiria um dos aspectos mais interessantes da abordagem freudiana sobre a cultura. Esse ponto nevrálgico aponta a relação paradoxal vivida pelo sujeito e sua imersão na sociedade: ao mesmo tempo em que é a conquista cultural mais importante, é também a origem de seu constante mal-estar. Duas moções antitéticas incompatíveis que trazem certo traço indissolúvel, ou um "*resto inassimilável* que nenhum ordenamento moral, religioso e jurídico é capaz de equacionar de maneira satisfatória e resolutiva. A civilização estaria destituída da possibilidade de 'harmonizar-se'" (LIMA E SOUZA, 2016, p. 421, grifo do original).

Outro ponto importante lançado por Freud a partir do interdito do incesto e do complexo de Édipo é que, se alguma coisa precisa ser barrada, é porque carregamos aspectos de destruição e de hostilidade em relação aos outros, a nossos objetos de satisfação. É a partir dessa ideia que Freud (2012[1913]) concorda com o antropólogo James Frazer (1854-1941) sobre a necessidade da criação de leis que proíbam, entre outras coisas, o incesto. No caso de certos crimes, haveria de fato uma propensão a cometê-los se não fosse sua proibição legal.

> Assim, podemos sempre com segurança pressupor que os crimes proibidos pela lei são crimes que muitos homens têm uma propensão natural a cometer. Se não houvesse tal propensão, não haveria tais crimes, e se tais crimes não fossem cometidos, que necessidade haveria de proibi-los? Portanto, deveríamos supor que há um instinto natural para ele, e que se a lei o reprime, como reprime outros instintos naturais, assim o faz porque os homens civilizados chegaram à conclusão de que a satisfação desses instintos naturais é nociva aos interesses gerais da sociedade (FRAZER, 1910[28] apud FREUD, 2012[1913], p. 190).

Contudo, se a repressão da relação sexual está na base do tabu do incesto e do complexo de Édipo interditando determinados indivíduos que compõem o campo familiar, isso não quer dizer – embora muitas vezes tenha sido entendido dessa forma – que o desejo sexual aponta necessariamente para o sexo oposto, que a interdição sexual é necessariamente heterossexual. Nesse sentido, retomar o ponto de aproximação entre a interdição do incesto descrita por Freud e por Lévi-Strauss, é importante para nossa pesquisa porque a proibição parece implicar certo ordenamento do sistema de parentesco e de determinada organização social da sexualidade. Em outras palavras, a estrutura lógica subjacente à ideia da interdição do incesto descrita por esses autores retrata certa concepção sobre o sistema sexo/gênero que ordena a sexualidade e divide os parceiros sexuais entre permitidos e interditos. Dessa perspectiva, uma leitura elucidadora é *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo*, de Gayle Rubin (2017[1975]).

Tabu do incesto e o sistema de parentesco

Em *O tráfico de mulheres*, um dos primeiros estudos de gênero, a antropóloga Gayle Rubin (2017[1975]) se debruça sobre a gênese da opressão social das mulheres, que as coloca socialmente como matéria-prima e objeto domesticável. Discutindo justamente os escritos de Freud e Lévi-Strauss, a autora procura mostrar que eles lançaram hipóteses conceituais importantes a partir das quais é possível analisar o sistema sexo/gênero.

[28] FRAZER, J. *Totemism and exogamy*. London: MacMillan and Co., 1910.

> [...] eles não percebem as implicações do que dizem, nem a crítica implícita que sua obra pode suscitar quando submetida a um olhar feminista. Ainda assim, trazem ferramentas conceituais com as quais é possível descrever a parte da vida social em que reside a opressão das mulheres, das minorias sexuais e de certos aspectos da personalidade humana presente nos indivíduos (RUBIN, 2017[1975], p. 10).

Segundo Rubin (2017[1975]), Freud e Lévi-Strauss ressaltam que a sexualidade é extremamente importante na cultura e que é impossível pensar uma sociedade sem os atributos sexuais e de gênero. Além disso, eles a todo momento demarcam claramente a distinção entre homens e mulheres, suas origens e seus destinos divergentes, como também teorias implícitas sobre a opressão sexual.

> Lévi-Strauss e Freud elucidam aspectos das estruturas profundas da opressão sexual que, se não fosse por eles, mal seriam percebidas. Suas contribuições nos fazem lembrar da intratabilidade e a magnitude daquilo contra o que lutamos, e suas análises oferecem quadros preliminares dos mecanismos sociais que vemos reorganizar (RUBIN, 2017[1975], p. 49).

Seguindo as hipóteses sobre a fundação da cultura e a interdição do incesto, Rubin (2017[1975]) afirma que, se a proibição é o mecanismo pelo qual se garantem as trocas entre famílias e entre grupos, não é correto dizer que sua finalidade sejam fatos biológicos de procriação – como evitar o casamento entre pessoas geneticamente próximas –, mas que o objetivo da exogamia e da aliança é social.

> Se as mulheres são o objeto das transações, são os homens que as dão e as recebem que estabelecem ligações entre si. Assim, a mulher é veículo da relação, e não exatamente uma parceira da troca. A troca de mulheres não implica necessariamente que as mulheres estão sendo objetificadas no sentido moderno, visto que os objetos, no mundo primitivo, estão imbuídos de qualidades altamente pessoais. No entanto, trata-se de uma troca que implica uma distinção entre quem oferta e o que é ofertado. Se as mulheres são os presentes, os homens são os parceiros de troca. E é aos parceiros, não aos presentes, que a troca recíproca confere o poder quase místico do laço social. Nas relações desse tipo de sistema, as mulheres não estão em condições de se dar conta dos benefícios de sua própria circulação (RUBIN, 2017[1975], p. 26).

No entanto, levar a cabo essa hipótese de que o cerne da cultura está na proibição do incesto e na troca de mulheres é bastante discutível. De acordo com Rubin (2017[1975]), se confirmarmos que o tabu do incesto e suas implicações estão na

origem da cultura, todo o programa feminista para lutar contra a opressão das mulheres se poderia reduzir à eliminação dos homens e de todo vestígio do nascimento dessa cultura. E isso não quer dizer que não poderia haver cultura sem a troca de mulheres, mas que é imperativo compreender que a cultura é, antes de tudo, inventiva. A "troca de mulheres" é uma visão circunscrita de determinados aspectos das relações sociais, mas não uma definição de cultura.

Com efeito, à mulher é designado o lugar da troca, de objeto pelo qual homens de uma tribo e outra fazem um pacto de união ou, como notou Marcel Mauss (2003[1925]), a dádiva que sela um contrato e a garantia de união entre famílias antes distintas. Para o antropólogo francês, que estudou profundamente essa prática em sociedades ditas primitivas a partir do seu caráter voluntário e, ao mesmo tempo, interessado economicamente, a troca de presentes cumpre a função de assegurar a coesão social e estabilizar relações, função essa essencialmente política que funda a sociedade.

Como vemos, o interdito do incesto apresenta outras facetas sobre a gênese da cultura. A ideia de que a troca de mulheres é um de seus pilares favorece a compreensão dos caminhos históricos da divisão sexual do trabalho que sustentavam (e sustentam) os sistemas de casamento e os sistemas de parentesco. Para Rubin (2017[1975]), trata-se, portanto, de reafirmar que cada cultura cria suas divisões de trabalho não de acordo com a natureza biológica, mas a partir de suas próprias convenções sobre a sexualidade.

No caso da cultura ocidental moderna, a divisão sexual do trabalho aponta para as diferenças entre duas categorias, homens e mulheres. As narrativas construídas acerca dessas categorias mutuamente excludentes demarcaram diferenças biológicas e, a partir daí, se criam gêneros diferentes. Um dos tabus criados sobre essa divisão binária entre homens e mulheres é o de que o casamento entre as unidades seja sempre heterossexual. De acordo com Rubin (2017[1975]), não é a troca de mulheres que funda a cultura, como pretende Lévi-Strauss (1976) em *As estruturas elementares do parentesco*, mas o tabu contra a homossexualidade.

> É interessante levar esse tipo de exercício dedutivo ainda mais longe que Lévi-Strauss e explicar a estrutura lógica subjacente a toda a sua análise do parentesco. No nível mais geral, a organização social do sexo é baseada no gênero, na heterossexualidade compulsória e na

> imposição de restrições à sexualidade feminina (RUBIN, 2017[1975], p. 31).

O sistema de parentesco estrutura-se fundamentalmente no casamento e pressupõe que duas unidades distintas e assimétricas – homens e mulheres – cumpram determinados papéis sexuais e de gênero. Por isso, segundo Rubin (2017[1975]), antes mesmo do tabu do incesto, pressupõe-se que não haja uniões não heterossexuais, que sejam proibidas. Assim, ao se suprimir da sexualidade o componente homossexual, oprimem-se não só as mulheres, mas também os homossexuais.

Ao refletir sobre o sistema de parentesco proposto por Freud, Rubin (2017[1975]) estabelece que há um conjunto de regras que gerem a sexualidade e pressupõem uma divisão dos sexos. Ou seja, as consequências do modelo de parentesco são a heterossexualidade compulsória e a alocação de papéis – sexuais e de gênero – relativamente definidos entre os membros de uma família. No Complexo de Édipo, isso fica ainda mais claro, segundo a autora, pois a criança precisa aprender as regras da linguagem que lhe designam um lugar determinado, e todo seu drama teria início justamente na necessidade de compreender esse sistema e seu lugar, crise que se resolve quando a criança acede a esse lugar.

É curioso notar como o mito utilizado por Freud para explicar a origem do estado da sociedade fundamenta-se apenas nas relações masculinas. Não há qualquer aparição relevante das mulheres, que servem apenas como objeto de troca entre os homens, entre as tribos. Embora não tenha uma crítica sobre sua visão das mulheres e dos homens, Rubin crê que a psicanálise freudiana pode ser considerada uma teoria de gênero, pois torna claros os processos de opressão sexual, a domesticação das mulheres e todo o ideal de uma sociedade pautada na cultura fálica. Por outro lado, não poupa a psicanálise de ponderações importantes a essa concepção de gênero que, na sua visão, é bastante reducionista e simplista.

Porchat (2007) destaca em Rubin seu anseio de revolucionar o sistema de parentesco no interior da própria teoria psicanalítica, e não apenas descartar a psicanálise, como fizeram outras feministas. Assim, Rubin identifica nos escritos freudianos uma teoria de gênero que explica o processo de aquisição de gênero em nossa sociedade, mas tampouco não poupa críticas à falta de discernimento de Freud para reconhecer o quanto ele mesmo reproduziu a própria opressão de gênero e procura

resgatar a possibilidade de se produzir uma nova lógica de gênero a partir da teoria psicanalítica.

> Assim, dentro do próprio movimento feminista, Rubin convoca a psicanálise para lutar pela eliminação da hierarquia de gênero ou do próprio gênero. Gênero, como conceito, opera para combater a subordinação das mulheres aos homens, justificada teoricamente pela psicanálise. No entanto, de acordo com Rubin, a própria psicanálise estaria capacitada a empreender esse combate (PORCHAT, 2007, p. 57).

Porchat (2007, p. 57) destaca que, ao construir o sistema sexo/gênero, Rubin afirma que a "psicanálise empobrece a rica complexidade do sentimento e do comportamento eróticos", pois concebe que a teoria freudiana – e a teoria lacaniana – como um sistema em que é possível compreender a construção da opressão de gênero, mas incapaz de explicar a diversidade das práticas sexuais sem ser reducionista.

Notamos que uma parte significativa dos questionamentos de Rubin à psicanálise, em *Tráfico de mulheres*, vão ao encontro das críticas feitas por Michel em *História da sexualidade.* Ela mesma chega a afirmar em entrevista a Judith Butler que "foi um livro muito importante [...] por causa da inegável importância de seu autor, (se há) outro trabalho no campo da sexualidade é retrospectivamente atribuído a ele" (RUBIN, 2003, p.184).

É inquestionável a contribuição de Foucault aos estudos sobre a sexualidade, do ponto de vista social, histórico ou filosófico. Nele, a sexualidade ganha novos contornos, distanciando-se cada vez mais da visão das ciências biomédicas. Pode-se dizer que seus estudos instauram uma nova relação de saber e produção de conhecimento, em que a sexualidade se articula a um sistema de regras, a um campo de conhecimento e a políticas de coerção.

Críticas à psicanálise

Foucault (2015[1976]) colocou a psicanálise no centro de seu debate[29] ao mostrar que seu discurso, entre outros, se apoiou na lei da interdição e não buscou reprimir o sexo, mas, "através de uma rede de mecanismos entrecruzados, (promoveu) a proliferação de prazeres específicos e a multiplicação de sexualidades disparatadas". Em suas duras críticas à psicanálise, defende que, na impossibilidade de tratar da verdade do sexo, o discurso psicanalítico deu ensejo à classificação das sexualidades desviantes.

Como um dispositivo[30] de poder, a psicanálise pode ser questionada sobre os efeitos de seu saber e de seu poder nos sujeitos e sobre a conjuntura de forças que permite sua aplicação. Trata-se de enfatizar a necessidade de crítica ao corpo teórico psicanalítico para que esse não reproduza uma versão biologizante e essencialista da sexualidade, pela qual a única saída é a heteronormatividade.

Assim, parece indispensável convocar Foucault para esta segunda parte da nossa discussão, para compreendermos como a psicanálise pode se constituir, a um só tempo, um discurso de poder sobre a sexualidade e um movimento de resistência às estratégias de poder no que tange ao *dispositivo da sexualidade.* Ou, como escreveu Birman (2000, p. 9), Foucault "colocou radicalmente para a psicanálise questionamentos cruciais que são insofismavelmente de maior atualidade, como se pode depreender da escuta, por mais superficial que seja, dos descaminhos em que se apresenta o mal-estar para a nossa atualidade."

Se, para o imaginário da modernidade, a psicanálise almejava destituir o sujeito de suas travas sexuais para que então se visse livre de seus sintomas, Foucault foi um dos mais importantes críticos a essa ideia de libertação sexual. O autor se pergunta sobre a aparente contradição da sociedade moderna, que fala prolixamente sobre o próprio silêncio em relação à sexualidade. Procura detalhar justamente aquilo que a sociedade não diz mas promete, ou seja, pelas análises históricas do discurso científico

[29] O posicionamento de Foucault em relação à psicanálise não é o mesmo ao logo de toda a sua obra: compreenda crítica mas também a defesa, o que torna a compreensão argilosa e complexa.

[30] Foucault (2003) entende por dispositivo o ponto de ligação entre elementos heterogêneos (como discursos, regulamentos, proposições filosóficas e morais, decisões administrativas, arquitetura dos estabelecimentos etc.) num dado momento histórico com um objetivo estratégico. Ou, nas palavras de Agamben (2005, p. 13): "qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes".

(psicanálise incluída), Foucault mostra como, pela incitação a falar sobre sexo, se procura interditar e determinar por onde deve circular o desejo.

Para Foucault, não se trata de saber o que se diz sobre sexo, mas quem diz, os lugares e os pontos de vistas de que se o diz e as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma, a colocação do sexo em discurso. Não se trata de dizer se o sexo foi ou não censurado, mas de buscar as produções discursivas de produção de poder e de saber e a história dessas instâncias e de suas transformações:

> Em suma, gostaria de desvincular a análise dos privilégios que se atribuem normalmente à economia de escassez e aos princípio de rarefação para, ao contrário, buscar as instâncias de produção discursiva (que, evidentemente, também organizam silêncios), de produção de poder (que algumas vezes têm a função de interditar), das produções de saber (as quais, frequentemente, fazem circular erros ou desconhecimentos sistemáticos); gostaria de fazer a história dessas instâncias e de suas transformações (FOUCAULT, 2015[1976], p. 17).

Segundo Foucault (2015[1976]), a busca pela verdade que empreendeu a sociedade ocidental elegeu o sexo como o centro da existência dos indivíduos. A partir do século XVII, houve uma profusão discursiva sobre sexo de maneira geral, que passou a ser objeto de diversos interesses e campos de conhecimento. Debruçaram-se sobre o tema a medicina, a biologia, a epidemiologia, a demografia, a psicologia e a psicanálise.

Passou-se a falar de sexo de forma mais deliberada, mas restrita. O silêncio absoluto sobre o sexo imperava (e impera) entre pais e filhos, professores e alunos, patrões e empregados. A economia é restritiva. Controlam-se as enunciações e as palavras. No entanto, no campo biomédico, o discurso sobre sexo proliferou em razão de uma incitação institucional. Para Foucault, a sociedade moderna procura, pela fala excessiva, falar de seu próprio silêncio, procura detalhar aquilo que não se pode dizer, "denuncia os poderes que exerce e promete liberar-se das leis que a fazem funcionar" (FOUCAULT, 2015[1976], p. 13).

Determinadas instituições se responsabilizaram por examinar, vigiar, confessar e proibir a sexualidade. De acordo com Foucault, criaram-se dois tipos de dispositivo de controle, disseminados por instituições e inseridos nas configurações familiares: os de

aliança (jurídico-institucionais) e os da sexualidade. O primeiro refere-se às obrigações religiosas e familiares e à transmissão de riqueza, propriedade e poder. O último, que nasce no século XIX, se refere à separação entre o sexo e o dispositivo de aliança.

> Inicialmente, essas classificações se misturam ao discurso religioso (carne, moral cristã, pecado). Porém, gradativamente, o sexo torna-se tema de demografia e de políticas de administração pública. O sexo é, cada vez mais, um assunto de interesse do Estado (CARDOSO JR., p. 172).

A psicanálise nasce junto a toda investigação científica do sexo, que marca o surgimento do dispositivo da sexualidade mas não invalida o dispositivo de aliança, que procurava instaurar um sistema de regras e separar o que é permitido do que é interditado, o lícito do ilícito. Assim, ela está integrada ao dispositivo da sexualidade, mas produz um saber e um discurso sobre a família, e conceitos como o Complexo de Édipo ensejam uma maior proximidade entre os membros da família, tornando as relações de extrema erotização e dependência. A psicanálise faz da família moderna esse ambiente fechado e sexualizado, o que leva Foucault dizer que a teoria freudiana traz o dispositivo de aliança para dentro do dispositivo de sexualidade.

Exceto por uma diferença, Foucault não faz muita distinção entre a psicanálise, os juristas e os campos adjacentes à sexologia e à biomedicina que estavam interessados em administrar a vida familiar – todos estavam bastante envolvidos na grande tarefa de "educar" a sexualidade de pais e filhos. Essa exceção é, a nosso ver, fundamental, pois ressalta o caráter ético da psicanálise em tempos sombrios como o do nazismo e, atualmente, com o fortalecimento de grupos de extrema direita no Brasil e no mundo. Para Foucault, o projeto "científico" psicanalítico não pode ser vinculado às teorias da degeneração racial que embasaram o movimento eugenista.

> [...] ela [a psicanálise] retomou o projeto de uma tecnologia médica própria do instinto sexual, mas procurou liberá-la de suas correlações com a hereditariedade e, portanto, com todos os racismos e eugenismos. Pode-se muito bem fazer agora a revisão de tudo o que podia existir de vontade normalizadora em Freud; pode-se também denunciar o papel desempenhado há anos pela instituição psicanalítica; contudo, na grande família das tecnologias do sexo que recua tanto na história do Ocidente cristão e entre as que empreenderam, no século XIX, a medicalização do sexo, ela foi, até os anos 1940, a única que se opôs rigorosamente aos efeitos políticos e institucionais do sistema perversão-hereditariedade-degenerescência (FOUCAULT, 2015[1976], p. 129).

Se não se coaduna com as teorias de degenerescência e rompe com a ideia de um hereditariedade da loucura e das doenças mentais, ainda assim a psicanálise poder ser inscrita como um dispositivo de poder sobre a sexualidade. De acordo com Foucault, ela se pretendia uma ciência do sexual e, ao se constituir como um campo de saber sobre o sexo, participa das estratégias de intervenção e de controle populacional.

No contexto de construção das sociedades modernas, as ciências do sexual foram usadas para gerir a "qualidade" das populações e a higiene dos corpos. Segundo Foucault (2015[1976]), junto a esse processo de modernização, emergiram projetos para uma nova nação, nos quais o sexo é central. A população não deveria se abster do sexo, mas praticar sexo "sadio", submetido aos protocolos de reprodução da espécie. Assim, de alguma forma, a psicanálise estaria inserida no dispositivo da sexualidade que concorreu para regular, controlar e normalizar as atividades que constituem o sexo como os prazeres, as fantasias e as sensações.

> No momento em que Freud descobria qual era o desejo de Dora e permitia-lhe manifestar-se, havia quem se armasse para desatar, em outras camadas sociais, todas essas proximidades condenáveis; o pai, por um lado, era erigido em objeto de amor obrigatório; mas, por outro lado, se fosse amante, era proscrito pela lei. Assim, a psicanálise, como prática terapêutica reservada, desempenhava em relação a outros procedimentos um papel diferenciador, num dispositivo de sexualidade agora generalizado (FOUCAULT, 2015[1976], p. 142).

Foucault não deu prioridade à hipótese repressiva da sexualidade da família vitoriana descrita por Freud; seu interesse era mostrar como os segredos e as confissões foram estimuladas pela psicanálise, tornando-se uma instância produtiva de poder, e não apenas de liberação da sexualidade recalcada. De acordo com Birman (2000), é por essa via da confissão, da "falação", que vemos a psicanálise se aproximar das ciências do sexo. Ela participou como mais um discurso de toda a "tagarelice" sobre sexo produzida nesse período.

As diferentes formas da sexologia passaram ao controle social do sexo pela provocação do falar incessante sobre a sexualidade. Assim, havia um imaginário social de que, ao retirar o véu da repressão, a psicanálise lograria resgatar o sujeito aprisionado e reinseri-lo novamente em sua positividade. No entanto, ao incitar a confissão, a

“tagarelice” sobre o sexual, não se provocava a repressão da sexualidade, mas se a incitava permanentemente.

> Houve mesmo, ao longo do século XIX, uma incitação permanente a que se falasse do sexual, como nunca ocorrera antes. Vale dizer, as práticas sexológicas produziram uma tagarelice sexual ilimitada e inédita. O *controle social* sobre a sexualidade se realizou pelas próprias sendas dessa incitação, sendo por esse viés que operavam positivamente as disciplinas, outorgadas pelas diferentes formas de sexologia (BIRMAN, 2000, p. 67).

A arqueologia do dispositivo da sexualidade de Foucault mostra, então, uma mudança no controle do sexo. Até o século XVII, o monopólio do discurso a esse respeito estava sob o comando da Igreja Católica, mas, com o avanço do sistema capitalista na sociedade europeia, prolifera uma multiplicidade de discursos. Com efeito, nessa mudança, o poder e o controle social se descentralizam e passam a agir capilarmente na microfísica do cotidiano populacional.

Modelo disciplinar: formas de atuação e contexto

Na sociedade moderna, os corpos são diretamente afetados pelas práticas de poder como lugares de inscrição e atuação do poder. Foucault procura mostrar que esse controle que se instaura na vida cotidiana dos sujeitos, em seu próprio corpo, são técnicas de coerção ininterrupta que visam docilizar os corpos em seus mínimos gestos e movimentos, conferindo a melhor eficácia possível em suas ações. A esse arsenal de atividades que buscam obter dos corpos sua melhor performance no tempo e no espaço, Foucault chamou de disciplina.

> Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram, no decorrer nos séculos XVII e XVIII, fórmulas gerais de dominação (FOUCAULT, 2009[1975], p. 133).

Segundo Foucault (2009[1975]), o princípio do modelo disciplinar de sociedade coincide com o fim do modelo penal. Essa passagem seria fruto das transformações da sociedade burguesa e do deslocamento do poder soberano para o corpo social. As principais características desse modelo seriam a vigília constante[31] e a tentativa de controle social absoluto. Pelo poder disciplinar, busca-se catalogar, distinguir e separar a massa amorfa em pequenas partições, favorecendo a monitoração dos indivíduos e a ameaça de punição.

A ameaça de punição ou as micropenalidades não acontecem como no Antigo Regime, por meio de hierarquias rígidas; nesse novo mecanismo de poder, substituem-se as hierarquias verticais por outras mais flexíveis. Não se deve punir por punir, mas punir para ensinar – não é a opressão que produz corpos úteis e dóceis, mas o medo da punição e o contínuo autocontrole já seriam suficientes para aproveitar ao máximo as capacidades corporais de cada indivíduo.

De acordo com Foucault (2009[1975]), as disciplinas se diferenciam, tanto pela forma quanto pela técnica, da escravidão, da domesticidade, da vassalagem e do ascetismo, que não são a apropriação do corpo por meio da violência explícita, mas se traduzem na apropriação daquilo que o indivíduo produz, como seus saberes, seus hábitos e seus sentimentos. No caso das disciplinas, visa-se antes incitar certos tipos de atitude do que a renúncia por obediência.

> O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada em seus elementos, seus gestos, seus comportamentos (FOUCAULT, 2009, p. 133).

A tecnologia disciplinar é um mapa das relações de poder que ajuda a compreender como determinada sociedade, em cada momento histórico, impõe controle social sobre os corpos. Esse aspecto é bastante importante, pois a disciplina procura controlar os corpos e produzir determinados indivíduos e se articula fundamentalmente com o dispositivo da sexualidade – que vem a constituir o biopoder.

[31] O projeto arquitetônico do Panopticon – descrito pelo filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham – seria o protótipo desse tipo de vigilância bem-sucedida.

A racionalidade operante na emergência do biopoder é a da ordenação e a da disciplinarização dos corpos, e a sexualidade auxilia o gerenciamento da vida, da morte e da saúde da população. Trata-se uma gestão e afirmação da vida que, em nome da defesa e da existência de todos – não mais apenas de um soberano –, populações inteiras são dizimadas. Aliás, o elemento central do biopoder é a população, os fenômenos coletivos que podem ser estudados, classificados e agrupados. Ações tomadas pelo Estado visam assegurar o fortalecimento e o crescimento das forças produtivas do coletivo.

Assim, colocando a questão da sexualidade numa análise histórico-cultural, Foucault procura mostrar como os saberes sobre ela – presentes nos mais variados discursos – veiculam formas de poder que legitimam e produzem determinada forma de experiência do sexual. Desse modo, Foucault recusa a ideia de que as formas de sexualidade se dão *a priori*, sem nenhuma relação com as ideias de seu tempo. Pelo contrário, trata-se de formas possíveis de sexualidade submetidas às condições políticas de um dado momento histórico (BRANDÃO, 2003).

Esse panorama nos permite situar as críticas de Foucault à psicanálise; antes de mostrar uma relação inconciliável, serve como uma reformulação da prática psicanalítica. De fato, é necessário absorver a ideia de que ao falar sobre o sexo cria-se a seu respeito uma racionalidade pela qual toda conduta pode ser normalizada e classificada. A psicanálise como um discurso de saber sobre a sexualidade pode ser conivente com certa lógica normativa que culpabiliza o sujeito e procura adequá-lo aos preceitos morais de uma sociedade.

Repensar a sintaxe que opera em nossos discursos psicanalíticos, nas instituições e no trabalho clínico é colocar em suspensão o que entendemos como verdadeiro e correto.

> Tal sintaxe tem demonstrado não mais nos convir, seus jogos binários, seu maniqueísmo já não nos servem. E contudo, seu movimento inercial continua a gerar matricialmente novas versões de si. A exposição, por um lado, das aparições históricas dessa sintaxe, e por outro, de seu dúbio estatuto em psicanálise, a saber a um só tempo normativo e epistêmico, depende assim de um trabalho de desconstrução em sua plena significação, a saber, não apenas inverte certas oposições clássicas que definem, por exemplo, a semântica do

> masculino e feminino em nossa cultura, mas também desloca a sintaxe que as sustenta como um todo (SILVA JR., 2016, p. 163).

Talvez essa seja a saída para questionarmos a ideia de uma relação sexual baseada na "complementaridade" entre os sexos, que mantenha, mesmo que veladamente, a proposta de uma heterossexualidade compulsória. O rechaço à homossexualidade e a outras formas de sexualidade está intimamente ligada à ideia de uma desigualdade entre as sexualidades, que muitas vezes a própria psicanálise reproduziu e, como nos lembra Ayouch (2013), toda hierarquização das sexualidades que pressupõe a primazia da heterossexualidade implica necessariamente uma homofobia. Legitimar uma como majoritária é deslegitimar outras formas da sexualidade pela ocultação da diversidade e pelo apagamento da historicidade da norma.

Matriz heterossexual

Se hoje vivemos um processo de transformação dos imaginários sociais acerca da sexualidade e das práticas eróticas, amorosas e conjugais, enfrentamos, ao mesmo tempo, grande intolerância à população que se encontra fora do espectro heteronormativo. De acordo com Butler (2012), nossa matriz cultural, nossas leis do social se instituem de tal forma que se erguem proibições de certas identidades de gênero que não obedecem ao ordenamento dito prevalente, estabelecido.

Essa proibição, que frequentemente se manifesta por diversos tipos de violência, produz simultaneamente um lugar invisível, inabitável pelos sujeitos abjetos, lugar esse que é necessário para circunscrever a esfera dos sujeitos visíveis.

Já na década de 1990, Sedgwick (2007[1993]) propunha que um dos maiores nós da contemporaneidade era a crônica e endêmica crise da definição do que é homo/heterossexual, justamente porque desde o início do século XX, com o auxílio da psicanálise, virou voz corrente que a sexualidade deve ser constituída em particular,

discreta ou em sigilosamente. Mesmo com a dita "saída do armário"[32] – que passou a ser mais frequente desde os protestos de Stonewall, em junho de 1969, em Nova York – , o que se encontrava não era o vazio ou o vácuo, mas um "espaço epistemológico pesado, ocupado e consequente".

Para a autora, havia uma estrutura narrativa *elástica* e *produtiva* que não se rompia com a mera revelação do segredo sobre a sexualidade não heterossexual. À vista disso, o colapso do binarismo e toda sua carga ideológica não se esvaíram apenas com o fenômeno do segredo aberto, mas, pelo contrário, assegurou-se o arsenal inviolável da posição heteronormativa (SEDGWICK, 2007[1993]).

Isso porque, assim como as inúmeras expressões da sexualidade e de gênero que se encontram à margem, para além do binarismo, a posição heteronormativa também é fruto de um mesmo sistema que ordena e produz sujeitos normais e anormais e que situa a verdade das identidades em estruturas corporais. Ou melhor, o corpo sexuado dito natural é o resultado de normas que prescrevem apenas um arsenal performático de como ser e como sentir prazer a partir de um gênero designado no nascimento (BENTO, 2008).

> O corpo sexuado e a suposta ideia da complementaridade natural, que ganha inteligibilidade através da heterossexualidade, é uma contínua e incessante materialização intencionalmente organizada, condicionada e circunscrita pelas convenções históricas, e que se apresenta como a-histórica. [...] O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo vivo da história do processo de (re)produção sexual. Nesse processo, certos códigos naturalizam-se, outros são ofuscados e/ou sistematicamente eliminados, postos às margens do humanamente aceitável, como acontece com as pessoas transexuais (BENTO, 2008, p. 38).

Devido ao processo de contínua transformação e à instabilidade das ditas categorias de compreensão, esse movimento de reiteração e exclusão da norma torna o debate de gênero um terreno ardiloso e bastante complexo. A grande dificuldade não seria assumir que se multiplicaram as posições de gênero e sexuais e que já não é possível lidar com esquemas binários, mas sim, segundo Louro (2001), admitir que as fronteiras são constantemente atravessadas e – o que é ainda mais complicado – que o lugar social no qual alguns sujeitos vivem é exatamente a fronteira. Contudo, esses

[32] A expressão "sair do armário" significa que uma pessoa assumiu sua opção sexual publicamente, a despeito de eventuais preconceitos ou represálias que venha a sofrer.

sujeitos à margem tornam-se necessários para situar os sujeitos que são considerados normais, ou que "realmente importam".[33]

> Esse é um processo[34] constrangido e limitado desde seu início, uma vez que o sujeito não decide sobre o sexo que irá ou não assumir; na verdade, as normas regulatórias de uma sociedade abrem possibilidades que ele assume, apropria e materializa. Ainda que essas normas reiterem sempre, de forma compulsória, a heterossexualidade, paradoxalmente, elas também são espaço para a produção dos corpos que a elas não se ajustam. Esses serão constituídos como sujeitos *abjetos* – aqueles que escapam da norma. Mas, precisamente por isso, esses sujeitos são socialmente indispensáveis, já que fornecem o limite e a fronteira, isto é, fornecem o *exterior* para os corpos que materializam a norma, os corpos que efetivamente importam (LOURO, 2015, p. 46).

Esse duplo movimento de criar e excluir os sujeitos abjetos é evidenciado, mais do que em qualquer outro lugar, no trabalho de Judith Butler (2004). Por um lado, ela afirma pela noção de performatividade que o gênero e a sexualidade são produzidos e impostos por práticas reguladoras que almejam certa coerência, portanto, não são, em sua natureza, livre e espontâneas. Por outro lado, defende que nem gênero e nem sexualidade podem ser reduzidos ao efeito de uma regulação; por mais que as normas tentem regulá-los, há sempre algo que escapa.

Bastante crítica à psicanálise, Butler segue a teoria freudiana para mostrar como, na constituição psíquica do sujeito, que passa necessariamente pela sexualidade, a saída normativa é, de fato, instável. Em sua leitura de *O eu e o isso* (FREUD, 1923b) e *Luto e melancolia* (FREUD, 1917), Butler mostra inicialmente como a abordagem freudiana por meio da interpretação do Complexo de Édipo é fundamentalmente normativa e normalizadora e cuja saída modelar é a heterossexualidade.

Em sua análise, o pensamento freudiano aponta não apenas para a heterossexualidade compulsória, mas, sobretudo para a repulsa à homossexualidade, algo tão presente em nossa cultura. Ao mesmo tempo, Freud confirmaria inequivocamente que a sexualidade não pertence apenas ao campo do social ou das normas, mas ao campo das pulsões.

---

[33] Expressão com que Judith Butler (2012[1993]) aponta as restrições constitutivas que determinam os limites das identidades inteligíveis. A performatividade de gênero, como veremos, não escapa de tais restrições políticas que interferem sobremaneira no psiquismo.

[34] A autora se refere à performatividade descrita por Judith Butler.

Uma das originalidades do trabalho de Freud residiria, então, em apontar como a sexualidade e o gênero nunca estão completamente ajustados às normas a partir de conceitos como pulsão, sexualidade infantil, identificação e o próprio Complexo de Édipo. Da perspectiva do paradoxo proposta no início do capítulo, cabe agora ressaltar esses conceitos da obra freudiana que nos ajudam a questionar a matriz heterossexual vista antes, com conceitos vizinhos e coabitantes da noção de sexualidade.

Pulsão e instinto

Após revisitarmos as críticas de autores como Foucault e Butler à psicanálise, podemos buscar o aspecto inovador proposto pela psicanálise freudiana no campo da sexualidade humana. Mesmo sendo duramente criticado, Freud vem sendo reconhecido por uma(s) teoria(s) que, depois de um século, segue sendo debatida. Como vimos, seus textos são mote para diversos autores e diferentes disciplinas da ciências humanas

Um dos textos essenciais que aponta, em alguns sentidos, para a constituição de uma teorização sobre sexualidade mais abrangente em Freud é certamente "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", de 1905. Um texto que por haver sido reeditado inúmeras vezes pelo próprio autor, é considerado uma obra aberta, mas que podemos encontrar a gênese de um dos conceitos mais produtivos em relação à sexualidade. Trata-se da noção de pulsão[35].

Mesmo sendo uma obra aberta, há algo no conceito de pulsão que permanece intocado nessas diversas edições: a ideia de que a sexualidade é substancialmente perversa polimórfica, noção central para o debate sobre a normatização da sexualidade, pois mostra o caráter revolucionário apresentado por Freud, afirmando a existência de uma tendência pulsional desde os primórdios da vida que busca sua satisfação indiscriminadamente em qualquer sexo.

[35] Nas edições subsequentes ao original, percebem-se inúmeras teses sobre pulsão, inclusive contraditórias entre si.

A partir da noção de pulsão, a sexualidade deixa de ser entendida como predeterminada ou como análoga à vida biológica dos animais, em que o instinto se expressa por funções biológicas ou algum comportamento adquirido, que não se modifica dentro de uma mesma espécie (JORGE, 2005). Diferentemente, a sexualidade humana é movida por estímulos endógenos, por uma força energética que move o aparelho psíquico e cujo objetivo é aplacar o estado de tensão corporal ensejado pela própria fonte pulsional.

Note-se que já em *Projeto para uma psicologia científica*, Freud (1996[1895]) antecipa a criação do conceito de pulsão,[36] que se torna central para explicar a sexualidade. Nesse texto, ele discorre sobre o funcionamento do aparelho psíquico a partir dos neurônios e aponta a ocorrência de estímulos endógenos responsáveis por suprir necessidades do corpo como a fome, a respiração e a sexualidade.

> Desde o início, porém, o princípio da inércia é rompido por outra circunstância. À proporção que (aumenta) a complexidade interior (do organismo), o sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento somático – os estímulos endógenos – que também têm que ser descarregados. Esses estímulos se originam nas células do corpo e criam as grandes necessidades: fome, respiração, sexualidade. Deles, ao contrário do que faz com que os estímulos externos, o organismo não pode esquivar-se; não pode empregar a Q[37] deles para a fuga do estímulo. Eles cessam apenas mediante certas condições, que devem ser realizadas no mundo externo (FREUD, 1996[1895]), p. 224).

De acordo com Jorge (2005), ao tomar a pulsão como um conceito, além de diferenciar radicalmente a espécie humana dos outros animais, Freud diferencia também a pulsão do instinto. Nas espécies animais, ocorre o instinto (*Instinkt*), ocasionado por funções biológicas ou etológicas e que segue parâmetros rígidos prefixados pelas leis da hereditariedade genética. Já na sexualidade humana, o equivalente ao instinto animal surgiria "sob uma aparência errática e súbdita a uma lógica diferente daquela que rege os instintos animais", por isso nomeado com outra palavra (*Trieb*).

Tornando-se um dos conceitos fundamentais da psicanálise, a pulsão é concebida como um fenômeno que ocorre na fronteira entre o anímico e o corporal. A

[36] A noção de pulsão oficialmente apresentada em "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade" (1905) perpassa toda a obra de Freud, desde "Reseña de August Forel, Der Hypnotismus" (1889) até "Análisis terminable e interminable" (1937).

[37] Freud refere-se ao *filtro*, espécie de tela existente no aparelho nervoso que atenua a intensidade dos estímulos como quando há ocorrem estímulos exógenos.

fonte da pulsão é o corpo, ou seja, ela deriva de um processo de excitação interna de um órgão com o objetivo imediato de anular o próprio estímulo. Diferentemente do estímulo externo, em que os órgãos do sentido têm a função de tela protetora, as excitações endógenas não encontram qualquer barreira no sistema psíquico (FREUD, 1996[1895]).

Justamente por sua ação direta no psiquismo, Freud deduz que é possível fugir aos estímulos externos, mas não aos internos. Assim, o aparato psíquico procura ordenar e transformar esse *quantum* energético a fim de diminuir o acúmulo de tensão interna (GARCIA-ROZA, 2011). As características essenciais da pulsão seriam, então, a origem interna ao organismo, o fato de ser uma força constante e a irredutibilidade por ações de fuga.

Para Freud (2010[1915], p. 58) a meta da pulsão é sempre sua satisfação, que "pode ser alcançada apenas pela supressão do estado de estimulação na fonte da pulsão". No entanto, embora possa ser buscada por diversos caminhos, a meta nunca é completamente atingida. De acordo com o autor, a pulsão é uma força constante, o que indica que em nenhuma hipótese seria completamente liquidada. Ainda assim, haveria a busca por uma satisfação tão repleta quanto a satisfação primeira, obtida na pré-história individual.

Diante da impossibilidade de satisfação total, o aparelho psíquico defronta-se com o possível da satisfação parcial com objetos, mas a procura dessa satisfação primeira (*Befriedigungserlebnis*) repete-se indefinidamente, atrás de objetos que poderiam tomar o lugar do objeto perdido, ou da coisa (*das Ding*), aparentemente perdida, mas que forçosamente nunca fora tida. Como escreve Garcia-Roza (2011, p. 91), "cada objeto apropriado pela pulsão revela ao mesmo tempo que não é nele ou por ele que ela encontrará a satisfação, embora uma satisfação parcial seja obtida".

Sexualidade perverso polimórfica

No segundo dos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, Freud (2016[1905]) apresenta sua tese sobre a gênese da constituição psíquica a partir da sexualidade infantil, segundo a qual, ao contrário do que julga o senso comum, as manifestações sexuais se iniciam desde a mais tenra idade. Em alguns momentos, o conceito de sexualidade infantil se reduziu à descoberta freudiana do prazer genital vivido pelas crianças, mas a sexualidade é certamente mais ampla, complexa e potente, no sentido de que foge a qualquer tentativa de normatização.

Com a noção de pulsões parciais, Freud (2016[1905]) mostra que as crianças sentem prazer em atividades corporais ordinárias como a sucção, a defecação ou a masturbação, próprias à disposição perverso-polimorfa. A característica marcante de tais modos de obter prazer é prescindir de qualquer objeto, posto que estão no campo do autoerotismo. Num primeiro momento, essas ações estão ligadas às funções de preservação da vida e depois se tornam fontes de prazer independentes dessa função, obedecendo à necessidade de repetir certa satisfação prévia de prazer. Segundo o autor, a tentativa de obter prazer por pulsões parciais advém da sensação de tensão espalhada pelo corpo ou da sensação de prurido na zona erógena, que outrora fora fonte de satisfação.

É por essa via que, em “As aberrações sexuais”, primeiro dos três ensaios, Freud (2016[1905]) descreve a sexualidade como essencialmente perversa e polimórfica, pois a pulsão buscaria satisfação em diferentes zonas erógenas. A sexualidade infantil se expressa no corpo da criança pela satisfação de pulsões parciais autoeróticas, que procuram obter prazer de forma fragmentada e independente, sem a necessidade de objetos externos. Esses achados sobre a sexualidade infantil levaram Freud a afirmar que a disposição polimorfa é “universalmente humano e originário”.

Afirmações desse tipo procuravam se contrapor à ideia disseminada pela psicopatologia da época de que a sexualidade era constituída por um único objeto, fixo, e qualquer forma de satisfação sexual que não tivesse esse alvo era tida como anormal. De modo inédito, Freud mostra a seus interlocutores que as satisfações sexuais de forma diversa e variada não só eram universais como ordinárias e não se podiam reduzir à escolha heterossexual, monogâmica e com fins reprodutivo. Em outras palavras, se se considerar que a perversão é o desvio de percurso entre a satisfação pulsional e um único objeto, somos todos perversos.

> As ditas transgressões sexuais seriam muito mais frequentes na vida cotidiana, não merecendo por isso o designativo de patológico. Assim, a fixação de libido, a inversão, a transgressão anatômica fariam parte do repertório psíquico corriqueiro da pulsão sexual. Freud tenta desvencilhar a noção de desvio da noção de patologia, criticando a superpatologização que o discurso da degenerescência teria imprimido ao âmbito sexual (OLIVEIRA, 2016, p. 59).

> Com o advento da puberdade, introduzem-se as mudanças que levarão a vida sexual infantil a sua configuração definitiva normal. O instinto sexual, que era predominantemente autoerótico, encontra agora um objeto sexual. Ele operava a partir de diferentes instintos e zonas erógenas, que buscavam, cada qual de forma independente, determinado prazer como única meta sexual. Agora ele recebe uma nova meta sexual, e todos os instintos parciais cooperam para alcançá-la, enquanto as zonas erógenas se subordinam ao primado da zona genital (FREUD, 2016[1905], p. 121).

Portanto, mesmo tendo revolucionado o campo da sexualidade ao pressupor certa diversidade na constituição sexual inata, pode-se privilegiar a leitura de que a vida sexual normal na fase adulta tem um único objeto. Essa interpretação do texto freudiano aproxima-o do ponto de vista biológico, pois a satisfação da pulsão sexual serviria, em última instância, à reprodução e à manutenção da espécie. É possível dizer que é uma perspectiva bastante problemática, pois acaba conformando a sexualidade a uma matriz heterossexual.

No entanto, ainda pela perspectiva do paradoxo, não podemos deixar de notar que Freud questiona o determinismo biológico ao propor a pulsão como um estímulo endógeno que busca satisfação sem necessariamente um objeto específico. Essa passagem é certamente uma desbiologização inédita da sexualidade, pois Freud deixa claro que, se o sexo não tem um fim apenas reprodutivo, tampouco se sustenta a ideia de uma complementariedade dos sexos.

É preciso apontar essas rupturas e afirmar uma produção teórica que não se furte a seu contexto social e histórico, e não apenas procurar indicar qual das visões prevalece na obra freudiana. A sexualidade deve ser compreendida como esse campo minado de sobreposições de discursos conflitantes, vacilações e imprecisões e que, portanto, qualquer estratégia de normalização está fadada ao fracasso.

Complexo de Édipo e seu efeito normativo

Ao tomar a teoria de Freud em sua potencialidade não normativa, encontramos em Van Haute e Geyskens (2016) a proposta de uma leitura patoanalítica[38] dos textos freudianos. Diferentemente de uma perspectiva desenvolvimentista dos conceitos psicanalíticos, a patoanálise não distingue normalidade de patologia, pois toda a existência humana e sobretudo a sexualidade são variações patológicas. Segundo os autores, Freud ousou mostrar em diversos momentos de sua teoria que a patologia aponta aquilo que é mais comum, ordinário da constituição humana, mas de forma exagerada.

> Aqui, portanto, a psicopatologia não aparece como o negativo de uma suposta normalidade. Em vez disso, ela nos mostra os elementos estruturantes da existência humana. Freud rompe, assim, com a antropologia filosófica tradicional, que pensa a psicopatologia exclusivamente como negação da saúde psíquica (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2016, p. 19).

Do ponto de vista desenvolvimentista, o Complexo de Édipo, formulação feita por Freud a partir da neurose obsessiva, ganha centralidade e universalidade em todas as estruturas. Torna-se um momento constitutivo em que se estabelecem as relações com a lei, com a cultura e, sobretudo, com a definição de normalidade intrínseca à sexualidade. Nessa abordagem, toda chave de escuta clínica se estabelece a partir de um enredo definido anteriormente e que determina se a "saída" do complexo edípico é patológica ou não.

Pela chave clássica de compreensão do Complexo de Édipo, sucintamente, consideramos a fase edípica como uma passagem inconsciente que articula os afetos, as representações e as pulsões associadas aos pais. No chamado Édipo positivo, a criança rivaliza com o sujeito do mesmo sexo e deseja o sujeito do sexo oposto. Por essa via de compreensão, o Complexo de Édipo está intrinsecamente ligado à noção de castração, pela qual o menino, ao ver a "falta" do pênis na menina, se sentiria ameaçado de perder

[38] Termo cunhado por Jacques Schotte em 1990, em *Szondi avec Freud*.

o seu. Já a menina, ao ver os genitais masculinos, sentiria inveja de tal anatomia, o que lhe provocaria uma mudança de zona erógena do clitóris à vagina e a troca de objeto.

De acordo com Arán (2009), alguns autores pós-freudianos, obcecados por distinguir os papéis sociais do homem e da mulher, procuraram fundamentar a ideia de complementariedade anatômica entre os sexos a partir da chamada "saída do Édipo". No entanto, é evidente que essa versão, pautada na percepção cultural da diferença entre os sexos, busca, sob o disfarce anatômico, enquadrar a plasticidade das pulsões parciais.

> Assim, ainda que para Freud o Complexo de Édipo tenha um efeito normativo – em que a mulher tem como destino "a inveja do pênis" –, ele não adquire uma função estrutural e não significa uma prova da entrada do sujeito na cultura ou na civilização. Nesse sentido, é fundamental distinguir o pressuposto teórico da dissolução do Complexo de Édipo da transformação do Complexo de Édipo em condição de subjetivação (ARÁN, 2009 [p.657]).

Segundo Arán (2009), trata-se de restabelecer na psicanálise uma leitura do Édipo que não seja a-histórica e universal, tornando claro o que permanece da fantasia edipiana no processo de subjetivação psíquica e quais as mudanças do contexto cultural e histórico que interferem no destino da diferença sexual e nos novos papeis associados às funções materna e paterna na contemporaneidade, pois a diferença sexual está inscrita e sedimentada nas práticas sociais, ou seja, não se distinguem a lei simbólica e a lei social.

Van Haute e Geyskens (2016) seguem a mesma direção ao lembrar que em boa parte da teoria freudiana o Édipo não tem tamanha centralidade. Na primeira edição dos "Três ensaios", por exemplo, não há menção à questão edipiana. Segundo os autores, no entanto, duas formulações ganham caráter universal e tônica e destoam da perspectiva normativa do complexo edípico, a saber, a afirmação do *recalque orgânico das zonas erógenas* e a *bissexualidade inata*.

Recalque orgânico das zonas erógenas e a bissexualidade inata

Quanto ao recalque orgânico das zonas erógenas, Van Haute e Geyskens (2016) afirmar que, na infância, é indistinguível o que é da ordem do sexual ou do excremental e que, ao longo da puberdade e na vida adulta, incide o recalque, que separa o que é sexual do que é "sujo". No entanto, essa distinção nunca é completa, pois a sexualidade é inexoravelmente ligada ao que é repulsivo.

Ainda de acordo com Van Haute e Geyskens (2016), a bissexualidade inata e o recalque orgânico das zonas erógenas são a base da disposição histérica em Freud, mas revelam uma tendência que se reproduz em todos os indivíduos. Além disso, ambas as disposições dão ensejo a nossa argumentação de que, pelo viés psicanalítico, a sexualidade é instável e suas variações compõem a regra, não a exceção.

Referendada entre Freud e Fliess como um elemento bastante relevante, a bissexualidade está diretamente ligada à escolha de objeto e à identidade sexual. Sendo uma disposição psíquica inconsciente, a bissexualidade se funda na diferenciação dos sexos e, consequentemente, nas escolhas objetais de cada sujeito – seja a escolha por um sexo, pelos dois ou pela negação da diferença sexual.

> A bissexualidade significa que somos, ao mesmo tempo, heterossexuais e homossexuais, e que somos homem e mulher biológica e psicologicamente. Não há uma conexão necessária entre nossa identidade sexual e nossa escolha de objeto. Todo homem ou mulher é, simultaneamente, homem e mulher, e hétero, homo e lésbica. Dessa maneira, uma relação sexual se torna uma confusão muito complicada e *unheimlich* (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2016, p. 49, grifo do original).

No desfecho do Édipo estaria o resultado da identificação com o pai ou com a mãe, a depender da força das disposições sexuais. No entanto, quando a disposição à bissexualidade é levada a cabo, modificamos nossa leitura sobre o desenlace edípico, pois essa disposição dificulta bastante a compreensão do processo de identificação e das escolhas objetais, assim como sua descrição, já que estão diretamente ligadas à dinâmica inconsciente.

Nesse sentido, para Freud (2016[1905], p. 139), a sexualidade se distancia dos órgãos sexuais, e não é possível falar em termos de uma masculinidade ou de uma feminilidade puras, seja do ponto de vista psíquico ou biológico, mas sim "uma mescla da característica biológica do seu sexo com traços biológicos do outro sexo, e uma

combinação de atividade e passividade". Isso nos leva a pensar que a partir do conceito de bissexualidade é imprudente recorrer a qualquer argumento que busque a essência ou a pureza de cada uma das posições/componentes.

Certamente, a intervenção das normas e da cultura na sexualidade, os chamados "diques" construídos, serviriam para formatar a diversidade das pulsões sexuais e das escolhas objetais. Para Freud (2010[1930]), as exigências culturais impostas à satisfação das pulsões sexuais acontecem nas sociedades ocidentais como numa tribo: desde a infância, se desaprovam as condutas sexuais das crianças para que se tornem adultos em acordo com os costumes.

> A escolha de objeto do indivíduo sexualmente maduro é reduzida ao sexo oposto, a maioria das satisfações extragenitais é interditada como perversão. A exigência, expressa em tais proibições, de uma vida sexual uniforme para todos, ignora as desigualdades na constituição sexual inata e adquirida dos seres humanos, priva um número considerável deles do prazer sexual e se torna, assim, a fonte de grave injustiça (FREUD, 2010[1930], p. 68).

Segundo Freud (2010[1930]), as medidas restritivas impostas pela civilização procuram escoar o interesse sexual para os canais abertos, mas o que não é proscrito torna-se ainda mais prejudicado pela amor genital heterossexual e pelas limitações da legitimidade e da monogamia. Freud postula que a sexualidade não se adéqua necessariamente às escolhas heterossexuais ou aos fins reprodutivos, e a civilização se recusa a acreditar que a sexualidade é fonte autônoma de prazer.

Do mesmo modo como a sexualidade é compreendida muito além da reprodutividade, ela também não pode ser pensada em termos de ordenadores de gênero, que são ordenadores sociais. Pelo contrário, é preciso compreendê-la em suas diversas manifestações, que representam diferentes formas de o sujeito se posicionar, de mostrar seu desejo e seus investimentos do mundo.

É evidente que as diversas oposições entre o masculino e o feminino feitas ao longo da obra freudiana concorreram para a repercussão normativa do que viria a ser essa diferença dos sexos entre os psicanalistas. Os pares fálico/castrado, ativo/passivo, presença/ausência à passividade e ao masculino à atividade mostram o quanto a lógica binária influenciou a teorização freudiana e revelam muito mais o meio e a cultura em a

teoria emergiu do que a lógica pautada na diferença anatômica dos sexos. Do ponto de vista anatômico, Freud afirma que não há um sexo puramente masculino ou feminino:

> O importante nessas anomalias [hermafroditismo] é que facilitam, de modo inesperado, a compreensão do desenvolvimento normal. Pois um certo grau de hermafroditismo anatômico faz parte da norma; em nenhuma pessoa normalmente desenvolvida, homem ou mulher, faltam traços do aparelho do outros sexo, que continuam a existir sem função, como órgãos rudimentares, ou foram modificados para assumir outras funções (FREUD, 2016[1905], p. 29).

Como vimos, Freud descobriu que, no inconsciente, as pulsões parciais ignoram a diferença anatômica ou biológica em sua meta de satisfação, mas acrescentou que essa diferença era transposta para um significante e reconduzida à problemática representacional de ter ou não ter o falo. Nas palavras de Freud (2011[1923a], p.171), o que está em jogo na diferença sexual "não há, portanto, uma primazia genital, mas uma primazia do *falo*". Assim, as diferenças anatômicas e mesmo os determinantes genéticos e hormonais não seriam mais suficientes para marcar o que distingue um homem de uma mulher, independentemente do gênero sexual biológico de seu objeto.

Notemos, então, que, com o desenvolvimento da teoria da bissexualidade em Freud, já se torna possível questionar o desejo sob uma matriz exclusivamente heterossexual. O que está implícito nesse modelo explicativo é que a escolha objetal é sempre variável. Mesmo que a norma trabalhe no sentido de mostrar o caminho socialmente aceitável, a satisfação pulsional indica a que a sexualidade não pode ser capturada por nenhuma regulação.

> Não faz sentido nenhum falar em termos de categorias enrijecidas de homossexualidade e heterossexualidade. Revela-se inclusive perigoso pensar que a masculinidade e a feminilidade são uma unidade precisa, fixa, e que existem identidades engessadas de homens, mulheres, heterossexuais e homossexuais. A própria noção de dinâmica psíquica exclui qualquer identidade: reivindicar categorias fixas procede de formações identitárias que defendem contra a perda. Esta mesma polícia da identidade existe tanto na essencialização de identidades heterossexuais quanto homossexuais (AYOUCH, 2013, p.124)

Ayouch (2013) nos lembra que a psicanálise também sofre influência do contexto histórico de seu surgimento, como das posições normativas que são reflexos de um discurso hegemônico na época. No entanto, quando a psicanálise se pauta em sua

metapsicologia, na ênfase da multiplicidade psíquica, ela certamente se afasta da lógica binária e da imposição de normas à sexualidade.

Esse debate sobre as leituras possíveis dentro da própria psicanálise se torna importante em nossa pesquisa para pensarmos como, muitas vezes, a homofobia pode ser também produzida e reproduzida nas formulações teóricas e na prática psicanalítica. A influência das teorias pós-freudianas na inclusão da homossexualidade na primeira e segunda edição do DSM foi bastante importante (SCHIRMER, 2016). E dentro da própria psicanálise, ainda é possível encontrar autores contemporâneos que associam não só a homossexualidade como perversão, mas a transexualidade como psicose.

Capítulo 3.
ÓDIOS A SEXUALIDADES

Você quer ser mulher? Então agora vai apanhar como mulher.

[agressores de Gabriel Kowalczyk[39]]

Todos os viados [sic] vão morrer a partir desse.

[agressor de João Pedro Medeiros[40]]

Nos capítulos anteriores, analisamos duas ideias centrais que fundam a cultura segundo a psicanálise. No capítulo 1, a partir do parricídio, mostramos que, para uma sociedade se manter coesa, é necessário reprimir a agressividade, assim como o vínculo fundado entre os irmãos após o assassinato do pai. No capítulo 2, discutimos o outro elemento essencial à constituição da cultura: o interdito do incesto e a repressão à sexualidade. Apontamos as normatizações contidas no tabu do incesto e sua repercussão na teoria da sexualidade freudiana e mostramos possíveis saídas não normativas dentro da própria teoria.

Estabelecido essa panorama da cultura a partir da perspectiva psicanalítica, procuramos, neste último capítulo, analisar, mais propriamente, o fenômeno dos crimes de ódio à(s) sexualidade(s). Retomando nossas perguntas iniciais da tese, interessa-nos compreender de que maneira o pacto civilizacional descrito por Freud não é cumprido no que se refere a tais crimes de ódio. Como a relação entre crimes de ódio e cultura é, em certa medida, uma relação de retroalimentação?

Nossa hipótese é de que num contexto de fragilidade democrática os crimes de ódio contra a população LGBT se caracterizam por certos mecanismos psíquicos típicos dos regimes totalitários como o fenômeno de massas, o bloqueio do pensamento, a falsa projeção. Somado a isso, o ataque às sexualidades minoritárias cometidos

[39] https://istoe.com.br/393402_QUEM+SAO+OS+AGRESSORES+DE+HOMOSSEXUAIS/

[40] https://noticias.bol.uol.com.br/ultimas-noticias/brasil/2018/02/14/jovem-diz-ter-sofrido-agressao-por-homofobia-no-shopping-higienopolis-em-sp.htm

majoritariamente por homens, revelam uma intolerância[41] ainda maior àqueles que abdicam do "falo", do corpo dito "masculino" para assumir sua homossexualidade ou sua transexualidade feminina. Assim, os crimes de ódio indicariam a incidência de dois pontos importantes: a impossibilidade do pensamento, portanto, da diferenciação e o rechaço histórico à figura feminina.

Discursos de ódio

Não vou combater nem discriminar, mas, se eu vir dois homens se beijando na rua, vou bater.

Jair Bolsonaro, 2002[42]

Dois iguais não fazem filho.

Aparelho excretor não reproduz.

Levy Fidelix, 2014[43]

Eu amo homossexuais como eu amo bandidos.[44]

Silas Malafaia, 2003

A podridão dos sentimentos dos homoafetivos leva ao ódio, ao crime, à rejeição.

Marco Feliciano, 2011[45]

Vivemos atualmente num contexto de vulnerabilidade da democracia, de retirada de direitos trabalhistas e civis e de exaltação de discursos de ódio a minorias. É um tempo marcado por polarizações, por pensamentos e discursos totalitários. Sem nenhuma cerimônia, dirigentes políticos e seus seguidores proferem diariamente discursos extremamente preconceituosos de conteúdo racista, xenófobo e homofóbico.

[41] Segundo dados levantados pelo Grupo Gay da Bahia, das 445 vítimas assassinadas registradas no ano de 2017, 43,6% eram *gays* e 42,9% eram trans (9,7% eram lésbicas, 2,7% eram heterossexuais e 1,1%, bissexuais).

[42] Resposta do então deputado ao apoio de Fernando Henrique Cardoso ao casamento homoafetivo.

[43] Em debate presidencial na rede Record.

[44] Pastor e líder da igreja Assembleia de Deus e Vitória em Cristo, em entrevista a uma rede de televisão aberta.

[45] Declaração do deputado em sua conta no Twiter.

Essa legitimação do discurso de ódio por boa parte da população torna o contexto social e político bastante tenso e fragilizado.

De acordo com Zygouris (1998, p. 203), o discurso de ódio, que se transforma em ataque coletivo àquele que porta a "diferença", surge em tempos em que os indivíduos se sentem inseguros, em momentos em que não conseguem projetar um futuro satisfatório. Sem a capacidade de se projetar, os indivíduos perdem o horizonte que intermedeia o presente e a morte certa: "Um projeto, ou suas metáforas, afasta a angústia ou pelo menos a fixa sobre um objeto delimitado e representável".

Para a autora, a única forma de pensar um tempo futuro é ter um projeto, uma perspectiva de vida, que seria equivalente a ter um objeto de espera que se interpusesse entre o presente e a morte certa. Em momentos de incertezas sociais, políticas e econômicas, perderíamos não só essa capacidade de nos imaginar num tempo ainda não advindo como também esse objeto que faz barreira ao próprio medo da morte – seja ela física ou social, na qual podemos incluir o desemprego e a miséria.

Esse ponto de crise como desencadeador dos discursos de ódio apontado por Zygouris se mostra central para os psicanalistas que se dedicam ao tema do ódio (HAUSSON, 1998; KOLTAI, 1998; ROSA, 2018; MENDES, 2018). Embora a segregação seja própria das sociedades humanas, os regimes totalitários e suas políticas de exclusão prescindem de momentos de crise econômica ou política. Para Koltai (1998), a modernidade e as crises inerentes aos capitalismo levaram os discursos totalitários a um patamar inimaginável, em que se nega a existência do outro por qualquer marca entendida como diferença.

Quando a democracia está vulnerável, o Estado não consegue integrar a heterogeneidade de seus elementos e a diversidade presente em cada país. Nesses momentos, surgem grupos de extermínio que procuram aniquilar aqueles que consideram *culpados* pela crise. Em nome de um bem maior, ódios e preconceitos são dirigidos às minorias, sejam sexuais, de classe, de religião, de raça ou de etnia.

Os discursos de ódio trazem à cena uma política baseada no "tudo ou nada", que, para Mendes (2018), atua em busca de uma solução final para aquilo que se considera um problema. Assim como aconteceu no fascismo, essas políticas de "solução" baseadas na vociferação visam o extermínio. Isso não quer dizer que implantam grandes

instrumentos de destruição em praça pública, mas atuam diretamente no cotidiano das pessoas, dificultando justamente seu reconhecimento e promovendo sua interdição.

Segundo Zygouris (1998), todo ato coletivo de preconceito que vai além da antipatia pessoal decorre de um discurso de execração:

> O discurso de execração se insere no lugar em que fracassam os projetos de vida que unem o singular e o social. O discurso de execração se torna projeto coletivo e mascara, assim, o vazio do projeto subjetivo. A angústia cede lugar ao desejo de destruição. O discurso de execração transforma a angústia individual em medo e agressividade coletiva. A impotência perante o futuro e o tempo que passa se transforma em desejo de poder sobre o destino do corpo do estrangeiro. Rebatimento do eixo temporal sobre o espacial (ZYGOURIS, 1998, p. 204).

Ainda seguindo a autora, crimes coletivos precisam de um discurso que os sustente. O efeito do discurso sobre os autores do crime é autorizar lhes a pulsão de morte, diminuir-lhes momentaneamente a própria angustia e projetar no corpo do outro o objeto odioso ou perigoso a ser eliminado do convívio coletivo. Nesse sentido, os assassinatos da população LGBT podem ser compreendidos como uma tentativa de extermínio daqueles que passam a ser considerados os culpados, os bodes expiatórios da desordem.

Além de promover intolerância e discriminação, os discursos de ódio proferido por representantes da classe política e figuras públicas da sociedade civil tornam a relação com o outro (alvo do preconceito) assimétrica, pautada na hierarquia e no antagonismo. Como ferem os direitos democráticos de igualdade de todos e incita à violência, os discursos de ódio são criminalizados em diversos países. No entanto, em regimes de democracia mais frágil, como é o Brasil atual, voltam à cena essas incitações que buscam suprimir as minorias.

Visão de mundo religiosa

> *Os caras na Parada Gay ridicularizaram símbolos da Igreja Católica e ninguém fala nada. É pra Igreja Católica entrar de pau em cima desses caras, sabe? Baixar o porrete em cima pra esses caras aprender [sic]. É uma vergonha.*
>
> Silas Malafaia, 2011[46]

O contexto político brasileiro permite a reverberação de falas como a de Silas Malafaia, como um evidente ataque a minorias sexuais. Para parte da população, a igualdade de direitos para a população LGBT é tida como uma ameaça à diferença entre os sexos, ao direito das famílias aos princípios morais da civilização.

A homofobia se vale muitas vezes da narrativa religiosa, alegando que a heterossexualidade é a forma "natural" e biológica de satisfação sexual. Tomando como referência o modelo de reprodução da espécie do reino animal, compreende-se a sexualidade humana pela primazia da perpetuação da espécie. Os órgãos e o corpo como um todo nascem com funções bastante definidas para a realização do ato sexual, com a única possibilidade da heterossexualidade.

De acordo com Jorge (2013), a comparação da sexualidade com o reino animal é a tentativa de nomear algo do sexo que é inominável, que se encontra além dos limites do simbólico, daquilo que é representável. Pelo interesse e pelo mistério das figuras animais como seres autônomos e incontroláveis, o uso de metáforas animais para falar da sexualidade é recorrente: vaca, veado, galinha, piranha, pinto, perereca, periquita, peru, cavalo, gato, garanhão, touro, peixão etc.

Segundo o autor, "quando o fascínio e a sedução erótica se produzem, há as metáforas já tornadas catacreses, que condensam nosso olhar siderado sobre a vida fora do simbólico" (JORGE, 2013, p. 20). É disso que se trata quando a homossexualidade se torna esse incompreendido por parte da população, que acredita numa separação total entre a sexualidade tida como "normal", pautada na saúde, na reprodução da espécie e

[46] https://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/tribunal-manda-retomar-acao-contra-malafaia-por-homofobia/

na restrição do prazer, e a “anormal”, que representaria a doença, a inutilidade, o gozo irrestrito.

Nesse sentido, parece ser possível relacionar o discurso do ódio a sexualidades fora do espectro heteronormativo com a visão de mundo descrita por Freud como a *Weltanschauung* religiosa, na qual se erguem construções teóricas para solucionar definitivamente questões inconclusas da existência humana. Para Freud (2010[1933a], p.322), essa visão de mundo fechada e, de alguma forma, estável seria o desejo de todos os sujeitos, pois “podemos nos sentir seguros na vida, saber a que devemos aspirar e como alocar da maneira mais apropriada os nossos afetos e interesses”.

Essa visão de mundo denominada *Weltanschauug* religiosa procura satisfazer todas as aspirações infantis, como a busca de garantia de proteção e felicidade (SILVA JUNIOR, 2017). Dessa perspectiva, retoma-se a imagem do pai grandioso que, de tão superestimado, aproxima-se da divindade. A força dessa imagem infantil desejando e necessitando proteção é aquilo que sustenta a crença em Deus. Por isso é possível, segundo Freud (2010[1933a]), aproximar tal exigência de garantia e consolo infantil com à cosmogonia. Essa visão de mundo religiosa é um dos discursos que produz teorias biologizantes acerca da sexualidade humana, em que se prevê certa harmonia com a natureza e a disposição apenas para a sexualidade heterossexual.

De acordo com Borrillo (2016), religiões como o cristianismo e o judaísmo foram peças fundamentais na disseminação de teorias essencialistas, em que a dita sexualidade “natural” seria a heterosssexista, e qualquer ato sexual que não inclua a intenção reprodutiva se configure como um pecado; justamente por seu ato estéril, a homossexualidade torna-se o exemplo paradigmático do crime.

Ainda segundo Borrillo (2016), a história escrita e oral da igreja procurou incutir a heterossexualidade nos fiéis, assim como a superioridade masculina e o patriarcalismo. Sobretudo em relação ao pecado das relações não heterossexuais, ela se empenhou em retirar passagens bíblicas importantes em que alguns personagens demonstravam afeto para com pessoas do mesmo sexo, organizando uma espécie de censura dos textos sagrados que, assim, promoveriam a heterossexualidade e a monogamia.

> Além de ser obrigatório lembrar o castigo impiedoso infligido a Sodoma e Gomorra, conviria silenciar as intensas relações – sinal de uma homofilia latente – entre as figuras bíblicas, tais como Davi e Jônatas (Primeiro Livro de Samuel 18, 20, 41; Segundo Livro de Samuel, 1,23 e 1,26), Rute e Noemi ou ainda Jesus e João, seu discípulo bem-amado (BORRILLO, 2016, p. 45).

Certamente, esses discursos repercutem ainda hoje na pecaminização e na repercussão da ideia de que o ato homossexual é um fenômeno antinatural. Exemplo disso é que, em 2000, a Igreja Católica reconheceu alguns erros cometidos ao longo da história no documento intitulado *Memória e reconciliação: a Igreja e os erros do passado* (COMISSÃO [...], 2000), onde admite não haver apoiado os judeus durante o Holocausto, haver realizado conversões forçadas, torturado e queimado "hereges", entre outros erros, mas não reconhece a pecaminização da homossexualidade que declarara outrora.

Atualmente, pode-se dizer que a homossexualidade é tratada de forma mais branda, tendo à frente da Igreja Católica o papa Francisco. Em sua recente declaração sobre o tema, disse ao chileno Juan Cruz, vítima de pedofilia cometida por um bispo: "Deus te fez assim e te ama" ("DEUS [...], 2018). A fala tornou-se emblemática e acena para uma reavaliação da posição católica diante da homossexualidade, no entanto, ao colocar Deus como responsável pela escolha sexual dos sujeitos, renova-se a teoria essencialista da sexualidade, segundo a qual a homossexualidade e qualquer manifestação não heterossexual são entendidas como condição, e não como escolha.

Segundo consta na Sagrada Escritura, a origem da homossexualidade é explicada pela criação divina como relação contrária à lei natural, que trai o dom da vida e não obedece a uma relação de complementariedade afetiva sexual. Desaprovada pelo Catecismo da Igreja Católica, a pessoa homossexual não deveria ser alvo de indiscriminação e preconceito, mas poderia viver em castidade, ou seja, observar a abstinência sexual pela virtude do autodomínio.

> As pessoas homossexuais são chamadas à castidade. Pelas virtudes do autodomínio, educadoras da liberdade interior, e, às vezes, pelo apoio duma amizade desinteressada, pela oração e pela graça sacramental, podem e devem aproximar-se, gradual e resolutamente, da perfeição cristã (VATICANO, [s.d.]).

Uma leitura possível do Catecismo é que o ato homossexual é desordenado, não corresponde à lei natural da vida e por isso deve ser evitado por meio de abstinência. O desejo em si não é considerado um pecado, mas o ato da relação homossexual é uma heresia. Esse é o mote do grupo internacional de católicos denominado Courage, que admite a homossexualidade, mas não o ato sexual. Dirigido aos fiéis homossexuais que querem viver em comunhão com a Igreja, o Courage oferece "apoio espiritual, fortalecendo a fé das pessoas que enfrentam atração pelo mesmo sexo".

> Considerando este e outros ensinamentos da Igreja, é possível para nós concluir que qualquer excitação ou ato sexual voluntário fora de uma união conjugal normal (sem contracepção), entre um homem e uma mulher, é gravemente pecaminoso. Isto incluiria masturbação, fornicação, estímulos sexuais extraconjugais, adultério, atos homossexuais, e até mesmo pensamentos lascivos (COURAGE APOSTOLATE, 2018).

O que está em jogo aí é a tolerância e a aceitação da homossexualidade como expressão de afeto, mas não sua efetivação em ambiente privado, tampouco público, cabendo a manifestação e consumação de desejos e afetos apenas à heterossexualidade. A existência de dois discursos simultâneos e contraditórios – "pode-se ser homossexual, mas não em ato" – revela a manutenção do ordenamento sexual heterossexista a partir de princípios universais e imutáveis, que reatualizam o pensamento naturalista.

Dessa forma, é possível dizer que a tradição judaico-cristã teve e, ainda tem, forte influência na cultura ocidental na construção de um imaginário social sobre as sexualidades; suas narrativas procuram solucionar a qualquer custo aquilo que é da ordem do incontrolável e que parece insuportável enfrentar, a saber, que o sexo não obedece às regras binárias ou às reprodutivas – uma das grandes contribuições da teoria freudiana.

Até aqui, vimos como os discursos de ódio são, em alguma medida, reflexos do contexto social e político, da construção do imaginário cultural sobre a sexualidade. Mas não logramos avaliar como esses discursos incidem na população, pois sabemos que atualmente o Estado não promove nenhuma política "oficial" de extermínio contra a população LGBT; em sua grande maioria, é a população civil quem comente os crimes de ódio. Então, como os representantes políticos, religiosos e militares participam desta

violência? A população produz ou reproduz a disseminação desses discursos, que se tornam atos de destruição?

A massa incrédula

> *Ela estava com quatro ou cinco homens em frente ao bar. E daí eu comecei a ouvir gritos, uma discussão, uma briga. Chamavam ela de vários nomes, agressões verbais, e gritavam "Bolsonaro".*
>
> [testemunha do assassinato de Priscila, no Largo do Arouche] [47]

> *Estava subindo a passarela, quando eles começaram a me ofender: "Olha o tamanho do viado! Bolsonaro tem que ganhar para tirar esses lixos da rua. Deve estar com Aids".*
>
> [Julyana Barbosa espancada na rua] [48]

Em *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista*, Adorno (2015) procura compreender como as massas são manipuladas pela irracionalidade da propaganda fascista que sistematicamente ataca minorias. Para o autor, o líder, o agitador fascista profere em seu discurso algo que esteja em acordo com a economia pulsional dos sujeitos. Em sua perspectiva, a emergência de um problema como o fascismo deve ser visto a partir dos proferidores de preconceito, da retórica do líder. Assim, não se trata apenas de investigar as disposições psicológicas individuais para o fascismo, mas como os sujeitos se comportam em massa.

> Dado que seria impossível ao fascismo angariar as massas através de argumentos racionais, sua propaganda tem necessariamente que desviar de um pensamento discursivo; precisa ser orientada psicologicamente e tem que mobilizar processos irracionais, inconscientes e regressivos. A tarefa é facilitada pelo quadro mental de todos aqueles extratos da população que sofrem de frustrações sem sentido e, portanto, desenvolvem uma mentalidade mesquinha e irracional. Pode

[47] https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2018/10/16/travesti-e-morta-a-facadas-durante-briga-em-bar-no-centro-de-sp.ghtml
[48] https://www.brasil247.com/pt/247/diversidade/371812/Ao-gritos-de-%27Bolsonaro%27-mulher-transexual-%C3%A9-espancada-no-Rio-de-Janeiro.htm

> muito bem ser o segredo da propaganda fascista que ela simplesmente tome os homens pelo que eles são: verdadeiros filhos da cultura de massa padronizada de hoje, em grande parte subtraídos de sua autonomia e espontaneidade (ADORNO, 2015, p. 184).

Tomando como interlocutor o Freud de *Psicologia das massas e análise do eu* (2011[1921]), Adorno usa conceitos da psicanálise para analisar a eficiência da figura do líder das massas. Para Adorno (2015), há certamente algum grau de satisfação, alguma gratificação que torna a destituição da própria individualidade no meio da multidão maior que a capacidade de pensar, que a racionalidade outrora conquistada no contexto de uma cultura aparentemente "esclarecida".

Esse tipo de adesão incondicional ao líder se deve ao fato de que a sociedade liberal envia aos indivíduos uma dupla mensagem: de um lado, impulsiona a independência, a competição, de outro, impede que esses mesmos indivíduos realizem efetivamente seus ideais. Nesse momento, emerge na figura do líder uma espécie de satisfação substituta; ele encarna todas as idealizações não realizadas, que poderão, enfim, se materializar. É nesse momento que as massas aderem completamente aos discursos totalitários (ADORNO, 2015).

O próprio Freud, adotando a expressão cunhada por Gustave Le Bon, designa a massa como *alma coletiva*, ou seja, um grupo de pessoas ligadas por alguma coisa, uma unidade que se faz por ter um elo comum. Segundo Freud (2011[1921]), a massa é mobilizada exclusivamente pela irracionalidade do inconsciente, ou seja, não há nenhuma moderação em seus impulsos. Todos os desejos seguidos pela massa são impreterivelmente maiores do que qualquer instinto de autopreservação individual. Desse modo, pode-se dizer que a massa é impulsiva, não espera, não planeja e não tolera qualquer obstáculo que venha frustrar a realização de seu desejo. A massa não conhece a noção de impossível.

> A massa é extremamente influenciável e crédula, é acrítica, o improvável não existe para ela. Pensa em imagens que evocam uma às outras associativamente, como no indivíduo em estado de livre devaneio, e que não têm sua coincidência com a realidade medida por uma instância razoável. Os sentimentos da massa são sempre muito simples e muito exaltados. Ela não conhece dúvida nem incerteza (FREUD, 2011[1921], p. 25).

Nesses termos, por não ter dúvidas, a massa não faz distinção entre verdadeiro e falso e, portanto, crê em tudo o que o líder lhe impõe. Aliás, a massa almeja a imposição, respeita a força e quer que seus líderes sejam antes de tudo fortalezas, mesmo que tenham que usar de violência. Freud chega a dizer que ela quer ser dominada e oprimida, quer ter medo de seus heróis, o que revela seu caráter extremamente conservador e reverente à tradição, em outras palavras, a massa é avessa aos progressos, às inovações e às diferenças.

Em *Psicologia das massas*, Freud (2011 [1921]) considera que as inibições individuais, que se mantinham preservadas em diversos momentos para certa funcionalidade da civilização, são agora diluídas, emergem todas as pulsões cruéis, brutais e destrutivas, que são liberadas para a livre satisfação. Neste texto, Freud afirma uma posição bastante diferente acerca da repressão à agressividade na cultura, até então (como vimos em boa parte da construção teórica que fizemos no Capítulo 1) a relação de conflito entre o sujeito e o social era de alguma forma resolvida. Após a eclosão da Primeira Guerra Mundial, essa relação ganha novos contornos na teoria freudiana.

Se Freud foi capaz de antever e se contrapor à ilusão de que certo *progresso* da civilização implicaria mais tolerância e menos violência, não conseguiu, no entanto, compreender o que significava a ascensão do fascismo no contexto de crise depois da derrota alemã na Primeira Guerra Mundial, quando partidos ultranacionalistas pregavam a importância de um Estado forte e totalitário na Alemanha.[49]

Razão cega

Na ascensão do fascismo, a dicotomia entre o *in-group* e o *out-group* se agravava cada vez mais. Estigmatizados como a parte maldita da sociedade, judeus, ciganos, homossexuais, portadores de alguma deficiência, gêmeos, comunistas, sindicalistas e poloneses, entre outros, eram tachados como impuros, o mal absoluto, em

[49] Para Roudinesco (2016), a "cegueira" freudiana em relação à natureza do antissemitismo nazista indicava sua preocupação de manter a psicanálise longe dos discursos ideológicos e políticos; por outro lado, sua pretensão de neutralidade impediu que os psicanalistas se organizassem contra o nazismo.

oposição ao “povo eleito”, à “raça pura”. As pulsões destrutivas foram descarregadas sobre aqueles que chamavam alguma atenção e, portanto, as vítimas eram intercambiáveis, de acordo com a conjuntura.

Segundo Bueno (2017), dois fenômenos interligados ocorreram nesse contexto histórico. Num deles, os agentes da hostilidade e do preconceito obtiveram maior ganho narcísico, devido à compensação imaginária de suas frustrações de que eram, de fato, superiores e mais puros do que os sujeitos do *out-group*. No outro, diante de qualquer razão ou crítica a suas ideias, esses mesmos agentes se tornavam cada vez mais refratários a questionamentos.

Segundo Adorno e Horkheimer (1985, p.160), no fascismo, “a ação torna-se realmente um fim em si e autônomo, ela encobre sua própria falta de finalidade”. Assim, o antissemitismo revelaria a cegueira, a falta de objetividade e a impossibilidade de reflexão, tão comuns em regimes totalitários. A incapacidade de pensar é descrita como o empobrecimento psicológico dos sujeitos aderidos à massa.

Se retomarmos os textos freudianos que abordam o problema da constituição do pensamento, encontramos hipóteses e modelos explicativos que indicam quão difícil se torna esse processo devido a divisão do psiquismo em diferentes pontos. Tanto no que se refere à perspectiva tópica dinâmica e como na econômica, esses textos concorrem para sustentar a ideia de que o pensamento não é algo constitutivo do psiquismo mas a confusão, a indiferenciação do sujeito e do mundo.

Vejamos, brevemente, como ocorre a apreensão da realidade no psiquismo, segundo a teoria freudiana, para entendermos melhor essa incapacidade de pensar descrita por Adorno nos regimes totalitários.

Em *Suplementos metapsicológicos do sonho*, Freud (2010a[1917]) afirma que o funcionamento do aparelho psíquico é inaugurado pela experiência primeira de satisfação, que depois promoverá a distinção entre prazer e desprazer. A satisfação primeira servirá como modelo para a busca de reproduções semelhantes a essa experiência, ou seja, do objeto que originalmente produziu a satisfação. Freud toma a experiência da primeira mamada como a marca inaugural da satisfação da fome, do prazer. Dessa vivência, dois traços se inscrevem: o da imagem mnêmica do objeto que promoveu a saciedade e o da excitação.

Segundo Freud (2006[1900]), pelo estabelecimento dessa relação entre a imagem mnêmica e o traço de memória da excitação, desencadeia-se um impulso psíquico que investirá novamente na imagem mnêmica do objeto, provocando uma satisfação alucinatória do desejo. Portanto, quando a necessidade reaparecer, esse impulso psíquico tornará a catexizar a imagem mnêmica e reevocará a própria percepção – esse processo foi denominado *identidade perceptiva*.

Contudo, como a identidade perceptiva não satisfaz a necessidade, o psiquismo procurará outros objetos de satisfação no mundo externo. Nesse ponto, se instaura, ainda que de maneira primitiva, a atividade do pensamento. Num segundo momento, o pensamento se confrontará com o princípio de realidade, que desviará a excitação surgida com a necessidade por vias indiretas, até que possa encontrar no mundo externo um objeto de satisfação (FREUD, 2006[1900]).

> Mas toda a complexa atividade de pensamento que se desenrola desde a imagem mnêmica até o momento em que a identidade perceptiva é estabelecida pelo mundo exterior, toda essa atividade de pensamento constitui simplesmente um caminho indireto para a realização de desejo, caminho esse que a experiência tornou necessário. O pensamento, afinal, não passa do substituto de um desejo alucinatório, e é evidente que os sonhos têm de ser realizações de desejos, uma vez que nada senão o desejo pode colocar nosso aparelho psíquico em ação (FREUD, 2006[1900], p. 152).

Tanto em *Interpretação dos sonhos* como em *Projeto para uma psicologia científica*, Freud (1990[1895]) ressalta a função do pensamento como atividade intermediária entre o desejo e a ação. Seria um caminho indireto para a descarga pulsional que não encontra seu objeto de satisfação. Para Porchat (2005), o pensamento se instala como uma necessidade de frear a tendência do psiquismo a repetir a vivência de satisfação. Essa noção nos parece fundamental aqui, pois, pela via do pensamento, o eu deixa de estar sob o domínio total de prazer, pois teria a função de retardar a satisfação. O pensar se liberta da regulação exclusiva do prazer porque implica uma pequena cota de desprazer.

Se o teste de realidade lograr êxito, se constituirá o pensamento, que servirá como uma espécie de substituto do desejo alucinatório desenfreado, dando, assim, um contorno à realização do desejo. Em última instância, a concepção freudiana indica que

a possibilidade de instauração do pensamento, do conhecimento, resulta da necessidade de lidar com o desencontro com o objeto primeiro de satisfação, portanto, do desamparo promovido pelo desencontro.

Isso nos leva a concluir que, de início, o desejar estava obrigatoriamente associado ao alucinar. Depois, esse caráter alucinatório do desejo dá lugar a uma atividade mais elaborada, capaz de discernir entre o objeto alucinado e o objeto percebido. Isso se realiza a partir do teste de realidade, que funcionaria como uma espécie de interrupção da alucinação do bebê em relação ao objeto de satisfação e seu desejo; o aparelho psíquico deixa de estar sob o domínio do princípio de prazer para funcionar sob o princípio de realidade. Nessa perspectiva, diz Penot (1992, p. 30):

> É a partir do fracasso da função alucinatória no lactante, na impotência fundamental deste de acalmar duradouramente a tensão da necessidade que o atormenta, que prevalece, no desenvolvimento do indivíduo, uma dinâmica tendente a garantir gradativamente o predomínio do princípio de realidade no lugar do princípio de prazer.

Assim, a busca do objeto perdido mobiliza distinções de realidades que funcionariam por oposição – interior/exterior, prazer/desprazer, indiferente/diferente – e que constituem a relação do sujeito com o outro, com a alteridade. A partir da inscrição da perda do objeto (*das Ding*), a realidade psíquica pode se constituir com o referente externo. A perda é a possibilidade de entrar no mundo simbólico e no mundo da linguagem e construir a própria subjetividade.

O psiquismo terá a tarefa de distinguir a imagem-lembrança do objeto e a imagem-percepção do objeto, criando critérios para discernir entre a alucinação e a percepção. É curioso notar, no entanto, que essas operações não funcionam em alguns estados psíquicos. Ou seja, em determinados momentos, o teste de realidade é posto de lado, e retorna a primazia do princípio de prazer, aproximando-nos do estado mais primitivo (FREUD, 2010b[1916]). No fantasiar, por exemplo, o sujeito é habitado tanto por seu lado racional e pragmático quanto pela satisfação independente dos dados da realidade.

De acordo com Porchat (2005, p. 55), em outras situações – como em grupo, na hipnose ou no apaixonamento –, o teste de realidade também passa para segundo plano.

Essa função deixa de ser exercida adequadamente, e a realidade objetiva não é distinguida como deveria. A justificativa é o mecanismo de identificação, que coloca o líder, o hipnotizador ou a pessoa amada no lugar do eu ideal, que passa a ser idealizada e supervalorizada: "O ego se entrega totalmente ao objeto, se sacrifica, se devota a este".

Portanto, apesar de a realidade psíquica se constituir a partir da perda do referente externo, mais tarde, o teste de realidade é um dos operadores que permite distinguir entre o eu e o campo da alteridade, entre o mundo interno e o mundo externo. Em estados patológicos, o teste de realidade fica impossibilitado de operar, mas isso não quer dizer que sua falta seja a única causa desses estados. Em maior ou menor grau, inúmeros fatores relacionados à constituição do eu podem bloquear seu funcionamento (PORCHAT, 2005).

Como vimos, o discurso totalitário é um dos fatores que inibe a organização simbólica do pensamento e incute um discurso dogmático que estigmatiza e ameaça às sexualidades minoritárias, a quem não obedece às categorias ditas "naturais" e "universais" e, sobretudo, expulsa na figura do outro tudo que o *eu* possa a vir considerar uma ameaça. Nessa perspectiva, uma das análises possíveis, seria dizer que o mecanismo em jogo na hostilização de sexualidades não heteronormativas é o de *falsa projeção* defensiva.

Falsa projeção

Falsa projeção é a expressão cunhada por Adorno e Horkheimer (1985) em *Dialética do esclarecimento*, onde estudam elementos do antissemitismo que remetem à situação que procuramos descrever aqui. Interessados no pensamento e nas práticas antissemitas, os autores afirmam que não é possível identificar qualquer rejeição *a priori* aos judeus. Pelo ao contrário, a escolha de certas particularidades que fomentaram sua perseguição resulta de uma *falsa projeção*, ideia que emprestaram da noção freudiana de *projeção*.

Primeiramente, Freud absorveu o termo *projeção* do vocabulário neurológico, onde indica que certa excitação é percebida pelo aparelho receptor central e projetada na zona erógena periférica. Incorporada à teoria psicanalítica em *Novas observações sobre as psiconeuroses de defesa*, a *projeção* passa a ser compreendida como um distúrbio perceptivo em que o eu procura deslocar para o exterior qualquer forma de desprazer, configurando-se como um mecanismo de defesa primário do eu.

Inicialmente, a projeção está associada ao estado paranoico, pautado num modelo neurótico de defesa. Aparece pela primeira vez nos textos freudianos em "Rascunho H" (FREUD, 1990[1895]), onde a paranoia é apresentada por oposição à confusão alucinatória. O fenômeno da paranoia apontaria o rechaço de uma ideia inconciliável com o eu, que, ao rejeitar tal conteúdo, projeta para o mundo externo a origem de seu desconforto, diferentemente da confusão alucinatória, em o eu rejeita não só a ideia mas também o afeto de tal representação, sendo, portanto, uma ruptura muito mais completa e se configurando como um mecanismo de defesa mais potente do que a paranoia.

O caso descrito por Freud sobre o mecanismo da paranoia retrata uma moça solteira, "não tão jovem", que vivia numa casa com seus irmãos e um homem que passara certo período morando com eles. Num dia em que arrumava o quarto do hóspede, este a chama para a cama e coloca o pênis na mão dela. A cena termina nesse ponto. Pouco tempo depois, o rapaz foi embora da casa; daí em diante, a moça passou a apresentar um estado paranoico.

Na leitura de Freud, a excitação gerada pela experiência foi acompanhada da autocensura dessa mulher, que se considerava então uma *depravada*. Para se poupar da censura, diz Freud, ela transferiu a recriminação, via projeção, para o mundo externo. Ou seja, em seu estado paranoico, julgava as pessoas estavam dizendo que ela era uma mulher depravada, quando, na realidade, ela mesma se considerava. Mas havia uma vantagem em projetar sua censura para o exterior: se partisse dela própria, ela seria obrigada a aceitar o julgamento; vindo do outro, podia rejeitá-lo. A paranoia se situaria, portanto, nos limites entre o eu e o mundo externo.

Ao retomar o tema no caso Schreber, Freud procura mostrar como a paranoia e a projeção estão intrinsicamente ligadas à sexualidade. De acordo com Tarelho (2012),

esse caso aponta a primeira motivação da conceitualização freudiana da paranoia, pois revela que o que era intolerável era o desejo homossexual, e não mais a censura. Trata-se, portanto, de um deslocamento importante em relação ao conteúdo da projeção: se no início podíamos compreender que era algo da censura que mobilizava a projeção, depois de Schreber, tratava-se do registro direto da sexualidade.

Contudo, a projeção não se reduz apenas ao estado paranoico, ela é utilizada para explicar diversas manifestações psíquicas. Laplanche e Pontalis (2001), que agruparam as noções de projeção na obra freudiana, apontam dois aspectos importantes no que poderia ser uma metapsicologia da projeção – e uma série de questões que ficaram em suspensão na obra freudiana.

O primeiro aspecto é a aproximação da projeção com a pulsão. Sob efeito de estímulos internos aos quais o indivíduo não pode fugir, a projeção é acionada como mecanismo de defesa com o intuito de torná-los menos desagradáveis. O segundo diz respeito à origem da demarcação entre interioridade e exterioridade. Num primeiro momento, os objetos que geram prazer são assumidos pelo eu como parte do mundo interno e, em contrapartida, aquilo que causa desprazer é expulso do eu.

> Apesar destas dificuldades fundamentais, o uso freudiano do termo projeção é, como vemos, nitidamente orientado. Trata-se sempre de rejeitar para fora o que se recusa reconhecer em si ou o que se recusa ser (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 379).

Adorno e Horkheimer (1985) descrevem o mecanismo da *falsa projeção* como determinados impulsos vividos pelo sujeito antissemita, mas que não são reconhecidos como seus, mas, pelo contrário, são imputados à vítima. Por isso, as vítimas são alternadas, pois esse impulsos não têm nenhuma relação com elas, e sim com o próprio sujeito antissemita. Dando como exemplo o paranoico, os autores apontam essa lógica do fascismo, segundo a qual a escolha do objeto tem a ver antes com o próprio sujeito fascista do que com quem é o alvo de sua projeção.

> Para o paranoico usual, sua escolha não é livre, mas obedece às leis de sua doença. No fascismo, esse comportamento é adotado pela política, o objeto da doença é determinado realisticamente, o sistema alucinatório torna-se a norma racional no mundo, e o desvio a neurose. O mecanismo que a ordem totalitária põe a seu serviço é tão antigo quanto a civilização (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 174).

Assim, a *falsa projeção* diz respeito à dimensão subjetiva, mas também a certa racionalidade que permeia a política fascista como um todo. De acordo com Alves Jr. (2003), a falsa projeção remete à imbricação entre mito e esclarecimento, uma conjunção bastante antiga, de caráter compulsivo, da civilização que se volta sempre contra a própria civilização.

Contudo, a questão não é a projeção, pois em todo ato perceptivo podemos encontrar esse mecanismo. O problema é expresso pelo adjetivo *falso*, que indica ausência de reflexão na projeção, pois só *a posteriori* se pode distinguir na projeção a alteridade do mundo externo. É pela reflexão que encontramos a possibilidade de reconciliação entre sujeito e objeto sem o uso da violência. Portanto, a projeção em si não tem caráter patológico, que está na falta de reflexão.

Ainda segundo Alves Jr. (2003), o antissemita (e poderíamos estender o raciocínio aos transfóbicos) não questiona mais a relação entre suas demandas pulsionais e sua consciência moral: vê o mundo exterior como campo iminente de batalha, imprimindo ao seu redor qualidades e atributos de sua própria vida interior, de maneira bastante violenta e sem nenhuma diferenciação. A falta de reflexão se dá, portanto, em dupla via: tanto na incapacidade de perceber o objeto como alteridade como em se perceber como diferente. Em última análise, o sujeito antissemita perde-se de si mesmo.

É nessa linha que Adorno e Horkheimer (1985, p.180) descrevem a aproximação entre a *projeção incontrolada* e o *pensamento objetivador* presente no antissemitismo e marca da civilização. Tanto um como o outro produzem o aniquilamento do não idêntico; prevalece a arbitrariedade da subjetividade, fazendo com que o antissemita se esqueça do objeto em si, infligindo lhe violência. Para os autores, esse mecanismo é uma espécie de delírio paranoico que "despovoa a natureza e, ao fim e ao cabo, os próprios povos".

Contudo, como dissemos, a projeção é um mecanismo importante de autopreservação que se institui, por uma espécie de reflexo constitutivo, um sistema de conhecimento do mundo pelo qual se externalizam impressões e criam-se hipóteses a partir de um referencial interno. Haveria, portanto, um controle da projeção, em que se estabelece a diferenciação entre o mundo externo e o interno. No entanto, em sua

expressão patológica, a projeção indicaria a falta de discernimento entre o eu e o outro, entre fantasia e realidade.

> O indivíduo obcecado pelo desejo de matar sempre viu na vítima o perseguidor que o forçava a uma desesperada e legítima defesa, e os mais poderosos impérios sempre consideravam o vizinho mais fraco como uma ameaça insuportável, antes de cair sobre eles. A racionalização era uma finta e, ao mesmo, tempo, algo de compulsivo. Quem é escolhido para inimigo é percebido como inimigo. O distúrbio está na incapacidade de o sujeito discernir no material projetado entre o que provém dele e o que é alheio (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 175).

Assim como no caso do antissemita, podemos pensar que o mecanismo da *falsa projeção* atua também no homofóbico. Tal como acontece na paranoia, nesse tipo de projeção patológica, o sujeito projeta no outro aquilo que é mais condenável em si mesmo. Impedido de fazer o balanço de suas demandas pulsionais e dos discursos morais, percebe o mundo a sua volta como um campo de caça, imputando aos outros qualidades de sua própria vida, de maneira não diferenciada e violenta (ALVES JR., 2003).

Em períodos de regimes totalitários como o fascismo, Adorno e Horkheimer (1985) apontam certo estado de heteronomia emocional, que é produzida pela argumentação monótona e repetitiva do líder, assim como pela incapacidade de autorreflexão. Quando se almeja a igualdade entre todos apagando as diferenças, na busca obsessiva pela homogeneidade, elege-se um *estranho-familiar* que será o alvo da perseguição.

Essa postura incrédula ao equívoco e a designação de um inimigo se aproxima do caráter ambivalente do *Unheimlich*, formado tanto pelo estranheza quanto pela familiaridade, em que qualquer reflexão é profundamente ameaçadora. Segundo Bueno (2017, p. 496), as “atitudes autocríticas tornam-se ameaçadoras por um duplo motivo, sugerindo tanto a dissolução da impostura quanto o reconhecimento de si mesmo no estranho ou estrangeiro”.

Até aqui, vimos como o bloqueio do pensamento, da incapacidade de lidar com a diferença se inscreve em contextos de fragilidade democrática, como no programa da doutrina nacional-socialista, cujo objetivo central era exterminar os judeus na Europa.

Tais mecanismos como a noção de *Unheimlich* podem nos auxiliar, neste momento, a investigarmos com mais profundidade a intolerância contra a população LGBT, no contexto atual.

O paradoxo do estranho-familiar

Em seu texto sobre o tema, *O inquietante*,[50] Freud (2010[1919]) relaciona o termo em alemão *unheimlich* àquilo que causa certa estranheza inquietante, que desperta angústia e horror justamente por ser algo familiar. Freud (2010[1919]) faz um amplo recorrido semântico nos dicionários de alemão e de outras línguas sobre os significados de *Heimlich* e *Unheimlich* e percebe que, diferentemente do que se poderia pensar, os temos não são opostos. Desenvolvendo o texto, conclui que *Unheimlich* é também é também Heimlich, na medida em que o estranho é ocasionado pelo conhecido, pelo familiar. Citando Schelling, diz que Unheimlich é tudo aquilo que deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu.

Após esse percurso semântico, Freud (2010[1919]) procura reunir situações que despertaram o inquietante, como no conto de Hoffmann "O homem de areia". Nesse texto instigante, Freud ressalta a importância do duplo, do espelhamento, dos personagens projetados num outro. Segundo ele, o que causa estranheza é esse duplo no Eu, como sua imagem refletida no espelho, fazendo com que o Eu seja submetido ao próprio olhar e se torne objeto de auto-observação, dando a possibilidade de ruptura com imagem unificada no espelho.

Certa instância crítica[51] do eu pode incorporar ao duplo aquilo que era considerado superado no narcisismo dos primórdios, ou seja, nas críticas dirigidas ao eu, encontramos aquilo que já havia sido reprimido. Além do conteúdo reprimido, podem-se identificar no duplo todas as possibilidades não realizadas, as tendências do eu que não puderam se impor e todas as vontades que não puderam ser realizadas. O caráter inquietante desses processos remete a um tempo em que o eu não se distinguia

[50] Ou *O estranho*, dependendo da tradução consultada.

[51] Essa instância crítica foi também denominada Ideal de eu e de supereu em *Psicologia das massas* (1921) e em *O Eu e o Id* (1923).

do mundo externo ou dos outros. De acordo com Freud (2010[1919]), diante desse reprimido que retorna, há um esforço defensivo que se projeta para fora do eu como algo inquietante.

Assim, o *Unheimlich* pode ser caracterizado como a percepção da alteridade do objeto, sendo aquilo que retorna de certo conteúdo reprimido, o estranho-familiar era então bastante conhecido da psique mas que, pelo processo de repressão, foi ocultado. Portanto, em determinados contextos, o conteúdo reprimido retorna, mas, não sendo possível aceitá-lo como próprio, se o projeta na alteridade. Isso que deveria permanecer escondido retorna como o estranho-familiar. Conclui Freud (2010[1919], p. 371) que "o inquietante das vivências[52] produz-se quando complexos infantis reprimidos são novamente avivados, ou quando crenças primitivas superadas parecem novamente confirmadas".

Nesse sentido, o paradoxo do estranho-familiar é encontrado na figura dos estrangeiros, dos vizinhos, dos outros que nos causam espanto justamente por serem tão íntimos. Em *O mal-estar na civilização*, discorrendo sobre a projeção da hostilidade primária, Freud (2010[1930) afirma que uma das saídas desse escoamento da agressividade são os agrupamentos, que, para se firmar, recorrem à hostilização de outro grupo. Para tanto, não importa se a ligação de um grupo é baseada no amor entre seus membros: o grupo só se sente reconhecido pela agressividade que se externa para outro grupo.

Em *O estrangeiro: um homem distinto*, Hassoun (1998) revela também o paradoxo na criação da noção de estrangeiro no seio de uma cultura. Pois, ao mesmo tempo em que se cria o estrangeiro para culpá-lo de toda desordem, retira-lhe sua alteridade. Segundo, Hausson, essa é uma das marcas da nossa civilização e seu constante mal-estar, designa-se o estranho e nega a ele qualquer possibilidade. Esse paradoxo é intrínseco ao fenômeno de massas, onde o líder se diferencia e atrai a multidão sedenta em se fundir – almejando abrir mão de sua alteridade -, constrói-se na figura do estrangeiro o lugar de alteridade a ser destruído, necessariamente.

[52] Freud (2010[1919]) distingue o inquietante das vivências e o inquietante da ficção, encontrado na literatura.

> Transformado num elemento entre outros – quase intercambiável –, ele testemunha, por meio de seu entusiasmo, a ruína dos vínculos sociais em proveito da sua alienação, revelando que, para ele, o único outro possível é redutível à sua imagem infinitamente multiplicada. Então, busca-se desesperadamente um estrangeiro para circunscrevê-lo, nomeá-lo e destruí-lo (HASSOUN, 1998, p. 87).

Para Hassoun (1998), nesse momento, a massa é tomada pela paixão narcísica e acredita na proximidade do *eu ideal*, pois projeta na figura do líder o filho da divindade, o *mito* capaz de sanar as crises econômicas e sociais. Desse modo, o estrangeiro torna-se o ponto de convergência de uma série de características que buscam, antes de tudo, dar uniformidade à massa pelo espelhamento com o líder.

> Ocupando o lugar de um eu-ideal, ele é capaz de criar os demônios e duendes que irão promover, no lugar simbólico, um discurso maledicente, literalmente dia-bólico sobre a pureza do sangue, sobre a raça e sobre a nostalgia de um passado perdido, sempre glorioso, prestigioso, imcomparável (HASSOUN, 1998, p. 97).

Na mesma direção, Souza (1998) afirma que, ao não querer saber do paradoxo existente na figura do estrangeiro, a massa presume que é um, que pode ser harmônica, recalcando o fato de que sempre somos o outro, o estranho gêmeo ou o duplo assimétrico. Logo, a única forma de existência prevista para a figura dos *estranhos* é a de reduzi-los a um número suficientemente pequeno para que se os exponha num museu; assim, segundo Hausson (1998), seria possível respeitar sua diferença.

Então, uma vez que esses sujeitos ganhem alguma relevância social, ascendam socialmente, se tornem de alguma forma indistintos, é o momento em que se inicia a caça às bruxas, quando cai a barreira que distingue entre o eu e o outro, que os "define" como sujeitos "visivelmente" diferentes. O homofóbico, o racista, o xenófobo são sujeitos que amam a taxinomia, que estão sempre criando classificações em que seus objetos são definidos em lugares determinados, sem possibilidade de confusão.

Essa análise de Hausson (1998) serve perfeitamente para analisarmos a fala do então deputado federal Jair Bolsonaro[53], em 2014. Em entrevista ao jornal El País diz:

[53] Entrevista concedida por Bolsonaro, J. Entrevista ao El País. [14, fev. 2014]. A entrevista na íntegra encontra-se em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/02/14/politica/1392402426_093148.html

“Aqui no Brasil se tem a ideia de que quem for homossexual vai ter sucesso na vida. As novelas sempre mostram os gays bem sucedidos, que trabalham pouco e ganham muito, têm carrões...”. Para o ex deputado, o homossexual aparece como alguém que detêm um estilo de vida muito semelhante, provavelmente, ao dele, aos homens brancos que possuem poder de compra e status social.

Portanto, o alvo do ódio se dá pela via da “quase” indiferenciação com o outro, o familiar. Para Freud (2013 [1910]), essa impossibilidade de lidar com outro pela via das *mínimas* diferenças se inscreve no fenômeno do *narcisismo das pequenas diferenças*, que estaria na base da constituição do sujeito e que busca dar unidade ao eu a partir dessa diferenciação fronteiriça, tênue com o outro.

É curioso notar que o primeiro texto em que Freud cita o *narcisismo das pequenas diferenças* seja a terceira *Contribuição à psicologia do amor*, no ensaio intitulado “O tabu da virgindade”. A partir de estudos antropológicos, Freud (2003[1918) mostra que os povos ditos primitivos elegeram a virgindade como um tabu, entre outras coisas, porque remetia ao perigo que as mulheres representavam para os homens: eles temem ser prejudicados pelas mulheres, contaminar-se com sua feminilidade e, portanto, mostrarem-se incompletos. Em outras palavras, o fantasma da defloração suscita angústia e agressividade nos homens porque os remete à própria castração.

> Utilizando expressões que diferem apenas ligeiramente da terminologia habitual da psicanálise, Crawey (num estudo sobre o homem primitivo) assinala que cada indivíduo se separa dos demais por um “tabu de isolamento pessoal” e que justamente em suas pequenas diferenças, não obstante a semelhança quanto a todo o resto, se fundamentam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles. Seria tentador desenvolver essa ideia e derivar desse “narcisismo das pequenas diferenças” a hostilidade que, em todos os vínculos humanos, observamos lutar com êxito contra os sentimentos de solidariedade e sobrepujar o mandamento de amar ao seu próximo. A psicanálise acredita que descobriu grande parte do que fundamenta a rejeição narcísica que os homens voltam às mulheres ao chamar atenção para o complexo de castração e sua influência sobre a opinião, baseada no desprezo, em que são tidas as mulheres (FREUD, 2003[1918], p. 195).

Referindo-se ao trabalho do antropólogo inglês Ernest Crawley, Freud (1918) mostra como projetamos nossas emoções mais hostis não àqueles que se diferem completamente de nós mesmos, mas aos que mais se nos assemelham. Para tanto, elege-se uma pequena diferença no grupo alheio que o torna alvo de estranhamento e de segregação entre os grupos – em casos extremos, como vimos, o narcisismo das pequenas diferenças leva à segregação, ao racismo e ao extermínio.

O fenômeno da massa permite que se identifique como inimigo outro grupo próximo, a fim de que se possa ter unidade, identidade. A intolerância à alteridade surge como expressão do desejo de garantir a coesão do idêntico a si, na qual tudo aquilo que emerge de importante no outro deve ser destruído. Tema bastante trabalhado em *Moisés e o monoteí*smo (2018[1939]), Freud entende o ódio ao judeu como esse *Unheimlich* das massas, como a violência que se externa pelas pequenas diferenças, muito mais do que pelas fundamentais (FUKS, 2007).

Essas manifestações de ódio são encontradas no racismo e nos preconceitos, que são os substratos da agressividade dos sujeitos frente a pequenas diferenças que causam angústia. Assim, segundo Fuks (2007), percebe-se nessas manifestações a dimensão do horror ao que é mais íntimo, compreendido pelo sujeito como algo externo a ele, objeto alheio que dever ser segregado e exterminado.

Engendrada desde o narcisismo na relação do sujeito com sua imagem refletida no outro, a agressividade opera, então, como um jogo de espelho no qual o sujeito lida como se fosse com ele próprio. De acordo com Mendes (2012), a agressividade se relaciona à imagem no espelho e ao tensionamento que causa ao eu para que triunfe a qualquer custo. De outro modo, o ódio emerge como uma reação do sujeito diante do fracasso da imagem e de seu triunfo: “E, a depender do tipo de discurso do qual ele participa, o si mesmo pode ter se amalgamado ao de outros, de maneira a que qualquer diferença seja recusada, pelo ódio” (MENDES, 2012, p. 50).

É por isso que a massa se torna perigosa, pronta a atacar qualquer expressão desse estranho-familiar projetado na figura do outro. Além disso, outra dificuldade do fenômeno de massa seria, de acordo com Freud (2010[1930]), sua miséria psicológica, que a torna tão suscetível a ímpetos de violência. Isso ocorre sobretudo quando a

ligação ou a identificação entre os membros é estabelecida pela figura de um líder que não ocupa a liderança de forma satisfatória.

Para Fuks (2007), a ascensão de Adolph Hitler é exemplar nesse sentido: a massa estava capturada pelo fascínio dos jogos identificatórios com o *Fuhrer* alemão, que se tornou muito próximo de um líder divino. Em seus discursos, Hitler pregava a fidelidade incondicional das comunidades fraternas, assentada no programa político de reduzir o outro à figura do estrangeiro, depositário de todo escoamento da pulsão de destruição.

Este é um dos pontos centrais: o ódio ao outro advém da incapacidade de viver sem referências claras, do horror diante do indistinguível, do real da castração. Portanto, o que torna a figura do estranho familiar o objeto a ser perseguido e exterminado é a aparição da figura ambígua, do híbrido, do miscigenado. Nessa perspectiva, podemos pensar o ódio a uma sexualidade que faz menção ao não castrado, à feminização do corpo masculino, à abdicação da insígnia fálica.

É como se os sujeitos que abdicam da masculinidade colocassem em xeque a crença na existência exclusiva de dois sexos distintos, desequilibrando os atributos sociais designados a cada um e, portanto, afetando diretamente a ordem hegemônica historicamente estabelecida. Ou seja, ao ameaçar o dispositivo de distinção entre os sexos, romperiam a hegemonia masculina na estrutura social.

Horror ao feminino

Anda que nem homem

Viadinho, menininha
[Agressor de Plínio Henrique de Almeida Lima, morto na Av. Paulista em 2018] [54]

[54]https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2018-12-26/gay-esfaqueado-suspeito-preso-pela-policia.html

Como vimos, o outro se faz presente como alteridade na teoria freudiana a partir da noção de estranheza, de indeterminação. É ainda em *O inquietante* que Freud (2010[1919]) analisa a estranheza provocada pelos complexos infantis recalcados, em que está em jogo o retorno da realidade psíquica outrora experenciada. Para essa sensação estranha, Freud traz o exemplo do sentimento de alguns homens diante dos genitais femininos.

O que estaria recalcado seria a feminilidade dos homens ou a experiência de ver os genitais femininos como algo estranho mas que remete ao familiar ventre materno. De acordo com Arán (2006), essa experiência descrita por Freud coloca novamente o masculino como o paradigma da subjetividade moderna, como o retorno de uma realidade psíquica já superada (feminino). Além disso, a cena inquietante diante do sexo da mulher causa o horror à castração.

Horror e fascínio, como veremos, pois, no mesmo instante em que aparece a repulsa àquilo que remete à emasculação, encontra-se também a atração pela imagem.

Fuks (2007) considera esse horror à feminização do corpo algo presente na perseguição aos judeus no fim do século XIX pela imagem do pênis circunciso, entendido como danificado ou incompleto. Criaram-se então inúmeras fantasias a respeito de certo processo de "feminização" dos meninos judeus, como a ideia de que o órgão sexual era degenerado ou tomado por doenças sexualmente transmissíveis. Portanto, no fascismo, o horror à feminização do corpo se aproxima do horror às mulheres, a quem Hitler imputava a introdução do pecado, a "poluição" do sangue nórdico.

Esse horror é angustiante, pois caem todos os pontos identificatórios possíveis, e a diferença causa horror. Para Fuks (2013), a diferença pode estar alocada em qualquer parte, e basta que essa insígnia da diferença alheia se manifeste como alteridade. A angústia provocada pela diferença é tanto maior quanto os discursos que entoam a uniformidade.

Como vimos no capítulo 2, a metapsicologia da pulsão serviu como base para a diferenciação entre os sexos na teoria freudiana. A partir da noção de pulsões parciais, Freud afirmou que no inconsciente não há distinção entre os sexos anatômicos na meta de satisfação. Contudo, ressaltou que a diferença se daria entre outra ordem, no

problema representacional entre ter e não ter o significante fálico. Portanto, para Freud (2011[1923]), o que está em cena na diferença sexual é a primazia do falo, e não dos órgãos genitais.

De acordo com Quinet (2000), o falo, chave do simbolismo freudiano, é o significante que não só designa em seu conjunto os efeitos de significação, como também conjuga o logos com o sexual. Sendo o falo a peça central na constituição das diferenças sexuais na obra freudiana, em seu importante ensaio tardio *Feminilidade*, Freud (2010[1931]) concluiu que, ao passar pelo Édipo – impulsionado pela castração –, o desenvolvimento normal de uma mulher seria metaforicamente definir a figura do pai como meta de satisfação pulsional para então poder usufruir do falo de que fora desprovida desde o nascimento.

O trajeto de constituição da sexualidade feminina, descrito por Freud (2011[1925]) em *Algumas consequências psíquicas da distinção entre os sexos*, envolve inicialmente desvencilhar-se do maciço investimento libidinal que fizera na figura da mãe, seu objeto de amor primordial. O distanciamento da menina da mãe seria fruto da constatação da filha de que sua progenitora não tem o significante fálico que ela outrora imaginara. A constatação da diferença sexual produziria decepção e inveja na menina, que tentaria apagar as diferenças ao reorientar sua libido da mãe para o pai, de quem deseja obter o falo sob a forma de filho.

Para Soler (2005), o desfecho da posição sexual feminina em Freud é bastante complicado, já que, incitada por sua falta fálica, a mulher precisa voltar-se para o amor de um homem. Nessa perspectiva, haveria um prejuízo ao sexo feminino, que só alcançaria sua meta sexual com a estrita relação com o masculino. Nesse ponto, parece que Freud teria equacionado o problema da libido feminina ao descrever a busca da mulher por equivalentes fálicos.

Ainda assim, a noção de feminilidade na teoria freudiana se apresenta como o contrário do registro fálico, seria a fonte de uma experiência marcada pela desfalicização e, portanto, geraria horror à perda do referencial fálico. Dessa forma, ao colocar em suspensão as insígnias fálicas, o sujeito viveria sob efeito do caos pulsional e de seu próprio descentramento. Com efeito, o território da feminilidade pressupõe a experiência de confronto com o desamparo. Além disso, se a diferença sexual foi

pautada pelo falo como principal operador teórico, entre quem o tem e quem o não tem:

> A consequência disto é a crença, por parte de quem o tem, na sua superioridade ontológica, e de que não o tem, na inferioridade do seu ser. Estabelece-se assim uma hierarquia entre os sexos com fortes consequências psíquicas, sociais e culturais. Essa interpretação da feminilidade para além do falo leva a pensar na concepção do sujeito como marcado pela infinidade e incompletude (ARÁN, 2006, p. 158).

Como salienta Kehl (2015), o mais curioso nessa argumentação freudiana do feminino como falta é identificar que, nas pequenas diferenças entre os homens e as mulheres, os homens parecem ficar mais vulneráveis pela "interpenetração" de territórios, ou seja, nas mulheres, que de saída são estruturadas no vazio, na falta do atributo fálico, toda conquista de atributos ditos "masculinos" é entendida como uma apropriação de algo que lhe foi retirado. Já nos homens, toda "feminilização" que possam vir a ter é vista como perda, como ameaça; nesse sentido, interessam-se em colocar certa distância à mulher, garantindo a preservação do "a mais" inscrito no corpo.

Essa é a conclusão do trabalho de Arán sobre as novas formas de subjetivação do feminino, que converge com os achados genealógicos sobre a masculinidade de Monique Schneider (2000). Assim como, no feminino, a falta se torna sua proteção, já que de partida é castrado, no masculino, a fragilidade comparece também na figura do guerreiro armado de espada e escudo, ainda hoje tão comum em brincadeiras de meninos. A espada, que representa – não só no sentido figurado – a penetração, é acompanhada do escudo, que revela a necessidade de uma atitude defensiva que exige proteção.

> O escudo representaria, assim, o emblema desta cultura, e a defesa contra a natureza e a alteridade, uma forma específica de subjetivação que se impôs no que outrora chamamos de civilização ocidental (ARÁN, 2006, p. 215).

Em seu trabalho sobre o masculino, também fundamentado na obra de Schneider (2000), Ganhito (2016) aponta o escamoteamento da identificação primeira do menino com a mãe no interior da teoria psicanalítica freudiana. De fato, é bastante rara a ênfase nessa identificação primordial, que revelaria a posição inicial do menino como castrado;

parece haver um esforço teórico importante para demarcar apenas a identificação com o pai, que vem *a posteriori*. Nesse trajeto, nos perguntamos insistentemente como é tornar-se uma mulher, mas não nos perguntamos como é tornar-se homem ou sobre sua posição primordial de passividade.

O falocentrismo da cultura ocidental, como também da psicanálise freudiana, assumiu o paradigma da Grécia clássica, do homem centrado em seu próprio pênis, sua espada ofensiva e suas conquistas culturais. Em contrapartida, a mulher é mostrada por sua nudez, privada de espadas ou escudos, representando a natureza em seu estado bruto. Assim, parece-nos importante olhar o masculino com esse outro paradigma, tão bem velado, que se dá entre a identificação feminina inicial e a construção dos instrumentos de luta. Devemos olhar esse corpo marcado não pela indumentária de guerra, mas pelos esfolamentos da pele e por suas cicatrizes. Certamente, veremos que o encobrimento do feminino, que inicialmente parece apaziguar o homem em seu gênero, tem consequências importantes (GANHITO, 2016).

Tornar-se homem

Então, eu não posso mais abraçar
meu filho em público?

J. C. G., 42 anos[55]

Diante de novas demandas socias que afetam sua própria representação, os homens autores dos crimes contra a população LGBT se encontrariam em crise profunda: a de manter os modelos tradicionais que lhe davam alguma autoridade e, ao mesmo tempo, responder às exigências da cultura atual. Não à toa, encontramos nas falas de alguns deles a ideia de que um homem precisa ser viril ou que um homem que gosta de ser como mulher é uma ofensa aos costumes. O caso emblemático do menino Alex, morto pelo pai em 2014, se torna exemplar:

> Em depoimento, André afirmou ao delegado Rui Barbosa, da 34ª Delegacia de Polícia, em Bangu, Zona Oeste, que as surras

[55] Confundido como um homossexual por abraçar o filho e atacado por seis homens.

> eram “corretivos” para ensinar o filho “a andar como homem”. Para o pai, Alex, que gostava de lavar louça e de dança do ventre, era afeminado. [...] Parentes ouvidos pelo jornal carioca afirmaram que [André] Soeiro era homofóbico e teria rejeitado um filho de 12 anos, que, para ele, seria “pouco másculo”. Ele já teria tentado bater no filho mais velho e na própria mãe (MENINO [...], 2014).

Neste ponto, é possível fazer um paralelo com a violência doméstica, em que quase sempre é o homem o autor do ato. Muskat (2006) sustenta a hipótese de que a violência cometida por homens decorre do desamparo frente à perda dos traços identitários da masculinidade. Em sua pesquisa, percebe que a justificativa para o crime passa sempre por certo maniqueísmo, em que se verificam definições preconcebidas sobre as funções de gênero e noções de sexualidade bastante rígidas, além do fato de que, na maioria das vezes, imputa-se a culpa à vítima.

A hostilidade não só contra a população LGBT, mas também contra mulheres ou qualquer indivíduo que subverta a reprodução estereotipada do sexo biológico parece ter em comum o abalo narcísico gerado nos autores dos crimes. Numa sociedade androcêntrica como a que vivemos, qualquer ato que aponte o desmoronamento desses valores pode ser compreendido como traição, desencadeando as mais severas punições, como se o auge da falta de virilidade fosse a aproximação à feminilidade (BORRILLO, 2016).

Para o autor, a socialização masculina ainda é marcada pela imersão em ambientes de alta competição, pelo controle ou pelo travamento de emoções que possam indicar fragilidade e pela homofobia. O ódio aos homossexuais é uma das insígnias que constroem a figura da masculinidade, como se, para o pensamento hegemônico, a heterossexualidade fosse a comprovação de que, ao possuir uma mulher, o homem não é mulher.

De acordo com a historiadora Badinter (1993), o estereótipo de que a masculinidade é o oposto da feminilidade revela a ambivalência do que foi designado como passivo. Quanto maior o medo, maior o desejo de se satisfazer naquilo que, de alguma forma, fica marcado como impossibilidade, como quebra identitária. O conflito decorrente de tal ambiguidade se expressaria pelo ódio a tudo o que remete a ambiguidade, a saber, sua aproximação com o feminino, sobretudo naqueles que,

nostálgicos, não aceita o atual questionamento e mobilidade da masculinidade, da feminilidade e outras expressões de gênero. Portanto, a masculinidade seria mais uma reação do que uma adesão.

> O menino se coloca pela oposição: eu não sou minha mãe, não sou um bebê, não sou uma menina, proclama seu inconsciente. Segundo a expressão de Alfred Adler, o advento da masculinidade passa por um protesto viril. A palavra "protesto" já indica o surgimento de uma dúvida. Protesta-se inocência quando há suspeita de culpa. Proclama-se alto e bom som a inocência para convencer os outros de que não somos aquilo de que se suspeita. Da mesma forma, o menino (depois o homem) protesta sua virilidade porque permanece uma suspeita de feminilidade (BADINTER, 1993, p. 58).

Os crimes de ódio à população LGBT apontam, em muitos casos, justamente a ambiguidade do ódio e do desejo de aproximação com as figuras que revelariam a instabilidade de sua masculinidade, especialmente quando o autor do crime mantinha relações sexuais com a vítima. Temendo que a sociedade os reconheça como menos, esses sujeitos recorrem ao último ato possível de apagamento dessa contradição, pois a heterossexualidade se mostra como um dos aspectos importantes dessa masculinidade construída e sempre reiterada, em que a possibilidade de desejar alguém do mesmo sexo se apresentaria como fracasso. Confrontar-se com o desejo despertado por um homem "afeminado" aparece como o horror às próprias características femininas.

Ainda hoje o significante "homem" parece não produzir duplicidade e abertura para questionamentos, retira-se completamente sua polissemia. Segundo Silva Jr (2016), em oposição à obscuridade feminina, a masculinidade estaria marcada pela razão, pela clareza, por aquilo que não hesita. O homem é aquele que não transita entre os gêneros e outras formas de sexualidade, que não a heterossexual, o homem permanece sem alteração, atemporal.

> Assim, no universo masculino não seriam admissíveis diferenças internas nem de escolha sexual, nem de transição identitária. Dir-se-ia, com facilidade, que a masculinidade, em suas categorias de indubitabilidade e inalterabilidade sexual, tem valido ao longo da história, como um fundamento moral subterrâneo, como uma garantia silenciosa do princípio de identidade filosófico, aquele que diz que A e não A podem ser afirmados ao mesmo tempo (SILVA JR., 2016, p. 162).

O assassinato da travesti Lorhany Kalarhay, encontrada nua e brutalmente violentada em sua casa, exemplifica essa ojeriza ao "homem afeminado" e ao próprio desejo homossexual. Em depoimento, ao confessar o ato, o autor do crime revela que a vítima havia dito que era mulher e que teria então sido então enganado, o que motivou seu crime. Qual teria sido o engano, o de ter desejado alguém do mesmo sexo biológico? Ou o de ter sido desejado por alguém do mesmo sexo?

> A Polícia Civil prendeu, na manhã desta terça-feira (30), Samuel Almeida Matos, 19 anos, acusado de assassinar com requintes de crueldade a travesti Lorhany Kalarhary, 29 anos, no município de Querência (945 km a nordeste de Cuiabá). Osmanilson da Silva de Aguiar, que usava o nome social de Lorhany, foi morta com cinco facadas no pescoço, duas no tórax, uma no peito e outra nas costas. O corpo foi encontrado pela mãe dela na manhã de segunda-feira (29), no chão do quarto de sua casa. A vítima estava nua. Pela crueldade na execução do crime, Samuel foi autuado por homicídio qualificado. Os investigadores conseguiram identificar Samuel como autor do crime após uma série de diligências no município. Ele foi surpreendido em uma residência e na abordagem demonstrou muito nervosismo. Conduzido à delegacia de polícia, o acusado foi interrogado pelo delegado Michael Mendes Paes e acabou assumindo o crime. Em depoimento, ele alegou ter praticado o homicídio em razão de ter sido enganado pela vítima, que disse ser mulher (HOMEM [...], 2018) [56].

Diferentemente de outras culturas,[57] que compreendem a homossexualidade como uma etapa para a heterossexualidade, na cultura ocidental contemporânea, conceber um desejo homossexual, em determinados contextos, ainda aparece como uma rejeição absoluta. Como vimos, parece persistir no imaginário cultural a ideia de uma sexualidade "normal", natural, em que qualquer desejo homossexual é intolerável. Mata-se o alvo do próprio desejo mas não se "aceita" a homossexualidade, a aproximação com o que seria uma posição "feminina". A radicalidade em lidar com esses desejos "impróprios" nos lembram, em certa medida, a noção freudiana de desmentido.

[56] http://www.reportermt.com.br/policia/homem-matou-travesti-ao-descobrir-que-nao-era-mulher/85602

[57] Segundo Badinter (1993), na Grécia clássica não havia duas espécies distintas de desejo, uma homossexual e outra heterossexual, não havia oposição entre a escolha por um rapaz ou por uma moça. Eram apenas duas maneiras de se considerar o prazer, o que revelaria uma bissexualidade sem problemas identificatórios.

O desmentido

Um dos modos de boquear a realidade externa é descrito por Freud como recusa (*Verleugnung*) ou desmentido, que seria um mecanismo de defesa de que o sujeito lança mão para lidar com a realidade. Diante de uma percepção traumatizante da realidade, o sujeito perderia a capacidade de pensar e questionar tanto a realidade interna quanto a externa. Segundo Freud, a recusa da realidade está diretamente ligada à dificuldade de elaborar a ausência do falo na figura da mãe.

Para que haja pensamento, para que o sujeito aceda à função simbólica, ele deve considerar e lidar com a falta do objeto de satisfação.[58] A capacidade de um sujeito simbolizar a falta é condição fundamental para o início do jogo simbólico de seu pensamento, mais especificamente, o problema de aceder ao campo simbólico depende da aceitação da castração. Em situações como recusa/desmentido, está impedida a operação que coloca em jogo o problema da castração.

Diferentemente do recalque e da rejeição, a recusa apresenta um duplo movimento sobre a castração feminina, saber e não saber ocorrem simultaneamente. Se no recalque a solução é o esquecimento, na rejeição é a expulsão e, no desmentido, o sujeito consegue, ao mesmo tempo, conservar e abandonar a representação da castração. Sob o impacto da castração feminina e a ameaça de sua própria castração, cria esse mecanismo de defesa, em que os dois julgamentos, que são contraditórios, estão presentes no Eu, sem que a conclusão seja um nada.

> Suponhamos, portanto, que o ego de uma criança se encontra sob a influência de uma poderosa exigência instintual que está acostumado a satisfazer, e que é subitamente assustado por uma experiência que lhe ensina que a continuação dessa satisfação resultará num perigo real quase intolerável [...] ela responde ao conflito por duas reações contrárias, ambas válidas e eficazes. Por um lado, com o auxílio de certos mecanismos, rejeita a realidade e recusa-se a aceitar qualquer proibição; por outro, no mesmo alento, reconhece o perigo da realidade, assume o medo desse perigo como um sintoma patológico e subsequentemente tenta desfazer-se do medo. Deve-se confessar que se trata de uma solução bastante engenhosa da dificuldade (FREUD, 2018[1938], p. 176).

[58] Freud (2011[1920]) descreve o processo de lidar com a falta do objeto na brincadeira de carretel do *fort-da* ao observar o neto repetindo a presença e a ausência da mãe. O movimento de desaparecimento e reaparecimento do objeto seria uma maneira de o sujeito suportar que o objeto lhe falte.

Ao conciliar duas correntes contraditórias sobre a castração, a recusa provoca uma cisão do eu. Notemos, portanto, que, no desmentido, não se trata de uma falha do psiquismo em várias instâncias, mas sim da clivagem do psiquismo no interior de uma instância psíquica específica: o eu. Essa forma particular de suspensão de conflitos psíquicos deve-se, então, ao fato de o sujeito encontrar dificuldade na capacidade de síntese do eu diante do reconhecimento traumático da castração feminina nos momentos iniciais da investigação infantil a respeito da sexualidade (PENOT, 1992).

Em *Fetichismo*, Freud (2014[1927]) afirma que a recusa da ausência do falo feminino produz um mecanismo de defesa contrário à percepção da falta, e se produz a convicção de que existe um falo universal. Diante do insuportável da diferença sexual, que notifica o menino da ameaça de sua própria castração, procuram-se soluções conciliadoras, que desconfirmem a percepção da mulher como castrada – o falo ainda é pequeno crescerá ou ela tinha um pênis que foi cortado – ou a escolha de um objeto fetiche que venha a dotar a mulher de um pênis imaginário.

> (...) Se eu afirmar agora que o fetiche é um substituto para o pênis, certamente criarei decepção. Apresso-me então a acrescentar que não é um substituto para um pênis qualquer, mas de um especial, bem determinado, que nos primeiros anos infantis tem grande importância, porém é perdido depois. Isto é: normalmente seria abandonado, mas o fetiche se destina exatamente a preservá-lo. Colocando isso de maneira mais clara, o fetiche é o substituto para o falo da mulher (da mãe), no qual o menino acreditou e ao qual – sabemos por quê – não deseja renunciar. Sucedeu, então, que o menino se recusou a tomar conhecimento de um dado de sua percepção, o de que a mulher não possui pênis. Não, isso não pode ser verdade, pois, se a mulher é castrada, o seu próprio pênis corre perigo, e contra isso se rebela a porção de narcisismo de que a natureza, por cautela, dotou precisamente esse órgão (FREUD, 2014[1927], p. 304)

Assim, a onipotência da criança estaria ameaçada diante da percepção da ausência do falo materno, e uma das saídas para escapar a essa realidade seria constituir um objeto fetiche que funcionaria como um memorial desse tempo anterior à percepção. Esse objeto, que tem a função de negar e afirmar a experiência da castração, funcionando como suplência ao falo materno, remeteria à interrupção da memória do evento traumático: o sujeito ficaria paralisado imediatamente antes de perceber a castração:

> A instauração de um fetiche parece antes obedecer a um processo que lembra a detenção da memória na amnésia traumática. De modo semelhante, o interesse como que se detém no caminho, a última impressão antes do que foi traumático, inquietante, seria conservada como fetiche. Assim, o pé ou o sapato deve sua preferência como fetiche (...) as peças íntimas de roupa, tão frequentemente tomadas como fetiche, retêm o instante do desnudamento, no qual ainda se podia imaginar a mulher fálica (FREUD, 2014[1927], p. 307).

De acordo com Rivera (1997), essa última percepção antes do inquietante fixa-se na retina e compõe uma cena quase cinematográfica. O espetáculo do desnudamento da mãe poderia explicar por que certos objetos são escolhidos como fetiche, entre eles, a calcinha, os cabelos, que lembram os pelos pubianos, e os pés e os sapatos, que indicam o ângulo de visão da criança, "de baixo para cima". A construção do objeto fetiche é guiada, portanto, por um movimento metonímico, que ocorre no hiato entre a percepção e a anulação daquilo que seria irrepresentável. O objeto fetiche não vem substituir o pênis materno, mas a falta desse pênis, e por isso é considerado um monumento à castração.

Da perspectiva do sofrimento psíquico, o mecanismo utilizado pelo fetichista para mobilizar seu desejo desse objeto que condensa, a um só tempo, o saber da castração feminina e sua recusa desse mesmo saber, caracteriza a perversão. O perverso usa o objeto fetiche como mediador de suas relações sexuais; é o objeto que o salva da angústia da castração e mantém seu próprio desejo. Mais adiante, veremos como a perversão se tornou um sintoma da sociedade atual pela recusa à castração, pelo imperativo do gozo e pela contradição do contrato social.

O fascínio da imagem

Ainda sob o impacto da cena que aponta a diferença entre os sexos e introduz a mulher como castrada, é possível dizer que, além do temor da castração, há simultaneamente certo fascínio pela figura feminina, um estranho espelhamento. Esse estranho-familiar de quem se vê numa posição passiva e ativa diante da castração é muito bem descrito por Mezan (2002) no mito grego da Medusa: a Górgona representa essas duas faces do desmentido, tanto sua figura horrivelmente monstruosa e fascinantemente atraente quanto a posição de quem a vê.

Mezan (2002) retoma essa figura mitológica e enigmática pelo curto e inacabado texto de Freud (2006[1940]) sobre a cabeça da Medusa e o texto *A morte nos olhos*, do helenista Jean-Pierre Vernant (1991). Pela interpretação freudiana, Mezan aponta o desmentido presente nessa história, onde tudo remete, a um só tempo, à castração e à falicização. A figura representada pelo embaralhamento de todas as categorias – animal e humano, masculino e feminino, mortal e divino – tem diversos pontos de aproximação com o fenômeno da recusa e do fascínio.

O fascínio de olhar para a Medusa ocorreria pela via do espelhamento e da fusão. Absorto pela figura feminina, o sujeito fica imobilizado, petrificado. Quem vê a Gorgona se funde com ela, abandona sua própria alteridade e passa a ser um; sua monstruosidade remete ao risco de se perder nela, como a figura feminina impõe ao sujeito.

Ao olhá-la, o sujeito funde-se com sua figura, se petrifica, torna-se uma massa fundida; Mezan (2002) designa esse aspecto de ser engolido pelo olho da Medusa como uma operação de homogeneização, de apagamento das diferenças, da alteridade que torna cada um de nós um, em outras palavras, de dissolução de si no retorno ao indiferenciado.

Portanto, a cabeça da Medusa reproduz o fenômeno do estranho-familiar; nela coexistem duas afirmações contraditórias: o estranho horror pela ameaça do retorno ao caos, ao disforme, à mãe onipotente e devoradora, e o familiar medo da castração, que em sua figura é representada pela cabeleira feita de serpentes, pelos sons horripilantes, pelos dentes afiados etc. (GRAJEW, 2018).

Para Mezan (2002), a imagem da Medusa marca tanto a realidade da castração quanto uma ameaça ainda maior, a morte completa:

> [...] a cabeça da Medusa representa, primeiro de tudo, a reação do menino diante da contemplação dos genitais maternos, a "vagina coberta de pêlos" que aterroriza a imaginação infantil. A ênfase no olhar do monstro nada mais é do que a transposição do fato de que, para perceber a ausência do pênis na mãe ou nas meninas, é preciso enxergar no sexo delas: o olho "demonstra" a castração, e dessa forma sua representação entra no circuito das fantasias relacionadas com ela (MEZAN, 2002, p. 64).

> [...] Gorgô se ergue como a representação do caos, daquilo que mistura todas as regiões do ser e embaralha as espécies, os sexos, o aquém e o além. A desordem, como vimos, já se instala nas suas próprias feições, constituídas como pedaços de face de vários animais. O pavor suscitado pelo olhar de Gorgô é um pavor do informe, daquilo que abole todas as categorias, isto é, da homogeneidade absoluta da morte (MEZAN, 2002, p.66).

O que vale ressaltar do mito grego e que vai ao encontro da solução perversa é o fascínio pela passagem desses dois polos da sexualidade. De encontrar-se completamente perdido diante da monstruosidade da Medusa, essa "feminilização" que passa por uma passividade exacerbada em que procura se confirmar a existência do falo absoluto. Cumpre destacar também a função do olhar como a via em que ocorrerá a indistinção entre o olhar da Medusa e o de quem a vê (MEZAN, 2002).

A partir dessa breve análise do fascínio, podemos associá-lo ao aparente contrassenso que se verifica em relação aos transexuais no Brasil, hoje, o país que mais mata e mais consome pornografia trans.

O gerenciador de sites *PornHub* mantém uma página dedicada a estatísticas de consumo de pornografia. No programa *Insights* (REDTUBE [...], 2016; TRANSGENDER [...], 2017), há informações sobre usuários, hábitos de consumo de pornografia, termos de busca etc. Das informações que avaliamos, destacamos que, comparado aos dados de outros países, o Brasil é o que mais busca sexo *shemale*, que pode ser traduzido tanto por *transexual* como por *travesti*, sendo que 63% dos que o procuram se auto identificam como homens. Outra categoria que sobressaiu, sendo vista no Brasil 46% mais do que em outros países, foi a de *bissexual*. Por fim, na pesquisa por termos compostos, o mais encontrado no país é BRASIL EXTREME, que indica a escolha de sexo violento.

Sem pretender fazer uma análise mais profunda dos dados, apenas registramos que TRANS, BISSEXUALIDADE, HOMEM e VIOLÊNCIA são termos de destaque no campo da pornografia e da sexualidade no país. Se não é possível fazer uma leitura fechada desses dados, podemos ao menos afirmar uma correlação direta entre os dados do mundo virtual da pornografia e a violência contra a população LGBT nas ruas.

Portanto, não são coincidência os achados do último relatório da TGEU (TRANS [...], 2018), que monitora as mortes da população LGBT pelo mundo. Mesmo

com subnotificações, o Brasil continua sendo o que mais mata essa população, com o acréscimo de um novo dado: 62% das vítimas eram profissionais do sexo. Assim, a correlação entre esses dados confirma que os termos mais buscados na pornografia pelos brasileiros correspondem aos achados sobre os assassinatos da população LGBT.

Nessa perspectiva, retomamos o debate sobre a construção da masculinidade e sua tentativa de impor, pelo uso da violência, certa posição de poder. Como exposto na pesquisa de Muskat (2008), os momentos de violência seguem àqueles que os homens se sentem fragilizados ou ameaçados de perder sua hegemonia, portanto, o uso da violência parece ser uma tentativa de recuperar a autoridade quando se está temeroso.

Nesse sentido, se mais da metade dos crimes de ódio vitimam profissionais do sexo, uma das hipóteses que podemos levantar é a de que os autores dos crimes sentem-se vulneráveis justamente ao procurar essa população para atos sexuais. Ou seja, retomamos aqui a ideia de que, ao mesmo tempo que se sentem atraídos por uma relação não heterossexual convencional, sente também ódio de tal desejo.

Essa hipótese certamente está longe de contemplar a complexidade do tema, mas remete à questão inicial da tese, de que os agressores se sentem ambiguamente ameaçados por essa população. De caráter perverso, o mesmo impulso de ódio revela a atração, o fascínio pelo objeto, o que indica a situação de duplicidade e espelhamento do desmentido freudiano.

> A imagem tornada objeto fictício, factício que obtura, desmente, esconde "a coisa", é fetiche (fetiche provém do português *feitiço*, que por sua vez deriva do latim *factício*: feito-artificial). Ela não pertence mais à ordem da criação e da ficção, mas à hipnose, ao fascínio e à mentira (FINGERMANN; MENDES, 2005, p. 86).

Em que pesem as diferenças com a figura mitológica da Medusa, cabe notar ainda que a recusa e o fascínio pela castração parecem estar associados à espetacularização e à fetichização do corpo. Especialmente de corpos em que o feminino e o masculino estariam, de alguma forma, mesmo imaginariamente, ainda mais emaranhados, em que as barreiras classificatórias se tornam indizíveis.

Em *Análise terminável e interminável*, Freud (2018[1937], p. 313) afirma que "não há perigo maior para a função heterossexual de um homem do que o de ser

perturbada pela homossexualidade latente". Nesse caso, Freud parece indicar o ponto central de nossa tese: se há uma tendência à homossexualidade (ou à bissexualidade) que perpassa todos os gêneros, esse impulso homossexual, ao se tornar cada vez mais latente, tem na via da agressividade seu último recurso, sobretudo numa sociedade heterocentrada e marcada pela recusa da castração. Em outras palavras, uma sociedade marcada pela perversão.

Muito diferente do contexto freudiano, em que o mecanismo psíquico da perversão se constituía como exceção, e não como regra, já que, na sociedade vitoriana, eram muitos valorizadas as diferenças de gênero, classe social, religião e étnicas. O próprio Freud havia associado o funcionamento de sua época ao funcionamento da neurose obsessiva, pois, além de inúmeras interdições, sacrifícios e rituais, valorizavam-se ao máximo as diferenças ou, pelo menos, a ilusão da diferença (KEHL, 2016).

> A fronteira que separava o universo masculino e feminino, ou as mulheres honestas das "desonestas", os burgueses dos trabalhadores, os cristãos dos judeus, os eruditos dos incultos, era mantida às custas de regras estritamente vigiadas, e sustentada por uma enorme produção de discursos sobre a natureza humana, sobre o bem e o mal, sobre as qualidade morais das raças, dos gêneros etc. (KEHL, 2016, p. 198).

Dedicado a manter as hierarquias, havia um pensamento ainda hegemônico de que as diferenças sociais entre os subgrupos eram a chave da harmonia social. Contudo, com a mobilidade social facultada pela economia capitalista em expansão, a elite aristocrata sentia-se constantemente ameaçada de perder seus privilégios. Os burgueses tentavam se colocar como uma classe pronta para a ascensão e o reconhecimento social.

Segundo Kehl (2016, p. 199), da sociedade de produção para a sociedade de consumo, o imperativo social se transferiu da renúncia-trabalho para acumulação e consumo. A interdição do excesso é agora vivida pelo imperativo do gozo, e também a neurose obsessiva deixa de ser a regra de funcionamento geral da organização dos laços sociais, e esse espaço vem sendo tomado pela perversão: "estamos diante dos efeitos produzidos pelo apagamento das diferenças".

Desse modo, a recusa da diferença (entre os sexos) sustenta a estrutura perversa de negar justamente aquilo que se sabe existir. Para Dor (1991), a perversão desafia a lei, se recusa a simbolizar a própria falta e, por conseguinte, o funcionamento perverso é

o de não implicação com seu desejo, na medida em que não consegue assimilar a perda. Portanto, ao contrário do pode parecer, a perversão equivale à alienação do próprio desejo; sua satisfação está presa ao risco e à transgressão, e não ao desejo.

Num contexto em que parece acessível a possibilidade de um gozo pleno, sem mediação simbólica e interdição do outro, o fenômeno da perversão se presentifica no interior da sociedade. O sujeito fascinado pelo saber universalizante nega radicalmente a alteridade e, desse modo, instrumentaliza o outro. A supressão da diferença como alteridade possibilitou, portanto, o direito a gozar do outro e de seu corpo.

Considerações finais

> *Toda vez que um LGBT é assassinado por ser LGBT, as mãos de Malafaia, Feliciano e Bolsonaro ficam mais sujas de sangue, pois o assassino usou como motivação e legitimação de sua ação, mesmo que de maneira não consciente, uma fala que ele ouviu ou assistiu na mídia, onde homens terríveis como esses acima citados dizem que ser LGBT é coisa do demônio e que existe um projeto de poder dos LGBTS (pessoas mais preocupadas em sobreviver nessa sociedade de merda que vivemos) que irá instaurar uma suposta "ditadura gay"*[59]. Leilane

Tendo como objeto de estudo os crimes de ódio contra a população LGBT, procuramos analisar este fenômeno social a partir do referencial psicanalítico freudiano e sua contextualização no tempo e na história. Levando em conta tanto a ideia de que a psicanálise não é apenas uma clínica da subjetividade, que pode ser um meio para desvendar a economia libidinal dos vínculos sociais, quanto a ideia de que é preciso atualizar e ampliar os conceitos psicanalíticos, colocá-los em diálogo constante com a produção contemporânea.

Embora essa tenha sido nossa intenção, reconhecemos que se colocar "a par" das produções intelectuais da atualidade e confrontá-las, no bom sentido do termo, com as noções já estabelecidas da teoria psicanalítica freudiana é tarefa árdua e complexa. Contudo, o exercício, em alguma medida, é prazeroso.

Nessa tarefa entre se apoiar numa teoria bastante consolidada e analisar um fenômeno social, tínhamos como horizonte o ponto de encontro entre as estruturas da subjetividade e os modos de interação social. Reconhecendo que um campo é sempre intrínseco ao outro, a constituição psíquica dos sujeitos e as patologias sociais passam necessariamente pela configuração de seus vínculos grupais, institucionais.

Com o intuito de visitar a "gênese" das organizações sociais, do laço estabelecido entre os sujeitos, trouxemos à cena o mito civilizatório descrito em *Totem e Tabu*. Assim, salientamos o papel da instituição, das regras e das leis como fundamental

[59] http://www.saibamais.jor.br/quem-com-ferro-fere/

na preparação do sujeito para a vida em sociedade a partir da ideia freudiana de que o processo civilizatório se contrapõe às satisfações individuais da agressividade e da sexualidade.

Pelo tabu do parricídio, foi possível dizer que, antes da fraternidade, existia a segregação. Essa forma prévia de se relacionar justificaria todos os esforços dos discursos religiosos e políticos para manter coesa certa irmandade forjada, construída a duras penas sobre a base da desunião. Sobre os recursos que teria a cultura para eliminar tal agressividade, Freud encontra entre as possibilidades de torná-la inofensiva a eficiência do supereu, que pelo medo da perda do amor e perda do convívio social pode barrar a irrupção da agressividade ao outro.

Nesse sentido, o contexto histórico e social é bastante relevante, pois é o guia que dará base de sustentação ao supereu, que construirá os ideias de pertencimento e de não pertencimento a uma cultura. E como pudemos analisar pelo tabu do interdito do incesto, a partir da Rubin (2017 [1975]), não é a troca de mulheres que funda a cultura, mas o tabu contra a homossexualidade. Antes mesmo do tabu do incesto, pressupõe-se que não haja uniões não heterossexuais, que sejam proibidas as relações homossexuais. Assim, ao se suprimir da sexualidade o componente homossexual, oprimem-se não só as mulheres, mas também os homossexuais.

Podemos dizer que, pelo mito da horda primitiva, a homossexualidade se torna um dos pontos cruciais de recalcamento, como se o que regesse as relações, sobretudo, é o amor homossexual. Na descrição do mito, torna-se claro que o único parentesco existente é o masculino. Primeiramente, o laço social se dá pelo amor dos filhos ao pai, em que há a presença tanto de medo, quanto de admiração e depois a consolidação do vínculo de identificação entre os irmãos, que poderia ser nomeada como homossexualidade fraterna.

De acordo com André (2000), uma das leituras possíveis sobre o mito do pai primevo é a de que a sociedade nasce a partir do complexo de Édipo “invertido”, na qual o amor dos filhos pelo pai preside o estabelecimento da sociedade. Nessa leitura, por um lado, a mãe é a figura aviltada, excluída, representando o ódio às mulheres e, de outro lado, encontramos o fascínio pelo pai, onde “o laço social tece-se na homossexualidade e não tem a sua durabilidade senão pelo afastamento do feminino”.

Numa sociedade androcêntrica como a que vivemos, qualquer ato que aponte para o desejo homossexual promove o desmoronamento do "falocentrismo" passa a ser compreendido como traição, desencadeando as mais severas punições, como se o auge da falta de virilidade fosse a aproximação à feminilidade

Para Badinter (1993), o estereótipo de que a masculinidade é o oposto da feminilidade revela a ambivalência do que foi designado como passivo. Quanto maior o medo, maior o desejo de se satisfazer naquilo que, de alguma forma, fica marcado como impossibilidade, como quebra identitária. O conflito decorrente de tal ambiguidade se expressaria pelo ódio a tudo o que remete a ambiguidade, a saber, sua aproximação com o feminino.

Os crimes de ódio à população LGBT apontam, em muitos casos, justamente a ambiguidade do ódio e do desejo de aproximação com as figuras que revelariam a instabilidade de sua masculinidade, especialmente quando o autor do crime mantinha relações sexuais com a vítima. Nesse sentido, nos chamou a atenção como a agressividade e a sexualidade são pontos fundamentais, que diferencia essa violação de tantas outras como o racismo e a xenofobia e a aproxima do feminicídio, da posição de vulnerabilidade que se encontram as mulheres em contextos sociais como o brasileiro – já na grande maioria as mulheres são alvo de abusos e violações sexuais.

Contudo, os crimes de ódio trazem à tona outros fatores, pouco explorado na tese, o da crueldade e o da impunidade. Inscreve-se no corpo da vítima as marcas da "punição", quase como uma tática corretiva pela "feminilização" do corpo, do modo de andar, falar, de se vestir. A brutalidade, segundo Efrem (2006), aponta para o interstício entre o excessivo e o inexplicável, no qual o grau de violência que se apresenta nesses crimes aponta para a intenção de aniquilar não só um sujeito, mas um coletivo.

De acordo com Carrara e Vianna (2006), boa parte desses casos não são solucionados pela polícia tampouco pelo sistema judiciário. A indiferença policial na apuração de grande parte desses crimes está alinhada as representações negativas atribuídas à população LGBT como pessoas "desajustadas" cuja morte é decorrente "do modo de vida marginal". Além disso, esses crimes não têm a comoção nem a pressão necessária por parte dos familiares e sociedade civil para sua apuração e justiça e, por fim, acrescenta-se a resistência de testemunhas em dar informações sobre a vítima ou crime. Tais homicídios são muitas vezes tachados como crimes passionais, de legítima defesa, consequências de abusos de substâncias ilícitas ou "acertos de conta".

Como vimos, o contexto social e político se torna essencial para o aumento desse tipo de violência. Como aponta Rosa (et. al, 2018):

> Estamos em tempo de exaltação e empobrecimento do discurso na política, em temas relativos aos direitos humanos, na vida pública e na clínica. Não somente o ódio está no ar, mas a possibilidade de dizê-lo sem censura no âmbito dos debates políticos, nas instituições em geral, com expressiva repercussão na mídia e nas redes sociais (ROSA; et. al., 2018, p. 15)

Desde 2013, em especial vivemos uma instabilidade política que tornou possível a proliferação de discursos de ódio sem qualquer velamento do caráter preconceituoso e discriminatório que carregam tais enunciados. A crise econômica e política propiciou a aparição de discursos totalitários que buscam não apenas ofender mais incitar a violência. Em momentos de incertezas sociais, políticas e econômicas, surge o ataque coletivo àquele que porta a "diferença"

O ódio contra a população LGBT são a prova de que vivemos num tempo em que se autorizam publicamente a agressão em direção ao outro, ao corpo alheio compreendido como objeto perigoso e odioso que se eliminado traria de volta o restabelecimento da harmonia grupal. Os inúmeros assassinatos contra LGBT, sem a presença efetiva de um Estado que intervenha e proteja, indica um funcionamento que deixamos de ser uma sociedade marcada pela neurose, trata-se, portanto, de algo mais próximo à perversão.

Tais crimes de ódio revelam uma adesão a um sistema perverso em que a pulsão destrutiva liberada no ato criminal é legitimada, isso não quer dizer que os agressores possuem uma estrutura psíquica perversa. Mas que o ato criminoso é feito em nome de uma norma racionalizada e não como expressão de uma transgressão da norma. Num contexto em que a possibilidade de um gozo pleno, sem mediação simbólica e interdição do outro parece acessível, o fenômeno da perversão se presentifica no interior da sociedade. O sujeito fascinado pelo saber universalizante nega radicalmente a alteridade e, desse modo, instrumentaliza o outro. A supressão da diferença, enquanto alteridade, possibilitou, portanto, o direito a gozar do outro e de seu corpo.

Outro ponto importante que pudemos pensar foi de que os crimes de ódio são cometidos pela população civil, mas não sem interferência do Estado. Pelos trabalhos de Foucault (2015 [1976]) vimos que o poder sobre a população ultrapassa a governabilidade do Estado e se estende para a população. Nesta forma de poder denominada como biopolítica, a população é tanto alvo como instrumento de exercício de poder.

O mecanismo de poder incide no controle das populações que merecem ou não merecem viver. As vidas humanas não têm nem a qualidade de bem jurídico, nem valor perante a sociedade são vidas indignas de serem vividas. Toda sociedade cria o limite das vidas sem valor, dos seus *homo sacer*, como chamou Agamben (2010). O homo sacer revela a condição de desamparo vivido pelos indivíduos que não podiam ser sacrificados mas quem os matassem não seriam condenados por homicídio.

A figura do homo sacer é retirada dos campos de concentração na Alemanha, mas podemos pensar como foi multiplicada atualmente, tanto na figura dos refugiados na Europa, nos indígenas, nos imigrantes venezuelanos e, por que não, na população LGBT no Brasil. Somado às condições de classe, raça, nível de escolaridade, a população LGBT pode ser, em algumas situações, compreendida como indivíduos despojados de seus direitos e de prerrogativas cujo seu assassinato não constitui uma execução capital, mas a "realização de uma mera matabilidade" (AGAMBEN, 2010, p. 113).

Para concluir, retomo aqui o papel da psicanálise na análise dos fenômenos sociais, como os crimes de ódio. Essa leitura que se estende para além da clínica, em alguma medida, por ser fundamental tanto para seu posicionamento frente a determinado contexto sócio-político, como fundamental para a prática clínica. Repensar a sintaxe que opera em nossos discursos psicanalíticos, nas instituições e no trabalho clínico é colocar em suspensão o que entendemos como verdadeiro e correto, é o exercício contínuo da abertura ao pensamento. Como aponta Silva Jr. (2016) em relação ao gênero:

> Tal sintaxe tem demonstrado não mais nos convir, seus jogos binários, seu maniqueísmo já não nos servem. E contudo, seu movimento inercial continua a gerar matricialmente novas versões de si. A exposição, por um lado, das aparições históricas dessa sintaxe, e por outro, de seu dúbio estatuto em psicanálise, a saber a um só tempo normativo e epistêmico, depende assim de um trabalho de

> desconstrução em sua plena significação, a saber, não apenas inverte certas oposições clássicas que definem, por exemplo, a semântica do masculino e feminino em nossa cultura, mas também desloca a sintaxe que as sustenta como um todo (SILVA JR., 2016, p. 163).

Em nosso caso, essa pesquisa nos auxiliou a questionar a ideia de uma relação sexual baseada na "complementaridade" entre os sexos, que mantinha, mesmo que veladamente, a proposta de uma heterossexualidade compulsória. Pudemos ver como a psicanálise pode fomentar o rechaço à homossexualidade, e a outras formas de sexualidade, sustentando uma ideia ainda bastante corrente de que há uma desigualdade entre as sexualidades. E, como nos lembra Ayouch (2013), toda hierarquização das sexualidades que pressupõe a primazia da heterossexualidade implica necessariamente uma homofobia. Legitimar uma como majoritária é deslegitimar outras formas da sexualidade pela ocultação da diversidade e pelo apagamento da historicidade da norma.

Referências

ADORNO, T. Ensaios sobre psicologia social e psicanálise. São Paulo: Unesp, 2015.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? **Outra travessia**, Florianópolis, n. 5, p. 9-16, jan. 2005.

ALMEIDA, G. Reflexões sobre a possibilidade da despatologização da transexualidade e a necessidade da assistência integral à saúde de transexuais no Brasil. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 14, p. 370-407, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-64872013000200017&script=sci_abstract>. Acesso em: 26 nov. 2018.

ALVES JR., D. **Depois de Auschwitz:** a questão do antissemitismo em Theodor W. Adorno. São Paulo: Annablume, 2003.

AMARAL, M. Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade: um texto perdido em suas sucessivas edições? **Psicologia USP**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 63-84, 1995.

ANDRÉ, J. O acontecimento e a temporalidade: o *après-coup* no tratamento. **Ide**, São Paulo, v. 31, n. 47, dez. 2018.

ANDRÉ, S. **A impostura perversa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ANDRÉ, S. **O privilégio. As duas teorias freudianas do originário social**. 2000. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/pe/v5n1/v5n1a02.pdf

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

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

ARÁN, M.; MURTA, D. Do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero às redescrições da experiência da transexualidade: uma reflexão sobre gênero, tecnologia e saúde. **Physis – Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 15-41, 2009.

ARENT, H. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ASSOUN, P.-L. **Metapsicologia freudiana:** uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

AULAGNIER, P. **A violência da interpretação:** do pictograma ao enunciado. Rio de Janeiro: Imago, 1979.

AYOUCH, T.; BULAMAH, L. C. A homossexualidade dos analistas: história, política e metapsicologia. **Percurso**, São Paulo, v. 51, p. 115-126, 2013.

BACELETE, L.; RIBEIRO, P. Violência e sexualidade: uma reflexão a partir da teoria psicanalítica. **Estudos de Psicanálise**, Belo Horizonte, n. 45, p. 87-100, jul. 2016.

BADINTER, E. **Sobre a identidade masculina**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BALDI, C. **Reflexões sobre a questão do poder na teoria freudiana:** da pulsão de domínio à pulsão de destruição. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

BENTO. B. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BENTO, B. **A reinvenção do corpo:** sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro, Garamond, 2006.

BENTO, B.; PELUCIO, L. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 559-568, ago. 2012.

BIRMAN, J. Arquivo da agressividade em psicanálise. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 357-379, dez. 2006.

BIRMAN, J. Jogando com a verdade: uma leitura de Foucault. **Phisis – Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 301-324, 2002.

BIRMAN, J. **Cuidado e saber de si:** sobre Foucault e a psicanálise. Rio de Janeiro: Relume Durmará, 2000.

BLEICHMAR, S. O que resta de nossas teorias sexuais infantis? **Percurso**, São Paulo, v. 49/50, 2013.

BLEICHMAR, S. **Nas origens do sujeito psíquico:** do mito à história. Porto Alegre: ArtMed, 1993.

BORRILLO, D. **Homofobia:** história e crítica de um preconceito. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BRABANT, E.; FALZEDER, E. (Org.). **Sigmund Freud & Sandor Ferenczi:** correspondência (1912-1914). Rio de Janeiro: Imago, 1995.

BRANDÃO, E. A psicanálise em face das articulações contemporâneas entre aliança e sexualidade. **Estados Gerais da Psicanálise**, Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <www.estadosgerais.org>. Acesso em: 26 nov. 2018.

BRÜLHART-DONOSO, M. **Estudo psicanalítico sobre a gramática da maldade gratuita**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e do Trabalho) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. [citada antes como Donoso]

BUENO, S. A crítica dialética de Theodor Adorno ao fascismo: implicações no campo formativo. **Educação**, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 492-500, set./dez. 2017.

BUTLER, J. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BUTLER, J. **Cuerpos que importan:** sobre los limites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2012.

BUTLER, J. **Undoing gender**. New York: Routledge, 2004.

CARDOSO JR., H. R. Corpo e sexualidade entre disciplina e biopolítica. In: SOUZA, LA. F.; SABATINE, T. T.; MAGALHÃES, B. R. (Org.). **Michel Foucault:** sexualidade, corpo e direito. Marília/São Paulo: Oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 2011. p. 155-175.

CARRARA, S.; VIANNA, A. "Tá lá o corpo estendido no chão...": a violência letal contra travestis no município do Rio de Janeiro. **Physis – Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 233-249, 2006.

CASTANHO, P. O conceito de alianças inconscientes como fundamento para o trabalho vincular em psicanálise. **Estudos Interdisciplinares em Psicologia**, Londrina, v. 6, n. 2, p. 92-112, dez. 2015.

CATROLI, V. S. C.; ROSA, M. D. O laço social na adolescência: a violência como ficção de uma vida desqualificada. **Estilos da Clínica**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 297-317, ago. 2013.

CECCARELLI, P. R. A invenção da homossexualidade. **Bagoas**, Natal: UFRN, n. 2, p. 71-94, 2008.

CHARTIER, R. Diferença entre os sexos e dominação simbólica (nota crítica). **Cadernos Pagu**, Campinas: Ed. Unicamp, n. 4, p. 37-47, 1995.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Memória e reconciliação: a Igreja e as culpas do passado, 2000. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_po.html>. Acesso em: 22 nov. 2018.

COSTA, A. Tempo, violência e transmissão. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 315-325, 2016.

COPJEC, J. The Sexual Compact. **Angelaki – Journal of the Theoritical Humanities**, v. 17, n. 2, p. 31-48, 2012.

COPJEC, J. **Imagine there is no woman:** ethics and sublimation. London: The MIT Press, 2002.

COSTA, A. M. M. **A ficção do si mesmo**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

COSTA, J. F. **Violência e psicanálise**. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

COURAGE APOSTOLATE. Disponível em: <http://www.couragebrasil.com/p/o-que-e-o-apostolado-coragem-courage.html>. Acesso em: 22 nov. 2018.

"DEUS te fez assim e te ama", diz Papa Francisco a homossexual que foi abusado por padre no Chile. **O Estado de S.Paulo**, 21 maio 2018. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,deus-te-fez-assim-e-te-ama-diz-papa-francisco-a-homossexual-que-foi-abusado-por-padre-no-chile,70002317575>. Acesso em: 22 nov. 2018.

DOR, J. **Estruturas e clínica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre, 1991.

DUNKER, C. I. L. Culpa, responsabilidade e implicação. **UBU**, set. 2018. Disponível em: <http://blog.ubueditora.com.br/culpa-responsabilidade-e-implicacao/>. Acesso em: 26 nov. 2018.

EFREM FILHO, R. Corpos brutalizados: conflitos e materializações dos corpos de LGBT. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 46, p. 311-340, abr. 2016.

ENDO, P. **A violência no coração da cidade:** um estudo psicanalítico. São Paulo: Escuta, 2005.

FINGERMANN, D.; MENDES, M. **Por causa do pior**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade:** a vontade de saber. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015[1976].

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009[1975].

FOUCAULT, M. **Ditos e escritos:** ética, estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FREUD, S (1905). O chiste e sua relação com o inconsciente. Companhia das letras: São Paulo, 2017.

FREUD, S (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Companhia das letras: São Paulo, 2017.

FREUD, S. (1893). Estudos sobre a histeria. Companhia das letras: São Paulo, 2016.

FREUD, S. (1895). Projeto para uma Psicologia Científica. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Vol.1. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

FREUD, S. (1908). A Moral civilizada e doença sexual moderna sexual. Companhia das letras: São Paulo, 2015.

FREUD, S. (1910). Contribuições à psicologia do amor. Companhia das letras: São Paulo, 2013.

FREUD, S. (1913). Totem e tabu. Companhia das letras: São Paulo, 2012.

FREUD, S. (1915). Considerações Atuais sobre a guerra e a morte. Companhia das letras: São Paulo, 2010.

FREUD, S. (1916). Coferências introdutórias à psicanálise Companhia das letras: São Paulo, 2014

FREUD, S. (1917). Luto e melancolia. Companhia das letras: São Paulo, 2010a.

FREUD, S. (1916). Suplemento metapsicológico à doutrina dos sonhos. Companhia das letras: São Paulo, 2010.

FREUD, S. (1918). O tabu da virgindade. Obras completas, Imago, 2003.

FREUD, S. (1919). O inquietante. Companhia das letras: São Paulo, 2010

FREUD, S. (1920). Mais além do princípio do prazer. Companhia das letras: São Paulo, 2011

FREUD, S. (1921). Psicologia das massas e análise do eu. Companhia das letras: São Paulo, 2011.

FREUD, S. (1923a). A organização genital infantil. Companhia das letras: São Paulo, 2011.

FREUD, S. (1923b). O eu e o isso. Companhia das letras: São Paulo, 2011.

FREUD, S. (1924). Neurose e psicose. Companhia das letras: São Paulo, 2011

FREUD, S. (1925). Algumas consequências psíquicas da distinção entre os sexos. Companhia das letras: São Paulo, 2011.

FREUD, S. (1927). O fetichismo. Companhia das letras: São Paulo, 2014

FREUD, S. (1930). Mal estar na civilização. Companhia das letras: São Paulo, 2010.

FREUD, S. (1931). Sobre a sexualidade feminina. Companhia das letras: São Paulo, 2010

FREUD, S. (1933a). Novas conferências introdutória à psicanálise. Companhia das letras: São Paulo, 2010

FREUD, S. (1933b). Por que a guerra? (Carta a Einstein). Companhia das letras: São Paulo, 2010.

FREUD, S. (1937). Análise terminável e interminável. Companhia das letras: São Paulo, 2018.

FREUD, S. (1938). A cisão do eu no processo de defesa. Companhia das letras: São Paulo, 2018

FREUD, S. (1939). Moisés e o monoteísmo. Companhia das letras: São Paulo, 2018.

FREUD, S. (1940 [1922]). A cabeça de medusa. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII. Rio Janeiro: Imago, 2006.

FREUD. S. (1900). A interpretação dos sonhos. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 4, 5. Rio Janeiro: Imago, 2006

FUKS, B. Psicanálise, xenofobia: algumas reflexões. In: QUINET, A.; JORGE, M. A. C. (Org.). **As homossexualidades na psicanálise:** na história de sua despatologização. São Paulo: Segmento Farma, 2013. p. 131-140.

FUKS, B. O pensamento freudiano sobre a intolerância. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 59-73, 2007.

GABRIEL, A. B. **A casa da diferença:** feminismo e diferença sexual na filosofia de Luce Irigaray. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Humanidades, Universidade de Brasília, Brasília, 2009. [citada antes como Barros]

GANHITO, N. A incógnita masculina. In: ALONSO, S. (Org.). **Corpos, sexualidades, diversidades**. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae/Escuta, 2016. p. XX-YY.

GARCIA-ROZA, L. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

GORI, R. **Lógica das paixões**. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2004.

GRAJEW, M. **Amor e ódio no caso clínico do Homem dos Lobos**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

GUTIERREZ-TERRAZAS, J. O conceito de pulsão de morte na obra de Freud. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 91-100, jun. 2002.

HAUSSON, J. O estrangeiro: um homem distinto. In: KOLTAI, C. (Org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 1998. p. 83-104.

HOMEM matou travesti ao descobrir que não era mulher. Repórter MT, Cuiabá, 30 out. 2018. Disponível em: <http://www.reportermt.com.br/policia/homem-matou-travesti-ao-descobrir-que-nao-era-mulher/85602>. Acesso em: 20 out. 2018.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Transfobia e crimes de ódio: assassinatos de pessoas transgênero como genocídio. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). (In)Visibilidade Trans 2. **História Agora**, v.16, nº 2, p.101-123, 2013.

JORGE, M. A. C. A teoria freudiana da sexualidade 100 anos depois (1905-2005). **Psychê**, São Paulo, v. 11, n. 20, jun. 2007.

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. v. 1.

KAËS, R. **O complexo fraterno**. São Paulo: Ideias & Letras, 2011.

KEHL, M. R. A mínima diferença. **Blog da Boitempo**, 2015. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2015/03/02/maria-rita-kehl-a-minima-diferenca/>. Acesso em: 26 nov. 2018.

KEHL, M. R. Fetichismo. In: BOSCO, F.; SOCHA, E. (Org.). **Indisciplinares**. Rio de Janeiro: Funarte, 2016. p. XX-YY. (Coleção Ensaios Brasileiros Contemporâneos.)

KNUDSEN, P. P. P. S. **Gênero, psicanálise e Judith Butler:** do transexualismo à política. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. [citada antes como Porchat]

KNUDSEN, P. P. P. S. **Freud e o teste de realidade**. São Paulo: Casa do Psicólogo/Fapesp, 2005. [citada antes como Porchat]

KOLTAI, C. **Totem e tabu:** um mito freudiano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

KOLTAI, C. A segregação, uma questão para o analista. In: KOLTAI, C. (Org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 1998. p. 105-111.

LAPLANCHE, J. **Sexual:** a sexualidade ampliada no sentido freudiano. 2000-2006. Porto Alegre: Dublinense, 2015.

LAPLANCHE, J. **Novos fundamentos para a psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001[1982].

LÉVI-STRAUSS, C. **Estruturas elementares do parentesco**. São Paulo: Vozes, 2013[1976].

LIMA, A.; SOUZA, M. O pai da horda e o supereu: de um prenúncio da instância. **Psicologia USP**M, São Paulo, v. 27, n. 3, p. 420-428, 2016.

LOURO, G. L. **O corpo educado:** pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LOURO, G. L. **Gênero, sexualidade e educação:** uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 2014.

LOURO, G. L. Teoria queer – uma política pós-identitária para a educação. **Estudos Feministas**, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. XX-YY.

MENDES, M. **Os ódios:** clínica e política do psicanalista. São Paulo: Iluminuras, 2012.

MENINO de 8 anos que gostava de lavar louça morre espancado pelo pai no Rio. UOL Notícias, Rio de Janeiro, 5 mar. 2014. Disponível em:

<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/03/05/menino-de-8-anos-que-gostava-de-lavar-louca-morre-espancado-pelo-pai-no-rio.htm>. Acesso em: 20 out. 2018.

MEZAN, R. **Interfaces da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MOTA, P. P. As contribuições dos estudos de gênero no âmbito das homossexualidades: o masculino como questão. **Gênero**, Niterói: UFF, v. 11, n. 2, p. 99-122, 2011.

MUSZKAT, Susana. Desamparo e violência de gênero: uma formulação. **Ide**, São Paulo, v. 31, n. 47, p. 125-132, dez. 2008.

MUSKAT, S. **Violência e masculinidade:** uma contribuição psicanalítica aos estudos das relações de gênero. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

OLIVEIRA, C. Freud, a sexualidade perverso-polimorfa e a crítica ao discurso da degenerescência: revisitando tensões entre psicanálise e psiquiatria. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 53-68, jan./abr. 2016.

OLIVEIRA, S. N.; GAIGUER, G. S. Psicanálise e direitos humanos: estatuto do ódio e o sujeito LGBT, **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba: PUC-PR, v. 26, n. 38, p. 131-153, jan./jun. 2014.

PENOT, B. **Figuras da recusa:** aquém do negativo. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

PONTES, A. M. O tabu do incesto e os olhares de Freud e Levi-Strauss. **Trilhas**, Belém, v. 4, n. 1, p. 7-14, jul. 2004.

QUEIROZ, E. F. A divisão do sujeito: a hipótese de uma *Urverleugnung* (desmentido primordial). **Psychê**, São Paulo, v. 11, n. 21, p. 47-62, dez. 2007.

QUINET, A. **As 4 + 1 condições da análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

REDTUBE & Brazil. Porn Hub Insights, 5 fev. 2016. Disponível em: <https://www.pornhub.com/insights/redtube-brazil>. Acesso em: 22 nov. 2018.

REINO, L. M. G.; ENDO, P. C. Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud. **Trivum**, v. 3, n. 2, p. 16-27, 2011.

RIVERA, T. O fetiche, subversão do símbolo. **Percurso**, São Paulo, v. 2, n.19, p. 13-20, 1997.

ROSA, M. D.; ALENCAR, S.; MARTINS, R. Licença para odiar: uma questão para a psicanálise e a política. In: ROSA, M. D.; COSTA, A.; PRUDENTE, S. (Org.). **As escritas do ódio:** psicanálise e política. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2018. p. XX-YY.

RUBIN, G. O tráfico de mulheres: nota sobre a economia política do sexo. In: RUBIN, G. **Políticas do sexo**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: UBU, 2017[1975].

SAFATLE, V. Freud como teórico da modernidade e de seus processos de modernização. Curso ministrado em FFLCH, 2004.

SCHIRMER, A. **Homofobia, véu do real**. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

SCHNEIDER, M. **Généalogie du masculin**. Paris: Aubier, 2000.

SEDGWICK, E. S. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 19-54, jun. 2007.

SILVA JUNIOR, N. Um ponto cego de *O mal-estar na cultura*: a ciência na era da instalação. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 31, n. 91, p. , set./dez. 2017.

SILVA JUNIOR, N. Diferença dos sexos, diferença sexual, gênero e inconsciente. In: ALONSO, S. (Org.). **Corpos, sexualidades, diversidades**. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae/Escuta, 2016. p. XX-YY.

SILVA JUNIOR, N. Segredo e performatividade: uma reflexão psicanalítica sobre o enfraquecimento das narrativas identitárias. **Ide**, São Paulo, v. 38, n. 60, p. 83-98, dez. 2015.

SILVA JUNIOR, N.; AMBRA, P. O gênero no divã. **Revista Brasileiros**, v. X, n. Y, p. XX-YY, jun. 2016. Disponível em: <http://brasileiros.com.br/2016/06/o-genero-no-diva/>. Acesso em: 25 nov. 2018.

SOLER, C. **O que Lacan dizia sobre as mulheres**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

SOUZA, N. O estrangeiro: nossa condição. In: KOLTAI, C. (Org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 1998. p. XX-YY.

STOLLER, R. **Sex and Gender:** On the Development of Masculinity and Femininity. New York: Science House, 1968.

TARELHO, L. Projeção e sofrimento psíquico na paranoia. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 17, n. 3, p. 463-473, jul./set. 2012.

TESHAINER, M. C. R. Psicanálise e biopolítica: considerações a partir da análise de Birman sobre Foucault. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 8, n. 1, p. 225-249, mar. 2008.

TRANSGENDER Searches. Porn Hub Insights, 13 set. 2017. Disponível em: <https://www.pornhub.com/insights/transgender-searches>. Acesso em: 22 nov. 2018.

TRANS Murder Monitoring (TMM) – Updates. Trans Respect Versus Transphobia, 2018. Disponível em: <https://transrespect.org/en/trans-murder-monitoring/tmm-resources/>. Acesso em: 22 nov. 2018.

VAINER, A. Direito e violência. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 129-141, Jan. 2004

VAN HAUTE, P.; GEYSKENS, T. **Psicanálise sem édipo:** uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

VATICANO. Terceira parte – A vida em Cristo. **Catecismo da Igreja Católica**, n. 2359, [s.d.]. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p3s2cap2_2196-2557_po.html>. Acesso em: 27 nov. 2018.

VERNANT, J. **A morte nos olhos:** figurações do outro na Grécia Antiga: Ártemis e Gorgó. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

VIEIRA, L. As múltiplas faces da homossexualidade na obra freudiana. **Rev. Mal-Estar Subj.**, Fortaleza , v. 9, n. 2, p. 487-525, jun. 2009 .

ZYGOURIS, R. De alhures ou de outrora ou o sorriso do xenófobo. In: KOLTAI, C. (Org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta/Fapesp, 1998. p. XX-YY.